

"El principal punt és el següent: virtualment totes les activitats importants de la ronda diària tenien lloc en una sola cambra, en grups de sis, vuit, deu i fins i tot una dotzena de persones"²⁶.

O, en paraules de Shorter:

"Un dels aspectes històrics importants de l'estructura de la llar és l'àmbit que permetia la privacitat sexual i la intimitat emocional. Com a regla general, (...) les oportunitats de privacitat sexual disminueixen a mesura que hom baixava en l'escala social i que hom es desplaçava de l'oest cap a l'est. Una parella rica podia retirar-se més fàcilment del contacte amb els altres que no pas una parella pobre -tot i que abans del segle XVII és difícil de demostrar que les parelles de qualsevol condició social, tant riques com pobres, poguessin aprofitar-se del recer que les estructures de llurs cases els oferien"²⁷.

En aquestes citacions queda palesada la dificultat de la distinció entre privacitat individual i col·lectiva en la societat de l'Ancien Régime, perquè precisament els dos fenòmens -o millor dit, llur absència- es confonen. Car en aqueixa societat, com diu Ariès a continuació de la citació anterior: "No és que la família no existís com a realitat: fora paradoxal de negar-ho. No existia com a concepte. (...) No és l'individualisme que ha triomfat, sinó la família"²⁸.

El fet que no existissin ni la família ni l'individu com a conceptes, fa que sigui difícil de considerar-los com a subjectes d'una relació privada. El naixement de la família nuclear, però, provocà l'erecció de barreres per tal d'impedir l'entrada als estranys, els

quals foren expulsats cap a l'exterior o bé -en el cas dels servents- confinats a habitacions separades i reglamentat llur ús de l'espai domèstic. D'altra banda, la diferenciació funcional del recinte de la llar en cambres especialitzades afavorí l'augment de la privacitat individual dels membres de la família. La segregació entre pares i fills de l'època victoriana és clara i contrasta amb situacions anteriors. En l'actualitat hom observa, però, un descens del nivell de privacitat individual dins de la llar -nuclear, per descomptat- arran de la Revolució Sexual dels anys seixanta, encara que aquesta tendència hauria d'ésser prou matisada i qualificada. Per exemple, caldria escatir fins a quin punt la intrusió dels mitjans de comunicació de massa dins la llar no augmenta l'isolament dels seus membres. En tot cas, el que sí que resulta ben clar és que la família nuclear com a subjecte de relació privada té un paper cada cop més clar i indiscutit, reforçat per la privatització dels electrodomèstics, mitjans de transport, etc.

L'extraversió d'interessos fora de la comunitat.

El tancament de la llar com un vedat exclusiu de la família nuclear no és més que un dels aspectes que expliquen l'emergència de la privacitat en la societat moderna. Perquè s'estableixi una relació privada, perquè brolli el sentiment privat, no cal solament un replegament de l'individu i de la família sobre si mateixos. Cal també un cert desinterès per allò que s'esdevingui fora de les fronteres immediates de la llar en benefici d'un interès per qüestions que transcendeixin

l'àmbit de la comunitat local. Com i per què es va produir aquesta transferència d'interessos? En el nostre intent explicatiu haurem d'acudir de nou a la vella noció de la disgregació de la comunitat local com a conseqüència dels processos d'urbanització, però pensem introduir-hi elements nous que normalment són ignorats pels estudiosos de la privacitat.

En la meua opinió, la curiositat és una pulsio humana tan innata com ho són la privacitat i el sentiment d'ésser deixat en pau. En el curs de l'evolució històrica es produeixen diverses fórmules d'equilibri entre aquestes dues tendències en què l'una triomfa en perjudici de l'ofegament de l'altra, ofegament que no és mai total. En les societats primitives, la tafaneria, posada al servei del control social, és la constant de la naturalesa humana que porta les de guanyar, sense, per això, fer desaparèixer absolutament el sentiment privat. En la societat moderna passa ben al contrari: venç la privacitat, però la tafaneria és desviada cap a d'altres objectius.

Els conceptes de xafarderia i de tafaneria constitueixen antítesis de la privacitat tal com l'he definida més amunt. Vegem les definicions de diccionari:

"TAFANEJAR.- Exercir algú la seva curiositat en coses que no li importen, en afers d'altri"²⁹

"XAFARDEJAR.- Fer, més o menys malèvolament, objecte de conversa el que hom sap o creu saber, el que hom pensa, el que hom ha sentit dir, de la vida i fets de la gent"³⁰.

Potser en la llengua catalana xafarderia té un sentit més despectiu que tafaneria, a més d'incorporar

un significat de control social de què el segon terme fretura. Emprarem, doncs, xafardeig o xafarderia com a equivalent dels termes que han estat consagrats per les ciències socials d'altres llengües, com ara *gossip* (anglès), *comméragé* (francès), i *chismografía* (castellà). Així, podríem definir la xafarderia com aquell mitjà informal de control social consistent en la intrusió (verbal) en les vides privades dels altres per tal que es conformin a les normes socials.

No és aquí el lloc adequat per a reproduir els estudis que s'han fet sobre el paper que representa la xafarderia en les societats tradicionals com a factor de cohesió i conformitat socials. El que sí ens interessa és d'observar com amb l'erosió progressiva de la comunitat local la xafarderia va perdent la seva raó d'ésser. A mesura que la comunitat es va disgregant físicament també -sobretot- es dissolen les seves normes i, per tant, la conformitat de llurs membres a elles perd el seu sentit. En la situació urbana d'anonimat que hem descrit al capítol anterior, en què apareix la figura de l'estrany com a desconegut, no té sentit de criticar-lo perquè no s'adapta a certs motlles socials, per tal com el receptor de les maldiciences no se'n sent afectat.

És llavors quan hom constata l'entrada en escena d'un nou personatge: el cosmopolita. El cosmopolita no és solament, com diu el diccionari de Pompeu Fabra, aquell "*que considera tot el món com a pàtria seva; que viu tan aviat en un país com en un altre; que es troba a tot arreu del món*"³¹. El cosmopolita, com Merton ha observat en un estudi sobre la influència en una comunitat local, és aquell tipus de persona que està orientat cap a l'exterior de la comunitat, en contrast amb el

local, els interessos del qual rauen dins d'ella. Encara que resideixi a la comunitat, el cosmopolita viu a la Gran Societat. Si el tipus localista és parroquial, el cosmopolita és ecumènic³².

Quines són les conseqüències de l'adopció del cosmopolitisme com a orientació de valor per a la privacitat? El cosmopolita ignora les xafarderies locals i de barri i està motivat per valors que ultrapassin els límits de la comunitat. El cosmopolita no es dedica a tafanejar el que fan els veïns i les veïnes, perquè els seus interessos rauen més enllà de la comunitat local. En summa, el cosmopolita és una persona que ha efectuat una transferència de lleialtats del marc estret de la comunitat local al marc molt més ample de la comunitat nacional. Així, abans de tot, el cosmopolitisme representa un augment del sentiment nacional en detriment de l'arrelament local. El cosmopolita és l'individu "disponible", geogràficament mòbil, que trasllada la seva residència d'acord amb els imperatius de l'economia de mercat.

Fer la història del sentiment nacional i dels moviments nacionalistes ens apartaria de la temàtica de la privacitat, però seria instructiu per a comprendre el sorgiment del cosmopolitisme.

La qüestió del nacionalisme és de difícil maneig per part de la sociologia, donada la càrrega de sentiment que hom hi posa. No hi ha cap teoria del nacionalisme que sigui enterament satisfactòria i, com ha demostrat Anthony D. Smith, les teories economicistes de la formació del mercat nacional són insuficients per tal com alguns moviments nacionalistes són anteriors a l'ad-



veniment del capitalisme³³. A grans trets, però, podem dir que l'expansió i difusió de la idea nacionalista hauria estat totalment inconcebible sense el pas previ de la Revolució Industrial. Car la mobilització que implica el nacionalisme suposa, a la seva vegada, l'afluïxament dels lligams que mantenen la cohesió interna de la comunitat local, afluïxament que hauria estat impossible sense el dissolvent del capitalisme.

Alguns dels teòrics de la modernització observen un nexce entre el cosmopolitisme, l'empatia i l'exposició als mitjans de comunicació. Per a Lerner, l'empatia o mobilitat psíquica, aquesta capacitat per a posar-se en la situació de l'altre, és una de les precondicions de la modernització³⁴. El desenvolupament de l'empatia és producte de la difusió dels mitjans de comunicació de massa, ja que aquests, en actuar com a multiplicadors de la mobilitat psíquica, expansionen en gran mesura la gamma de situacions en què un hom pugui imaginar-se.

La relació entre cosmopolitisme, mitjans de comunicació de massa, nacionalisme i sentiment privat és important. És realment una llàstima que en l'espai de què aquí dispo no pugui explorar en profunditat totes aquestes interrelacions. Per tal de seguir el fil de l'argument, voldria concentrar-me sobretot en la naixença dels *mass media* i en llur paper en el desenvolupament del sentiment privat.

Els mitjans de comunicació de massa -primer el diari i més tard la ràdio i la televisió- són com finestres obertes al món de fora de la comunitat local, que permeten aquest trasvasament d'interessos de què

parlàvem abans. En un primer moment, les èlites que formaven part del públic de persones privades de què parla Habermas³⁵, formaren, a través de la premsa, llur consciència nacional en esdevenir sabedors que tenien uns interessos comuns. No cal dir que l'existència d'aquests interessos era conseqüència de la revolució burgesa i de la formació d'un mercat nacional. Però, a mesura que noves capes de la població es van incorporant a l'alfabetització -en gran part classes mitjanes baixes i proletaris- esdevé necessària una premsa no tan "seriosa", destinada més a l'entreteniment que a la formació d'uns estrats socials que ja no s'identifiquen plenament amb els interessos econòmics nacionals a què hem fet al·lusió.

A començament dels anys 1830, la *Penny-Press* anglesa assoleix tiratges de 100.000 a 200.000 exemplars. Vers els anys 1880, tant a Londres com a Nova York la premsa sensacionalista (el *Lloyd's Weekly Newspaper* i el *New York World* de Pulitzer) assoleixen tiratges que voregen el milió d'exemplars. No cal insistir que la progressió del tiratge es feia en menyscapte del contingut polític dels diaris³⁶. El *Yellow Journalism*, d'aquesta manera, guanya cada dia més adeptes que, dècades més tard, amb la invenció i difusió de la ràdio i la televisió, n'esdevindran partidaris fervents fins arribar a la tele-addicció actual.

Aquesta petita digressió ve a tomb, car calia completar la meua tesi de la transferència d'interessos a fora de la comunitat. El meu argument és que la privacitat és i ha estat possible perquè la pulsio de la xafarderia, que s'exercia en l'àmbit de la comunitat tradicional, ha estat dirigida vers d'altres indrets i ha

cobrat camps d'acció renovellats. Concretament, la premsa groga, la premsa del cor, les revistes il·lustrades, i, per descomptat, la ràdio i la televisió, que dissequen les vides privades de prínceps, milionaris, polítics i *stars* del cinema, han vingut a suplir el paper que tenia la xafarderia a la societat tradicional, la de satisfer la tafaneria essencial dels humans que, en concentrar la seva mirada sobre la vida i miracles suposadament reals dels personatges públics, aparten l'atenció i deixen en pau els veïns més immediats. Aquest interès en la "vida privada" de personatges llunyans i inaccessibles no suposa una confusió de les esferes pública i privada, com afirma Sennett³⁷, ans comporta un reforçament de la privacitat tal com l'he definida anteriorment. Car, com ja s'ha dit, per parlar de relació privada, cal una contigüïtat espacial i ecològica que manca en el cas de la xafarderia exercida sobre la "vida privada" dels "personatges públics". Al contrari, com més interessats estiguin els ciutadans en afers que van més enllà de la comunitat -perduda o en vies de desaparició-, més probable és que deixin d'immiscir-se en les vides dels veïns més immediats des del punt de vista geogràfic i social. Així, tant el desenvolupament del nacionalisme com la difusió massiva de notícies sobre les persones que ocupen llocs prominents, constitueixen suports que contribueixen a la formació del sentiment privat.

Abans de finalitzar el capítol, permeti'm el lector que recapituli el meu argument exposat en aquest i l'anterior. La privacitat individual és producte de dos factors que fan possible el seu sorgiment: la urbanització, que facilita la relació entre estranys en un mitjà anònim, i la diferenciació estructural, fruit de

la divisió del treball, que provoca la separació entre el lloc de residència i el lloc on es realitza l'activitat econòmica. Però la privacitat individual, així com la col·lectiva del grup familiar, -que es reforcen mútuament- necessiten també d'altres condicions. En primer lloc, la introversió d'interessos *dins la llar*, que, a la seva vegada, és fruit del naixement de l'amor romàntic i del sentiment maternal. En segon lloc, l'extraversió d'interessos *fora de la comunitat*, que es produeix en dissoldre's aquesta per esdevenir una comunitat nacional i transferir els individus la seva tafaeria innata vers afers o personatges situats dins del marc nacional -i fins i tot internacional-. És així com un autor ha arribat a parlar del món com d'un *global village*³⁸.

NOTES AL CAPÍTOL 5.

1. Flandrin (1976), 7.
2. Laslett (1965) i Laslett & Wall (eds.) (1972). És realment una llàstima que la pròpia metodologia de Laslett i del seu grup de Cambridge per a l'Estudi de la Població i l'Estructura Social el deixi orb davant de la importància dels factors no quantitativs de l'univers familiar que ell menysté per tal com els considera "ideològics". És així com un ingent esforç es perd en la pura compilació i anàlisi estadística de dades, els resultats de les quals són dubtoses força vegades.
3. Engels (1973), 449-450.
4. Hom pot trobar aquesta formulació a Parsons & Bales (1956) i també, en forma resumida, a Parsons (1959). Per a la resposta de Parsons a les crítiques que rebé, vegeu Parsons (1971). Les teories de Parsons sobre la família i el parentiu abasten molts aspectes que malauradament no podem tractar aquí, com són la diferenciació de rols sexuals dins de la família, el tabú de l'incest, la correspondència entre família nuclear i societat industrial, etc.
5. Parsons (1971), 120-121.
6. Smelser (1959).
7. Bott (1972).
8. Ibídem, 60. El concepte de xarxa, introduït per Barnes (1954), és un intent de resoldre problemes que restaven obscurs amb la teoria sociològica del grup. Els contactes que l'ego té amb diverses persones que *no* formen un grup i que constitueixen la xarxa d'aquest individu central, poden influenciar clarament la seva conducta. Per a una ampliació del concepte, usos i aplicacions del concepte de xarxa, remeto el lector a la nota 24 del capítol 3.
9. Bott (1972), 60.
10. Ibídem, 60.
11. Shorter (1977), 26.
12. Per a les implicacions de l'amor romàntic i la privacitat de cara a la comprensió de la crisi de la família actual, remeto el lector a Flaquer (1980).
13. Rougement (1962).
14. Goode (1959).
15. Ibídem, 42, cita quatre cultures en què apareix aquest complex: la societat urbana moderna dels Estats Units, Europa nordoccidental, la Polinèsia, i la noblesa europea dels segles XI i XII.

16. Shorter (1977), 24.
17. Braun (1966), especialment les pàgines 56-59.
18. Ibídem, 60.
19. Shorter (1977), 254.
20. Ariès (1973).
21. Shorter (1977), 170.
22. Ibídem, 261.
23. Sennett (1970).
24. Laslett (1972), 71.
25. Ariès (1973), 392-393.
26. Demos (1972), 563.
27. Shorter (1977), 47.
28. Ariès (1973), 393.
29. Fabra (1979), 1.601.
30. Ibídem, 1.748.
31. Ibídem, 494.
32. Merton (1970 b), 392-393.
33. Smith (1976).
34. Lerner (1958), 49-51.
35. Habermas (1978). Vegeu el meu tractament d'Habermas al capítol primer.
36. Ibídem, 176-177.
37. Sennett (1978).
38. McLuhan & Fiore (1967), 63.

VERS UNA

SOCIETAT PRIVATITZADA

Com hem dit al primer capítol, Simmel formula la següent llei tendencial en la història humana: el que és públic es fa cada cop més públic i el que és privat, cada cop més privat¹. Aquesta proposició, ¿és un bonic joc de paraules o potser conté una llei sociològica que val la pena d'escatir? Podem afirmar la realitat d'un procés de privatització en la història humana recent, almenys en el món occidental després de la Revolució Industrial, i, si podem fer-ho, en quin sentit? Dedicarem aquest capítol a comentar el problema de la privatització en la societat industrial.

Podríem començar reflexionant sobre l'abast de les paraules de Simmel. Aquest autor diu, referint-se a l'avenç de la privatització, que els afers dels individus esdevenen cada dia més secrets, altrament dit, que el que pel seu sentit interior té una existència autònoma, els afers centrípets de l'individu, adquireixen en les seves manifestacions socials un caràcter cada vegada més privat, més apte per a romandre secret. (Ara no ens interessa la seva altra part de la tesi sobre la publicitat dels afers públics).

El que Simmel sembla voler afirmar és que l'individualisme accentua la reserva i que, a mesura que avança el procés d'individualització, disminueix la manca de comunicació entre els individus. Simmel no ens informa, però, si aquest tancament enriqueix o empobreix la vida interior dels individus. Simmel ens vol dir que,

com més autònoms són els individus, més tendència tenen a encastellar-se en la seva torre d'ivori i a aïllar-se dels altres. Així, havent començat a meditar sobre una frase en aparença banal, hem arribat a una sèrie de qüestions que constitueixen un dels centres de la reflexió sociològica com són l'alienació i l'individualisme. Al llarg d'aquest capítol i el següent, procuraré d'encetar aquesta temàtica i tractaré de demostrar la pertinència de l'estudi de la privacitat per a la comprensió del món actual.

Encara que Simmel no ho digui, no solament l'individualisme constitueix una de les pre-condicions de la privacitat, sinó que un dels trets característics que defineix l'individualisme és el sentiment privat. En efecte, Lukes considera que juntament amb les nocions de dignitat, d'autonomia i d'autoperfeccionament, la privacitat és una de les idees bàsiques que integren la noció d'individualisme².

Tanmateix, a nosaltres no ens interessa tant la idea d'individualisme com a configurador de la privacitat, com el *procés* d'individualització que corre paral·lel o, més ben dit, és subjacent al procés de privatització. Els estudiosos han ofert diverses versions d'aquest procés d'individualització. Només retindrem, a títol il·lustratiu, les del propi Simmel i de Durkheim.

Simmel aborda el procés de formació de la individualitat a partir de la seva teoria dels cercles socials³. En les societats preindustrials, l'home vivia en un nombre reduït de petits cercles socials. Aquests cercles no només eren pocs i de dimensions reduïdes, sinó que es distribuïen de forma concèntrica al voltant

de l'individu. Així, l'home es veia immers en una successió de cercles concèntrics que, en superposar-se, arribaven a esclafar la seva individualitat. Com més petit i estret sigui el cercle, més personalitat tindrà i, per tant, la llibertat individual de què fruïran les persones que l'integren serà més petita.

En les societats modernes, en primer lloc, es dóna una gran multiplicitat de cercles que reclamen la presència dels individus. D'altra banda, aquests cercles són molt més amplis que en les societats primitives i tradicionals. A mesura que s'amplia el cercle al qual pertanyem, tenim més espai per al desenvolupament de la nostra individualitat, però, en canvi, com a parts d'aquesta totalitat, tenim menys peculiaritats, perquè el grup és menys individual. Així, per emprar la fórmula palmària de Simmel, els elements del cercle diferenciat estan indiferenciats; els de l'indiferenciat estan diferenciats.

Però la constitució de la individualitat ve avalada, sobretot, per la possibilitat de pertinença a diversos cercles. En la societat moderna, com hem observat en capítols anteriors, l'home és membre de varis cercles, cada un dels quals abasta només una part de la seva personalitat, que així és fragmentada en diversos bocins. L'esmicolament de la personalitat constitueix precisament la base de la individualitat, perquè en les nostres societats els cercles a què pertany un mateix individu s'interseccionen en lloc d'estar inclosos l'un dins de l'altre. Llavors cada individu ocupa una posició única que ve donada per la intersecció dels diversos cercles en què participa. Així, doncs, la individualització creix a mesura que augmenta el nombre de cer-

cles de què un hom forma part i llur qualitat excèntrica. A més, la possibilitat de la individualització també es desenvolupa pel fet que una mateixa persona pugui ocupar situacions completament diferents en els cercles en què participa al mateix temps. El sentit individual és notablement accentuat pel fet que una persona ocupi un lloc d'autoritat en un cercle i una posició subordinada en un altre. Un treballador, per exemple, pot ocupar un lloc de direcció en el moviment sindical i compensar així la seva posició de dependència a l'empresa.

La teoria de Simmel explica perquè en la societat moderna els individus són cada vegada més diferents -la unicitat de l'individu ve donada pel lloc singular que ocupa, determinat per la intersecció dels diversos cercles a què pertany-, però, en canvi, ens deixa en l'obscuritat pel que fa a les causes que han engegat el procés d'individualització. La teoria de la consciència col·lectiva de Durkheim ens pot ajudar a explorar aquesta altra dimensió de l'individualisme⁴. Durkheim entén per consciència col·lectiva o comuna "*el conjunt de creences i de sentiments comuns a la mitjana dels membres d'una societat, [que] forma un sistema determinat amb vida pròpia*"⁵. Cal distingir, almenys a nivell analític, la consciència comuna de la consciència individual. La presència de la consciència col·lectiva no és igual en totes les societats. De fet, la seva extensió i intensitat varien d'una societat a una altra. En les societats basades en la solidaritat mecànica, la consciència col·lectiva abasta la major part de la consciència individual, altrament dit, la fracció de les existències individuals governades per la consciència col·lectiva coincideix gairebé amb l'existència to-

tal. Així, una gran part de l'existència és regida per imperatius i interdicts socials. A més, la intensitat de la consciència col·lectiva és proporcional a la seva extensió.

Ben a l'inrevés, en les societats que recolzen en el principi de la solidaritat orgànica, es produeix una disminució de l'esfera de l'existència regida per la consciència col·lectiva, un afebliment de les reaccions col·lectives contra la transgressió de les normes i, per tant, un marge més ample per a la interpretació individual dels imperatius socials.

La progressió de la divisió del treball és conseqüència de l'augment de la variabilitat individual, el qual, a la vegada, és producte de la regressió de la consciència col·lectiva. Quines són les causes de la indeterminació progressiva de la consciència col·lectiva? En primer lloc, a mesura que s'estén el mitjà social, la consciència col·lectiva esdevé més abstracta. I, llavors, en ésser la consciència col·lectiva més indeterminada, deixa més marge a la variabilitat individual. En segon lloc, en desaparèixer l'organització social de tipus segmentari, l'individu s'allibera del pes de la tradició, en deslligar-se del seu lloc d'origen. En tercer lloc, com a conseqüència d'aquest mateix factor, la societat moderna no pot controlar les tendències divergents individuals, en la mesura en què no envolupa tan bé l'individu com les societats de tipus segmentari.

Per a Durkheim, doncs, el naixement i el progrés de l'individualisme obeeix a causes purament "mecàniques". El tipus segmentari permet a la societat de cenyir més fortament l'individu, de lligar-lo més al seu

mitjà domèstic i, per tant, a les tradicions, i a fer tornar aquest mitjà concret i definit, en limitar el seu horitzó social, limitació que és en part conseqüència del creixement del volum social.

El problema que planteja el progrés de la individualització, aparellat al de la divisió del treball, és com mantenir un mínim de consciència col·lectiva sense la qual la solidaritat orgànica estaria abocada a la seva desintegració. Aquesta qüestió, que obsessionaria Durkheim cada cop més fins al final de la seva vida, alena en tota la seva obra posterior.

Què ens aporten aquestes dues teories de la individualització a la comprensió de la privatització? Simmel posa l'accent en el fet que la societat moderna diferenciada afavoreix per força l'individualisme en la mesura en què cada individu hi és únic per tal com està situat en la intersecció de diversos cercles. Durkheim, d'altra banda, interessat més en qüestions de control social, emfasitza més la possibilitat de la variabilitat i el marge d'acció més ample dels individus a mesura que aquests es deslliguen de les estructures segmentàries. Aquests dos autors ens proporcionen pistes valuoses, però llurs formulacions són massa vagues i generals perquè ens ajudin a entendre i a definir el procés de privatització. Car el problema està en diferenciar bé conceptes tan amplis com individualització i privatització, i donar-los un sentit clar. Si volem copsar millor el significat de la privatització, caldrà aprofundir més i indagar quin és el sentit pregon del procés.

Però una operació prèvia seria definir abans què entenem per esfera privada. La definició que varem

donar al final de l'apartat 4 del capítol 3, tenia l'avantatge d'ésser una definició formal i de partir del concepte de privacitat com a relació buida, en tònica amb el sentit de les altres definicions, però també pateix de greus inconvenients. L'esfera privada basada en la relació privada tal com l'enténem al capítol 3, ens proporciona el marc dins del qual es pot desenvolupar la vida privada, però no ens diu res sobre el seu correlat d'esfera pública. Les raons que donarem en el sentit que el contingut de les esferes pública i privada són variables en funció de circumstàncies socials i històriques, són vigents en el context d'un aparell conceptual formal, però perden en canvi el seu pes en aquest capítol, en què ens proposem d'explorar els avenços de la privatització. Per tal de tractar aquest aspecte, caldrà tenir ben present què volem donar a entendre per privatització i, per tal de fer-ho, primer convindrà detenir-se uns instants en la noció d'esfera privada.

Les esferes pública i privada tenen segells característics diferents segons les èpoques històriques. Mentre que en la Grècia clàssica, per a Hannah Arendt⁶, l'esfera privada era el regne de la necessitat i la pública, el de la llibertat, a l'Europa Occidental del segle XVIII, per a Richard Sennett⁷, l'esfera privada representava la naturalesa per oposició a l'esfera pública on floria la cultura. Per a aquest darrer autor, a partir del segle passat s'ha produït un canvi radical del contingut de l'esfera pública i privada. L'esfera pública ha passat a ésser el domini de l'impersonal (en el segle XVIII els tractes dins la família podien ésser perfectament impersonals) i l'esfera privada ha esdevingut el domini del personal i l'individual.

Però, al meu entendre, Berger i Luckmann, dos sociòlegs del coneixement de la religió, que, a llur torn, extreuen algunes de les seves idees d'Arnold Gehlen, fan aportacions més interessants al contingut de les esferes pública i privada en el món actual⁸. L'esfera pública és bàsicament el món del treball on els individus es veuen obligats a acomplir rols rígidament reglamentats (rols específics *versus* rols difusos en el sentit parsonià), que no constitueixen fonts d'on puguin derivar un sentit i una identitat personals. A l'esfera privada, ben al contrari, que deixa a l'individu una llibertat considerable per a organitzar la seva pròpia vida dins aqueixa esfera d'acord amb les seves preferències, és on aquest troba fonts de sentit i identitat personal. Així, desenvolupant les idees de Luckmann i Berger, la nota característica de l'esfera privada enfront de l'esfera pública, és que, si bé les activitats dins la primera donen sentit a la vida sencera de l'individu, això no succeeix amb les activitats públiques (per a guanyar diners o *status*) o en tot cas donen una satisfacció parcial, incapaç d'omplir plenament la vida de cadascú. Com hom pot observar, l'esfera pública coincideix amb el món de la producció, al qual caldria afegir també l'Estat (més endavant ja farem unes consideracions sobre el lloc en què cal situar la política en el món d'avui), mentre que l'esfera privada és sobretot el món del consum i del lleure. Així, ens trobem doncs amb la situació curiosa que el contingut de les esferes pública i privada en l'Antiguitat i en el món actual s'ha invertit. Mentre que en el món clàssic la vida privada representava el regne de la necessitat, ara aquesta se situa en l'esfera pública (el treball en moltes ocasions

alienant i necessari per a la subsistència). Per altra part, la llibertat que en la Grècia antiga denotava l'esfera pública, és ara patrimoni de l'esfera privada (on hom pot organitzar lliurement la pròpia vida).

Quina utilitat té aquest concepte d'esfera privada per a la noció de privatització? Podem dir que la privatització és el procés pel qual, en la societat moderna, l'esfera privada, d'on els individus deriven llur identitat i el sentit de llur pròpia vida, està engolint molts aspectes que *tradicionalment* formaven part del domini públic i està cobrant un auge i una importància cada vegada més grans si la comparem amb períodes anteriors. Entre els aspectes absorbits per l'esfera privada podem citar, per exemple, la religió, a mesura que avança el procés de secularització. Més endavant ja dedicarem un apartat a considerar la secularització en tant que privatització. El mateix passa amb dominis tradicionalment públics com la política que actualment estan adoptant una dimensió psicològica i subjectiva, és a dir, privada. Podem citar també noves formes de lleure, en les quals els homes, a la recerca d'un sentit immanent o transcendental, despleguen llur activitat, sense que siguin de fàcil adscripció a camps tradicionalment consagrats o la funció de les quals ha canviat radicalment. Tal és el cas, per exemple, de la psicoanàlisi com a conreu, exploració i percaça de la pròpia identitat més que no pas com a teràpia, o del lliurament personal a causes com l'ecologisme i el feminisme o a moviments i sectes com grups d'encontre i filosofies orientals que assegurin el benestar psíquic i espiritual de llurs adeptes.

Podem parlar igualment de privatització en un segon sentit. En la definició del capítol 3 dèiem que l'esfera privada d'un individu està constituïda pel conjunt dels objectes de les diverses relacions privades que manté amb d'altres individus d'una societat determinada. Aquesta definició, a més d'ésser microanalítica, té l'inconvenient, abans assenyalat, de definir l'esfera privada en termes negatius. Tractarem de pal·liar aquest desavantatge a base de desenvolupar el seu contingut positiu. En el mateix capítol definirem la relació d'intimitat com a una relació plena entre dues o més persones entre les quals existeix un grau molt elevat de proscripció de la privacitat, enfront d'altres persones o grups amb els quals els participants en la relació íntima estableixen una relació de privacitat. Així, esquemàticament, hom pot dir que la relació íntima és triàdica: dos subjectes com a mínim que entren en la relació íntima i les altres persones o grups que fan de subjecte negatiu d'una relació privada. De fet, les coses són molt més complicades perquè el que en una situació és subjecte d'una relació íntima, pot, en una altra, entrar en col·lusió íntima amb un individu que abans feia de subjecte negatiu de la relació privada, per exemple. Però si hem de passar del pla de la microanàlisi al de la macroanàlisi, no ens han de preocupar massa aquests detalls. El que sí ens importa és que a nivell macrosociològic les estructures tendeixen a cristal·litzar-se d'acord amb el pes de les diverses forces que operen en la societat.

Ara bé, si des d'un punt de vista negatiu l'esfera privada constitueix l'espai lliure d'ingerència que permeten les relacions privades, des del punt de vista

positiu és l'espai privilegiat destinat al conreu de les relacions íntimes. Això no vol dir que tota l'esfera privada sigui emplenada per les relacions íntimes. Hi ha individus sols i reservats que mantenen relacions íntimes escasses o nul·les sense que això afecti el contingut de llur esfera privada, que en aquest cas només es pot definir negativament.

Fetes aquestes precisions conceptuals, què volem dir quan afirmem que estem assistint a un procés de privatització? A nivell macroanalític podem definir la privatització com la tendència progressiva a l'augment de la raó entre les relacions privades i les relacions íntimes en una societat. Suposem que extraïem una mostra representativa d'una societat, classe o subgrup i que establím la raó existent entre les relacions privades i les íntimes de tots els individus de la mostra. Si al cap d'un cert temps repetim l'operació i constatem una tendència a l'augment, podem dir que en aquesta societat o grup existeix un procés de privatització. Aquesta definició té l'avantatge sobre l'anterior que es operativa en la recerca empírica.

Com hem arribat a la formulació de la definició i per què hem escollit aquests termes? La nostra societat no solament es caracteritza per un augment de les relacions privades a causa de la fragmentació progressiva de la personalitat, del predomini de les relacions impersonals i instrumentals i de la proliferació de nous rols especialitzats. En la societat moderna observem també, probablement com a conseqüència dels factors que acabem d'esmentar, una disminució de les relacions de tipus personal i d'intimitat. Altrament dit,

en la societat industrial els individus cada vegada tenen més coneguts -a la feina, en els diversos cercles en què es mouen, als diversos llocs que freqüenten en la seva ronda diària- amb els quals mantenen relacions privades, i cada cop menys amics. I entre els amics go- saria d'afirmar que els amics amb els quals ens uneix una amistat focalitzada tendeixen a predominar sobre els amics íntims, la relació amb els quals abasta tota la personalitat. Igualment abonen la meua tesi els as- pectes tractats en el capítol anterior de l'amor romàn- tic, la família nuclear i la importància de la parella en detriment de les relacions amb els altres membres de la parentela propera. És el que he anomenat la concen- tració afectiva. A més, el fet que en la societat mo- derna cada vegada hi hagi més solitaris, incapaços d'es- tablir relacions íntimes i de comunicar-se amb els al- tres, no invalida la meua definició de la privatització, puix que en el cas límit d'una societat sense relacions afectives, el resultat de la raó tendiria vers l'infi- nit.

Aquestes dues concepcions de la privatització no són contradictòries sinó que es complementen. Mentre que la primera apunta vers a la manca de sentit que pateixen molts individus en la societat moderna com a re- sultat del desplaçament de les visions del món exclusi- ves, la segona ens assenyala la tendència cap a la con- centració afectiva, o, en alguns casos, l'intent deses- perat i fallit de concentració afectiva, que constitueix al mateix temps una recerca de sentit.

Així, doncs, el sexe, l'afectivitat i la reli- gió no són activitats tan distants com podrien semblar a primera vista, puix que la significació de totes elles

rau en la temptativa de dotar de sentit la vida. És per això que en l'apartat següent explorarem l'adveniment de la religió subjectiva actual i la seva integració en l'esfera privada per a passar més tard als problemes sexuals, familiars i afectius de la societat actual, com a dimensions del procés de privatització actual.

Religió i secularització.

La tesi d'aquest apartat és que les nocions d'esfera pública i privada poden ésser útils per a la comprensió dels problemes amb què la religió s'enfronta en el món modern, gran part dels quals rau en precisament en la tendència que s'evidencia vers la secularització, que es pot conceptualitzar convenientment com a un moviment cap a la privatització. Per altra part, la tendència vers a la privatització que es dona en el camp de la religió, ens ajudarà a copsar millor el sentit i l'abast de la privatització en d'altres àrees. Així, en el present epígraf, començarem repassant les diverses concepcions de la secularització per a deturar-nos, tot seguit, en l'intent d'interpretació de la secularització com a privatització, que espero que ens ajudarà a comprendre molts fenòmens del món actual que guarden afinitat amb la religió en tant que agència conferidora de sentit i identitat en la vida social.

La secularització, que la majoria de sociòlegs consideren com un procés concomitant del de modernització (aquí no ens interessa la problemàtica del seu tractament com a variable independent o dependent), presenta tants o més problemes de definició i d'interpre-

tació que aquest segon concepte mencionat. No m'interessa, en aquest context, de fer una crítica dels pressupòsits evolucionistes que aquest tipus de teories impliquen i, per a això, remeto el lector al que ja ha estat dit en el capítol 2. L'únic que voldria fer és tractar d'aportar un xic de llum a la noció de secularització, tan confusa a voltes i amb interpretacions tan encontrades.

El terme de secularització fou emprat originalment amb dos sentits diferents. En els països de tradició protestant, arran de les Guerres de Religió, per tal de significar l'expropiació de territoris o propietats del control de les autoritats eclesiàstiques. Així, hom ha pogut parlar, en estendre's aquesta noció, al segle XIX, de la secularització de cementiris. En els països de tradició catòlica, el terme de secularització segueix tenint un significat específic com a l'autorització d'un religiós perquè pugui viure fora de clausura i retorni al segle.

L'acceptació de l'ús del terme de secularització per part dels científics socials és molt variada i cobreix una gamma molt àmplia de posicions. Entre la fàcil admissió de l'utilització corrent del terme que trobem en Bryan Wilson⁹ i el seu rebuig i intent d'eliminació per part de David Martin¹⁰, hi cap la posició de Peter E. Glasner, que se situaria en un punt mitjà entre aquests dos extrems¹¹.

El procés de secularització ha rebut interpretacions i definicions molt diverses¹². Shiner (1963 i 1973), per exemple, distingeix cinc concepcions diferents del fenomen de la secularització:

1. La secularització com a la decadència de la religió. Els símbols, doctrines i institucions prèviament acceptats perden el seu prestigi i influència. La culminació de la secularització seria una societat sense religió.

2. La secularització com a conformitat amb "aquest món". El grup religiós o la societat informada religiosament desvien llur atenció del sobrenatural i esdevenen cada vegada més interessats en "aquest món". La culminació de la secularització seria una societat totalment absorbida en les tasques pragmàtiques del present i un grup religiós que es confongués amb la resta de la societat.

3. La secularització com a transposició de les institucions, creences i pautes de conducta de l'esfera religiosa a la secular. El coneixement, les pautes de conducta i les institucions que antany eren concebuts recolzant en el poder diví, es transformen en fenòmens de creació i responsabilitat purament humanes. La culminació d'aquest tipus de procés de secularització seria una religió totalment antropologitzada i una societat que s'hauria fet càrrec de les funcions prèviament encomanades a les institucions religioses.

4. La secularització com a dessacralització del món. El món es veu privat gradualment del seu caràcter sagrat a mesura que l'home i la natura esdevenen objecte d'explicació i manipulació causal-racional. La culminació de la secularització seria una societat mundial completament "racional", en la qual el fenomen del sobrenatural, o fins i tot del "misteri", haurien deixat de representar el seu paper.

5. La secularització com a desgatjament de la societat de la religió. La societat se separa de la comprensió religiosa que prèviament l'ha informada per tal de constituir-se com a realitat autònoma i, per tant, de limitar la religió a l'esfera de la vida privada. La culminació d'aquesta mena de secularització seria una religió d'un caràcter purament interior, sense influenciar les institucions ni l'acció concertada, i una societat en què la religió no faria acte de presència fora de l'esfera del grup religiós¹³.

L'últim dels cinc sentits que Shiner atribueix al terme de secularització és el que més s'acosta, com veurem més endavant, a la meua visió del fenomen. Però tractem primer de cercar els antecedents d'aquesta concepció de la secularització.

El primer, que jo sàpiga, que veié el procés de secularització no com el declinar i la fi del fenomen religiós sinó com la seva transferència de l'esfera pública a la privada, fou Marx. A *La qüestió jueva* diu:

*"L'home s'emancipa políticament de la religió arraconant-la del dret públic al dret privat. (...) L'esmicolament infinit de la religió a l'Amèrica del Nord, per exemple, li dóna ja la forma exterior d'un afer estrictament privat. (...) Però no podem fer-nos il·lusions sobre els límits de l'emancipació política. L'escissió (Spaltung) de l'home en home públic i en home privat, el desplaçament de la religió que passa de l'Estat a la societat burgesa, tot això no és pas una etapa, sinó ben bé la culminació de l'emancipació política, que no suprimeix ni tracta de suprimir la religiositat real de l'home"*¹⁴.

Avui dia molts sociòlegs de la religió conceben el procés de la secularització en aquest sentit. Roger Mehl, un teòleg i pensador social, defineix la secularització com el "*procés històric que tendeix a qüestionar el paper públic de la religió, a substituir l'autoritat religiosa per altres formes d'autoritat i, per últim, a relegar la religió al sector privat de l'existència humana*"¹⁵.

Bryan Wilson s'expressa en termes semblants:

*"En una sociedad que se caracteriza por la disminución en la diversidad de los asuntos públicos y por la relegación al dominio privado de muchas cuestiones morales, la religión puede haberse convertido también en un asunto en gran medida privado"*¹⁶.

Però els sociòlegs que millor han descrit el procés de secularització en termes de privatització han estat Berger i Luckmann. Aquests autors defineixen la secularització com a "*la progressiva autonomització dels sectors socials de la dominació dels significats i institucions religioses*"¹⁷. Com ja hem dit abans, per a Berger i Luckmann, l'esfera privada és l'espai social en què l'individu tracta de cercar motius d'identitat i sentit personal en oposició a l'esfera pública d'on les persones deriven pocs elements de satisfacció íntima. Altrament dit, amb les comptades excepcions d'aquells que es realitzen en l'esfera professional (pública), la majoria de treballadors de la societat capitalista tracten de buscar llur realització plena com a éssers humans en l'esfera privada. La religió constitueix, entre altres, una d'aqueixes fonts de realització i satisfacció personals.

Per a Berger, "la localización originaria de la secularización se halla (...) en el área económica y específicamente en aquellos sectores del cuerpo económico constituidos por los procesos industriales y capitalistas"¹⁸.

Aquest sector constitueix una "illa alliberada" respecte de la religió, amb què aquesta tendeix a polaritzar-se en els sectors més públics i més privats de l'ordre institucional, és a dir, les institucions de l'Estat i de la família. Hi ha una espècie de *cultural lag* entre la secularització del món econòmic, d'una part, i de l'Estat i la família, de l'altra.

Però la presència de la religió en el marc de l'Estat no passa d'ésser una mera retòrica ideològica, perquè, d'una banda, la doctrina política de la separació entre l'Església i l'Estat li confereix un rol d'àrbitre entre els diversos grups religiosos com en l'època del capitalisme del *laissez faire*, i, de l'altra, es dona un procés de difusió de la secularització de l'esfera econòmica a la política, en esdevenir aquestes dues esferes afins tant en estructura com en esperit, a causa de la importància creixent que la burocràcia hi té en ambdues. Berger segueix dient:

"El efecto predominante de la 'polarización' antes mencionada es realmente curioso. La religión se manifiesta a la vez como retórica pública y como virtud privada. En otras palabras, en tanto que la religión es común, carece de 'realidad' y en tanto que es 'real' carece de 'comunidad'"¹⁹.

Berger vol dir amb aquestes paraules que mentre que en l'esfera pública, a l'Estat, la religió ha

passat a ésser decorativa i, per tant, irreal, en la institució familiar, que és on la religió té encara una presència real, aquesta es dóna a costa de la seva privatització. Car la religió ha passat a ésser avui dia una qüestió d'elecció, de preferència o d'opinió de l'individu o del nucli familiar i, en conseqüència, ha perdut el sentit aglutinador, cohesionador i legitimador de la societat global. En l'esfera privada, en canvi, la religió es manifesta com una forma de legitimació voluntàriament adoptada per una clientela no coaccionada. El paper de la religió en el món modern, en passar aquesta a l'esfera privada, canvia radicalment. La funció de la religió com a constructora de la realitat es veu limitada a la creació d'universos fragmentaris, l'estructura de plausibilitat dels quals no ultrapassa l'àmbit familiar. A més, la fragilitat de la família -característica que és comuna a totes les institucions de l'esfera privada- accentua la feblesa d'aquesta estructura de plausibilitat: hom pot canviar de religió com qui decideix de canviar el sentit del seu vot polític.

Tots aquests elements venen reforçats per un altre tret que comporta la secularització: el pluralisme religiós²⁰. Com diuen Berger i Luckmann:

*"Definiríem el pluralisme com una situació en què hi ha competència en l'ordenament institucional dels sentits globals de la vida quotidiana. Històricament, aquesta competència generalment és hereva d'una situació en què hi era més o menys absent. Això és, el pluralisme és la conseqüència del procés històric de desmonopolització"*²¹.

La des-monopolització és el procés pel qual l'Estat tendeix a abandonar el seu paper tradicional d'instrumentalització coactiva dels monopolis religiosos i que generalment es manifesta sota la forma de la separació entre l'Església i l'Estat. El procés de des-monopolització que desemboca en el pluralisme, comporta una situació de secularització per definició. Car des del moment en què l'Església perd el suport dels poders públics, encara que no hi hagi institucions rivals, existeix la possibilitat de dir almenys sí o no a la tradició dominant. Així, la des-monopolització engega una dinàmica que, a través del pluralisme, acaba per redundar en una societat plenament secularitzada.

El pluralisme té una dimensió socioestructural i una dimensió subjectives. Mentre que la primera es refereix a la competència existent entre les institucions que objectivament encarnen els diversos sistemes de significat, la segona al·ludeix a les manifestacions d'aquesta competència en la consciència subjectiva. Amb l'adveniment del pluralisme es crea una situació de mercat religiós que en un principi segueix les regles del capitalisme liberal amb l'Estat en el paper d'Estat-policia. Aquesta situació de mercat pluralista té conseqüències importants tant per a l'estructura interna dels grups religiosos com per a llurs relacions mútues. Però a nosaltres ens interessa particularment la traducció d'aquest estat de coses a nivell subjectiu.

En el pla de la consciència, el pluralisme ocasiona la transformació de les institucions religioses de les institucions primàries a les secundàries²², això és, de l'esfera pública a les institucions voluntàries i com-

petitives de la vida privada. El pluralisme religiós té, en el pla de la consciència individual, dues conseqüències. En primer lloc, el pluralisme comporta la subjectivització religiosa. La subjectivització significa que l'antiga tradició religiosa perd el seu caràcter objectiu en la consciència individual. Amb l'existència d'una diversitat d'opcions religioses, les afirmacions tradicionals de l'Església sobre la naturalesa de la realitat perden la seva qualitat suposada i indiscutida, que els conferia una condició autònoma i "real". A més, la religió tendeix a ésser més temporal, temporalitat que s'acobla amb els interessos de l'individu privatitzat. Així, la religió esdevé més "interpersonal" i més "interior", temes que es corresponen plenament amb la problemàtica de l'esfera privada. Interpersonal pels anhels de comunicació que hom hi experimenta, i interior en la mesura en què l'esfera privada és l'espai caracteritzat per la recerca de la identitat. No és d'estranyar, diuen els autors, que avui dia existeixi un lligam tan fort entre religió i psicologisme i que aquest, juntament amb l'existencialisme, siguin les fonts més populars d'on els teòlegs extreuen tècniques per a fer la traducció de la religió objectiva a la subjectiva²³.

En segon lloc, en la situació pluralista tota religió és una heretgia (del grec *αἵρεσις*, que significa elecció). L'individu es veu confrontat amb nombroses possibilitats religioses entre les quals ha de decidir. Però la mateixa dinàmica de la secularització fa que no només siguin els grups religiosos els que reclamin l'atenció de l'individu, sinó que aquests han de competir amb d'altres institucions de l'esfera privada que també pretenen conferir sentit i identitat a la vida de cadascú.

Ens trobem, en efecte, amb nombroses agències -algunes d'elles noves i d'altres velles, però amb funcions renovellades- que rivalitzen entre si -igual que ho fan els grups religiosos- per tal de captar-se la simpatia de la gent i arribar a suplir-los.

El mateix Berger, en una altra publicació, analitza l'èxit i la volada que el moviment i la visió del món psicoanalític tenen als Estats Units en termes de la privatització de la identitat²⁴. La psicoanàlisi deixa d'ésser una teràpia per a esdevenir una tècnica de recerca de la pròpia identitat, lluitant contra les barres de la repressió i l'inconscient.

El mateix podríem dir de la proliferació de grups "psicologistes" que asseguren emplenar-nos la vida de sentit i que garanteixen el retrobament amb nosaltres mateixos. Curiosament, les nombroses pràctiques psicologistes que avui estan en voga com els *marathon groups*, els *growth games*, els grups d'encontre, les tècniques de relaxació i de massatge, tenen afinitats electives no solament amb la psicoanàlisi sinó també amb diverses tècniques derivades de la tradició oriental (ioga, meditació transcendental, etc.), l'origen de les quals és clarament religiós.

Igualment detectem una tendència cap a la privatització en el sorgiment de moviments radicals que, tot i presentar un programa més o menys vague de reforma o revolució socials, rebutgen l'acció política organitzada, almenys en les seves formes tradicionals, i es concentren en la transformació individual a través d'un procés de descoberta interior. No em refereixo únicament al resorgiment de l'anarquisme, sinó també a molts al-

tres moviments (que no partits) com el hippisme, l'ecologisme i el feminisme que, bo i tenint una projecció pública, centren bona part de la militància de llurs membres en l'àmbit privat. La vida al camp, normalment en comunes, en el cas dels ecologistes o les reunions de dones en el cas de les feministes, acaparen bona part de les energies dels afiliats, els quals, en algunes ocasions, i sense voler menystenir llur serietat i ànsies de reforma social, tracten de resoldre problemes personals a través de llur engatjament en el moviment. Així, a voltes aquests moviments esdevenen una mena de succedani de la religió perduda, que antany donava un sentit global a l'existència. La mateixa estructuració folgada d'aquestes agrupacions està perfectament en consonància amb l'organització allerada de les institucions de la vida privada, en contrast amb la jerarquització, rigidesa i encarcament de les públiques.

La subjectivització actual no només ateny els moviments de nova planta, sinó que també afecta els agrupaments pròpiament polítics, sobretot els situats als extrems de l'espectre. Els partits de l'extrema dreta i esquerra extraparlamentària, organitzats sobre una base sectària i en cèl.lules reduïdes, comporten una elevada dosi de privatització en el sentit que llurs militants adopten actituds quasi-religioses i que llurs esferes pública i privada tendeixen a confondre's.

La dimensió subjectiva de la política no té tanta importància en els partits representats al Parlament, malgrat que les anàlisis de Sennett sobre la privatització de la vida política als Estats Units siguin dignes d'ésser preses en consideració²⁵. En el nostre país, potser seria possible d'explicar, si més no en part,

el tan bescantat desencís, a partir de la relativa "publicització" dels partits parlamentaris majoritaris, que sota la prohibició de la Dictadura estaven relegats per força a l'esfera privada i, per tant, llur atractiu com a fonts d'identificació i de significat era molt més fort. El mateix podríem dir del descens de la militància activa en els moviments catalanistes des del moment del reconeixement públic de les institucions catalanes.

Però la institució més important de l'esfera privada és la família, presa en el seu sentit ampli de localització de l'afectivitat sexual, marc on els individus cerquen en la nostra societat llur autorealització personal. És per això que dedicarem la propera secció a tractar de la privatització del complex familiar.

Família, sexe i privatització.

Si en el capítol anterior situàvem part dels orígens de la privacitat en el que anomenàvem el síndrome de la família nuclear, en aquest apartat ens dedicarem a estudiar alguns dels problemes amb què s'enfronta la institució familiar avui dia. Igualment tractarem el complex de conductes privades que beuen en les deus de la família i que es refereixen a la regulació de la sexualitat. Val a dir que tractarem d'analitzar aquesta problemàtica en termes del procés de privatització que constitueix el *leitmotiv* d'aquest capítol i que, al meu entendre, és una de les claus que permet de comprendre gran part del malestar actual en aquesta àrea.

Dèiem abans que la família constitueix el nucli central de l'esfera privada, que és l'espai on "l'in-

dividu cerca poder, intel.ligibilitat i, literalment, un nom"²⁶. Aquests tres questos representen el revers de la medalla de les frustracions de l'home públic. Aquest va a l'encalç d'un poder que ha perdut en esdevenir l'engranatge d'una maquinària que li resulta opaca i no entén i on és considerat un nombre sota les condicions imperants de l'anonimat de l'industrialisme. L'esfera privada i, en particular, la família confereixen a l'home un àmbit on pugui afaïçonar la seva pròpia realitat, de forma que li sigui intel.ligible, i on sigui algú i tingui una identitat.

La tesi de Berger i Kellner és que si el matrimoni és una institució tan fràgil és perquè en la societat contemporània la família constitueix un submón segregat de la resta de la comunitat. Si acceptem la concepció fenomenològica que "*la plausibilitat i estabilitat del món, en la mesura en què és definit socialment, depèn de la força i continuïtat de les relacions significatives a través de les quals pot mantenir-se permanentment la conversa sobre aquest món*", o altrament dit, que "*la realitat del món és sostinguda mitjançant la conversa amb altres significatius*"²⁷, apreciarem que el cas de la parella moderna, donades les seves característiques, constitueix per als seus membres una prova de foc en la construcció de la realitat social. Car els nuvis s'enfronten amb la tasca difícil del bastiment de llur propi petit món en què viuran. Aquest acte de construcció de la realitat social és tant més ardu en la mesura en què els membres de la parella procedeixen generalment d'ambients distints i que la validació diària d'aquesta realitat, almenys abans de la vinguda dels nens, comporta la interacció entre sols dos

individus. Així, la parella ha de suplir amb esforç creatiu, intensitat de la relació i imbricació emocional, la pobresa numèrica de l'arranjament, la qual cosa accentua l'aspecte dramàtic i la precarietat de la relació. L'arribada dels fills, que segons la saviesa popular salven molts matrimonis, pot afegir densitat objectiva a la realitat creada pels esposos, restant així inestabilitat a la relació inicial. Aquesta versió fenomenològica del procés de construcció de la realitat del matrimoni il·lumina molts aspectes de la crisi de la parella actual²⁸. Més endavant ja tindrem ocasió de parlar del divorci, l'augment constant de les taxes del qual no s'explicaria sense aquesta fragilitat essencial del matrimoni modern.

El pas de l'àmbit familiar i de la moral sexual de l'esfera pública a l'esfera privada contribueix a comprendre bona part dels problemes plantejats per les relacions interpersonals així com l'interès i apassionament que actualment desperten. En particular, la privatització progressiva de les normes relatives a la vida sexual i familiar, que comporta la despenalització de llur transgressió, és un dels fenòmens que en els últims anys ha acaparat més l'atenció de l'opinió pública (i privada, per descomptat).

D'altra banda, la discussió generada sobre els rols sexuals dins del matrimoni no és solament conseqüència de l'ímpetu del moviment feminista actual (al capdavant, el tema de la discriminació de la dona en l'esfera pública, o sia, en l'educació, el treball i la política ja fa molt de temps que està posat sobre la taula), sinó de la percepció de la importància de l'esfera privada com a *locus* d'interacció social, al seu torn con-

dicionada per la possibilitat estructural de la recerca d'alternatives. Segons Barbara Laslett, una historiadora de la família, l'emergència de la família privada en contrast amb la família pública del passat, explica la variabilitat actual en l'execució dels rols familiars. La família com a institució privada típica dels temps moderns, "en la qual la major part de les interaccions dels membres de la família tenen lloc dins la llar i les activitats definides com a apropiades a la llar estan relacionades principalment amb les activitats familiars i domèstiques"²⁹ permet un control més gran sobre la composició de l'auditori del comportament familiar i, per tant, un grau més gran de privacitat. En la mesura en què augmenta la privacitat, és també probable que es produeixi un descens del control social així com del suport social pel que fa a la definició tradicional de la representació dels rols familiars.

Aquesta possibilitat de variació, que presenta paral·lels interessants amb la situació de pluralisme arran del procés de des-monopolització pel que fa a l'àmbit de la religió, permet en principi iniciar la discussió sobre quins serien els rols més adequats de l'home i la dona dins la llar. Naturalment, cada parella ho resol a la seva manera, d'acord amb les seves preferències ètiques, tradició religiosa i moral i opinió política de llurs membres, que fins a un cert punt estan fortament condicionades per llur biografia, socialització i pertinença a diversos cercles o ambients. Tanmateix, aquesta decisió no hauria estat possible sense la possibilitat -i la necessitat- que la família, en expressió de Berger, construeixi la seva pròpia realitat.

Però la privatització té dos aspectes que van íntimament lligats, encara que es puguin distingir analíticament. Com assenyalàvem en capítols anteriors, la privacitat és al principi una possibilitat que esdevé més tard un valor, però aquest valor, que es manifesta en el sentiment i la ideologia privats, pot ésser analitzat a dos nivells. En primer lloc, la privatització pot ésser conceptualitzada com a l'arrelament i la consolidació d'aquest sentiment privat així com la presa de consciència per part de certs segments de la població que determinats actes, informacions, etc., i llur regulació, haurien de formar part de l'esfera privada, el contingut de la qual tendeix així a ampliar-se. Aquest moviment és el que jo anomenaria la "privatització privada". Aquesta mena de privatització, que té lloc en les consciències subjectives, depèn naturalment d'altres processos socioestructurals pels quals es van creant àrees intersticials en què es pugui expandir l'esfera privada. Els resultats d'aquests processos, val a dir-ho, són funcionals a la dinàmica de la societat industrial capitalista.

Però hi ha un segon nivell en què podem considerar la privatització. La privatització de les consciències només és un primer pas cap a la privatització de la societat. En un segon moment, els grups o estrats partidaris de la inclusió de certes àrees normatives en l'esfera privada, han de lluitar aferrissadament per tal d'aconseguir un reconeixement públic de les seves pretensions, almenys en els casos en què existeix una situació de monopoli protegida per l'Estat sobre la forma apropiada de regulació d'aquests comportaments. Aquest segon procés és el que podríem anomenar el de "privatització pública".

La comparació amb el cas de la religió podria ésser útil. De la mateixa manera que abans de l'inici del procés de secularització existia una situació de monopoli pel qual l'Estat emparava una Església determinada, situació que donà pas a un nou estat de pluralisme religiós, igualment la desmonopolització d'una interpretació oficial per part de l'Estat del comportament sexual i familiar socialment escaient ha donat lloc a l'esmicolament de la normativa social aplicable. En la seva *Divisió del treball social* (1893), Durkheim ja remarcava com s'estava produint un procés de despenalització de moltes conductes relatives a la vida domèstica i a la vida sexual, que ell prenia com a símptoma de la regressió de la consciència col·lectiva³⁰. Aquest procés avui dia segueix el seu avenç. Si a l'època de Durkheim la llei encara castigava la sodomia i l'adulteri, per exemple, actualment la gran majoria dels delictes sexuals només es persegueixen a instància de part, a no ser que atemptin contra un menor o una persona indefensa. Altrament dit, el que hom castiga no és l'atemptat o l'ofensa contra el sentiment col·lectiu, sinó la violació d'un dret individual.

És així com, després d'una llarga lluita, en la majoria de països occidentals s'han suprimit com a tipus penals conductes com l'homosexualitat i activitats com els espectacles obscens, la venda de material pornogràfic, etc. En aquests casos, en algunes ocasions el que s'ha despenalitzat -no tan sols jurídicament, sinó també socialment- és la realització de la conducta, consum de la pornografia o l'assistència a un determinat espectacle en privat o de forma no ostensible, però en canvi s'ha mantingut la sanció penal o social en el

cas en què hom hi incorreixi en públic. En altres casos s'han despenalitzat les conductes o activitats en els dos plans. Parlo de despenalització jurídica i social, perquè l'abrogació d'una llei pot no tenir una repercussió immediata en la consciència social. Per exemple, en el cas del comportament homosexual, aquest pot ésser castigat si té lloc en públic o en privat i, independentment d'aquesta distinció, pot rebre una sanció jurídica o social.

QUADRE 1: LA SANCIÓ DE L'HOMOSEXUALITAT.

<u>TIPUS DE SANCIÓ</u>	<u>EN PÚBLIC</u>	<u>EN PRIVAT</u>
Cap sanció		5
Sanció social	4	3
Sanció penal	2	1

Com il.lustra aquest quadre, és possible de seguir la progressió de la privatització en una societat, almenys pel que fa al sentiment contra l'homosexualitat. El progrés cap a la privatització segueix l'ordre dels números. La societat més privatitzada és la que correspon a la casella del 5, i la menys privatitzada, la que correspon a la casella de l'1.

En les àrees de la contracepció i l'avortament, discernim també una forta tendència cap a la privatització (privada i pública). Cal tenir en compte que, a l'igual dels casos anteriors, l'advocació que es despenalitzin o es tolerin la contracepció o l'avortament

o bé es prevegin a la Seguretat Social uns programes o uns serveis destinats a facilitar el seu ús per part dels assegurats, l'única cosa que implica és que cadascú segons les seves creences morals i religioses en faci l'ús que cregui convenient. En d'altres paraules, l'ordre normatiu monopolista que prohibia aquestes pràctiques ha estat reemplaçat per una pluralitat de possibilitats segons els principis privats dels individus.

Amb el divorci passa el mateix. Tots els analistes estan d'acord que la taxa de separacions anirà en augment a causa d'una sèrie de factors com la duració del matrimoni, l'elevació de les expectatives de benestar i felicitat individual a causa del mite de l'amor romàntic, la mateixa fragilitat de la parella per raó de la precarietat de l'ordre normatiu que crea i pel seu aïllament de la comunitat, la tensió de la vida en comú, que és tant més gran com més elevada la inversió afectiva, etc. Però, com diuen Berger i Kellner molt encertadament, a diferència del que creuen observadors massa superficials de la realitat social, *"els individus en la nostra societat no es divorcien perquè el matrimoni hagi perdut importància als seus ulls, sinó perquè ha esdevingut tan important que no arriben a tolerar l'estat matrimonial no gaire satisfactori que han assolit amb l'individu en qüestió. (...) La freqüència del divorci reflecteix simplement la dificultat i el caràcter d'exigència d'aquesta mena d'empresa"*³¹. O sigui, l'elevada taxa de divorcis reflecteix les elevades expectatives que la gent diposita en el matrimoni i no fa més que reforçar la mateixa institució matrimonial.

La institucionalització del divorci a gairebé la majoria dels països de l'àrea occidental, conjumina-

da amb l'elevació progressiva de la seva taxa, palesa una tendència cap a la privatització. El dret al divorci és exponent de la desmonopolització de la tradició religiosa dominant a què al·ludíem en l'apartat anterior. Però, un cop aconseguit el reconeixement legal del divorci, el seu increment progressiu als països industrials no fa més que confirmar la importància creixent de la vida privada com a font d'identificació. A mesura que avança el procés de privatització, tant en el sentit de concentració afectiva com en el d'identificació emocional, és natural que els individus pretenguin derivar cada cop més satisfacció de llur existència privada, el nucli de la qual és constituït per la família, i que considerin intolerable un fracàs matrimonial.

Com estem veient en la vida privada no tot són flors i violes. Els fenòmens socials són profundament ambivalents i contenen en germen potencialitats encontrades. En el capítol següent explorarem alguns dels aspectes negatius que comporta el procés de privatització en la societat moderna.

NOTES AL CAPITOL 6.

1. Simmel (1977), 384-385.
2. Lukes (1975), 59-92.
3. Per a la redacció d'aquesta secció m'he basat en els assaigs de Simmel *El cruce de los círculos sociales i La ampliación de grupos y formación de la individualidad*, inclosos ambdós a Simmel (1977), 425-478 i 740-808, així com en el seu tractament per part de Coser (1977), 189-193.
4. Per a la teoria de la consciència col·lectiva de Durkheim, consulte Durkheim (1967), 124-128 i 267-290.
5. Ibídem, 46.
6. Arendt (1974), 49-50.
7. Sennett (1978), 115-118.
8. Vegeu Berger (1971) i Berger & Luckmann (1966). Aquests autors es basen parcialment en Arnold GEHLEN, *Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*, Hamburg, 1957, i Arnold GEHLEN, *Die Seele im technischen Zeitalter*, Hamburg, Rowohlt, 1957, obres que no he pogut consultar directament.
9. Wilson (1969).
10. Martin (1965).
11. Glasner (1977).
12. Per a un repàs d'aqueixes diverses interpretacions, vegeu, per exemple, Jiménez Blanco & Estruch (1972), 17-31; Shiner (1963) i Shiner (1973).
13. Aquests cinc punts, que són citacions gairebé literals de Shiner (1973), *passim*, hi apareixen en lletra cursiva.
14. Marx (1968 a), 26-27.
15. Roger MEHL, *De la sécularisation à l'athéisme*, "Foi et Vie", 65 (1966), 70, citat per Shiner (1963), 56.
16. Wilson (1969), 222.
17. Berger & Luckmann (1966), 74. Vegeu també llurs obres citades a la nota 8 d'aquest mateix capítol.
18. Berger (1971), 186.
19. Ibídem, 193.
20. Sobre aquesta qüestió, vegeu especialment Berger & Luckmann (1966).

21. Berger & Luckmann (1966), 73.
22. El concepte d'institucions primàries i secundàries és atribuïble a Arnold Gehlen. Les institucions secundàries són institucions alleraadament estructurades comparativament amb les institucions primàries de l'esfera pública (com ara l'economia i l'Estat), però que a compleixen la funció de subministrar ordre a les experiències de l'individu en l'esfera privada. Algunes d'elles són de nova formació, com els *mass media*. Altres són velles institucions que han guanyat noves funcions com la religió i l'educació. Totes les institucions secundàries es caracteritzen per llur referència a la vida privada, llur caràcter voluntari i llur localització en el sector del consum.
23. Berger (1979 c).
24. Berger (1979 b).
25. Sennett (1978). Vegeu abans el meu tractament d'aquest autor al capítol 1.
26. Berger & Kellner (1979), 32. Per al lloc que ocupa la família dins l'esfera privada, seguiré les anàlisis d'aquests autors que corroboren bona part del que ja ha estat dit en el capítol anterior sobre la introversió d'interessos dins la família.
27. Ibídem, 30.
28. Per a una visió testimonial i literària de la crisi de la parella actual, consulteu Roig (1980).
29. Laslett (1973), 489.
30. Durkheim (1967). Vegeu sobretot el quadre de les pàgines 127-128 relatiu a les regles que prohibeixen els actes contraris als sentiments col·lectius.
31. Berger & Kellner (1979), 46.

ALIENACIÓ,

ANOMIA I CONTROL SOCIAL

Podem encetar aquest capítol amb les paraules següents de Laswell, que en certa manera marquen la pauta del seu contingut:

"La privacitat no ha estat experimentada en absolut com un avantatge total. Ben al contrari, la privacitat ha estat percebuda sovint més com una privació que com una prerrogativa. Un dels plans més característics de la civilització moderna ha estat dirigit contra la 'impersonalitat' de la indústria moderna i la destrucció de les relacions humanes afectuoses. En una paraula, l'home modern pateix d'allament psíquic (...). Els homes i les dones han de fer front a la incertesa, i aquesta és un camp adobat generador d'ansietat. A les tensions de la manca d'identificació, cal afegir-hi les tensions de l'elecció. Íntimament lligades [amb aquestes tensions] hi ha la tibantor que genera l'ambició. L'ego s'allunya cada cop més de l'associació humana espontània, a mida que es retira dins el castell del jo primari"¹.

Laswell planteja aquí tres temes que, al seu entendre, constitueixen derivats de la privacitat, com són la manca d'identificació, les tensions de l'elecció i l'ambició irrefrenada, i que segons ell han donat naixement a un sentiment contra la privacitat. Aquests temes resumeixen força bé alguns dels aspectes de la privacitat que voldria tractar en aquest capítol. Si en capítols anteriors m'interrogava sobre les causes del sentiment privat, en aquest voldria inquirir sobre les se-

ves conseqüències. Aquestes conseqüències són de dues menes. D'una banda, la privacitat va lligada amb la llibertat, almenys entesa en el sentit de llibertat negativa, i penso reservar unes breus reflexions sobre aquestes dues qüestions per al capítol següent, que constituirà la cloenda d'aquest treball. Però, d'altra banda, la privacitat és inseparable d'una sèrie d'aspectes entròpics que tots els fenòmens socials comporten en major o menor grau².

Aquest capítol, doncs, estarà dedicat a dos d'aquests aspectes entròpics més o menys relacionats amb l'escissió de la societat en dues esferes i amb el sorgiment del sentiment privat en el món modern. D'antuvi, tractarem la dimensió alienant del fenomen privat i tot seguit passarem a considerar les possibilitats anòmiques que ofereix l'existència d'una esfera privada, estructurada segons principis diferents de la pública. Això, a la seva vegada, ens portarà a reflexionar sobre els problemes de control social que suposa la divisió de la societat en dues esferes i a considerar fins a quin punt hom pot afirmar que en l'esfera privada existeix una mena de relaxament de la regulació social. Al seu torn, aquestes disquisicions ens serviran de pòrtic per al tractament del problema de la llibertat en una societat privatitzada, que serà considerat en el capítol següent a tall de conclusió.

Privacitat i alienació.

L'alienació ha esdevingut dissortadament en les ciències socials un concepte que hom empra com a jò-

quer per a descriure, analitzar i diagnosticar tota mena de problemes derivats del capitalisme i industrialisme. No cal dir que en la literatura periodística es confon pràcticament amb tot allò que no rutlla convenientment en la societat i amb tota mena de frustracions humanes, i que en el llenguatge corrent ha esdevingut sinònim del participi passat d'un verb molt usat que el mestre Fabra no va considerar convenient d'incloure al seu diccionari normatiu. En aquests casos, només són possibles dues solucions: o bé rebutjar totalment el terme o bé circumscriure el concepte a fenòmens ben delimitats. Per a mi, que descarto la primera opció, cal fer una operació de salvament a base d'explicitar ben clarament el significat del terme en el context en què aparegui.

Un autor ha suggerit de distingir entre dues versions diferents de l'alienació³. Per una part, l'alienació de l'home a través de l'explotació econòmica, que trobem en els escrits de Marx i els seus seguidors; per una altra, la produïda per altres formes de la vida de la societat industrial com són l'anonimat, les relacions impersonals, la cultura de masses, la burocràcia, etc., que és el sentit que la tradició sociològica anglosaxona, sobretot, dóna al concepte des que s'ha posat de moda després de la Segona Guerra Mundial. Ja hem indicat amb anterioritat que l'alienació en aquest segon sentit constituïa la causa de la introversió d'interessos dins la llar, que així es converteix en una mena de recer idealitzat contra els mals de l'industrialisme. Nisbet, que considera l'alienació en un sentit ampli com una de les cinc idees centrals de la tradició sociològica, constitueix un bon paradigma d'aquesta po-

sició⁴. Segons Nisbet, podem trobar en el pensament sociològic del segle XIX dues perspectives de l'alienació, la primera basada en una visió alienada de l'individu, i la segona, en una visió alienada de la societat. Per a Nisbet, l'alienació constitueix l'antítesi i la inversió de les idees de progrés i d'individualisme racionalista, característiques dels dos últims segles de filosofia occidental.

Seeman, que, a diferència de Nisbet, no està tan interessat en la història de les idees com en l'operativització del concepte, és un altre bon exemple d'aquesta tradició no marxista de l'estudi de l'alienació⁵. Les recerques de Seeman se situen més aviat dins el camp de la psicologia social i es refereixen als estats subjectius que experimenten els individus en el món del treball. Per a Seeman, l'alienació té cinc dimensions psicològiques que poden ésser mesurades empíricament. Es tracta del sentiment d'impotència (*powerlessness*), el sentiment d'absurd (*meaninglessness*), el sentiment d'anomia (*anomie*), el sentiment d'aïllament (*isolation*) i, per últim, el sentiment d'auto-alienació (*self-alienation*). Si he citat aquestes dimensions és perquè, almenys les dues primeres, a més del sentiment d'anonimat, són considerades per Berger i Kellner com estats subjectius que fan que l'individu vulgui arrecerar-se en la seva esfera privada⁶.

Nogensmenys, si no volem que la noció d'alienació es dissolgui en la vaguetat, per interessants que hagin estat els intents sociològics de donar-li un contingut, cal acudir per força a Marx. Aquest autor formulà per primer cop el concepte d'alienació en els seus

Manuscrits de 1844, que no foren donats a llum fins el 1932, i la publicació dels quals revolucionà totalment el pensament marxista arran del descobriment del Marx filòsof i humanista⁷. Marx, en aquests escrits, enfoca l'alienació des del punt de vista de la situació del treballador en el sistema econòmic i en distingeix quatre menes:

- 1) Alienació de l'home dels productes del seu treball.
- 2) Alienació del treballador del procés productiu.
- 3) Alienació del treballador de si mateix.
- 4) Alienació de l'home dels altres homes.

La teoria de l'alienació, en Marx, és inseparable de la seva concepció materialista de la història (que tot just estava elaborant el 1844). L'alienació de l'home del seu treball no neix amb el capitalisme, sinó que cal remuntar-se als orígens de la propietat privada, a partir dels quals s'inicia la divisió del treball, per a comprendre la naturalesa del treball alienat. Per bé que els quatre aspectes de l'alienació ressenyats formen un tot indestruïble amb la *Weltauschanung* global de Marx, permeti'm el lector que em centri principalment en el quart tipus perquè és el que ens ajudarà a capir els problemes que presenta la privacitat en el món d'avui. Vegem el tractament que li dona el propi Marx:

"Una consecuencia inmediata del hecho de estar enajenado el hombre del producto de su trabajo, de su actividad vital, de su ser genérico, es la enajenación del hombre respecto del hombre. Si el hombre se en-

frenta consigo mismo, se enfrenta también al otro. Lo que es válido respecto de la relación del hombre con su trabajo y consigo mismo, vale también para la relación del hombre con el otro y con el trabajo y el producto del trabajo del otro.

En general, la afirmación de que el hombre está enajenado de su ser genérico quiere decir que un hombre está enajenado del otro, como cada uno de ellos está enajenado de la esencia humana.

La enajenación del hombre y, en general, toda relación del hombre consigo mismo, sólo encuentra realización y expresión verdaderas en la relación en que el hombre está con el otro.

En la relación del trabajo enajenado, cada hombre considera, pues, a los demás, según la medida y la relación en la que él se encuentra en cuanto trabajador"⁸.

L'últim paràgraf d'aquesta llarga citació ens dóna una pista sobre l'alienació que comporta la privacitat⁹. Les relacions socials, diu Marx, no són relacions entre individu i individu, sinó entre treballador i capitalista o entre camperol i senyor feudal. Altrament dit, en una societat basada en la propietat privada i la divisió del treball, les relacions no s'estableixen entre homes *qua* homes, sinó entre homes en tant que són titulars de rols especialitzats i ocupen un lloc determinat en el procés de producció. A més a més, les vides dels homes es troben dividides en diverses esferes d'activitat a les quals s'apliquen diverses normes. La naturalesa de l'alienació implica que en cada esfera hom apliqui una norma diferent i contradictòria, que la mo-

ralitat no apliqui la mateixa norma que l'economia política, perquè cada una d'elles constitueix una alienació particular de l'home; cadascuna es concentra en una àrea específica d'activitat alienada i és en si alienada de l'altra. En d'altres paraules, els criteris d'avaluació que s'utilitzen en l'esfera pública (economia política) no són els mateixos que els aplicats en l'esfera privada (moralitat). Mentre que en la primera hom tendeix a valorar l'home en virtut de la seva competència professional, en la segona és avaluat com a home en termes de la totalitat de la seva personalitat, o almenys de l'experiència total que els altres en tenen.

En la *Contribució a la crítica de la filosofia del dret de Hegel*, escrita el mateix any que els *Manuscrits econòmico-filosòfics*, Marx amplia aquesta idea de l'escissió de l'home -i de la societat- en dues esferes:

*"La societat civil i l'Estat estan separats. Per tant, el ciutadà de l'Estat i el ciutadà simple membre de la societat civil estan separats igualment. Cal, doncs, que operi una ruptura essencial amb ell mateix. En tant que ciutadà real, es troba en una organització doble, l'organització burocràtica. És una determinació formal exterior de l'Estat oposat, del poder governamental, que no l'afecta, ni a la seva realitat independent -i l'organització social, l'organització de la societat civil. Però en aquesta s'hi troba com a home privat, fora de l'Estat; la societat civil no afecta a l'Estat polític com a tal"*¹⁰.

Aquest desdoblament de rols -de l'home real de la societat civil (burgès) i de l'home veritable de