

## HOLOCAUST HOLLYWOOD

# LA SOCIETAT DE LA IMATGE I LA CONSUMACIÓ DE LA METAFÍSICA PLATÒNICA

Jaume Farrerons

Hem considerat que la noció heideggeriana de *Gestell* –en molts sentits, un misteri- podria il·luminar alguna relació essencial amb l'actualíssim fenomen de la manipulació polític-mediàtica, batejat per Guy Debord *société du spectacle* (1967):

Toute la vie des sociétés dans lesquelles règnent les conditions modernes de production s'annonce comme une immense accumulation de spectacles. Tout ce qui était directement vécu s'est éloigné dans une représentation. / Les **images** qui se sont détachées de chaque aspect de la vie fusionnent dans un cours commun, où l'unité de cette vie ne peut plus être rétablie. La réalité considérée partiellement se déploie dans sa propre unité générale en tant que pseudo-monde à part, objet de la seule contemplation. La spécialisation des images du monde se retrouve, accomplie, dans le monde de l'image autonomisé, où le mensonger s'est menti à lui même. Le spectacle en général, comme inversion concrète de la vie, est le mouvement autonome du non-vivant. <sup>1</sup>

Recordem que Jean Baudrillard descriurà la cosa en termes de *xarxa signica surant*. Ara bé, què té a veure la imatge, així entesa, amb la *idea* platònica? Hegel ens inspira el guió d'una història que, com moltes pel·lícules de Hollywood, conclou amb escenes de felicitat (manyaga identitat de subjecte i objecte), però en la qual, de fet, segons la nostra versió, el personatge protagonista –*Geist*- gesticula estúpidament dins la bombolla on l'ha introduït l'oligarquia.<sup>2</sup> La diferència entre Debord i Baudrillard és que, per al primer, seguirà sent discursivament operativa i criterialment rellevant una noció d'aquella veritat que la imatge intenta ocultar, mentre que, per al segon, *llevat de l'holocaust*, la «pantalla total» (*écran total*) no s'interposa entre nosaltres i «el món real»: la «realitat» ha desaparegut per a Baudrillard. Mai no se'ns permetrà, doncs, de sortir, si ens revoltam contra *Matrix*, a l'exterior de la caverna platònica. Pitjor encara: aquest «afora» (Deleuze) és una nova il·lusió, tal vegada induïda per l'abús de les drogues –metàfora del consumisme *profund*- quant producció d'imatges estupefaents. En definitiva, el «món de les idees»

## Index

### Holocaust Hollywood.

La societat de la imatge i la consumació de la metafísica platònica.....1

### Civilització I.

El paradigma Civilitzador Tercera Part.....9

**COMUNICACIÓ  
LLIURADA A LA  
16a EDICIÓ DELS  
COL·LOQUIS DE  
VIC (OCTUBRE  
2011)**

Jaume Farrerons

www.filosofia-catalana.com

ragué, al capdavant, a la vertadera caverna on la modernitat es descompon.

## Concepte funcional d'imatge

Per «imatge» entendré aquí allò que, a tall d'escut defensiu ontològic-fonamental, el *Dasein* interposa prerreflexivament entre la seva consciència –científica, temàtica, però també merament quotidiana- i l'experiència preteòrica de la veritat, a fi i efecte d'*impedir* que el sentit de l'ésser, tot fent-se present en l'angoixa, articuli conceptualment el discurs *públic* i esdevingui saber, coneixement, filosofia o ciència. Aquesta fóra la primera passa envers la supressió del poder i la constitució de l'autoritat a occident sempre que la *Stimmung* del ser vulgui «manifestar-se» en tant que «cultura» i fundar un món. El mostrar-se del ser, tot confegint l'entitat de l'ens quant fundació, salt, esdeveniment (*Ereignis*), esmenta allò més oposat a la «imatge». És «art» (poesia, música, arquitectura), «pensament autèntic», vivència del «sagrat», sacrifici essencial («política») ... No oculta, el temple grec, sinó que des-vetlla (a-letheia) encara que adopti faisó, construcció «figural», *Gestalt*. Si voldriem emprar l'argot de les ciències humanes i socials, la definició d'imatge seria «funcional», no «estructural».

En el discurs metafísic, empeltat en una ontologia platònica de la presència que congelà la *physis* vivent en cosa substancial, allò, l'art i el pensament/acció lliure, connota emperò el «mal», l'error, el pecat o, amb paraules més actuals, el *políticament incorrecte*. El mite esdevé relat històric que assenyala personatges amb funcions narratives arquetípiques. A la tradició cristiana, Llucifer, el portador mític de la llum, personifica el fenomen en forma d'imatge infantil (amb cua i banyes) per a adults, als quals se'ls ha promès el paradís *si se sotmeten*. L'antecedent, també invenció de Plató, el trobem al diàleg autumnal *Les Lleis*:

Cal habitar-se i conformar-se a no conèixer ni tan sols imaginar l'acció aïllada i independent; cal practicar, en canvi, tots els dies, i quant més millor, l'acció de conjunt, el moviment de masses, la vida de grup... És menester extirpar totalment la independència de la vida de qualssevol home i de qualssevol animal sotmès a l'home.

La contemporània narració del conte metafísic es confon no en va amb l'assassinat de déu –imputat ja a Sòcrates- i les



Mandeville

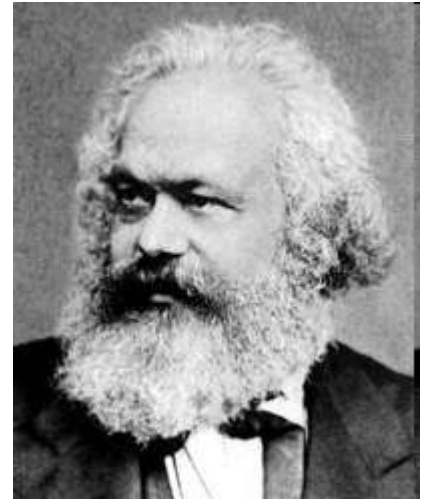
Jaume Farrerons

www.filosofia-catalana.com

malifetes del seu «actant», el dimoni/daimon. Els intel·lectuals progressistes, hereus seculars del vell sacerdoci ontoteològic, parlen, sense dissimular-hi gaire l'odi, de psicoanalítica «pulsio de mort», adaptació de l'antiga –i no tan antiga: evoquem el *gulag* que Foucault evità pensar-imputació de follia.

La caracterització del «ser resolt» i «l'ésser vers la mort» en Heidegger sembla, a primer cop d'ull, irrecuperable per a la «societat de la imatge», però ben mirat tenim la literatura o el cinema de terror. En efecte, aquesta experiència no deixa de presentar certs paral·lelismes amb la «possessió demoníaca» (*sich mächtig werden lässt*) que encara no han estat explotats.<sup>3</sup> La mort «s'apodera» del *Dasein*: afegim-hi un decorat d'Auschwitz com a rerefons i ja tenim la pel·lícula adorniana *par excellence*, segons ens la va explicar el guru de Frankfurt a *Jargon der Eigentlichkeit*. No s'oblidi que la citada en nota és una descripció fenomenològica de rigor. B. Merker parla, amb raó, de conversió enlloc de reflexió (*Konversion statt Reflexion*),<sup>4</sup> però si la metafísica de Plató incorpora de bell antuvi un sentit ètic, un valor o contingut axiològic inseparable de la determinació ontològica de l'*eidos*, aquest fet no ens hauria d'estranyar. És la tranquil·litat espiritual de la gent el que aquí està en joc. I hom demana que li expliquin un conte (religiós, progressista, platònic...) abans de jeure i dormir el llarg somni de la vida.

Gràcies a la metafísica, «sabem», per exemple, que no pot haver-hi «realment» mal, sinó, i això des de Plató fins a Hegel i Marx (o Mandeville), sols una pura *aparença* en profit, al capdavant, del bé. La veritat és l'ens: *unum, bonum, verum*. Imatge: l'esfera de Parmènides. Una cosa, això sí suprema, immortal, benefactora, fins i tot tendrament amorosa, produeix el món per participació, emanació, creació... Aquest fantàstic procés *imaginari* usurpa el lloc del pur i insubornable brollar ontològic de l'ésser, immanent, fenomènic, perceptiu, que és l'accessible matèria temàtica de la fenomenologia. Resulta també tòpica la famosa i hegeliana astúcia de la raó, de la qual ens arriba la primera notícia quan Plató resta perplex per la possibilitat mateixa d'un *eidos* de *brutícia*. Idea de Mal? Moral i metafísica ensopeguen de sobte i, evidentment, com ja veié Nietzsche, la moral s'imposa de manera força acrítica. L'irracional –allò que no satisfà «l'home»- *no és real*. El capitalisme conforma l'esglaó previ i necessari que prepara l'adveniment del comunisme paradisiac, segons Marx; caldrà acceptar el treball infantil, esvaïda irrealitat que la felicitat futura de «l'home»



Marx

minimitzarà. Hem oblidat Kolymà (100 milions de víctimes) sense gaire angúnies, per què no l'explotació capitalista de nens? (ja no diguem la tortura a les nostres catalaníssimes presons). El que no podem tolerar és que l'infant en qüestió sigui jueu i executat per un «nazi», però això no per mor del l'innocent, sinó perquè l'acció expressa ritualment, simbòlicament, una negació del «progrés» (Nolte *dixit*), la qual cosa significa: una ofensa del dogma intangible que sustenta el poder modern. Quan *altre* nen, al capdavant «de color», mori de fam a la salut de les nostres vacances pagades, aquestes seran ja figures filosòfiques d'un altre paner! En el mateix sentit, llegim bocabadats que, gràcies a l'holocaust, els jueus han pogut recuperar la terra d'Israel (entre d'altres efectes benefactors de la persecució i massacre nazis, com ara el descrèdit etern de l'antisemitisme), de manera que alguns teòlegs o sectaris hebreus consideren Hitler un enviat de Déu imprescindible per al compliment de la profecia messiànica.



En definitiva, el mal, en el fons, «no és». Ho sembla sols. Per aquest motiu, l'enunciat «la mort és la veritat de l'existència» (Heidegger) resulta impossible de formular lògicament en el regne de la metafísica, car la mort, mal absolut i radical, representa el no-res per definició (la no-cosa, en català) i d'una no-cosa no es pot enunciar quelcom amb contingut semàntic, de manera que *no en pot pas haver-hi tampoc proposició racional* –ni, per tant, imatge. Tanmateix, malgrat els postulats adornians imperants, el no-res se'ns mostra com una font inexhaurible de significats humans: angoixa, sublimitat, por, valentia, heroisme... Ara bé, el sorgiment de l'ens afecta qualssevol punt de vista i discurs que puguem adoptar front i sobre el món, singularment allò que interessa la fundació de la comunitat política. De quina faisó ha arribat aquest significat a constituir un *signe* universal amb el «feixisme» quant significant i «l'horror» dels forns crematoris en qualitat de correlat «entitatiu», és un tema que demanaria massa espai. El que ara volem més aviat capturar per un instant és la següent noció: la idea platònica pot ser definida com un fenomen en el sentit fenomenològic, però un fenomen *depurat* dels seus elements ontològics temporaris en obediència a una motivació axiològica i, més concretament, a un *interès moral*. La idea (eidos), quant «aspecte», forma part del gènere de la imatge, «re-presentació» de l'objecte que prepara l'esdeveniment del subjecte constituent modern. La societat de la imatge i la funció del seu imaginari central, l'holocaust *quant imatge* destemporitzada, ahistòrica i *lúdica* –Holocaust Hollywood– que comprimeix tota la història en una píndola ansiolítica, consuma les conseqüències darreres d'aquesta remotíssima decisió teòrica de Plató.

Jaume Farrerons

www.filosofia-catalana.com

## Idea de bé, crist, holocaust

La fundació de la metafísica pot ser caracteritzada en termes de *torsió antropològica de la veritat*. Tres són les etapes de constitució de la *societat de la imatge*. En la primera etapa (platonisme), la idea de bé és sols la teoria inventada per un filòsof, però que satisfà pregones necessitats, derivades de les contradiccions de la primera civilització urbana i racional, la societat grega en crisi, sotmesa als efectes traumàtics inicials del procés de desencantament del món (Max Weber). La doctrina de les formes havia així de respondre a determinades preguntes existencials i polítiques: consolar l'home davant el *sentit* obert sobtadament per la consciència tràgica que commogué comunitat heroica dels inicis. Allò que Plató, espantat, intentarà enterrar per sempre més, identifica el correlat simètric de la idea quant imatge eterna, indestructible. En la segona etapa (cristianisme), la idea de bé es socialitza en forma de religió universal de l'imperi romà. Ja no és, en rigorosa correspondència *funcional*, un àrid concepte acadèmic, sinó una *persona* omnipotent i amorosa que protegeix l'home de el temps, l'horror del passar, la mort, l'abisme... Aquest *ens suprem* s'encarnarà fins i tot en un individu físic, el crist, qui, establint un lligam històric entre l'etern i el finit, en acceptar, a més, perir voluntàriament – però sols per unes poques hores, és clar- i ressuscitar, *venç* la parca i ostenta la solvència suficient per a negociar (Sant Pau) amb la promesa de la salvació *condicionada* a la obediència. El poder es trobarà, així, en una situació més que còmoda per a gestionar la realitat social. El que l'autoritat demana és la submissió a una idea, com més absurda millor, perquè en aquest acte ritual sigui la raó i, per tant, l'autonomia moral, la que resulti al capdavant sacrificada.

En la tercera etapa (antifeixisme), la societat cristiano-platònica fa visibles les conseqüències de la seva *secularització progressista*, engegada ja amb l'il·luminisme en forma de pacte entre racionalitat i felicitat. La imatge ha abandonat el terreny «mental» de la pura creença –tot i que universal- per a construir el paradís «real»: no es tracta de dur el regne de Déu al cor o pensar el món, sinó de transformar-lo, Marx *dixit*. En termes hegelians: la societat occidental transita de l'esperit *subjectiu* a l'esperit *objectiu*. El dogma és ara allò «políticament correcte» quant directriu obligatòria sancionada per llei, però és també ciència històrica, historiografia, a l'ensem que relat profètic. Ha estat, emperò, l'esperit subjectiu «suprem», Déu, qui s'ha plasmat i alhora dissolt en el reialme teològic secularitzat de les coses (ob-jectes) que ens satisfan, és a dir, en aquesta *segona* naturalesa anomenada «tecnosfera». El «tothom» empra el saber que, per



Stalin

Jaume Farrerons

www.filosofia-catalana.com

les raons exposades, axiològicament ha de *negar*. Adorno parlarà de racionalitat instrumental. La tecnociència natural és aquesta «disciplina» físico-matemàtica sotmesa a l'economia, és a dir, a la fabricació de productes, de vegades meres marques comercials amb un valor de signes d'estatus social (nosaltres som també la nostra «imatge»), que s'interposa entre l'home i la *physis* (exemple substancial: la cirurgia estètica), tot generant una immensa bresca de «coses», una crosta antropomòrfica i hedocèntrica que cobreix la superfície del planeta com una malaltia inguarible («el desert creix», Nietzsche *dixit*). La *Gestell*, en aquest sentit, és anterior a la distinció marxiana entre infraestructura i superestructura: funda totes dues. Sols llavors (i singularment del 1945 endavant) pot mostrar el seu sentit el fenomen de torsió: «l'home», el tothom, dissenyarà una imatge identitària universal que liquidi les etapes passades del procés històric en tant que *històriques*. Són els «valors morals» allò que el *das Man* intenta salvaguardar.<sup>5</sup> En la tercera etapa, l'holocaust esborra, en definitiva, les sospitoses empremtes que el procés d'edificació de la *Gestell*, la gran pantalla imaginària i la closca tecnològica, han deixat enrere. El dogma serà que, de fet, l'horror no ha existit mai de forma seriosa (no foren els nazis, el mal, en darrer terme, vençuts?). Fins i tot el dolor pot esdevenir plaer sexual (somasoquisme), com ja ens ensenyà Foucault, i els practicants es disfressaran, juganers, amb uniformes de la SS. L'esperit *absolut* reclama la identitat total. Aquesta absorció universal en la imatge s'encimbella amb l'abolició del *Geschehen* –*res gestae*– i la seva dissolució en un *etern present festiu* que es concep a si mateix expressament com a *fi de la història*.



Nietzsche

## La imatge avui

Totes les afirmacions anteriors remetent a una concepció de la veritat que, al seu torn, implicaria un canvi radical de paradigma filosòfic i científic. Fou Nietzsche el primer a *proclamar* que la veritat no és allò que «l'home» cerca, sinó el que defuig amb més constància i des d'un consens que convalida una coincidència fàctica dels interessos merament òntics, aquells que funden el poder. Sense veritat no hi ha poder, el màxim poder: tecnològic; però la veritat com a tal (sempre) i (de vegades, cada cop més) allò vertader del cas, representa, alhora, una amenaça per al poder. En aquest *impasse*, la imatge permetrà de «regular» la complexa relació en el joc entre «veritat» (òntica) *de facto* i veritat (ontològica) *de iure*. La imatge és una veritat *de facto*, un objecte vora el subjecte (subjectat) en el sentit descriptiu: *la impostura que el tothom ha de creure vertadera*. Confegida per a neutralitzar

Jaume Farrerons

www.filosofia-catalana.com

aquest «perill», *la imatge*, com la publicitat comercial, *menteix sempre*, per definició.

La imatge de l'holocaust sorgeix d'aquest conjunt de circumstàncies fatals. No es tracta *sols* d'uns «fets» (revisionisme, negacionisme), sinó de llur selecció i interpretació. Todorov ho ha confessat ingènuament de manera inequívoca:

La tasca de l'historiador, com qualsevol treball sobre el passat, no consisteix solament en establir uns fets, sinó també en elegir-ne alguns per ser més destacats i més significatius que altres, tot relacionant-los després entre si; ara bé, aquest treball de selecció i combinació resta orientat necessàriament per la recerca no de la veritat sinó del bé.

Vet aquí un altre cop la idea de Bé. Només unes preguntes: és vertadera aquesta afirmació de Todorov? L'acceptarem *perquè* és vertadera? L'acceptaríem *si fos falsa*? Es poden oposar bé i veritat com si la veritat no fos un valor? Quin és aquest «bé» del qual parla Todorov?

La societat de la imatge és el resultat d'un llarg procés metafísic de control, utilització i, al capdavall, negació de la veritat o racionalitat que començà a Grècia fa dos mil cinc-cents anys. A mesura que la raó, institucionalitzada com a ciència, agafa més pes a la nostra societat, més necessària esdevé també la imatge per a combatre la veritat en tant que valor *susceptible de ser oposat al poder*. La contradicció radical que turmenta occident és aquella que ha estripat des del segle XVIII el cor de la il·lustració entre l'exigència de veritat en què es basa la societat de producció, el treball, la ciència, la tecnologia, la democràcia mateixa, i els imperatius eudemonistes i hedonistes de *mentir* que, en forma d'*interessos*, donen consistència a la societat de consum, a l'acumulació de capital i a l'imaginari o funció simbòlica de l'utopisme profètic amb què ens hi autointerpretem, tant en la seva formulació eudemo-hedonista *positiva* (regne de Déu secularitzat, paradís social) quant simètrica *negativa* (infern secularitzat, dolor, Auschwitz). Però, tot i així, cal subratllar que la civilització occidental és el lloc on la mentida pot aparèixer com a tal únicament perquè la veritat racional n'és una possibilitat permanent, una *funció social latent* de la qual en depèn la seva existència i perpetuació. La fallida actual no respon sols, doncs, a un factor causal econòmic, sinó al fet que la possibilitat de reconciliació veritat/poder és nul·la: la veritat implica, des del punt de vista fàctico-transcendental,



Jaume Farrerons

www.filosofia-catalana.com

la mort i aquesta, quant enunciat i proposició racional on la finitud esdevé coneixement (públic, comunicable, compartit) té com a conseqüència necessària *l'abolició del poder*. El poder, emperò, plenament conscient d'aquesta realitat, ja fa temps que va adoptar la seva decisió. La denúncia de l'Holocaust Hollywood decidirà, en conseqüència, si construirem a occident una societat lliure o s'hi instaurarà una tirania oligàrquica de dimensions planetàries.



## (Endnotes)

<sup>1</sup> Debord, G., *La société du spectacle*, 1, 2.

<sup>2</sup> Tanmateix, al parer de Heidegger, la fugida de l'ésser no és «conscient». A aquesta possible esclatxa argumental *ab ovo* responc: potser i, si més no *en part*, caldria concedir-ho, però a tot estirar només, precisament, *fins a* la recepció de Heidegger; des que en tenim notícia, «la temptació de la innocència» ja no resulta legítima. El que caracteritza la societat política de la imatge és, en efecte, la seva idiosincràsia conspirativa, fraudulenta, sectària: dit breument, l'antifeixisme, *delicatessen* de la fàbrica staliniana importat i distribuït sense escrúpols per les «democràcies» occidentals.

<sup>3</sup> Heidegger, M., *Sein und Zeit*, p. 384 de l'edició alemanya de 1986: *Wenn das Dasein vorlaufend den Tod in sich mächtig werden lässt, versteht es sich, frei für ihn, in der eigenen Übermacht seiner endlichen Freiheit, um in dieser, die je nur «ist» im Gewährhaben der Wahl, die Ohnmacht der Überlassenheit an es selbst zu übernehmen und für die Zufälle der erschlossenen Situation hellichtig zu übernehmen.*

<sup>4</sup> Merker, B., *Konversion statt Reflexion*, a Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.) «Martin Heidegger: Innen- und Aussenansichten», Suhrkamp, Frankfurt, 1989, p. 229, citat per Rodriguez, R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 211, n. 20.

<sup>5</sup> Monod, J. (1970), *El azar y la necesidad*, Barcelona, 1984: «Las sociedades modernas han aceptado las riquezas y los poderes que la ciencia les descubría. Pero no han aceptado, apenas han entendido, el profundo mensaje de la ciencia: la definición de una nueva y única fuente de verdad, la exigencia de una revisión total de los fundamentos de la ética, de una radical ruptura con la tradición animista, el abandono definitivo de la «antigua alianza», la necesidad de forjar una nueva. (...) Por primera vez en la historia, una civilización intenta edificarse ermaneciendo desesperadamente ligada, para justificar sus valores, a la tradición animista, totalmente abandonada como fuente de conocimiento, de verdad. (...) El divorcio es tan grande, la mentira tan flagrante, que asedia y desgarrar la conciencia de todo hombre provisto de alguna cultura, dotado de alguna inteligencia y habitado por esta ansiedad moral que es la fuente de toda creación. (...) El mal del alma moderna es esta mentira, en la raíz del ser moral y social. (...) Es claramente al mensaje esencial de la ciencia al que se dirige la repulsa. El miedo está en el sacrilegio: en el atentado a los valores. Miedo enteramente justificado. Es muy cierto que la ciencia atenta contra los valores.»



## Civilització I: el Paradigma Civilitzador

Tercera part \*

Eduard Serra



### I. 3. El paradigma civilitzador

#### El concepte específic de civilització

La civilización no es «racional», y tampoco es «irracional», sino que se pone y se mantiene ciegamente en marcha por medio de la dinámica propia de una red de relaciones, por medio de cambios específicos en la forma en que los hombres están acostumbrados a vivir.<sup>1</sup>

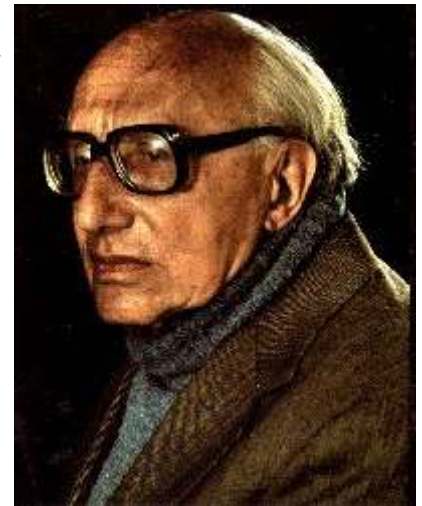
Fins ara hem estudiat el significat del concepte de «civilització» en un sentit més aviat genèric. L'objectiu de la recerca era fixar el significat del terme «civilització» en tant que distingia allò civilitzat d'allò altre que no ho estava. Primer hem dit, seguint les pautes que ens han fixat diversos experts, com ara Fernández-Armesto i Gordon Childe, que la civilització era *la relació de control i domini que l'home estableix sobre la natura*. Però estirant d'aquesta idea hem descobert que era una cosa més que una relació, que era, més aviat, una nova forma d'estructurar la realitat, i des d'aquí hem pogut albirar que la paraula «civilització» designa *aquella realitat alternativa al medi natural i feta a mida de l'home*. Això implica que ha d'haver-hi un control efectiu de molts processos naturals, humans, socials i culturals. Aquesta utilització del mot no distingiria entre les diverses civilitzacions, ja que s'aplicaria a qualsevol societat civilitzada.

També havíem vist que la relació de domini de la naturalesa s'estructura a partir de la divisió del treball, l'estratificació social, les ciutats (la manifestació material més evident del medi alternatiu que ha creat l'home), l'escriptura, el comerç i les eines conceptuals de comprensió i interpretació de la realitat, com ara la religió, la màgia o la ciència, és a dir, els sistemes de creences. Ara, volem estudiar el concepte específic de «civilització». Samuel P. Huntington diu que una civilització és una entitat cultural, excepte en Alemanya, on, en el segle XIX, es va considerar que «civilització» designava únicament la mecànica, la tecnologia i els elements materials, mentre que «cultura» feia referència als valors. Aquesta distinció no ha estat

\*Tot i que inicialment es volia publicar aquest text de forma íntegra, per necessitats d'espai i per no saturar aquest butlletí amb un article únic, l'editor ha cregut convenient dividir-lo en tres parts i repartir-lo entre els butlletins 3, 4 i 5.

Eduard Serra

acceptada en cap altre lloc i, en general, es pensa que separar la civilització de la cultura que li serveix de fonament no es pot sostenir.<sup>2</sup> Tant civilització com cultura —segueix Huntington— fan referència a la forma global de vida de un poble, i una civilització és una cultura amb majúscules. Ambdues, contenen valors, normes, institucions i formes de pensament.<sup>3</sup> Melko té una perspectiva similar i defineix directament a les civilitzacions com «macrocultures».<sup>4</sup> Per tots aquest motius, cal que ens endinsem una mica més dins del misteriós univers de la cultura, de les creences i dels sistemes de creences. Podem anticipar que els sistemes de creences, amb tot allò que porten associades: institucions, normativitat, etc., no estan integrats únicament per entitats immaterials o idees abstractes, sinó que els elements materials no es poden de cap de les maneres dissociar dels sistemes de creences, com podrem comprovar mentre desenvolupem la resta d'aquest capítol. Els elements materials estarien conformats tant pels aparells organitzatius com pels instruments que utilitzem per relacionar-nos entre nosaltres i amb el medi, i hem vist que la religió és precisament un element organitzatiu que exerceix una funció de control força definida sobre la societat i l'home. Per tant, en aquest sentit, la religió és també un element material, tan material com un fuet que castiga l'esquena del dissident. Ara bé, tot això són idees prèvies que cal explicar d'una forma més detallada.



Norbert Elias

Bàsicament, fins al segle XIX, no existia una idea gaire definida de «civilització» i, a més a més, sempre se'n parlava en un sentit genèric i sense pensar que hi podia haver molts tipus de civilitzacions. Hem vist que, seguint Elias, això venia donat, possiblement, perquè el concepte de «civilització» té un origen genuïnament europeu i els europeus creien, principalment els anglesos i el francesos, que eren l'exponent màxim d'allò que consideraven que havia de representar l'ideal de la civilització o, fins i tot, que eren els únics realment civilitzats en tot el món. Però les coses canviarien i a partir d'aleshores el mot «civilització» es convertiria en una eina conceptual que no distingiria únicament la civilització de la no-civilització, sinó que permetria als estudiosos distingir entre comunitats culturals diverses,<sup>5</sup> de manera que es prestava més atenció als factors que diferenciaven les diverses civilitzacions que a tot allò que tenien en comú i ja es parlava de «civilització mesopotàmica», de «civilització minoica», de «civilització egípcia» etc. Alhora, també començàvem a valorar les altres cultures com a civilitzades. Aquest nou significat del concepte és aquell que ara ens interessa comprendre, atès que es tracta de l'element teòric que denota la suma de factors espirituals, religiosos, polítics i materials que determinen la vida d'un conjunt de comunitats i la diferencia de la resta.<sup>6</sup> Però la feina de distingir entre una civilització i una

Eduard Serra

www.filosofia-catalana.com

altra no és una tasca gens senzilla, sinó, més aviat, problemàtica. És evident que una de les coses que canvien entre una civilització i una altra són uns determinats trets culturals i, per tant, cada civilització té unes característiques culturals diferenciades. Nosaltres, per denotar aquestes característiques culturals pròpies hem escollit un terme: «paradigma civilitzador», que al final veurem en què consisteix.

## Cultura

Primerament cal dir que, com li passa al concepte de «civilització», hi ha dos sentits bàsics de la idea de «cultura». El primer seria més aviat genèric i no discriminaria entre les diverses cultures. Aquest és força fàcil de copsar. Però també hi ha un segon sentit específic que no fa referència a la cultura en general, sinó a aquella cultura o aquella altra. És a dir, que una cosa es parlar de *la cultura* i una altra és parlar *d'una cultura* o de la *cultura de tal lloc*. A aquests dos sentits, a més a més, se li ha de afegir el sentit tècnic utilitzat pels arqueòlegs, que és com un conjunt de trets associats que es reiteren força vegades. Aquests trets són principalment objectes materials. Els dibuixos i la decoració de la ceràmica són una de les característiques distintives que han ajudat els especialistes, ja que elements ornamentals assemblats solen anar associats a un sistema cultural comú.<sup>7</sup> Però el gran avantatge d'identificar similituds és que identifica allò que els hi servirà, precisament, per destacar-ne els factors diferencials. A partir d'aquí poden començar a distingir i classificar societats i comunitats, i es poden deduir tradicions diferents sobre costums a l'hora de menjar, caçar, fabricar eines o enterrar gent,<sup>8</sup> encara que això no sempre és possible, atès que, en molts casos, més enllà de les diverses maneres de treballar el sílex, no s'hi pot inferir res més.<sup>9</sup> Una altra dada curiosa respecte a la paraula «cultura» és que gairebé fins al segle XVIII, tant a Espanya com a França s'utilitzava com a sinònim «d'agricultura» i com a tal apareix diverses vegades en l'*Expediente de Ley Agraria*<sup>10</sup> i com podem deduir en el context de la repetida utilització de *culture* en *L'ami des hommes: mémoire sur l'agriculture* de Victor de Riquetti, marqués de Mirabeau<sup>11</sup>.

Però deixant de banda tant el significat tècnic dels arqueòlegs com aquest altre més anecdòtic, tot i que igualment històric, sembla que hi ha força acord a l'hora de definir el primer sentit de «cultura». Salvador Giner, per exemple, diu que «*tot allò que fa l'home i que no procedeix únicament de la seva herència biològica, roman, doncs cobert pel camp de la cultura*».<sup>12</sup>



Victor iquetti

Jakobus Wössner exposa que cultura és la suma total dels esquemes de comportament en el sentit de les formes de pensar, de sentir i actuar que es transmeten i desenvolupen de generació en generació, i aquí inclou els objectes i les tècniques. Gordon Childe, per la seva banda, explica que, des del punt de vista antropològic, la cultura integra tots els aspectes de la conducta humana que no són reflexes o instints innats. Així, és tot allò que els homes aprenen a través de l'educació i que inclou el llenguatge, la lògica, la religió, la filosofia, la moral, el dret..., així com la fabricació i l'ús d'instruments.<sup>13</sup> Per tant, *la cultura inclou tots els ens materials i immaterials no heretades per l'home des del punt de vista biològic, o sia: que es poden aprendre i que poden ser transmeses per imitació.*<sup>14</sup> Així, totes les coses fetes i desfetes per l'home en tot moment i a tot arreu, serien la cultura.



Salvador Giner

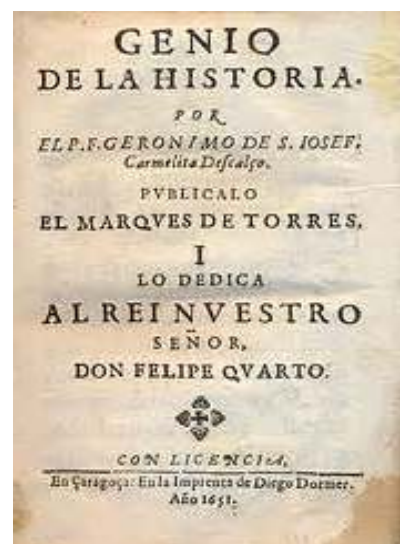
Jerónimo de San José (1587-1654), que en *El genio de la historia* parlava de la *cultura llatina*, probablement va ser el primer historiador en utilitzar mot en el segon subsentit de la definició de «cultura»<sup>15</sup>. Segons José-Antonio Maravall, principalment a causa de la colonització d'Amèrica i Canàries (tot i que també dins de la mateixa Península Ibèrica), s'havia observat que entre els diferents grups ètnics que es coneixien hi havia notables divergències, no només pel que fa als costums, els mites o la mentalitat, sinó també, en aspectes més generals. I d'aquí es va veure la necessitat d'un concepte amb el qual es pogués parlar d'aquesta diversitat. D'acord amb les definicions més actuals, es pot entendre que una cultura és un conjunt relativament integrat d'idees, valors, actituds, assercions ètiques i maneres de viure, disposades en esquemes i patrons que posseeixen una certa estabilitat dins de determinada societat, de manera que ordena la conducta dels seu membres.<sup>16</sup> Kent V. Flannery defineix «cultura» com el conjunt de creences, cosmologies, costums, ideologies i tradicions que distingeixen un grup d'un altre.<sup>17</sup> Llavors no hem de parlar de la suma de les coses materials i espirituals que ha fet l'home i la humanitat des que és present a la Terra, sinó de la cultura d'aquella tribu amazònica, de la cultura romana, de la cultura islàmica, de la cultura catalana, de la cultura parisenc del segle XVIII, etc. Dins d'aquest segon sentit hi hauria un altre sentit subsidiari associat a determinats col·lectius especials que operen dintre d'una societat. Així, parlem de la cultura de les presons, de la cultura de la droga, de la cultura de la transgressió, de la subcultura *punk*, de la subcultura *skin* o de la resta de tribus urbanes, etc. De forma que, quan parlem de cultura més enllà del sentit genèric, ens trobem amb una espècie de plasma indefinit de fenòmens socials que es barregen i juxtaposen de

Eduard Serra

www.filosofia-catalana.com

tal manera que es gairebé impossible de sistematitzar per donar una definició concreta. Altrament, a partir d'un antecessor comú, poden aparèixer una quantitat indefinida de cultures diferents, que poden compartir, per exemple una cosmologia comuna, però creure en deïtats diferents i utilitzar altres criteris estètics i arquitectònics.<sup>18</sup> Això, moltes vegades farà que confonguem una cultura amb una altra o que cerquem diversitat allà on, en el fons, pel que fa als valors fonamentals a partir dels quals s'interpreta i es compren la realitat i el món, realment no hi és. Així, veiem que parlar de la cultura en el seu sentit específic és del tot problemàtic i primer s'ha de precisar a què ens estem referint en cada moment. I ara el sentit de *cultura* que ens interessa estudiar és el segon, no en seva categoria subsidiària, sinó en la seva categoria principal, que és la que va associada a les ètnies, les nacions, els pobles, les tribus (no les urbanes, sinó les primitives) i les mateixes civilitzacions, tot i que això no deixi de retroalimentar certs problemes conceptuals.

Crec que una bona manera d'acabar de definir el segon sentit de «cultura» és la de comparar-lo i distingir-lo del concepte de «civilització», ja que pot arribar un moment que les dues idees es confonguin, per exemple, com quan parlem de la cultura occidental i de la civilització occidental com a termes sinònims. A partir d'aquí, mentre anem desenvolupant el treball, anirem descobrint el significat de «societat», «comunitat de creences», «institució», etc. La intuïció ens diu que una civilització és una entitat cultural, però que no tota cultura és una civilització. Per exemple, és inequívoc que Roma era alhora una civilització i una cultura, però també és força clar que una comunitat de Neanderthals genera cultura, però no una civilització. En conseqüència, un concepte de «cultura» ha d'integrar necessàriament tant la civilització com aquelles comunitats humanes que se suposa que no estan civilitzades. I això ja és una primera idea. Però una altra idea que ens pot ajudar molt a l'hora de distingir entre cultura i civilització és que, ordinàriament, les civilitzacions deixen empremtes duradores i significatives en el paisatge i que casos com els de Nínive són força estranys. Les cultures no civilitzades no acostumen a deixar petjades tan duradores ni visibles com les de les civilitzacions. Gordon Childe diu que només una cerca intensiva des de l'aire pot descobrir camps o camins prehistòrics i únicament l'excavació total d'assentaments sencers ens poden proporcionar dades dignes de confiança per valorar les característiques de les comunitats estudiades.<sup>19</sup> Així, els rastres de les tribus i o d'altres comunitats humanes primitives passen molt més desapercebuts a la mirada de l'espectador un cop que les persones vinculades a aquestes comunitats han marxat o



desaparegut. En poques paraules, les empremtes de les civilitzacions te les trobes, mentre que les empremtes de les cultures no civilitzades, s'han de buscar, i tot i així, de vegades costen de descobrir. Aquest fet és una conseqüència del significat de «civilització» que hem descobert, ja que la civilització acostuma a modificar notòriament l'entorn natural o, més ben dit, a crear una «natura» a la mida de l'home. Una altra distinció a la qual podem referir-nos, és l'esmentada per Melko, qui diu que la diferència entre una cultura primitiva i la civilització és la capacitat de canvi de cadascuna; la primera manté la seves formes per llargs períodes de temps, mentre que la civilització tendeix a créixer alhora que el homes augmenten les seves capacitats productives molt més ràpidament.<sup>20</sup> Però com quan parlem de fenòmens humans no hi ha mai una definició exacta ni definitiva. I si volgués cercar apories a l'hora de comparar el significat de «civilització» amb el de «cultura», estic segur que trobaria molts exemples que farien trontollar aquesta distinció. Per dir-ne un, podríem dubtar si les cultures megalítiques són o no civilitzacions, donat que comencen a construir elements que es diferencien notablement de la natura i que han modificat de forma significativa el paisatge. El cas és que molts d'aquells antiquíssims monuments, tenen tant la facultat de perdurar en el temps, quant la deixar-se veure sense grans esforços i, com que alguna d'aquestes edificacions de pedra van adquirir dimensions considerables, és clar que per construir-les ja es requeria un admirable domini de les lleis de la natura. Les cultures megalítiques sembla que no eren autèntiques civilitzacions, però tampoc posaria la mà al foc per negar-ho i hi ha autors que parlen de «civilització megalítica» o de la «civilització celta» preromana, així, que no ho tenim gens fàcil a l'hora de fixar una terminologia bàsica.

Estirant d'aquestes peites idees, podem, emperò, dir sense gaire por a equivocar-nos que *una civilització és un determinat tipus de cultura que estableix una relació de control i domini sobre la natura*, el qual ha deixat empremtes duradores en l'entorn, és a dir, que ja ha començat a generar una «realitat alternativa» a la natural feta a mida de l'home. Així, una civilització, seria una cultura amb un element definitori afegit, un factor que no és pot menysprear, atès que és precisament allò que ha portat la humanitat a construir, per exemple, l'Estació Espacial Internacional. Però si ens pensàvem que havíem posat una mica d'ordre en el caos, hem de dir, seguint a Melko, que normalment les civilitzacions incorporen una multiplicitat de cultures i llenguatges.<sup>21</sup> Aleshores, sembla que ens troben amb una contradicció flagrant, ja que acabem de dir que una civilització és un cultura amb un cert control del medi. Però si



Estació Espacial Internacional

Eduard Serra

www.filosofia-catalana.com

pot integrar moltes cultures, llavors, com pot ser una civilització a la vegada una cultura?<sup>22</sup> Abans hem vist que el mateix Melko definia una civilització com una macrocultura i, per altra banda, també hem vist que una cultura en pot integrar moltes altres cultures i subcultures dins del seu si, per tant, no sembla que hi hagi molts problemes per comprendre això. Melko posa l'exemple dels Estats i poden veure que dins d'una civilització poden conviure no només Estats, sinó, també ètnies, nacions, religions, etc. Més endavant veurem com es conjuga tot això. Aquí el problema no és aquest, sinó el d'evitar que es confongui el terme «cultura» amb el de «civilització». Joseph H. Fichter, tot i que no vol entrar a definir què és civilització, ens adverteix que sigui quin sigui el concepte de «civilització» sempre serà diferent del de cultura i defineix cultura precisament com les institucions que comparteixen les persones en la societat.<sup>23</sup> Aquesta nova definició de «cultura», d'entrada, no sembla tan acurada com la Wössner o Giner, però, si seguim examinant el treball de Fichter, podem descobrir dos aspectes molt útils per acabar de completar allò que ara ens interessa saber sobre la cultura. I si hem entrat a revisar les idees de Fichter és, precisament, per incorporar-les a la nostra caixa d'eines. La característica més especial de la cultura la seva idiosincràsia apresada, que gràcies a unes institucions de socialització més o menys sofisticades perdura més enllà de les persones individuals, tot transmetent-se de generació en generació. Tanmateix, això ja ho hem dit. Allò que de moment no hem dit és que la cultura evoluciona i es va transformant.<sup>24</sup> Una altra característica de la cultura, segons Fichter, és que està dotada d'elements materials. Segons ell, els elements materials poden ser instruments en tant que són utilitzats per la gent per obtenir els seus propòsits, però, alhora, també estan dotats d'una funció simbòlica, ja que ens poden ajudar a entendre no pocs aspectes de la cultura.<sup>25</sup> Jo interpreto que aquests «aspectes de la cultura» no poden ser una altra cosa que els sentiments, les creences i els valors socials. No acabo de estar gaire d'acord en la definició que Fichter fa dels elements materials, ja que considero que una institució es també una modalitat d'element material i que, per tant, la idea de «materialitat» també ha de fer referència a la forma com les persones s'organitzen. Però sóc conscient que aquest autor no es pot estendre, en un tractat general, a desenvolupar les idees i conceptes, i ha de limitar-se a aproximacions bàsiques. Així que, a tot allò que havíem agafat de Giner i Wössner, ara hem li hem d'afegir, per una banda, que la cultura evoluciona i, per altra, que els objectes culturals manifesten un component simbòlic important. Per tant, podríem dir, amb tot això que hem vist: *una cultura és una comunitat o un conjunt de comunitats humanes que es transmeten, tècniques, idees i*

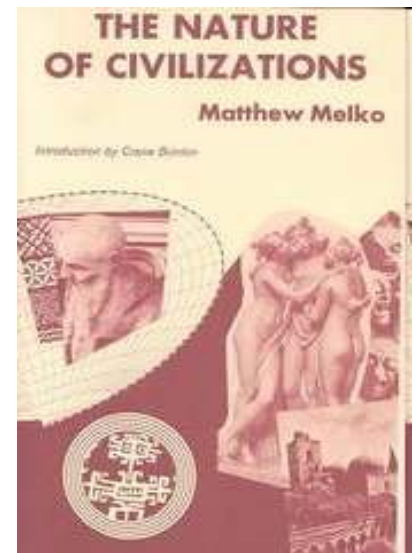


Joseph H. Fichter

*coneixements d'una generació a la següent, una entitat social que va evolucionat i va canviant alhora que descobreix i incorpora elements nous al seu patrimoni material o de creences.* Quan hem estudiat el concepte de civilització, hem vist que no hi ha un punt inicial de la civilització, per tant, fent la nostra analogia percentual, podríem dir que una comunitat humana que comença a fer foc i a utilitzar les primeres eines, estaria el 1%, o potser el 0.01,% civilitzada, ja que encendre i apagar foc o tallar sílex és una primera manifestació de domini sobre la natura. I això ens dóna una altra pauta de treball, ja que des d'aquest punt de vista, en tant que hi poden haver animals que utilitzen certes eines i que poden transmetre certs coneixements i tècniques, podem pensar que potser no estem sols com a espècie en aquest planeta i en l'univers de la cultura. Només caldria verificar si utilitzen els instruments de forma instintiva o han après a fer-ho perquè els hi han ensenyant els seus antecessors.

Rik Pinxten i Ghislain Verstraete<sup>26</sup> consideren que una idea de cultura, en el sentit específic, ens arrossega cap a l'essencialisme. L'essencialisme es basa en la creença que una cultura és un grup o una comunitat o, tanmateix, alguns aspectes d'aquests. Però, aquesta visió, segons ells, no resisteix cap investigació crítica i com a instrument de classificació i d'anàlisi comparativa és arbitrari, ja que les característiques culturals canvien amb el temps. D'aquesta manera, i més en l'actualitat globalitzada, ja no és possible referir-se a cap «autenticitat cultural». Per això, es fa necessari implementar nous instruments que superin tots aquests problemes de definició i proposen una metodologia que es basi en les dinàmiques d'identitat. El subjectes de l'estudi serien individus, grups i comunitats materials i, a partir d'aquests nuclis, la dinàmica d'identitat operaria en funció de tres dimensions diferents: personalitat, socialitat i culturalitat. Defineixen «culturalitat» com tot aquell conjunt de processos que, ubicats en un context determinat, confereixen significat, cosa que implica que cal tenir present el marc social, històric i polític. Des d'aquesta maquinària conceptual, els individus, grups o comunitats es representen en termes d'identitats segons el conjunt de valors en les respectives dimensions esmentades. Així, posen a la seva disposició uns quants conceptes molt més precisos i clars que el de «cultura».

La cultura es pot convertir en un eix diferenciador entre grups i comunitats, però no s'ha pogut trobar una definició útil de «cultura» en aquest sentit. La utilització essencialista s'expressa en el terme «una cultura», però parlar de «cultures», a criteri de Pinxten i Verstraete, és impossible perquè els préstecs, intercanvis i importacions culturals fan que les «cultures» canviïn constantment. També creuen que és impossible identificar una





cultura com un fenomen diacrònic per la seva inestabilitat. Llavors, per reconduir tota la problemàtica dels fenòmens culturals cap a l'abast de la ciència, parlen d'entitats materials: persones, grups i comunitats; i únicament els processos que impliquen la producció de significats destaquen en l'àmbit de la culturalitat. Cada individu, grup o comunitat canvia i crea identitats noves i cada identitat és un sistema de valors diferent en cada moment determinat. I cada agent canvia de diferent manera, uns posant més èmfasi en la personalitat, altres en la socialitat o altres en la culturalitat. Per aquest motiu, per a alguns donar significació als elements que integra en la seva cultura serà determinant i absolutament necessari; per a altres, emperò, serà totalment innecessari, simplement conviuran amb els nous elements incorporats sense plantejar-se si lògicament són contradictoris o no. És com si una persona només donés importància, en la llengua, a la sintaxi i l'altre a la semàntica i així, cada entitat evoluciona, però ho fa des de paràmetres diferents. Finalment, només hi haurà qui confereixi importància a la individualitat, com és el cas de l'individualisme, tan present en les actuals societats de consum.



Amb un concepte de «cultura» que engloba el «nosaltres» i exclou els «altres», la coexistència resulta impossible, per aquest motiu, Pinxten i Verstraete pretenen construir un model operatiu que no serveixi de justificació ideològica d'aquesta divisió. També pretenen investigar tots els factors que juguin algun paper en la dinàmica d'identitat per una eventual resolució de conflictes. Evidentment, una crítica tan contundent contra una idea de cultura com la que estem treballant no es pot de cap de les maneres ignorar; posa de manifest elements que, més enllà del pla teòric, tenim «davant dels nassos», si em permeten l'expressió, i que, en conseqüència, ens veiem obligats a considerar i tenir presents. De fet, una concepció essencialista de la cultura, identificada amb un grup o comunitat concreta, és força problemàtica i si, a més a més, va complementada amb valors i marques d'identitat immutables, ens trobem davant un criteri absolutament reaccionari, tradicionalista i acientífic. Però tot i així, convé fer unes quantes precisions a aquesta anàlisi perquè, malgrat que aquest criteri solucioni alguns problemes, ens pot portar d'altres no menys importants. Cal subratllar, d'antuvi, que totes aquestes precisions es fan sobre la base d'un únic document que no arriba a les quinze pàgines i que, evidentment, amb més dades en joc, quelcom hauria de ser modificat o simplement eliminat. Tanmateix, la crítica a aquest document serà una bona oportunitat per acabar de definir el concepte de «cultura».

Eduard Serra

www.filosofia-catalana.com

El primer problema és que no sabem quin criteri s'utilitzarà per classificar les comunitats i començar a estudiar la seva dinàmica. Si no hi ha una idea prèvia de «cultura» que ens permeti distingir una comunitat d'una altra, com per exemple la dels magrebins o la dels xinesos, convindria explicar com es farà la feina de classificació per triar els individus. Sense almenys una intuïció d'allò que és una «cultura», més enllà d'ens personals empírics i els seus trets racials o culturals, no crec que puguem dir que això és una comunitat i que allò és una altra. Així que, sembla que el concepte de «culturalitat» s'haurà de definir sobre el de «cultura», però no veig com podrà substituir-lo.

La segona precisió que cal posar sobre la taula és que el fet que el concepte «essencialista» de «cultura» pugui donar lloc a problemes de convivència entre comunitats diverses o que sigui utilitzat políticament no és cap argument vàlid per restar-li validesa científica. Moltes vegades els problemes que porten els fenòmens no neguen de cap de les maneres la seva realitat, sinó que més aviat l'afirmen. Això tampoc vol dir que tingui validesa, però en tot cas, la ciència va més enllà de tota problemàtica política. A banda del concepte, realitats com les cultures, si realment existeixen, no desapareixeran pel simple fet de que no ens agradi que puguin ser instrumentalitzades políticament.

En tercer lloc. Que una realitat no es deixi conceptualitzar fàcilment o de cap de les maneres no vol dir que no existeixi. Simplement vol dir que no disposem de l'instrumental científic per comprendre-la adequadament. Fernández-Armesto explica la classificació dels medis naturals no és una ciència exacte i que, per tant, per ubicar les respectives cultures i civilitzacions, ha seleccionat les categories mediambientals amb las quals creia que podia treballar millor. Llavors, si passa això pel que fa a la natura, què passarà amb les ciències socials?<sup>27</sup> Tampoc tenim cap concepte fiable de religió, de nació, Estat, societat, història etc. i ningú no nega que facin referència a diferents àmbits de la realitat humana. Si derivéssim cap a una un posició força més radical, també podríem dir que com no tenim un concepte clar de persona, hem de prescindir del concepte de persona com a instrument científic per analitzar els fenòmens humans i, en general, si comencem a obviar conceptes d'aquest tipus pel simple fet que no estan clars, ja podem tancar la parada de les ciències socials i limitar-la a una base de dades d'estadístiques i un sistema de càlcul de probabilitats i deixar de parlar de les coses veritablement importants. Melko diu que una civilització és una macrocultura, i que pot ser distingida de les altres macrocultures, però encara ens diu una cosa molt més important:



Eduard Serra

fa una comparació entre les classificacions de civilitzacions que han realitzat els grans especialistes de la història en aquesta qüestió, com ara Spengler, Toynbee, Kroeber, Bagby, Coulbourn, i Quigley. Tot i que no coincidien al 100% i que alguna vegada utilitzen denominacions diferents, tots venen a reconèixer com a entitats culturals diferenciades, bàsicament, les civilitzacions xinesa, índia, mesopotàmica, islàmica, clàssica grega i romana, occidental, meso-americana i l'andina.<sup>28</sup> També diu que, encara que no hi hagi un acord sobre on s'ha de posar l'accent en l'existència de determinat patrons com ara el llenguatge, la religió, la tecnologia, etc., hi ha un gran acord a l'hora de determinar les metodologies per delimitar civilitzacions.<sup>29</sup> Per tant, crec que és sòlidament acceptable pensar que, tot i que no hi ha un concepte absolut de cultura, es pot treballar perfectament amb el sentit específic de la idea de cultura, encara que presenti alguns problemes de definició.



Arnold J. Toynbee

En quart lloc. Que hi hagi un procés de globalització que barregi tots el patrons culturals no vol dir que no es pugui parlar de cultura, ni que el concepte de específic de «cultura» ni que perdi, fins allà on la pugui tenir a causa de la complexitat del fenomen que designa, la seva eficàcia científica. Simplement ens denotarà que com a conseqüència de la globalització, enlloc de quedar 4000 cultures en el món, en restarà només una, però la idea no canviarà per aquesta qüestió merament numèrica. Tindrem un concepte que en lloc de classificar 4000 cultures (o més, depenent del criteris analítics que s'implementin i dels aspectes que es vulguin destacar), en classificarà una.

En cinquè lloc. No implementen cap argument de pes en contra un concepte diacrònic de cultura. No n'hi prou en dir que és inestable. Es pot perfectament entendre que cada cultura ve determinada per processos històrics que li són inherents i distintius. Pinxten i Verstraete diuen que els significats és donen des de valors i, per tant, la identitat també és el resultat dels significats que ens donem a nosaltres mateixos des d'aquests valors. Tenen raó i els valors van canviant, també és cert, però no canvien de forma arbitrària, sinó des d'una situació històrica, social i cultural determinada, que és el marc d'operacions en el qual els individus, els grups i les comunitats prenen les seves decisions i interpreten el món. I aquest teatre d'operacions, que és la situació històrica en la qual els individus, grups i comunitats prenen decisions, es va formar, per la seva banda, dins d'un altre univers de significats, interpretacions de la realitat i cosmologies que alhora es van forjar dins d'un altre i així successivament. Per tant, els sistemes de valors des dels quals

Eduard Serra

es confereix significat a les coses, no canvien com ens canviem de camisa cada dia, de forma arbitrària, sinó que aquest canvi resta sempre subjecte a un marc de referència, social i cultural. Per això, canviar el marc al partir del qual es dota de significat les coses no pressuposa necessàriament que s'ha canviat la identitat, encara que també pugui passar. La identitat no depèn únicament d'una decisió personal, sinó també del marc de referència fàctic al qual hom pertany, que no s'escolleix. I la decisió que prenguis sobre la teva identitat, sempre es fonamentarà sobre la base d'un marc de referència. Una comunitat pot decidir modificar la seva identitat i renunciar a la seva idiosincràsia «francesa», però no pot modificar la seva cultura tan fàcilment. Ara bé, si liquidem la cultura, el problema queda solucionat i podem jugar a canviar identitats tan com ens convingui per adaptar-lo a la nostra anàlisi dinàmica.



Oswald Spengler

Els individus, al llarg de la vida, evolucionem i canviem, i per això no deixem de ser qui som. I a les cultures els hi pot passar el mateix, ja que si definim una cultura a partir d'un valor, es pot donar el cas que els valors pervisquin alhora que evolucionen o canvien. Podem posar l'exemple de la llengua, una possible marca d'identitat d'una cultura, com el cas del castellà o el català. Aquestes llengües, en l'Edat Mitja, eren molt diferents a les d'ara, tanmateix, eren igualment castellà i castellà. El vincle lingüístic, evoluciona i canvia, però dota d'identitat una cultura a través de la història i la diferència d'una altra.

Però això no només passa amb la llengua, sinó amb els valors ètics, morals i polítics que poden perdurar a través dels segles i els mil·lennis. Per exemple, la justícia. El grecs ja parlaven de justícia i ara seguim parlant de justícia, per tant, sembla que hi ha al menys un valor que ha estat omnipresent al llarg de tota la història de la cultura europea i occidental. Però, creure això no pressuposa que s'ha de creure en una essència immutable i, per tant, ahistòrica, de justícia. La justícia també és un valor sotmès als estira-i-arrotonsa de la història, ha anat evolucionant, ha canviat el seu sentit material moltes vegades i allò que podia semblar just en el segle II, com ara l'esclavatge, és avui dia generalment rebutjat. A més a més, caldria estudiar fins a quin punt el dret romà i, per tant, algun vestigi de la seva idea de justícia, ha perdurat fins als nostres dies confegint certs aspectes de l'ordre social i polític occidental. Respecte la veritat. La veritat ja era un dels valors i problemes fonamentals per als gran pensadors de la Grècia clàssica i continua sent-ho avui en dia tant per als científics com per als filòsofs. La filosofia mateixa és un concepte grec. Però la materialitat de la idea de veritat ha

Eduard Serra

www.filosofia-catalana.com

estat subjecta a una evolució històrica i, ni el sentit de Husserl, ni el de Tarski, ni el concepte regulatiu de Popper, són la mateixa cosa que la famosa *adaequatio* suposadament d'Aristòtil. Però tant un criteri de justícia com un de veritat, siguin quin siguin aquests, han estat la base de la ciència i del dret o la política occidental. Encara que històrics i mutables, formen part de tradició cultural del dret la política i la ciència europea, i es pot investigar tota la història de la seva evolució. D'aquesta manera, en tant que poden haver-hi valors que pervisquin, podem parlar de civilitzacions, cultures, nacions, pobles o de qualsevol altre cosa similar. Quan aquests substrats de valors i significats hagin desaparegut, llavors ja no se'n podrà parlar de la mateixa cultura ni civilització, sinó que tindrem una cosa ben diferent. Si neguem la validesa de la historicitat per a fonamentar una idea de cultura i centrem el problema en grups materials, és a dir, individus, grups i comunitats, obres literàries com *El Quijote* no formarien part de la cultura castellana actual, sinó, només de la Castella dels segles XVI i XVII. Evidentment, *El Quijote* és un símbol identitari de la cultura castellana, tant de la del segle XVI, com de l'actual, com forma part de l'essència de la cultura catalana *Les Omilies d'Organyà*.



Miguel de Cervantes

En sisè lloc. Les cultures, si existeixen, són un tot, i que hi hagi intercanvis i influències entre una i altra no implica que no es pugui parlar de cap identitat. De fet, normalment, allò nou que ve de fora pot ser rebutjat (com ara l'ablació en Occident), però també assimilat i integrat al tot, encara que, com no pot ser d'una altra manera, sempre se li dóna un significat cultural o, des de una perspectiva social, una utilitat adaptada a les necessitats de la societat d'acollida. Melko diu que una civilització rarament rep un element aliè sense canviar la natura de l'objecte des dels seus patrons,<sup>30</sup> per tant, l'objecte importat, ocuparà una nova posició dins de l'univers axiològic social o cultural; per això, precisament, un europeu que gaudeix del menjar xinès, no es convertirà, per això, en xinès. I tot univers axiològic, sigui social, cultural o individual, ordena els elements de la realitat (en això precisament consisteixen les «constel·lacions de valors» de les quals parlen Pinxten i Verstraete); ubicar en un espai axiològic és dotar d significat, sigui des d'un punt vista individual, social o comunitari.

En setè lloc. Defineixen «culturalitat» com tot aquella sèrie de processos que confereixen significat. I aquest dotar de significat es fa des dels sistemes de valors propis de cada comunitat. Però si analitzem què és la culturalitat tal i com la defineixen ells, veurem que la «culturalitat» de la qual parlen no és res més que tot l'univers de significats que s'atorguen des dels sistemes de creences. La comunitat de Pinxten i Verstraete no

Eduard Serra

és res més que la nostra comunitat de creences que veurem més endavant, però reduïdes a una dimensió material, com a conjunt de persones empíriques sobre les quals es pot experimentar. Però la cultura va molt més enllà de les comunitats de creences. Amb la metodologia de Pinxten i Verstraete les cultures queden limitades a comunitats de creences per posar-les a l'abast de l'instrumental quirúrgic que han dissenyat: «Definiremos la culturalidad como un conjunto restringido de procedimientos bien delimitados, lo que presenta la ventaja de la claridad y de la precisión (en oposición al concepto vago de cultura).» Per això els hi és tan senzill acabar amb el problema de la cultura. Aquest camí, tanmateix, els condueix a parlar de la comunitat occidental i de la comunitat cristiana com si es tractés de dos elements anàlegs d'un mateix univers lògic quan, clarament, formen part de dos universos lògics diferents.



En vuitè lloc. Pinxten i Verstraete no han creat cap eina científica, sinó un instrument tècnic; no volen comprendre una situació sinó intervenir en ella. Això és legítim. Però, en tant que volen operar en la realitat i despleguen a una teoria a mida de la intervenció social que pretenen fer, estan desenvolupant una eina. A més a més, com volen fer això perquè volen modificar una situació que desaproven moralment, estan fent ideologia, perquè el fonament de la seva teoria no és tècnic ni científic, sinó ideològic i la ciència en aquests cas s'ha instrumentalitzat: «Los antropólogos y los sociólogos no suelen implicarse en los debates políticos, pero la pretensión de la derecha de hablar de «nuestra cultura» como criterio ineludible de inclusión y exclusión nos obliga a tomar partido». Tenen tota la legitimitat de fer-ho perquè no hi ha res il·legítim en una ideologia i penso que la dreta que coneixem es mereix tota crítica i moltes més que encara no se li han fet, però jutgen des de valors morals. Tanmateix, no ens diuen des de quins valors morals desaproven les conductes de la dreta. No podem posar-nos en el seu cap per saber-ho. Nogensmenys, sí que podem intuir cap a on porta tot el seu discurs i allò que veiem no és millor que allò que critiquen, ja que des de la perspectiva de la negació de les cultures com a realitats substantives, només ens queda el relativisme més absolut. Per aquest motiu tot i que no confereixen validesa científica al concepte específic de «cultura», sembla que el de «multiculturalitat» sí que esmenta una «realitat substantiva». Però si no es pot parlar de cultures, no es pot parlar tampoc de multiculturalitat; i només des d'una perspectiva del concepte de cultura en el seu sentit genèric és absurd parlar de multiculturalitat, perquè des d'aquí, no més hi ha «la cultura».

És probable, veient com evolucionen les coses, que algun dia s'arribi a una cultura universal i les cultures finalment s'hi dissolguin, però si aquesta cultura resultant ha de ser el paradís de les multinacionals i la societat del vídeo de Fukuyama,<sup>31</sup> no veig per què hem de preferir això a l'Esparta de Leònides. Entenem que la constitució d'una cultura i una civilització universal és a la llarga inevitable. De fet, aviat arribarem a una punt crucial del desenvolupament de la humanitat en el qual o afrontem els problemes junts, o simplement, ens ofegarem. Però si la civilització universal consisteix en una societat «multicultural» (més aviat monocultural) de consumidors-productors, prefereixo quedar-me en les identitats franceses, espanyoles, catalanes, xineses de sempre; i fins i tot amb una societat del tipus victorià. Per aconseguir una cultura universal amb cara i ulls, s'han de recollir el millors fruits de cada cultura, però la globalització només es fa a mida del mercat. A més a més, una civilització universal, no s'ha de basar en la relativització o la liquidació de les cultures, sinó únicament de la seva evolució per donar temps a què s'adaptin de forma racional i esglaonada, no traumàtica, als reptes del futur i des de la seva mateixa perspectiva identitària.



## Societat

Però el concepte de civilització, com hem dit, no només es pot confondre amb el de cultura, també es pot confondre amb el de societat. El terme «societat» també està carregat amb molts problemes conceptuals, atès que defineix grups humans de diverses classes i categories. Així, es pot parlar alhora de la societat espanyola del segle XX i de la societat madrilenya del segle XX i això ja suposa un problema, perquè ens fa veure que una societat en pot integrar una altra. Una societat també es pot subdividir en altres societats més petites que poden fins i tot ultrapassar les fronteres polítiques, com ara els clubs, les classes econòmiques, les esglésies, etc. Crec que per poder determinar de què parlem en cada moment, estem obligats a utilitzar, tant com puguem, termes que ens ajudin a diferenciar cada tipus de societat. Així, si parlem de classes econòmiques utilitzarem el terme un més apropiat: «classe social», si parlem de religions o partits polítics, parlarem de «comunitats de creences», si parlem de professions direm «corporacions» o «associacions professionals» i si parlem de clubs direm simplement «clubs» i no «societat», encara que d'alguna forma ho siguin.

Eduard Serra

www.filosofia-catalana.com

Així, el sentit de societat que a nosaltres ens interessa investigar aquí va associat al segon sentit del concepte de cultura. Llavors, podríem partir de la idea de Fichter, que ens diu, per exemple, que *una societat és un gran nombre d'èssers humans que obren conjuntament i comparteixen una cultura en comú*. Però no es podria confondre això amb la idea de «civilització»? Absolutament, no. La definició de civilització que hem implementat no pressuposa la idea «obrar conjuntament». Disposar d'elements materials en comú, no implica que es comparteixin projectes, ja que la noció «d'elements materials» associada a la idea de «civilització» que hem delimitat no denota uns objectes definits que es puguin compartir per tots els components de la civilització, sinó un sistema d'evolució comú que fa que en tots els àmbits de la civilització les idees i els elements tècnics i organitzatius es vagin desenvolupant de forma molt similar. Huntington diu que les civilitzacions són entitats culturals, no polítiques. No mantenen l'ordre i no imparteixen justícia, ni recapten impostos ni declaren guerres, com fan els Estats.<sup>32</sup> Però, definitivament, tot i que la civilització no ho exclou, això no implica que hi hagi un obrar en comú, sinó que hi ha, merament, una influència mútua molt estreta entre les diverses societats que la integren. Un exemple ben clar el tenim amb Alemanya i França durant la Primera Guerra Mundial. Tant Alemanya com França formaven part d'una mateixa civilització, però no existien projectes comuns, sinó, més aviat, contraposats.



El concepte de «civilització» transcendeix el de societat i una de les grans distincions que hi ha entre civilització i societat és l'espai cronològic que ocupen. Tant el concepte de «civilització» com el de «cultura», generalment, són molt més amplis.<sup>33</sup> Una societat, per definició, agrupa les persones en el temps i l'espai i fa possibles les relacions humanes mútues entre tots els seus components,<sup>34</sup> però això, només pel factor temporal, ja és impossible en una civilització. Així, tant la societat francesa de Lluís XIV com l'Alemanya del Mur de Berlín formen part de la mateixa civilització, tot i que està força clar que es tracta de societats molt diferents.

El mateix problema es produeix pel que fa a l'espai geogràfic, ja que una civilització pot incloure comunitats coetànies força separades per l'espai. Aquest podria ser el cas d'Anglaterra i d'Austràlia, dos estats immersos en un model cultural molt similar però en les antípodes geogràfiques. Per definir una societat, segons Gordon Childe, l'arqueòleg s'ha de recolzar sobretot en la cultura material: instruments, transport, tipus d'habitatge, etc. Seguint aquest criteri, es podria deduir fàcilment que Europa, Nord-americà i Austràlia formen part d'una mateixa

Eduard Serra

www.filosofia-catalana.com



cultura i representen, per tant, una mateixa societat,<sup>35</sup> però això no significa necessàriament que siguin una mateixa societat, sinó que poden representar un mateix model de societat. Huntington considera, tot i que hi poden haver civilitzacions que coincideixen amb estats, con el cas de Japó, que una civilització pot contenir una o moltes unitats polítiques. Aquestes unitats poden ser estats, ciutats-estat, estats-nació, estats multinacionals, imperis o federacions, amb tipus molt diferents d'organització política.<sup>36</sup> Nogensmenys, les expressions lingüístiques ens poden induir a grans equívocs i fer-nos confondre la idea de «civilització» amb la idea de «societat». Això pot passar quan utilitzem l'expressió «societat occidental». Però quan parlem de la societat occidental, sempre parlem d'un determinat espai temporal, sobretot de l'espai temporal del segle XX, i no pensem mai que el concepte de «societat occidental» pugui incloure alhora la França de Napoleó o els Estats Units d'Amèrica. Per altra banda, aquest també seria un ús desplaçat de terme «societat», ja que no hauríem de dir «societat occidental», sinó «model de societat occidental» o «societats occidentals», atès que quan parlem de la societat occidental del segle XX, no parlem d'una societat en un sentit estricte, sinó d'uns patrons culturals i materials similars. Ara bé, podríem parlar de societat occidental en un sentit més acurat si ens referíssim a la relació que es dona entre totes les nacions, estats i institucions occidentals.

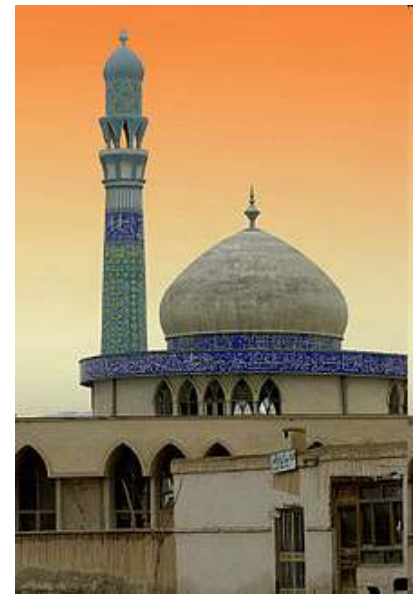
Però fins i tot acceptant tots aquests sentits, només podem parlar de la societat occidental del segle XX, de la societat occidental de l'Edat Mitjana, però mai d'una societat occidental que ho inclogui tot. I aquí és on havíem d'entendre la primera de les dues matisacions de Fichter, la de l'evolució dels sistemes de creences i els elements materials o, sumàriament, la de l'evolució de la cultura. Tant la civilització com la cultura evolucionen i, tot i que pugui semblar que dues societats diferents de dos temps diferents no puguin formar part d'una mateixa cultura o una mateixa civilització, com que la cultura inclou idees, creences i coneixements i maneres de fer que s'han anat transmetent de generació en generació, podem reconèixer quan es tracta de dues societats d'una mateixa cultura i civilització, encara que només pel fet de la mera acumulació de coneixements i experiències o, moltes vegades, per necessitat purament material, la cultura es vagi transformant. No hi ha cap dificultat per entendre que tant la França napoleònica com els Estats units d'Amèrica no formen part d'un mateix model de societat, sinó d'una mateixa civilització-cultura occidental, això sí, en dos espais temporals, geogràfics i també mentals força diferents producte de l'evolució de la tècnica i les creences.



Eduard Serra

www.filosofia-catalana.com

Una altra idea associada a la de «societat» és que una societat està constituïda necessàriament per grups, organitzacions i associacions que es reparteixen les funcions socials.<sup>37</sup> Això no passa amb les civilitzacions si no és que estan formades, exclusivament, per una única societat. D'altra manera, la civilització engloba societats diverses i no està obligatòriament diversificada en organitzacions ni associacions que es reparteixin la feina ni les funcions socials. Dit tot això, ja tenim una senzilla intuïció que ens permet identificar dos components molt diferents d'una mateixa civilització, ja que és fàcil d'entendre que dos comunitats coetànies diferents d'una mateixa civilització tindran models de societats amb moltes similituds sempre que aquestes similituds vagin més enllà d'allò que pel fet de ser societats humanes civilitzats poden incloure, com per exemple el fet de construir ciutats. Aquesta mateixa intuïció ens permetrà distingir que dues comunitats formen part de civilitzacions distintes, ja que si veiem que es tracta de dos models socials diferents, podem entendre que s'ha passat d'una civilització a una l'altra. Llavors, aquí, ens hem de tornar a fer la pregunta: què hi ha darrere d'aquesta intuïció? És evident que alguna classe de criteri de selecció, classificació i ordenació. Això vol dir que ha d'haver-hi un patró o conjunt d'idees clau que ens permetran determinar precisament quina ha de ser la base d'aquest criteri.



## Sistemes de creences

La distinció entre civilitzacions no és evident. Les intuïcions ens poden ser útils per fer una primera aproximació als problemes i als fenòmens històrics, però després les idees s'han de concretar i delimitar. Hem de saber de què parlem quan parlem d'un fenomen social, cultural o històric i, per això, necessitem una conceptualització mínima i una mínima capacitat de descripció; amb la intuïció que tenim no n'hi ha prou perquè podem confondre les coses. Recordem que havíem parlat de elements materials i de sistemes de creences. Totes les civilitzacions tenen tant elements materials com sistemes de creences que poden ser força útils als historiadors, sociòlegs i antropòlegs per classificar-les. Però com passa amb qualsevol fenomen humà o social, concretar el com d'aquesta classificació no és cosa tan senzilla. De fet, a primera vista, podem veure dos problemes. El primer és que els criteris de classificació poden variar d'un investigador a l'altre; llavors, allò que per a un serà una civilització, per a un altre en poden ser dues. Els criteris de classificació es poden basar en l'arquitectura, la religió,

Eduard Serra

l'espai geogràfic o moltes altres coses. El segon problema és que resulta molt difícil trobar, com a mínim avui dia, algun sistema de creences que no s'hagi difós i transmès de civilització en civilització i que no hagi arribat a tots els racons del món. És molt clar que a l'Índia hi ha cristians i que a Europa hi ha budistes. És clar que el marxisme es va estendre arreu i també és clar que la societat de consum s'està estenent tant a l'Àsia, com a l'Àfrica. Això cada dia ens fa més difícil definir i distingir civilitzacions.

Ara bé, amb independència dels criteris que vulguin implementar per classificar i delimitar les civilitzacions, allò que interessa als investigadors són les creences i els sentiments de les persones i de les cultures que investiguen. Encara que estudiïn què i com mengen, què escriuen, què pinten, com enterren els morts, com construeixen les esglésies i els temples o com organitzen les institucions, allò què està en els fons de tot és el cor dels homes i les societats. I com que darrera dels elements materials hi ha un significat per les persones, els elements materials també, com deia Fichter, tenen una funció simbòlica important, ja que representen creences i sentiments. Per aquest motiu, si els estudiosos implementen diferents criteris d'anàlisi és perquè cadascú considera que el seu serà el més eficaç per comprendre els fenòmens socials que desitja investigar. I allò que volen entendre quan estudien les civilitzacions i les cultures, són els sistemes de creences dels pobles, perquè això, a més a més, és la clau de volta del perquè de tot allò que fan. El valor d'una catedral és la seva humanitat, com també ho és el d'un gratacel, un llibre o una pintura.

Un cop arribat a aquest punt, hem de fer l'esforç per entendre què és un sistema de creences i, per aconseguir-ho, hem de saber què és una creença. Però comprendre què són les creences ens obliga a enfrontar-nos a unes dificultats absolutament inesperades i ens trobarem amb entitats conceptuals tant abstractes i allunyades del sentit comú, que ens veurem obligats a implementar un llenguatge que, certament, ens pot arribar a desconcertar. Malgrat això, és l'únic que ens dóna la possibilitat de descriure i comprendre les idees que volem tractar. Però abans d'entrar en els aspectes més tècnics de la idea de «creença», ens podem ajudar un altre cop de Salvador Giner i la seva magnífica *Sociologia*.

La primera cosa que diu Giner és que les creences són conviccions sobre la natura de la realitat, que la fermesa d'aquestes creences varia en intensitat i que la veritat i la falsedat no sempre és empíricament comprovable.<sup>38</sup> Així, que només per començar, ens trobem amb dos elements i conceptes que



per aquest treball són força nous, com el de «veritat i falsedat» i «empíricament comparables». Ara bé, allò que de moment ens interessa copsar de la definició de Giner és que les creences són productes de la interacció humana i que produeixen efectes socials.<sup>39</sup> Així, sense estudiar les creences és impossible entendre la conducta humana, ja sigui individualment o col·lectivament. Les creences sempre impliquen una fe que prové d'una interiorització de valors, nocions i imatges sobre la natura de l'univers.<sup>40</sup> Aquí, tot i que Giner ja ho té present, com no podia ser d'una altra manera, he de subratllar que l'origen de la creença no ha de ser sempre la fe, ja que hi ha creences que poden provenir d'un examen racional de la realitat. Nosaltres, des d'aquestes pautes, ja podem aventurar una primera definició de creença i, per començar, podem dir que, per una banda i des d'un punt de vista psicològic, una creença és una activitat mental, que pot tenir o no correspondència amb objectes o fets de la realitat, dels quals creiem que són reals o que existeixen i, per altra banda i des d'un punt de vista conceptual, són les mateixes idees que es tenen sobre la realitat i les coses. Els déus o els esperits són creences, perquè són objectes que podem pensar que existeixen. Però una teoria científica, com aquella que descriu el Big Bang, també és una creença. Aquí cal distingir entre la creença i l'objecte de la creença, que és sempre una referència externa. Bertrand Russell diu que les proposicions expressen creences, però que allò que les fa vertaderes o falses són els fets, que són coses diferents de les creences.<sup>41</sup> La teoria que descriu el *Big Bang* és la creença, però el *Big Bang* és l'objecte de la creença. La creença és l'activitat mental i l'objecte és la realitat o la ficció a la qual es refereix la creença. S'ha de distingir també entre la creença i les oracions o frases que fem servir per parlar de les creences. Segons Russell, allò que de debò és vertader o fals és la creença i no l'oració en sí, ja que les proposicions expressen únicament creences.<sup>42</sup> Una prova d'això és el fet que diferents proposicions pronunciades en diferents llengües poden expressar una mateixa creença.

Pensar que una cosa existeix és la primera forma de creença, la més elemental de totes. Ara bé, d'on venen les creences? Hi ha moltes maneres d'arribar a creure una cosa. Una forma és la de l'observació directa. Simplement veiem un edifici i ja pensem que l'edifici existeix. Aquesta forma de creure és, probablement, la més versemblant perquè s'origina en l'experiència sensible; i si, altrament, el podem tocar, llavors ja podem dir que gairebé tenim una certitud absoluta sobre l'existència de l'edifici. Però tot i així, sent força exagerats i aplicant el criteri de Descartes, podem pensar que el sentit del tacte ens enganya, per això



Eduard Serra

www.filosofia-catalana.com

podem afirmar que mai hi ha una certesa absoluta sobre res, perquè sempre hi ha una possibilitat, per infinitesimal que sigui, que allò que creiem no sigui cert. La següent manera d'arribar a creure una cosa és que ens ho hagin explicat. Si ens ho creiem o no dependrà del grau de confiança que tinguem en la persona que ens ha transmès la informació. Això són les referències de tercers. Una altra forma de creure en les coses és a través de la fe. Les creences de la fe també són un tipus de creences basades en les referències de tercers. Normalment venen donades per la tradició social i familiar i solen versar sobre coses que no tenim possibilitat d'experimentar o verificar per nosaltres mateixos; llavors, l'únic camí que ens queda és creure-ho o no, i això també depèn del grau de confiança que li atorguem a la persona o institució que ens transmet la creença.



Bertran Russell

Fins ara hem parlat sobre creences d'existència, però a partir d'aquí hem de explicar què són les creences sobre fets. Les creences sobre fets es construeixen sobre creences d'existència. En realitat podem entendre que l'existència és un fet i el mateix Bertran Russell denomina «fet» a qualsevol cosa que hi hagi en el món: el Sol o el pas del Rubicó de César.<sup>43</sup> Tanmateix, si faig aquesta distinció és per facilitar la comprensió del problema. Així des d'aquest punt de vista, una creença de fets versa sobre relacions entre objectes, accions i activitats, no sobre objectes. Un judici de fets té una estructura com aquesta: «la carpeta blava està dins de la vermella» i la creença seria creure que la carpeta blava està efectivament dins de la vermella. Però per arribar a aquesta creença primer cal creure en l'existència tant de la carpeta blava com de la carpeta vermella. Creure en l'existència de la carpeta vermella i en l'existència de la carpeta blava no implica necessàriament que creiem que la carpeta blava estigui dins de la vermella. Podem arribar a tenir aquesta nova creença tant perquè hem vist com alguna persona ficava la carpeta blava dins de la vermella o perquè ens ho hagin explicat. Una proposició del tipus «la carpeta blava està dins de la vermella» es fonamentaria sobre dues creences d'existència i alhora seria una nova creença, una creença de fets.

En realitat, el problema sobre les creences és molt més complex i aquí hi entren disciplines com la sociologia, la psicologia, la lògica, la filosofia de la ciència, la filosofia del llenguatge, les teories del coneixement, etc. Per exemple, per a unes quantes escoles filosòfiques, com la del empirisme lògic, el coneixement d'entitats transcendents, com Déu, és absolutament impossible, ja que considera que el coneixement real només pot partir de l'experiència i la evidència dels sentits. Bàsicament, pensen que tota «declaració» que es refereixi a una realitat més enllà d'allò empíric no significa res, perquè les entitats de les quals

Eduard Serra

parla no existeixen o no són demostrables. A. J. Ayer sosté aquesta idea sobre la base que no hi ha cap capacitat humana capaç de captar cap realitat transcendent i que només tenen significat les frases que se sap com poden ser verificades i si no és així, en conseqüència, només es tracta de pseudo proposicions.<sup>44</sup> Un pas més endavant considera que una pseudo proposició pot ser emocionalment significant per la persona interessada, però aquest no seria un criteri de significació autèntic. Tanmateix, com aquests principis són un xic problemàtics, Ayer ha de fer una distinció entre un sentit fort i un debíl del criteri de verificació. Una proposició seria verificada de la manera forta si allò que estableix pot ser directament contrastat per l'experiència. Però si una proposició no pot ser verificada d'aquesta forma i només és factible per l'experiència fer-la probable, es parla del sentit debíl de la verificació. Aquest és el cas de les lleis amb caràcter general com «tots els homes són mortals», perquè són per definició enunciats que no es poden verificar, ja que s'hauria de comprovar persona per persona si mor o no mor. I si l'únic criteri de significació fos aquell que determina el sentit fort, no hi hauria cap declaració científica significant. Kant considerava que les lleis generals de la ciència tenen l'estructura de judicis sintètics a priori.<sup>45</sup> Els judicis sintètics a priori poden tenir un correlat empíric, però perquè tinguin significat no necessiten d'una verificació, ja que per exemple, la categoria de causa establiria una relació necessària entre dos fenòmens diferents (com la pluja en la ciutat i els carrers mullats) i, coneixent la natura d'aquesta relació, es pot afirmar sense necessitat d'estar sempre verificant que a una causa determinada sempre li seguirà un efecte concret. Però com que l'empirisme lògic no accepta els judicis sintètics a priori, l'única manera de comprovar si una declaració de caràcter científic o general té o no un significat autèntic, és que es puguin produir observacions apropiades possibles per determinar si és vertadera o falsa.<sup>46</sup> La doctrina d'Ayer, tanmateix, presenta problemes de difícil solució, atès que la teoria del significat com la relació que es dona entre la proposició i la possibilitat de ser verificada pel fet empíric ha estat durament contestada. El fet és que si li apliquem els mateixos criteris que ella exigeix a la resta de teories i proposicions, queda automàticament auto anul·lada com a teoria significant. El gran defecte que té és que no hi ha cap possibilitat de verificar-la. Segons Apel, per comprovar si realment hi ha una correspondència entre la proposició i el seu significat, la dada empírica, ens hem de posar en una posició externa tant a la proposició com a l'objecte, constituint-los en entitats comparables, però a banda que creu que això és impossible, es necessitaria un tercera persona que jutgés la proposició

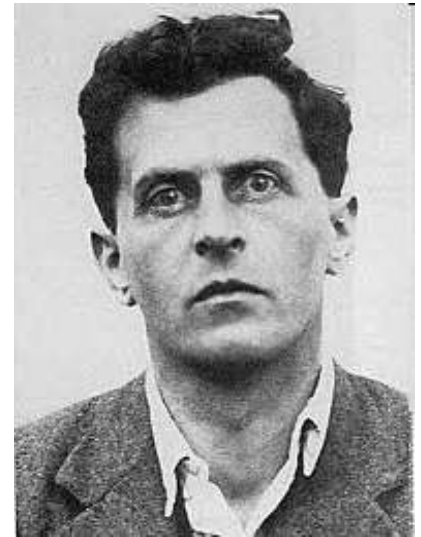


Kant

obtinguda d'aquesta comparació i, després, un cop fet això, caldria una quarta persona que verifiqués aquesta nova comparació i, així, *ad infinitum*. Amb la qual cosa, la teoria d'Ayer, com és inverificable, es queda sense significat.<sup>47</sup>

Per això, si féssim cas als empiristes lògics, res tindria significat i molt menys els conceptes ètics. Tampoc no en tindrien la gran majoria de sistemes de creences humans, perquè seria molt difícil de trobar un correlat empíric entre les creences i els objectes del món. D'entrada podríem pensar que això no és tant descabellat, que gran part de les coses en què han cregut i creuen els humans no tenen cap sentit ni significat, però sostenir aquesta posició és tancar-se les portes a la comprensió de la humanitat, cosa que no és un problema gens menyspreable. Wittgenstein, el precursor dels positivistes lògics, diu que tot allò que pot ser dit es pot dir clarament; i d'allò que no es pot parlar cal millor callar. El límit ha de ser marcat pel llenguatge i allò que està més enllà del límit serà, simplement, absurd.<sup>48</sup> Però si no podem parlar de la veritat, de l'ésser, de Déu o de la mort, llavors per què volem parlar? És evident que necessitem estudiar i comprendre aquestes entitats que pul·lulen pels universos mentals de la gent, encara que només es tracti de ficcions. A més a més, tot i que els positivistes s'havien considerat els màxims defensors de la ciència, ara es troben que la seva gran defensada els hi ha donat l'esquena, ja que han aparegut en escena tant les teories de cordes com la teoria M, amb els seus universos membrana paral·lels que xoquen entre si, les seves 11 dimensions, una gravitació que s'escapa d'un univers a un altre, etc. Les teories de cordes, tot i ser autèntiques teories científiques i matemàtiques de la física i de l'univers que donen resposta a les grans preguntes plantejades per la comunitat científica del segle XX, no tenen criteris de verificació clars i, per això, haurien de ser considerades com autèntiques metafísiques i conjunts de proposicions matemàtiques que, en tant que pretenen parlar del món empíric, quedarien sense significat.<sup>49</sup> A més a més, ens descriuen un univers encara molt més fantàstic i increïble que qualsevol altre que hagi estat fruit d'una religió o d'una pel·lícula de ficció. Tanmateix, hem d'agrair-li a Ayer que ens hagi donat una primera visió sobre la noció de creença que més endavant ens serà molt útil, que és la idea de «emocionalment significat».

Per sort, la història del pensament ens ha donat moltes més eines de treball que les que ens proporcionen tant l'empirisme lògic com els seus successors per entendre els fenòmens humans. El primer Martin Heidegger (1919-1929), per exemple, té una visió molt diferent del problema del significat de les oracions i de la veritat; pensa que la concepció de la veritat



Ludwig Wittgenstein

com adequació d'una proposició a un objecte o un fet x no capta l'autèntic sentit de la idea de veritat. És més, diu que aquest sentit de la veritat, del qual no nega la validesa, depèn d'una precomprensió de la mateixa veritat que ens possibilita entendre la idea de «veritat» com adequació a la cosa, atès que sense aquesta precomprensió ens seria absolutament impossible entendre qualsevol idea o funció cognoscitiva. Per arribar a aquesta conclusió, Heidegger analitza la idea de «logos»<sup>50</sup> grega. I ens diu que el «logos» és l'aparició, sorgiment, brollar o manifestar-s'hi de les coses mateixes. Aquest fenomen de sorgiment segueix un procés que comença, primer, en una precomprensió; segon, en una interpretació; i, finalment, en la proposició o «logos» estrictament entès, tot i que el «logos» sempre acabaria referint-se a tot el procés en tant que és el procés qui li dona el marc de sentit complet a l'enunciat vàlid. Així, precisament en tant que ens fa veure les coses, les destapa, és com pot ser vertaderament veritat i fa possible que una proposició esdevingui vertadera o falsa. De la mateixa manera la falsedat consisteix en darrer terme en tapar, amagar o enganyar. El problema d'aquesta teoria és que el segon Heidegger la rebutjaria, però per a mi presenta una idea força interessant, que és la idea de «precomprensió». Traduïda a un llenguatge que molt possiblement Heidegger no acceptaria, podríem dir que es tracta de una intuïció prèvia de les coses. Aquesta intuïció prèvia és la condició de possibilitat de comprensió final, ja que sense ella no es produiria ni es presentaria a la ment la necessitat de comprendre res. El fet és que per tractar de comprendre alguna cosa, primer cal adonar-se que hi alguna cosa que cal comprendre i per a mi això és la base que fa possible l'aparició dels sistemes de creences, en altres termes dels sistemes de interpretació de la realitat.

A tot això, cal afegir que la veritat, primer de tot, és un valor, en tant que sempre és allò que en última instància persegueix la ciència i el coneixement, sigui de la classe que sigui. I sense aquesta consideració ningú es dedicaria a tractar de definir si la veritat és la correspondència entre la proposició i el fet o una idea regulativa o qualsevol altre cosa que es vulgui dir d'ella. Tampoc no trobaríem ningú que es molestés en investigar, estudiar ni descobrir res. L'única diferencia entre els investigadors és que cadascú defensa una metodologia diferent tant per trobar l'esmentada correspondència entre la idea i la cosa, com per explicar què és la veritat. Però el positivisme lògic, en negar que es pugui parlar sobre valors,<sup>51</sup> es nega a ell mateix aquesta primera comprensió bàsica de la veritat. De fet, la comprensió de la veritat com a valor ens obre moltes portes, ja que el significat de les proposicions no serien únicament fets empírics ni, com veurem una mica més endavant quan donem



Ayer

Eduard Serra

www.filosofia-catalana.com



una ullada al criteri de Russell, construccions no empíriques d'elements empírics.

Nosaltres, tanmateix, i com hem dit abans, hem de deixar aquest debat, ja que per implementar el nostre criteri de definició de «creença» de moment, només necessitem una idea que, encara que sigui elemental, es pugui entendre fàcilment. A més a més, aquí no es jutja si enunciats com «Déu ens salvarà» són autèntiques proposicions o no. Allò que ens interessa d'aquestes proposicions és si hi ha persones o comunitats que les creguin. Així, en tenim prou, per seguir endavant amb el nostre treball, amb pensar que, com diu Ayer, les declaracions siguin emocionalment significants, perquè a partir de les idees que expressen aquestes declaracions es prenen decisions i s'inicien, en el món, cadenes d'esdeveniments tan enormement reals com les catedrals o les guerres santes. I aquesta precisió és tant important que el mateix Salvador Giner considera que «en definir l'objectiu de la sociologia del coneixement, insistim que metodològicament no sempre interessa saber si el contingut de la creença és cert o fals. En canvi, convé tenir present la llei sociològica anomenada postulat de William Isaac Thomas, la qual enuncia que quan l'home defineix quelcom com a existent, allò produirà efectes en la vida social, tant si és un fenomen objectiu, independent de les consciències, com si és merament imaginari».<sup>52</sup> No cal comentar res a tot això ja que és força clar i contundent, però seguint dins de l'univers mental de les escoles i pensadors emparentats amb el positivisme lògic, podem trobar criteris de significat igualment valuosos que ens poden ajudar a afegir matisos a la noció de «creença» que anem construint. Bertrand Russell, per exemple, pensa que el significat d'una proposició no ha de dependre directament d'un correlat empíric. Considera que a partir de dos termes amb correlats empírics coneguts es pot construir una oració amb significat sense correlat empíric. Així, amb la idea «d'ala» i la «d'home» es pot construir la idea «d'home alat», que si bé no tindria cap referència en el món real, sí que tindria significat.<sup>53</sup> I si a això li afegim la idea «d'emocionalment significant» d'Ayer i ho apliquem tot allò que hem dit sobre les idees de Déu, d'ànima, de salvació, immortalitat, creació, món, etc., i a partir d'elles construïm declaracions de fets, tindrem creences com: «Déu va crear el món», «Déu és la garantia de la salvació de l'ànima», «l'ànima és immortal», que tindran significació plena dins d'un determinat sistema de creences, en aquest cas, el sistema de creences conegut com a «cristianisme». Seguint el criteri de Russell podríem pensar que la idea de «Déu» hauria pogut sortir de la unificació d'idees amb correlat empíric o d'altres idees que alhora s'haurien format d'altres idees amb correlat



Samuel P. Huntington

empíric o, tanmateix, de la negació d'idees amb correlat empíric, com la d'immortalitat, que seria la negació de l'experiència de la mort. Segons el criteri d'Ayer la idea de «Déu» només tindria significat emocional, però si amb ella seguim el mateix procés d'unificació d'idees que ha descrit Russell, tindrem el mateix resultat. La diferència entre Ayer i Russell seria que, mentre pel primer cap d'aquestes idees tindrien significat, pel segon, en tindrien, tot i que no serien vertaderes, ja que afirma que, quan una descripció descriu un fet (entenen la paraula «fet» com allò que és en el món), l'oració és vertadera, si no és així, és falsa.<sup>54</sup>

Els sistemes de creences estan estructurats per judicis d'existència i judicis de fets. Aquests tipus de judicis tenen una particularitat ben definida: podem afirmar d'ells que són veritat o mentida. Però allò que en aquests moments ens interessa analitzar és el significat de les proposicions dins dels sistemes de creences, i així, per a la nostra metodologia la paraula «Déu» està tan plena de significat com la paraula «cadira», amb la diferència que per la paraula «cadira» no es construeixen catedrals, ni es fan guerres santes –ni, sigui dit, es porta ningú a la foguera. Tampoc s'invoca a cap cadira perquè ens condueixi pel camí de la salvació. Així que, socialment parlant, la paraula «Déu» té molta més rellevància i significat que la paraula «cadira», encara que els positivistes lògics pensin el contrari. Per tant, qui tingui fe pensarà que la proposició «Déu existeix» és veritat, l'ateu pensarà que és mentida i l'agnòstic que no sap si és veritat o mentida. I aquest tipus de creences formarien un sistema de creences religiós. També podem creure que hi ha classes socials, que hi ha una burgesia i un proletariat, que hi ha factors de producció, que hi ha una història i llavors podem expressar les següents proposicions: «el motor de la història és la lluita de classes», «la propietat del capital està en mans de la burgesia», «el proletariat al final es farà amb el control de tots els factors de producció», etcètera. I si organitzem totes aquestes creences en una única estructura tindrem una ideologia política, en aquest cas, la marxista. Si creiem que hi ha forats negres i que hi ha estrelles, podem creure que quan una estrella s'acosta massa a un forat negre serà engolida. Aquestes creences formarien part d'uns determinats paradigmes científics, perquè la ciència està formada també per sistemes de creences anomenats «teories científiques». En realitat, cap societat ni cap civilització té un sistema de creences únic. Això no li passa ni a una persona. Totes les societats, per primitives que siguin, tenen molts sistemes de creences. Per exemple, dins la societat europea i la civilització occidental hi ha moltes ideologies i religions. També hi ha això que anomenem ciència. Doncs cada ideologia i cada



religió és un sistema de creences que contribueix a configurar l'estructura de la consciència social; i en cada civilització hi ha una munió de sistemes de creences.

Recapitulant, podem dir que les creences són proposicions i idees sobre objectes i relacions, i que per constituir per primera vegada una creença primer cal una precomprensió prèvia sobre la realitat a la qual farà referència aquesta creença. A partir d'aquesta precomprensió hi haurà una interpretació dels fenòmens u objectes que hem descobert que farà possible la constitució de la creença mateixa. Tanmateix, hi ha la possibilitat d'efectuar una percepció errònia o insuficient dels objectes de creences. Si es produeix això es creen creences falses o d'objectes inexistents, donant-se això que Ayer coneix com pseudo proposicions, i que nosaltres entenem més aviat com proposicions falses.

## Valors

Però amb la descripció de què és una creença no s'esgota el problema de definició dels sistemes de creences. Els sistemes de creences no són només conjunts organitzats de judicis, proposicions o creences que es poden falsar o verificar. Al costat d'aquests tipus de preposicions hi ha una altra classe d'elements que anomenen «valors». Així, a banda de les creences objectives, tot sistema de creences està dotat també d'un sistema de valors. Fichter diu que cada societat és un marc de convivència general, però que aquest marc està estructurat per altres tipus de grups socials. N'hi ha de bàsics, com poden ser les famílies o el veïnats. Les persones han d'estar, per força, integrades dins d'alguna mena de grups com aquests. Però a banda d'això, també acostumen a estar adherides a diverses organitzacions com ara agrupacions polítiques, econòmiques, religioses, etc., que ostenten els seus valors distintius bàsics.<sup>55</sup> Les persones formen part d'una societat i alhora estan integrades en una comunitat de creences<sup>56</sup> diferent de la mateixa societat. Aquest fet és una de les fonts dels conflictes socials quan els sistemes de valors associats a les diverses comunitats de creences particulars no coincideixen amb els del sistema o escala de valors generals de la societat.<sup>57</sup> Ara bé, què és un sistema de valors? Aquesta és la pregunta que hem de contestar seguidament.

El debat sobre els valors és en sí mateix inabastable i la resposta a la pregunta: «¿què és un valor social?» depèn moltes vegades del punt de vista a partir del qual ens hi apropem. La disciplina que investiga el fenomen dels valors morals, ètics i socials és



Eduard Serra

www.filosofia-catalana.com

l'axiologia. La primera cosa que podem dir, seguint l'estudi Fichter, és que tot allò que és útil o desitjable per una persona o un grup és un valor. En aquest sentit els valors serien objectes, encara que no necessàriament materials. Però després hem de matisar aquesta resposta inicial explicant que els valors també són els criteris pels quals es jutja la importància de les persones i les coses, entenent que aquí «coses» pot significar tant objectes materials com espirituals.<sup>58</sup> Wössner comparteix aquesta idea i també diu que, en general, un valor és una cosa que és desitjable, justa i digna d'aspiració o realització.<sup>59</sup>

Per gaudir de l'estatus de socials, els valors han de ser compartits per una comunitat de persones i no poden dependre únicament d'un individu. Fichter creu que els valors impliquen emocions i, a més, considera que les persones estan disposades a fer sacrificis, lluitar i, fins i tot, morir per defensar-los. Wössner diu que, des del punt de vista de la sociologia, els valors es manifesten a la mentalitat i són senyals o criteris imperatius tant per l'home individual com pels grups socials, de forma que els mouen a actuar en una direcció.<sup>60</sup> Després afegeix que, com a senyals de comportament i en tant que inciten a actuar de determinades formes, s'estenen a tota l'escala d'impulsos humans i a tot el món circumdant. Per aquest motiu s'han de crear unes jerarquies que determinin quins valors tenen preferència sobre els altres.<sup>61</sup> Així, en conseqüència, sempre hi haurà uns determinats valors que tindran preferència sobre la resta. I des d'aquest punt de vista, podem classificar els valors en dues categories bàsiques en relació amb la seva importància social. En primer lloc, n'hi ha uns que comporten un grau elevat d'obligatorietat, que contenen una enorme força moral i que afecten la persona o la societat com a assumptes de consciència.<sup>62</sup> Aquests són els valors primordials dins d'un sistema de creences perquè la comunitat de creences ha de fer tot el que calgui per actuar –i perquè s'actui– sempre d'acord amb allò que determinen. Aquesta primera classe de valors són aquells que a partir d'ara anomenarem «valors límit». En general els valors límit constitueixen un fi en si mateix i no depenen de cap altre criteri superior per a justificar-se. Fichter diu que s'ha d'anar amb molta precaució quan es parla de valors absoluts, ja que els sistemes de valors poden divergir considerablement d'una societat a una altra i que, per tant, parlar de valors absoluts des del punt de vista sociològic pot produir molts malentesos. Tanmateix, quan en aquest cas parlo de «valors límit», m'estic referint als valors absoluts dins de cada sistema de creences i no a valors absoluts que hagin d'afectar a tota la humanitat, o que es presentin com a realitats transcendents inqüestionables, ja que la funció del terme «valor límit» que implemento aquí,



Eduard Serra

de moment, és la de fer comprensible el funcionament general dels sistemes de creences. Així, dins del sistema de creences cristià, Déu és un objecte de creença. Ara bé, en tant que encarna uns criteris valoratius de bondat, bellesa, saviesa, justícia, etc., és alhora un valor. Però la bondat, la justícia, la saviesa, etc. També són objectes de creença i valors, així que establir una distinció entre valor i objecte no és feina senzilla, sembla que és més aviat impossible. Un valor és, doncs, la juxtaposició d'un objecte de desig o d'una cosa a la qual s'aspira arribar o aconseguir i també un element que ens serveix de model i que condiciona les nostres pautes de conducta determinant què volem o què hem de fer.

Però al costat dels valors límit n'hi ha altres de subsidiaris o subordinats. Els valors subordinats són punts intermedis que ens permeten assolir els valors límit. Així, valors límit i valors subordinats s'organitzen en una jerarquia o escala. A dalt de tot d'aquesta escala estan els valors límit, i des d'aquest punt van baixant tot una sèrie de branques on s'ubiquen la resta de valors, per ordre d'importància. Les branques, a mesura que baixen, es van dividint i així successivament fins arribar a baix de tot desplegadas en una munió inabastable de braços. Així és com s'estructuren tots els sistemes de valors, d'una forma similar a la d'un edifici amb moltes plantes i en el qual els elements més importants estan a dalt de tot. Per pujar a l'últim pis, seguint aquesta idea, podem utilitzar moltes escales i ascensors, però al final, allò que realment dóna sentit a totes les escales són els valors límit. Fent una altra analogia podem dir que per arribar a un mateix punt geogràfic, com una ciutat, podem escollir moltes carreteres; però allò que dóna sentit al viatge és la destinació final, encara que això no treu que puguem gaudir dels restaurants de la carretera mentre fem el camí, que en aquest cas serien els valors subordinats. En general, podem asseverar que els subjectes històrics –les persones, les nacions, les civilitzacions, etc.– es mouen guiats per valors i que lluiten per aconseguir-ne la materialització. Per exemple, si un home vol gaudir de la conducció de un cotxe primer s'imagina el cotxe, els viatges que vol fer, quins països o regions coneixerà, etc. Després treballa i va al banc a obrir un compte per dipositar els diners guanyats. Fins i tot renuncia a altres béns i formes de plaer com ara anar al cinema o al futbol. Els valors, així, són el gaudi que teòricament proporcionarà el cotxe i el cotxe que encara no es té. Aquest procés es vincularia a un determinat sistema de creences, com ara que «els cotxes existeixen», que «estalviant em podré comprar el cotxe», o com que «si treballlo, em pagaran a final de més», o com «si cobro cada final de mes podré estalviar», etc. Tots junts, valors, accions i creences,



Eduard Serra

www.filosofia-catalana.com

configuren el procés que conduirà a la compra del cotxe i tot aquest procés en diem la «materialització», perquè d'una idea es passa a l'objecte material i concret, és a dir, al valor límit d'aquest sistema de creences i allò que de principi només era una idea al final haurà esdevingut en un objecte real.

Un procés similar es dona amb qualsevol altre tipus de subjecte històric. Una nació pot anhelar i defensar la llibertat, la justícia, el progrés o el benestar social i per aconseguir-los signa tractats, funda institucions, elabora lleis i fins i tot declara guerres. La llibertat, la justícia, etc., són motors que han generat tant lleis com tractats o guerres; i tots aquests esdeveniments junts són els que van configurant el procés històric. I igualment és pot dir de qualsevol altre comunitat de creences, com una comunitat religiosa, que construeix esglésies i temples, que funda monestirs i germandats o que crea codis de conducta per a aconseguir un model de societat determinat on imperin la pau, l'amor entre persones, la igualtat, l'ascetisme, Déu, etc. Els valors, per tant, són determinades idees i principis que orienten la conducta de les persones i les activitats dels subjectes històrics. D'aquesta manera, tot subjecte històric, individual o col·lectiu, condiciona la seva activitat política, cultural i social impulsat per aquestes causes finals.

Junt amb els valors trobem també els antivalors, aquells objectes que són rebutjats, menyspreats i odiats dins d'un determinat sistema de creences i per una comunitat de creences. L'avortament és un antivalor pel cristianisme conservador, igual que l'eutanàsia, el diable, la maldat, etc. La societat burgesa i el capitalisme ho són pel marxisme i el comunisme ho és pels conservadors. I tots els sistemes de creences despleguen activitats per destruir l'objecte que consideren antivalor o per evitar que aquest es materialitzi. Així que els antivalors també condicionen la conducta perquè determinen tot allò que hem de fer i que hem de deixar de fer per evitar-los o destruir-los. Fichter pensa que tot i que uns valors puguin ser negatius per a una societat, poden ser positivament vistos per un individu o grups d'individus, i així, aquests valors-antivalors ens constitueixen en una font permanent de conflictes.<sup>63</sup> Aquest conflictes són les guerres civils, les revolucions, les contrarevolucions, la delinqüència, la repressió política, la persecució religiosa, etc. És a dir, un panorama força desolador.



## Valors i creences

Dir que un sistema de creences és la suma de creences i valors/antivalors és dir-ne ben poc. Hem explicat una mica com s'organitzen les creences, també hem explicat com s'organitzen els valors i que és summament difícil distingir entre objectes de creença i valors. Ara falta explicar amb una mica més de detall com es relacionen valors i creences. Una primera manera de veure les coses seria dir que valors i creences són coses diferents, però apropant-nos per aquí al problema no arribaríem enlloc, això ja ho hem anticipat. Però tampoc són el mateix. De fet podríem dir que valors i creences són una mateixa cosa però vista des de perspectives diferents. La immortalitat és un objecte de creença, però també un valor. Podem dir: «crec que existeix la immortalitat», però també «vull la immortalitat». La immortalitat és un objecte de creença quan creiem que existeix, però és un valor quan volem ser immortals. Si diem: «jo crec en Déu», Déu és un objecte de creença, però si diem «jo vull comprendre Déu perquè em donarà saviesa», llavors Déu és un valor, en tot cas, el valor límit de les doctrines monoteistes, que identifiquen Déu amb la bondat, la bellesa, la justícia, l'amor, la salvació, la pau, etc. I tot això són valors als qual aspira una gran part de la humanitat. Ara bé, qualsevol objecte de creença pot ser un valor? La resposta seria negativa si trobéssim un objecte que no pot ser ni un valor ni un antivalor, però per definició tot objecte/ens pot tenir un valor/antivalor precisament perquè la raó última de la seva aparició és axiològica, és a dir, que sempre apareix en un món interpretat per un sistema de creences o un altre i, per tant, sempre té un significat o un altre. Així, el valor d'una pedra del camí seria insignificant, però no però no per això deixaria mai d'ocupar un lloc en l'escala de valors, encara que fos el lloc «zero».



## Elements materials i comunitats de creences

Per acabar amb els objectes que configuren la nostra definició de «civilització» hem d'entrar a veure què són els elements materials. Els elements materials van íntimament lligats a les creences o als valors i, per tant, també formen part dels sistemes de creences. Un element material, com ens fa veure força bé la paraula «material», pot ser un objecte físic, com una església o un parlament. Està clar que una església és una construcció de fusta, de pedra o d'altres materials; és, en suma, un tipus d'edifici. Però això no ens diu res de l'església, perquè una església és sobretot un lloc on venerem els objectes de creença religiosos, Déu, els sants, etc. L'església, així, té també una

Eduard Serra

funció simbòlica, ja que quan la veiem, la nostra ment ens evoca precisament les divinitats, la fe, etc. I un parlament, la llibertat, la justícia, la política, etc.

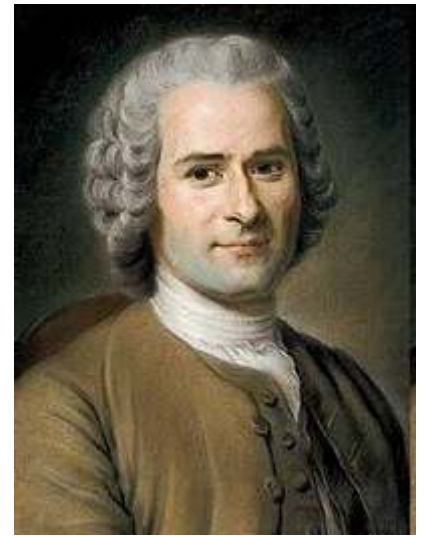
Per entendre tot això, hem d'acabar de definir la idea de «comunitat de creences». Una comunitat de creences és una comunitat, societat, o grup de persones que creu en un determinat sistema de creences. Els cristians catòlics, per exemple, formen part d'una comunitat de creences anomenada església. Els musulmans formen part d'una altra comunitat de creences, els liberals d'una altra, etc. Les comunitats de creences veneren déus o sants, per exemple, per demanar-los que els portin la pau, la salut, la felicitat o fills. A canvi els prometen dedicar-los oracions, ofrenes. En general podem dir que les esglésies o temples (edificis) són els llocs on les comunitats de creences es troben per expressar i afirmar les seves creences. I els parlaments funcionen d'una forma similar. D'entrada, podríem dir que els parlaments són simplement construccions, però, per la seva funció simbòlica, dins d'ells es produeixen tota una sèrie de rituals destinats a obtenir objectes de valor, com més justícia, més seguretat, treball, salut pública, etc. Els parlaments també són elements materials de les comunitats de creences perquè normalment estan construïts per les comunitats de creences que comparteixen uns sistemes de creences molt peculiars anomenats «constitucions». Són els llocs on les comunitats de creences vinculades per les constitucions despleguen els seus ritus, que bàsicament consisteixen en discutir quina és la millor manera d'organitzar les nacions. Però, com es dedueix de tot això, no només els edificis són elements materials. També ho són les institucions. Ara bé, què és una institució? Hem vist que els valors són aquells tipus de bens materials, culturals i espirituals que persegueixen o serveixen de model als homes tant individualment com col·lectiva. Recordem l'exemple del senyor que es volia comprar un cotxe. L'home desplegava tot un seguit d'accions articulades i coherents encaminades a comprar-se'l i inicia, des del moment que havia pres la decisió, tota una cadena d'esdeveniments. Els esdeveniments produïts pel sistema de valors eren: treballar, estalviar i no anar al cinema o al futbol. Alhora, tant el treball com l'estalvi eren valors subordinats que l'havien d'ajudar a aconseguir el cotxe, que era el valor límit d'aquest sistema de creences. Havíem anomenat també a tota aquesta cadena d'esdeveniments causada per l'home «procés de materialització» i durant el procés de materialització és crea una realitat nova. Doncs bé, això que fa l'home també ho fan les comunitats de creences i cada comunitat de creences lluita per materialitzar el seu sistema de valors en el món. I això ho fan organitzant-se



Eduard Serra



i creant institucions. Francis Fukuyama diu que va ser així precisament com es van crear tant les democràcies liberals com les societats comunistes; que no van aparèixer de la foscor de la tradició, sinó que van ser expressament creades pels éssers humans en un moment concret, a còpia de certs conceptes teòrics sobre l'home i les institucions polítiques apropiades per a governar la societat humana.<sup>64</sup> En general, això mai es obra d'un sol autor, com ara Marx o Rousseau, sinó que les creences i teories que fonamenten els canvis socials i creen les noves institucions tenen nombrosos antecedents tant ideològics i culturals quant materials. Així que les institucions són els ens organitzatius que les comunitats de creences dissenyen per coordinar i unificar els esforços de tots els components de les comunitats de creences. En aquest sentit, fins i tot els empresaris, les organitzacions econòmiques i les empreses, configuren una classe especial de comunitat amb creences sobre el mercat, el consumidor, el benefici, la renda, la plusvàlua, etc. I com a integrants de tal comunitat de creences actuen en conseqüència i creen les seves pròpies institucions, tot modificant la realitat material, cultural i social amb què ensopeguen.



Rousseau

Probablement, les primeres institucions socials humanes eren aquelles que es relacionaven amb el sedentarisme i la subsistència. I aquestes foren les que, en el seu moment, van conduir cap a l'agricultura. Wössner considera que les institucions cobreixen una necessitat fonamental en la societat i, per aquest motiu, prescriuen un ordre en les formes de comportament o normes. Aquestes formes de comportament o normes estan organitzades en rols socials que s'imposen com una obligació. Però en la mesura que procuren satisfer necessitats humanes, interaccionen. I així, finalment, venen determinades per les necessitats d'un col·lectiu molt més gran, que és el de la societat. Aquesta visió tan meravellosa de les institucions és un bon reflex de com haurien de funcionar en una societat ideal orientada per sistema de creences comú que tothom accepta. I això és veritat, però només és una part de la veritat, perquè la crua realitat és que dins de cada societat i cada civilització hi ha una munió d'institucions amb sistemes de creences i valors molt diferents de les altres i també, moltes vegades, molt diferents dels suposats valors socials comuns. I és cert també que les institucions interaccionen, però no sempre de forma coordinada i amb uns mateixos objectius. La gran majoria de les vegades la forma de la interacció és el conflicte i la lluita per materialitzar llurs valors. I les activitats de les comunitats de creences i les institucions van creant un ordre social nou, però no precisament l'ordre social que desitgen. Norbert Elias explica que en la relació fonamental entre els

Eduard Serra

www.filosofia-catalana.com

plans d'accions d'homes aïllats poden sorgir canvis i configuracions que ningú no ha planificat o esperat. D'aquesta dependència entre ésser humans es deriva un ordre que és més fort i més coactiu que la voluntat i la raó dels individus aïllats. Aquest ordre de dependència és allò que determina la direcció del procés històric, que és la base del procés civilitzador.<sup>65</sup> Podem aplicar el mateix raonament a les comunitats de creences i a les institucions que planifiquen les seves accions; però els resultats no són el producte d'allò que directament fan, sinó el producte de la interacció d'allò que fan amb la resta de comunitats de creences, individus i institucions. L'ordre social resultant sempre és diferent de l'esperat, tot i que al final s'acaba imposant com una llosa de pedra sobre tots, i així apareix de nou el caràcter dominant de la realitat. Si fem una mirada a la història de les relacions entre l'Estat espanyol i determinades comunitats autònomes, com ara Catalunya, el País Basc o Galícia, veiem que, tot i ser institucions integrades en una mateixa societat, cadascuna tira en una direcció diferent i mentre que una pretén mantenir la integritat nacional, les altres pretenen liquidar-la. Ben lluny, tot això, del marc teòric que ens ha retrat Wössner, que tanmateix, no critico perquè en el seu treball només tracta de dotar-nos d'un marc conceptual que ens faci comprensible una idea abstracta d'institució.

Però encara hi ha una cosa més important que cal dir sobre els elements materials. Quan encaràvem la definició de «civilització», veiérem investigadors que consideraven la ciutat, la divisió del treball, el comerç o l'escriptura, etc., com a trets definitoris de la civilització. I ara hem vist que no els mancava la raó, perquè aquests elements són precisament els components materials més destacables d'una cultura civilitzada, ja que tant la ciutat, com el comerç, l'escriptura o la divisió del treball són marcs organitzatius que la civilització ha implementat tant per lluitar contra la natura per dominar-la, com per a materialitzar els seus sistemes de valors. L'organització de la ciutat és una plasmació material del sistema de creences bàsics d'una societat. De la manera com es distribueixen les barriades, d'on s'ubiquen els temples, on rauen els centres comercials i d'oci, o de què fabriquen o manufacturen el homes, ens podem fer una bona idea de com pensen i en què creuen. De la mateixa forma, també podem deduir com es relacionen les diverses classes socials i també podem fer-nos una imatge força precisa dels sistemes de creences dominants. I d'allò que escriuen encara amb més claredat. Així, mirem per on mirem, trobarem la funció simbòlica que dissol la separació entre elements materials i sistemes de creences. Els elements materials són l'encarnació



Eduard Serra

dels sistemes de creences, alhora que, també, un punt de partença de les creences, atès que l'estructura organitzativa i material de la societat també determina com pensem. Per tots aquest motius, no ens pot estranyar l'existència de teòrics que defensen aquests tipus d'elements com a components essencials de la civilització.

Hem vist que les comunitats de creences interaccionen entre elles per materialitzar els seus valors i això es pot convertir tant en una font de conflictes com en una font de cooperació. De vegades, dins d'una civilització, pot triomfar quasi absolutament una comunitat de creences, com va passar amb l'islam en el món àrab. Altres vegades, s'estableix un equilibri de poder, com ha passat en l'Índia, on conviuen hinduisme i budisme; o en Occident, on conviuen ateisme i cristianisme o moltes altres ideologies polítiques i religioses, més o menys «pacíficament». I dependent d'aquest equilibri de poder, dins d'una civilització, es materialitzaran o desplegaran un sistema de creences o de valors o uns altres, de vegades convivint amb altres sistemes de creences, de vegades, marginant-los o anorreant-los. En general, podríem dir que cada civilització té una forma específica de desplegar els valors dels sistemes de creences de les quals està amarada. I això podria ser una de les claus que ens poden permetre identificar-la. Però és indubtable que les creences, valors socials i elements tècnics i materials canvien amb el temps. Ara bé, si són canvians i mutables, com podem trobar una continuïtat que ens permeti d'identificar una civilització en el transcurs de la història? Melko pensa que malgrat els canvis, les civilitzacions mantenen la seva identitat a través dels segles un cop s'ha produït una integració efectiva de determinats patrons.<sup>66</sup> Significa això que ha d'haver-hi un substrat, alguna cosa, que roman inalterable al llarg de la història de la civilització? Tanmateix, quan la civilització s'ha començat a desenvolupar, pot continuar existint molt de temps després que la cultura de la qual procedeix hagi perdut la seva identitat o hagi desaparegut.<sup>67</sup> Però si el nucli cultural del qual procedeix la civilització ha desaparegut, com és possible que la civilització conservi la seva identitat? El fet, segons Melko, és que identifiquem les civilitzacions mitjançant determinades característiques, projectem aquestes característiques tan lluny com podem i, en el primer punt on les trobem, parlem de l'inici de la civilització.<sup>68</sup> Aquestes característiques es poden transmetre també d'una cultura a una altra de successora. Quan



Eduard Serra

www.filosofia-catalana.com

aquestes característiques desapareixen podem dir que probablement estem davant d'una altra civilització o fora de la civilització mateixa.

## El substrat originari i el paradigma civilitzador

Braudel creu que un dels substrats o característiques, esmentats en l'apartat anterior, que es resisteix a desaparèixer i que es manté al llarg de la història de la civilització, tot i que pugui anar reconfigurant-se, mutant-se i adaptant-se al moment històric i social, és el que configuren, entre d'altres, els sentiments religiosos: les actituds davant la mort, el treball, el plaer o la vida.<sup>69</sup> Però recordem que havíem arribat a la conclusió que la religió no entra dins del nucli d'elements que necessàriament defineixen una civilització. Pot definir algunes civilitzacions, com ara la civilització islàmica; tanmateix, compreníem que els sistemes de creences sí que configuren les civilitzacions. A banda d'això, costa veure què poden tenir en comú l'actitud davant la mort o el treball de l'home medieval o el renaixentista amb la de l'home contemporani. Això seria un bon tema de reflexió, però els sistemes de creences sobre els quals es fonamenten aquestes actituds han sofert tantes modificacions que la feina d'identificar-les és una tasca del tot sobrehumana, perquè, què tenen en comú l'Imperi Carolingi i els Estats Units d'Amèrica? Però, a més a més, també havíem dit que dins d'una civilització no hi ha només un sistema de creences, sinó que n'hi ha una munió. Llavors, cal preguntar-se on està aquest substrat que fa que puguem reconèixer una civilització en totes les seves etapes històriques. El problema és que una civilització no té res fix o immutable, sinó que és un procés en el qual es desenrotllen una innumerable quantitat de possibilitats d'evolució i desenvolupament. I aquestes possibilitats no comporten de bell antuvi una direcció concreta. Però també hi ha una altra qüestió que no es pot obviar, a saber, que tota civilització té un punt d'origen, una cultura o cultures originàries a partir de les quals va començar tot el procés de lluita per controlar la naturalesa. Service diu poèticament que el nucli fundador<sup>70</sup> escampa les seves llavors fóra del seu propi medi, i alguna arrela tan vigorosament que moltes vegades arriba a ser molt més forta que la planta de la qual va sortir i acabar per dominar tant el seu entorn com el primigeni.<sup>71</sup>

Si és veritat que hi hagué un nucli originari, és inqüestionable que disposava d'una forma de comprendre el món i d'interpretar la realitat: el seu propi sistema o sistemes de creences. Podria ser factible, llavors, que, almenys el nucli de valors primordials



o límit d'aquest sistema de creences a partir del qual el substrat originari es va començar a diferenciar d'una forma significativa de la resta de nuclis fos allò que roman inalterable en tota la història de la civilització? És ben segur que aquella gent tenia un sistema de valors a partir del qual va començar a prendre decisions. Aquestes decisions van començar a configurar un model de societat, amb les seves creences i els seus valors. I aquells que van nàixer en d'aquella societat prenen decisions dins d'aquell nou marc de valors que havien creat els seus antecessors. Però alhora, com pel camí s'anaven descobrint noves realitats, les decisions ja no eren les mateixes i les valoracions dels fets també anaven canviant. A més a més, també es produïen interferències exteriors, que modificaven llurs punts de vista. Aleshores, en tot aquest univers tant mutable romania realment alguna cosa de forma perdurable? En alguns casos queda clar que sí. El confucianisme ha perdurat des del segle V a. C. fins ara, l'islam des del segle VI, el cristianisme des del segle I, les obres d'Aristòtil, Plató, els epicuris els hedonistes continuen tenint influència en la societat occidental i molts dels problemes que plantejaven i solucions que aportaven, tot i que adaptades a les circumstàncies del moment, encara tenen una certa vigència i continuen sent marques d'identitat de la cultura i la tradició europea i occidental. Aristòtil va definir un ètica teleològica segons la qual el valor límit era la felicitat i això ha perdurat fins als nostres dies, tot i que probablement, la idea de felicitat aristotèlica, no seria la mateixa que la comú avui dia. Per tant, no sembla que els canvis hagin estat prou profunds com per poder dir tan alegrement que no hi cap fil conductor que unifiqui la cultura del segle I amb la del segle XXI, per exemple. És inqüestionable que hom podria esperar raonablement detectar tot un seguit de fenòmens culturals que perviuen, tot i que, com hem vist quan parlaven de la cultura, poden haver mudat de significat material. Tanmateix, com que això és precisament allò que es vol investigar en aquest projecte, no ho solucionarem aquí. La intenció d'aquest primer capítol, era, merament, la de configurar les bases del marc instrumental i de referència del projecte.

En l'última precisió que havíem fet al nostre concepte de civilització dèiem que *una civilització és un determinat tipus de cultura que estableix una relació de control i domini sobre la natura*. Aquí el concepte de cultura engloba tots els sistemes de creences i elements materials que operen en les societats; els sistemes de creences i elements materials s'han de relacionar per força i cada societat ha d'establir uns patrons bàsics de relació entre les persones, les comunitats primàries, les institucions i sistemes de creences. I aquests patrons, per força,



han de seguir un model, per tant, darrera hi ha d'haver uns criteris valoratius de com s'ha d'organitzar tot; al menys, un sistema de valors bàsic, que ha de representar els valors límit de cada societat. Doncs bé, la teoria que és vol defensar és que totes les societats que integren una civilització comparteixen criteris valoratius límit molt similars, sinó els mateixos, i que aquests valors, tot i que evolucionen ho fan d'una manera també anàloga en tots el àmbits de la civilització. En el cas d'Occident i en aquests moments, aquests valors límit estarien representats avui dia per la *Declaració Universal dels Drets Humans*, la qual ostenta una indubtable marca d'identitat il·lustrada, procedent de la revolució francesa; i s'ha fet universal a conseqüència del domini colonial i econòmic del qual fins fa poc havia gaudit Occident. En molts casos, s'ha imposat a contracor de la resta de cultures i civilitzacions, que no volen renunciar de cap de les maneres a les seves tradicions. El fet és que a partir de la *Declaració Universal de Drets Humans*, la nostra civilització està construint o tracta de construir un model bàsic de societats. Per tant, tot i que a Occident hi ha una munió de sistemes de creences, totes es regulen i s'han de plegar, hipotèticament, a la carta magna de l'ONU. Aquest patró bàsic de configuració de societats seria allò que a partir d'ara anomenarem «un paradigma civilitzador». S'ha escollit aquest nom perquè la paraula «paradigma» esmenta un model, i la *Declaració* és, que hem agafat com a exemple, també un patró per articular societats. I cada civilització tindria un patró diferent, com és el cas del món islàmic, on sembla clar que, per exemple, la igualtat entre l'home i la dona encara no està acceptada. Amb això no volem dir de cap de les maneres que la *Declaració Universal de Drets Humans* sigui el patró que ha configurat tant la societat carolíngia com la dels Estats Units. Dir això seria totalment absurd. El que volem dir és que el substrat de valors que roman inalterable en la cultura occidental des del segle V abans de Crist fins ara, ha evolucionat de tal manera que ha conduït cap a la configuració de unes societats que tenen com a patró constitutiu els drets humans, que els drets humans serien la conseqüència lògica de la seqüència evolutiva al llarg de la història del paradigma civilitzador Occidental. En tot cas és això es una de les coses que hauríem de demostrar, si és possible, en el nostre projecte.

Així, el paradigma civilitzador determinaria com s'han de relacionar les diferents comunitats de creences, institucions, comunitats i organitzacions socials de tota mena amb les societats en general i la resta de subjectes socials, encara que aquests no s'identifiquin amb el paradigma. Això passa ara a Occident i passava en l'Espanya musulmana. Giner pensa que «quan



Eduard Serra

www.filosofia-catalana.com

considerem el canvi social amb perspectiva, de manera que hi podem traçar línies molt llargues dotades d'una certa direcció, ens trobem davant d'un procés anomenat evolució social. En aquest sentit la noció d'evolució cobreix tant l'evolució pròpiament dita -canvi gradual de la societat- com la revolució, i el canvi violent i ràpid (...). L'element direccional és fonamental per entendre l'evolució. La vida social té direccions, línies de força, grans tendències, la natura de les quals és intrigant desvetllar. El que no ens és factible de provar és que tingui una teleologia general i última». <sup>72</sup> Però com és possible que hi hagi unes línies de força i grans tendències? Tal vegada el paradigma civilitzador és com un camp magnètic que arrossega la història en un sentit i això explicaria la direcció de les línies generals de les quals parla Giner. La força que transmeten els paradigmes civilitzadors serien com les línies de força que imposen un determinat ordre en les molècules. Les línies del cap magnètic del paradigma no són ni els elements materials, ni les creences que operen en la civilització, ni tanmateix els sistemes de creences, sinó que són com un pol d'atracció que fa que tot s'orienti cap a una direcció. El paradigma civilitzador no diu com s'han de construir les societats, sinó que és el nord cap el qual es mira quan edifiquem la societat. Així, el paradigma civilitzador generaria una tensió que forçaria la forma com es desenvoluparien les societats d'una civilització.



Però aquesta teoria sembla massa bonica i fins i tot romàntica. La realitat és d'un altre color i hi ha un parell de coses que hem de tenir presents. La primera és que dins d'una civilització hi ha molts sistemes de creences que lluiten per imposar el seu model. D'alguna forma tots plegats es materialitzen en part, tots generen alguna institució, alguna organització o algun model comunitari. Això impedeix que el paradigma civilitzador acabi construïnt un sistema de creences propi que englobi totes les esferes socials. Però el paradigma civilitzador lluita amb els altres sistemes de valors i altres sistemes de creences que aspiren a convertir-se elles mateixes en el paradigma civilitzador, així, cada sistema de creences tanca en el seu sí, un paradigma civilitzador en potencia. I molts d'aquests altres paradigmes civilitzadors són tan potents que es converteixen en un camp magnètic paral·lel i condicionen de tal forma l'evolució de les societats que el resultat final és el producte del conflicte que es dona entre paradigma civilitzador primigeni amb la resta de paradigmes civilitzadors potencials subordinats. Quan un paradigma primigeni és derrotat, llavors mor una civilització i n'apareix una altra.

Però això tampoc és tot, un paradigma civilitzador no és res ahistòric. És una jerarquia de valors que es va transmutant, encara que entre el valors inicials i els mutants, ha d'haver-hi molts trets en comú perquè puguem reconèixer que es tracta d'una mateixa civilització en dues etapes diferents de la història. En essència, l'escala de valors inicials seria la mateixa, però allò que canviaria seria la seva materialitat, la forma d'entendre'ls i comprendre'ls. Però la forma originària del paradigma hauria de contenir, com a mínim potencialment, les possibilitats del seu mateix desenvolupament històric. Aquí hem arribat, emperò, a un punt d'inflexió i no podem avançar més fins que no donem una ullada al no menys enigmàtic i fosc univers dels processos històrics. Però això ja és feina d'un altre capítol.



## (Notes al peu)

<sup>1</sup>**Elias, Norbert.** *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas.* México. Fondo de Cultura Económica. 1988. p. 451.

<sup>2</sup> La idea es basava en l'evidència que podem exportar els coneixements tècnics d'una «cultura A» a una altra, «cultura B», sense que això suposi exportar-ne els valors de A cap a B. Civilització seria el conjunt de creacions humanes i artefactes que es pot universalitzar sense que impliqui necessàriament un canvi de valors culturals en les cultures receptores. Un exemple: els gitanos.

<sup>3</sup>**Huntington, Samuel P.** *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial.* Barcelona. Paidós. 2008. pp. 45-47.

<sup>4</sup>**Melko, Matheu.** *The nature of civilizations.* Boston. Porter Sargent Publisher. 1969. p 1.

<sup>5</sup>**Goberna Falque, Juan R.** *Civilización. Historia de una idea.* Universidad de Santiago de Compostela. 1999. p. 51.

<sup>6</sup>**Goberna Falque, Juan R.** Op. cit. p. 41.

<sup>7</sup>**Redman, Charles L.** (Resúm de David Chacobo). *Los orígenes de la civilización.* Barcelona. Crítica. 1990. p. 29.

<sup>8</sup>**Childe, Gordon V.** *La evolución social.* Barcelona. Alianza Editorial. 1994. p. 39.

<sup>9</sup>**Childe, Gordon V.** Op. cit. p. 87.

<sup>10</sup>**Jovellanos, Gaspar Melchor.** *Expediente de la ley agraria.* Madrid. Sociedad Económica de la Corte. 1795. pp. 4, 26-27.

<sup>11</sup>**Riquetti, Victor de (marqués de Mirabeau).** *L'ami des hommes. Mémoire sur l'agriculture.* Hambourg. Chez Chrétien Hérold. 1762. pp. 94-95, 109, 116.

<sup>12</sup>**Giner, Salvador.** *Sociología.* Barcelona. Edicions 62. 1998. pp. 77-78.

<sup>13</sup>**Childe, Gordon V.** *La evolución social.* Barcelona. Alianza Editorial. 1994. p. 41.

<sup>14</sup>**Wössner, Jakobus.** *Sociología. Introducción y fundamentación.* Barcelona. Herder. 1976. p. 112.

Eduard Serra

www.filosofia-catalana.com



<sup>15</sup>**San José, Jerónimo de.** *El genio de la historia*. Madrid. Edició del Marqués de Torres. 1768. p. 102

<sup>16</sup>**Giner, Salvador.** *Sociologia*. Barcelona. Edicions 62. 1998.p. 77.

<sup>17</sup>**Flanery, Kent V.** *Prehistoric social evolution*. Document de Google acadèmic.p. 3.

<sup>18</sup>**Flannery, K. V.** Op.cit. p. 3.

<sup>19</sup>**Childe, Gordon V.** *La evolución social*. Barcelona. Alianza Editorial. 1994. p. 44.

<sup>20</sup>**Melko, Matheu.** *The nature of civilizations*. Boston. Porter Sargent Publisher. 1969. p. 113

<sup>21</sup>**Melko, M.** Op. cit.p. 8.

<sup>22</sup> Aquí sembla que els alemanys tenen raó quan distingeixen la *Kultur* (alemanya) i la *Zivilisation* (francesa).

<sup>23</sup>**Fichter, Joseph H.** *Sociologia*. Barcelona. Herder. 1964. p. 282.

<sup>24</sup> Podem preguntar-nos, si la cultura és sobretot matèria apresada, d'on surten aquestes innovacions.

<sup>25</sup>**Fichter, Joseph H.** *Sociologia*. Barcelona. Herder. 1964. p. 286.

<sup>26</sup>Cfr. **Pinxten, Rik i Verstraete, Ghislain.** *Culturalidad, representación y autorepresentación*. Revista CIDOB d'Afers Internacionals, 66-67. Fundació Cidob. Octubre de 2004

<sup>27</sup>**Fernandez-Armesto.** *Civilizations. Culture, ambition, an the transformation of nature*. p. 5.

<sup>28</sup>**Melko, Matheu.** *The nature of civilizations*. Boston. Porter Sargent Publisher. 1969. Taula de la p. 20.

<sup>29</sup>**Melko, M.** op. cit. p. 15.

<sup>30</sup>**Melko, M.** op.cit. p. 15.

<sup>31</sup>**Fukuyama, Francis.** *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona. Planeta Agostini. 1992. p. 164

<sup>32</sup>**Huntington, Samuel P.** *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona. Paidós. 2008. p 49

<sup>33</sup>**Braudel, Fernand.** *Las civilizaciones actuales*. Madrid. Tecnos. 1993.p. 29.

<sup>34</sup>**Fichter, Joseph H.** *Sociologia*. Barcelona. Herder. 1964. p. 148.

<sup>35</sup>**Childe, Gordon V.** *La evolución social*. Barcelona. Alianza Editorial. 1994. p. 47.

<sup>36</sup>**Huntington, Samuel P.** *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona. Paidós. 2008. p 50

<sup>37</sup>**Fichter, Joseph H.** *Sociologia*. Barcelona. Herder. 1964. p. 147.

<sup>38</sup>**Giner, Salvador.** *Sociologia*. Edicions 62. Barcelona, 1998. p. 182.

<sup>39</sup>*Ibidem.*

<sup>40</sup>Giner, S. op. cit. p. 183.

<sup>41</sup>Russell, Bertran. *El conocimiento humano. Su alcance y sus límites*. Barcelona. Planeta-Agostini. 1992. pp. 124, 157.

<sup>42</sup>Russell, Bertran. Op, cit. p. 125.

<sup>43</sup>Russell, Bertran. Op. cit. p. 156.

<sup>44</sup>Ayer, A. J. *Lenguaje verdad i lógica*. Barcelona. Planeta-Agostini. 1994. pp. 38-40.

<sup>45</sup>Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid. Alfaguara. 1995.p. 53.

<sup>46</sup>Ayer, A. J. *Lenguaje verdad i lógica*. Barcelona. Planeta-Agostini. 1994. p. 44.

<sup>47</sup>Apel, Karl-Otto. *Teoría de la verdad i ética del discurso*. Barcelona. Paidós. 1991. p. 47.

<sup>48</sup>Wittgenstein, Ludwig *Tractatus Logico-Philosophicus*. Barcelona. Altaya. 1994.p. 11.

<sup>49</sup>No perquè siguin matemàtiques, sinó perquè parlen de la realitat sense que tinguin possibilitat de ser verificades (n. del a.)

<sup>50</sup>Terme que des d'una perspectiva molt poc heideggeriana podríem traduir com «proposició que pot ser vertadera o falsa».

<sup>51</sup>Un exemple dels problemes que planteja el positivisme lògic és el de la fonamentació d'una ètica i una moral. L'ètica i la moral, han estat uns dels seus grans fracassos, ja que com, segons aquesta escola de pensament, les proposicions ètiques i de valors no tenien cap significat o eren pseudo proposicions, es van veure obligats a deixar-les en mans dels sentiments personals i individuals, posició a partir de la qual és impossible fonamentar un sistema ètic col·lectiu o social.

<sup>52</sup>Giner, S. *Sociologia*, p. 183.

<sup>53</sup>Russell, B. *El conocimiento humano*, p. 163.

<sup>54</sup>*Ibidem*.

<sup>55</sup>Fichter, Joseph H. *Sociologia*. Barcelona. Herder. 1964. p. 313.

<sup>56</sup>«Grups de valors» en la denominació de Fichter.

<sup>57</sup>Fichter, J. H. Op. cit. p. 316.

<sup>58</sup>Fichter, J. H. Op. cit. p. 306.

<sup>59</sup>Wössner, Jakobus. *Sociología. Introducción y fundamentación*. Barcelona. Herder. 1976.p. 76.

<sup>60</sup>Wössner, J. Op.cit p. 77.

<sup>61</sup>*Ibidem*.

<sup>62</sup>Fichter, Joseph H. *Sociologia*. Barcelona. Herder. 1964.p. 312.

<sup>63</sup>Fichter, J. H.Op.cit, p. 313.

<sup>64</sup>**Fukuyama, Francis.** *El fin de la historia y el último hombre.* Barcelona. Planeta Agostini. 1992. p. 218

<sup>65</sup>**Elias, N.** *El proceso de la civilización,* p. 450.

<sup>66</sup>**Melko, Mattheu.** *The nature of civilizations.* Boston. Porter Sargent Publisher. 1969.p. 25.

<sup>67</sup>**Melko, Mattheu.** Op. cit. p. 27.

<sup>68</sup>**Melko, Mattheu.** Op.cit. p. 27.

<sup>69</sup>**Braudel, Fernand.** *Las civilizaciones actuales.* Madrid. Tecnos. 1993. p. 37

<sup>70</sup>La versió castellana diu exactament: «La precoz sociedad en desarrollo».

<sup>71</sup>**Service, Elman R.** *Los orígenes del Estado i la civilización.* Madrid. Alianza Universidad. 1984.p. 344.

<sup>72</sup>**Giner, Salvador.** *Sociologia.* Edicions 62. Barcelona, 1998. p. 251