

W

**WORKING
PAPERS**

353

Civilització i barbàrie.

**La tasca cultural en la construcció
d'una civilització humanitzada**

ALBERT LLORCA ARIMANY



Institut de Ciències Polítiques i Socials
Adscrit a la Universitat Autònoma de Barcelona

Civilització i barbàrie.
La tasca cultural en la construcció
d'una civilització humanitzada

ALBERT LLORCA ARIMANY
Institut Emmanuel Mounier Catalunya

WP núm. 353
Institut de Ciències Polítiques i Socials
Barcelona, 2018

L'Institut de Ciències Polítiques i Socials (ICPS) és un consorci creat l'any 1988 per la Diputació de Barcelona i la Universitat Autònoma de Barcelona, institució aquesta última a la qual hi és adscrit a efectes acadèmics.

“Working Papers” és una de les col·leccions que edita l'ICPS, amb un informe previ del corresponent comitè de lectura, especialitzada en la publicació –en la llengua original de l'autor– de treballs en elaboració d'investigacions socials, amb l'objectiu de facilitar-ne la discussió científica.

La seva inclusió en aquesta col·lecció no en limita la posterior publicació per l'autor, el qual manté en tot moment la integritat dels seus drets.

Aquest treball no pot ésser reproduït sense el permís de l'autor.



Edició: Institut de Ciències Polítiques i Socials (ICPS)
Mallorca, 244, pral. 08008 Barcelona (Espanya)
<http://www.icps.cat>

© Albert Llorca Arimany

ISSN: 1133-8962

DL: B-10186-2012

Índex

Introducció. Problemes civilitzadors i culturals: un deficient retrat del que és humà	5
I. El que és humà i el que és civico comunitari: la perspectiva comunitària davant dels drets humans	7
II. Els problemes humans o el regne de la intolerància	8
a) Les agressions a una comunitat i a les persones que la constitueixen o la imposició de la intolerància dels contravalors.	9
1. L'agressió de l'Estat	10
2. Les agressions dels partits polítics.	12
3. Les agressions dels mitjans de comunicació.	13
b) Les agressions vistes des de la perspectiva dels drets humans: primer nivell de reflexió filosòfica	14
III. El camí de la barbàrie: una degradació cultural i cívica (segon nivell de reflexió filosòfica).	18
a) El concepte de cultura davant del concepte de civilització	18
b) El concepte de barbàrie com a procés humà	19
IV. La conjura de la barbàrie (tercer nivell de reflexió)	21
a) Factors civilitzadors de la modernitat actual. Síntomes de postveritat (o, simplement, d'hipocresia).	22
b) Obstacles i incerteses derivats dels factors anteriors per a la praxi dels drets humans.	23
c) Propostes pràctiques ètiques o com sortir de la barbàrie: el "conatus cultural".	23
Conclusions. La disjuntiva entre cultura bàrbara i cultura convivencial	25
Bibliografia	26

INTRODUCCIÓ. PROBLEMES CIVILITZADORS I CULTURALS: UN DEFICIENT RETRAT DEL QUE ÉS HUMÀ

Quan hom parla de civilització i de cultura, se solen interpretar ambdós termes com si fossin concatenats, i en qualsevol dels casos es dona per entès que reflecteixen una figura de l'humà introduït en un entorn institucional que serà difícil concebre fora de l'ésser humà. Allò "civilitzat" fa referència a la instal·lació dels resultats –allò ja "establert" i no dependent de les decisions humanes– on s'esllavissen les elaboracions culturals, siguin les que siguin, de l'esmentat "cultiu". L'home "civilitzat" seria, aleshores, l'home "no natural", sotmès a les pressions i perversions de l'entorn en què es desenvolupa de ben petit; mentre l'home "natural" –com volia veure'l Rousseau– seria el que encara no ha estat contaminat per la civilització, però exhibeix "humanitat".

La meua hipòtesi és que si hom parla d'"humanitat" de l'ésser humà, *no podem allunyar-nos del "dedins" cultural de l'home* (de la "natura humana" o del que fem des d'ella), i, sens dubte, això ho controlarem més amb el mot "culturalitzador" –que fa referència a les actituds i accions que emanen de l'interior de l'home–, que no pas amb el mot "civilitzador"; perquè, tot i fer referència

a la *civitas*, la civilització implica la “marxa” d’un “tot” en un lloc i en una època dotada amb “mitjans tècnics” de tota mena, dels quals tots els individus que en depenen són usuaris. I qui ha dit que “tota” cultura lliga amb la civilització dominant en un lloc i una època històrica determinada? Tal vegada cal preguntar-se si les “revolucions” no són expressions de cultura.

Tot i així, se solen solapar ambdós àmbits¹, i aital relació té els seus riscos perquè, si la civilització és “dominant” –i ho és, en estar “instal·lada” en una societat–, vol dir que no té ni li importa gaire la memòria de com ha arribat fins aquí: o sigui que el relat civilitzador ha estat un cúmul de fets esglaonats que han dut l’esmentada concatenació fenomènica fins a la situació actual.

Per què qüestionar-se el “com” hem arribat on ara som? Qui ho faci, significa que atén elements no “triomfants” *de facto* –aquí bategaria l’esperit benjaminià– i que es pregunta per promeses no complertes –com afirmava Reinhart Koselleck– o obturades, que tal vegada si s’haguessin fet realitat haurien millorat l’entorn on ara som... I cal preguntar-se des d’on sorgeixen aquests interrogants, que per a alguns romandran en la “inútil” o, si més no, “menyspreable utopia”. La resposta no pot ser altra: des del “motor” de la cultura: aquesta serà, aleshores, el “lloc” humà que es pregunta si allò que hi ha, aquí i ara, podria ser diferent, més proper a dubtes que no convinguin a “l’ordre” civilitzat establert².

I en el marc d’aquest procés civilitzador, “d’ordre establert” dominant, afirmava Samuel Huntington que “Los estados nación seguirán siendo los actores más poderosos para los asuntos exteriores, pero los principales conflictos de política global ocurrirán entre naciones y grupos pertenecientes a diferentes civilizaciones. El choque de civilizaciones dominará la política global”. I hom diria que les anàlisis de Huntington sobre el “xoc de civilitzacions” reben una més gran explicació en tenir molt present aquest aspecte del “pes” atorgat al fenomen civilitzador, en tant que conduït o tramès pels estats (Huntington, 2005).

¹ La definició que el propi Freud donava de “cultura” avala aquesta dificultat en diferenciar ambdues realitats. En efecte, l’il·lustre psicòleg afirmava en el “*Porvenir de una ilusión*” (p. 142, Madrid, Alianza Editorial) que “La cultura humana –aquello en que la vida humana ha superado las condiciones zoológicas y se distingue de la vida de los animales–, muestra, como es sabido, dos distintos aspectos. Por un lado, comprende todo el saber y el poder conquistados por los hombres para llegar a dominar las fuerzas de la naturaleza y extraer los bienes naturales con que satisfacer las necesidades humanas; y, por otro lado, todas las organizaciones necesarias para regular las relaciones de los hombres entre sí; y, muy especialmente, la distribución de los bienes naturales alcanzables” (fragment que hem recollit en el nostre llibre *Las tendencias actuales del ocio y la tarea de lo humano*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2017).

² Afirmava Emmanuel Lévinas que “quan l’home aborda veritablement l’altre, és arrancat de la història” (*Totalidad e infinito*, p. 76, Ed. Sígueme); que és com dir que “la història, teixida de ‘progrés’ i de ‘tradicció’, lligats ambdós a no pocs prejudicis, apareix aquí com un entrebanc que perpetua la incomprensió entre els éssers humans” (Llorca, A., “Una reflexió psicoantropològica sobre l’odi davant el risc de la guerra”. *La guerra*, Col·loqui de Vic, 2015, p. 50-51). En un mateix sentit, cal tenir presents les anàlisis d’Emmanuel Mounier sobre el que ell denuncia com “desordre establert” (*Revolución personalista y comunitaria* [1935], obra en què fa afirmacions prou clares: “parece urgente la tarea de definir y propagar, contra el mundo del dinero tanto como contra la tiranía declinante del individualismo y la tiranía creciente de las colectividades, unos métodos, no solo demostraciones, sino también acciones tendentes a fines precisos, y que obtendrán su eficacia, no del número y de la violencia, sino del ejemplo y del sacrificio: así, la definición de un modo de vida, la organización de la resistencia a las leyes justas, como actos aislados o concertados de no consentimiento al mundo, al sistema capitalista, etc., cada uno deberá buscar en su medio social y profesional los puntos sobre los cuales podría ejercer una acción semejante y las modalidades apropiadas” (o. c. p. 219).

En resum, doncs, el retrat de l'ésser humà resultant de posar l'accent en una o altra d'ambdues perspectives –civilitzadora o cultural– és força diferent, pel que hem plantejat. Ens centrarem en el *vessant de la cultura i l'aportació que faci al que giri al voltant del que és humà*.

I. EL QUE ÉS HUMÀ I EL QUE ÉS CIVICOCOMUNITARI: LA PERSPECTIVA COMUNITÀRIA DAVANT DELS DRETS HUMANS

Un primer esglaó en el procés d'esbrinar la dosi d'"humanitat" que es trobi en l'aprofundiment vers la cultura és el d'aclarir el paper que hi juguen tres nocions cabdals que emanen en el desplegament d'aquesta: el civisme, el sentit de seguretat que atorga la praxi dels drets humans i la dimensió educadora d'ambdós.

En efecte, la noció de "cultura" implica la *reconciliació* del que és particular, com ara els hàbits, costums, etc., i del camí de la *universalitat* –no de la "generalització", que és un altre registre– que ens acosta com a humans i "comunitaris".

És des d'aquesta tasca i perspectiva des d'on cal partir: perquè el *civisme* significa fonamentalment treballar per a la *civitas*, oferir "confiança" –que és la base de tota convivència– dins d'ella i, per tant, tenir fe i confiar en els "altres", començant pels més propers, en termes "intuïtius" i no pas calculats.

Pel que fa al sentit de "seguretat" (de veïns, companys, amics o familiars) que es fa notar en la praxi del *dret humà* –tot dret "obliga" a ser respectat per part de tothom i primerament pel qui té poder–, hom afirmarà, per poder ser experimentada, dues qualitats ineludibles: que tota actitud no violenta ha de ser "tolerada" i acceptada, i que hi hagi un convenciment que per damunt de tot el que mana en una col·lectivitat és el sentit de justícia. Resulta certament difícil que algú es convenci que en una societat es respectin els drets humans, si la *tolerància i la justícia* com a virtuts no hi són, de bon començament, presents. I, a la fi, tornem a l'inici d'aquesta breu reflexió sobre la cultura en una pregunta: es pot parlar de reconciliació de les actituds humanes diferents si no hi ha garanties que aquestes siguin "tolerades" –que "no li succeeixi res" a ningú per divulgar el que cregui– i no pas "criminalitzades"? No en va, hom ha parlat de "cultura de seguretat"³.

El discurs anterior va a parar a detectar els punts en què la barbàrie mostri el nas en el desenvolupament de qualsevol cultura; i, per això, cal que hom sigui capaç d'acceptar les possibilitats i els riscos que aquesta faci palès.

Pel que fa a les possibilitats, ja resulta obvi que tota cultura és, *per se*, comunitària, en la mesura que els valors –qualsevol mena de "valors", incloent-hi aquí els "prejudicis" a mena "d'anti-valors" que els puguin acompanyar– tindran vigència en la transmissió, assimilació i aplicació en la vida col·lectiva. O dit d'altra manera, la persona humana és i es fa en la seva comunitat, la qual tampoc és res sinó per les persones que la fan ser⁴. I això no s'explica només en termes merament

³ En la recent *III Jornada de la Cultura de Seguretat*, celebrada a l'ICPS a Barcelona el 26 d'octubre, s'abordà diversament aquesta qüestió: des de les mancances de les polítiques dels estats en el marc del dret internacional fins a la febre de gihadisme, passant per la reflexió davant els riscos de barbàrie que pateixen les nostres societats.

⁴ Aquí rau el "moll de l'os" del personalisme comunitari.

“mecànics” de mutu suport; sinó d’atenció a l’altre amb qui es conviu, sigui físicament conegut o no. Ja es veu que la vida humana resulta inevitablement “compartida”, ja sigui en els interessos més privats o en les incerteses de tota mena...; però sempre davant dels altres.

Ara ja és palesa la *complexitat ètica que comporta la cultura*⁵; perquè *els drets de les persones impliquen directament –i no de retruc– els drets comunitaris*; perquè la pregunta és òbvia: com pot desenvolupar-se una persona, començant pel més elemental, la llibertat, si no és possible la tolerància i la convivència en una comunitat?

És palès que estem parlant, no pas de desigs estrictament, sinó de *drets fonamentals*⁶, que es fa difícil que no siguin *comunitaris*, dimensió que ja Emmanuel Mounier contemplava en la seva proposta de declaració de drets humans de 1945⁷, prèvia a la que les Nacions Unides proclamà al 1948. Ja en el preàmbul, afirmava Mounier: “Els estats sotasignats reconeixen l’autoritat sobre els individus i sobre les societats d’un determinat nombre de drets relacionats amb l’existència de la comunitat humana, i que no es deriven de l’individu ni de l’Estat, tenint d’altra banda una doble arrel...”. Resulta òbvia, aleshores, la filiació comunitària de tot dret fonamental humà, segons afirma Mounier.

Recentment, Will Kymlicka ha reflexionat a fons sobre aquesta dimensió comunitària dels drets humans (Kymlicka, 1996), partint de la idea-fe bàsica segons la qual després de la segona guerra mundial serien resolts els determinats problemes ètnics comunitaris que s’havien agreujat a Alemanya i als països europeus envaïts pel nazisme, mitjançant la Declaració de Drets Humans de 1948. Hom pensava erràticament que tal declaració resoldria aquest gravíssim problema. Però no fou així; i és que, per començar, la DDH de 1948, tot i ser de gran relleu per als drets individuals, no fa cap referència als drets de les minories ètniques (Kymlicka, 1996, 15-16), i encara menys fa referència a les minories dites “nacionals”. Tot plegat fa que no es garanteixin els drets de les persones en la seva vida diària. I avui això és més clar que fa uns anys: des del final de la “guerra freda”, segons afirma Kymlicka, els conflictes etnicoculturals han augmentat (Kymlicka, 1996, 11-12).

II. ELS PROBLEMES HUMANS O EL REGNE DE LA INTOLERÀNCIA

Tal vegada, la primera observació que cal tenir present, partint de les dades anteriors, és la hipòtesi que la cultura pot funcionar com a cobriment dels conflictes etnicoculturals o factor inherent als problemes o exemples d’“inhumanitat” que hom pot repassar, tant en el món actual com

⁵ Les aportacions a la filosofia de la cultura en aquest punt, de pensadors a casa nostra com Jaume Serra Hunter, no són pas sobrerres (vegeu el nostre estudi “Jaume Serra Hunter: un toc personalista en la filosofia de la cultura”, *Ars Brevis*, n. 22).

⁶ Entendré per *dret humà*, com a definició operativa per al meu discurs, el següent: “Una qualitat performativa –en el sentit que ha de ser exercida i cal que sigui respectada– atribuïda a una persona i a un grup etnicocultural, que permet gestionar les necessitats humanes essencials a fi de resoldre-les satisfactòriament”.

⁷ En efecte, en el número de la *Revista Esprit* de maig de 1945, Mounier, en la seva “Declaració dels drets de les persones i de les comunitats”, sota el títol “Faut-il réviser la Déclaration des Droits?”, proposa 43 articles, dividits en tres parts, i la segona, constituïda per 11 articles, estava dedicada als drets de les comunitats”.

en el passat. En aquest sentit, la *cultura faria el paper de màscara de l'agressió, de l'assetjament; o, dit en una paraula, de l'anorreament humà* (o acumulació de contravalors), sigui per la simple destrucció física de les persones o per llur control i explotació de qualsevol mena. Potser cal apuntar que aquests fets i experiències deshumanitzades poden rebre el nom de *barbàrie com a degeneració de la cultura*, tot i que encara no n'hem precisat la definició.

a) Les agressions a una comunitat i a les persones que la constitueixen o la imposició de la intolerància dels contravalors

Per abordar i valorar l'abast de les agressions que les persones d'una comunitat poden rebre i suportar, cal, primer de tot, aclarir el significat que aquestes agressions adquireixen en la vida dels qui les perpetren i com aquells arriben a rebre-les. Dues paraules serveixen per encaminar aquest esforç: *limitació humana* i *transmissió* del que hom observa i aprèn. Ambdues serveixen per caracteritzar la praxi de la *intolerància* com a contravalor cultural en la via col·lectiva. Anem per passos.

Hi ha, desgraciadament, exemples a dojo de la presència de la intolerància en les societats suposadament avançades⁸, que recullen un espai ample que va *des de la indiferència –paraula maleïda, mare silenciosa dels odis més ferotges–, passant pel menyspreu, l'odi i la desqualificació fins arribar a l'insult barroer, frívol i temerari*⁹.

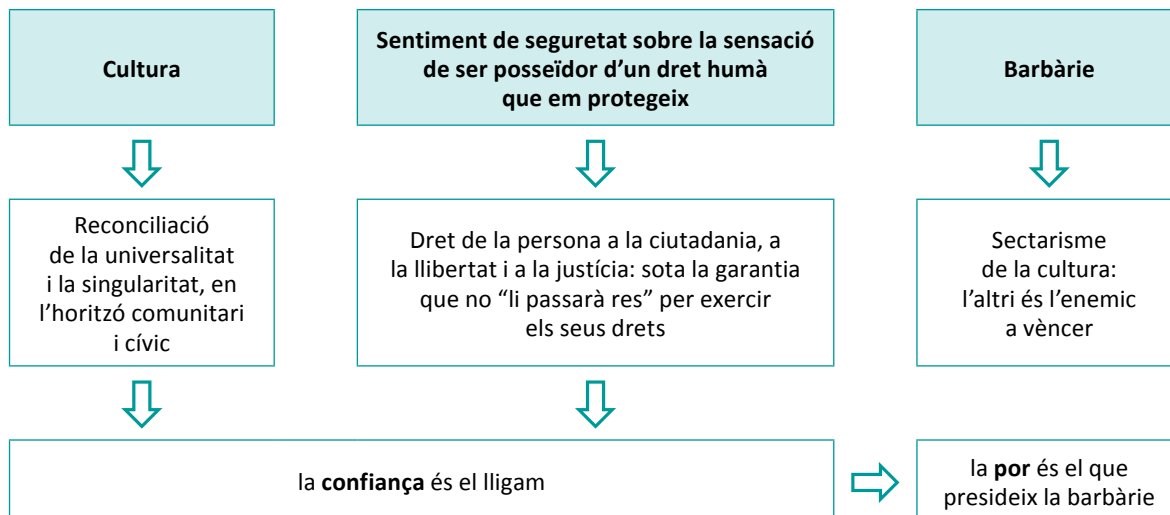
Tampoc no s'ha d'oblidar les *amenaces paternalistes*: “no sabeu on aneu”, “no us en sortireu”, “la sobirania espanyola és sagrada”, “us aplicarem la llei” –que, tot sigui dit, és la forma *light* de l’“a por ellos”–; tot plegat va a parar –i els dirigents de l'Estat espanyol ho han fet, sens dubte–, a la intervenció dels comptes de la Generalitat, el 155, intervenint tota l'administració catalana, el cessament i l'empresonament del govern, la submissió de la policia de Catalunya (Mossos), etc.

Tot plegat posa en relleu quelcom obvi en ser constatat, encara que més difícil d'articular en un discurs intel·lectual: que *la barbàrie pot aparèixer en qualsevol moment i societat* pel fet de ser precisament “humana”; de manera que la barbàrie resulta ser, aleshores, el negatiu de la “humanitat” i, doncs, “inherent” a la vida humana i tramesa per la cultura en què es desenvolupi.

⁸ Per circumstàncies diverses, hom pot afirmar que la intolerància en alguns sectors de la societat espanyola és notable, en especial en relació amb el que hom anomena actualment “qüestió catalana”, esperonats pel poder de determinats partits polítics que monopolitzen de fa anys les actituds hostils que fomenten en la població espanyola i que diuen poc de la *tasca educadora* que hom esperaria d'un agent polític –aquí, un partit– per tal d'apaivagar i no pas fomentar prejudicis i hostilitats.

⁹ Sentir en el nostre entorn de determinants partits polítics espanyols afirmacions del tipus “són uns nazis”, en referència a les manifestacions pacífiques de les diades a Catalunya des del 2011, o “són uns delinqüents”, referint-se als consellers cessats del govern de Catalunya –igualant “il·legalitat” a “delinqüència”–, o “són uns fanàtics i violents” (afirmant que es persegueix pels carrers qui no comparteix el nomenat “procés” o bé no parla català)...; o, per acabar, afirmar que els independentistes políticament “són uns colpistes” (deixem de banda el contenciós polític en què s'ha denegat repetidament l'exercici del “dret a decidir” concretat en un referèndum pactat, o el dret polític o “sobirania” que afirma l'Estat espanyol que el poble català no té)...; sens dubte, totes aquestes expressions són mostres de la intolerància social i política que en altres èpoques i llocs ha succeït i que no condueix a res de bo.

Hom s'atreviria a proposar un esquema senzill com el següent:



D'aquest esquema anterior, es desprèn una experiència trista profundament "humana": allò que hom anomenaria la vigència de "l'anatomia de la por"¹⁰ en la barbàrie.

1. L'agressió de l'Estat

La por fou, en lloc de la confiança, la base de l'Estat modern. Per això, hom pot afirmar que, dins d'aquest discurs de la por, ens sentim segurs quan generem inseguretat en els altres, cosa que lligaria, em sembla, amb la figura del "boc expiatori" que aporta René Girard. En efecte, vindria a dir l'il·lustre antropòleg que quan la comunitat té problemes el que resulta millor és repetir el ritu de l'amenaça i de la violència, fent por a l'adversari, que ara ja és convertit en "l'enemic".

I centrant-nos en el discurs de la presència de la por en l'activitat política i social com a forma de barbàrie, una "sortida" no galdosa és "fer por" als altres –a la qual cosa fèiem referència més amunt–, que cal suposar que són "els qui fan por". I tal "solució" resulta errònia perquè fia a l'amenaça la conjura de la por i la consecució de seguretat. És a dir: en realitat, la por inte-

¹⁰ En el sentit que empra aquesta expressió José Antonio Marina en el seu llibre, precisament amb aquest mateix títol: *Anatomia de la por*, Barcelona, Anagrama, 2007. No en va, l'autor afirmarà que la política utilitza sovint aquest discurs de la por. Així, recordant Niklas Luhmann (que definia el poder com "la possibilitat de reduir la informació de l'altre"), afirmarà Marina que *la ignorància és font de pors* (o. c. p. 61), cosa que ell il·lustra tot recordant la crítica de Spinoza al règim monàrquic de la seva època. Heu-la aquí: diu Spinoza que "El gran secret del règim monàrquic i el seu màxim interès consisteix a mantenir enganyats els homes i disfressar, sota l'enginyós nom de la religió, la por amb la qual se'ls vol controlar, a fi que lluitin per la seva esclavitud com si es tractés de la seva salvació, i no considerin una ignomínia, sinó el màxim honor, donar la seva sang i la seva ànima per l'orgull d'un sol home. Contràriament, en un Estat lliure no es podria imaginar ni intentar res de més absurd" (o. c. p. 61).

rior no és eliminada; de manera que l'“*andreia*” o “fortalesa d'ànim” –o “autodomini”¹¹– no emergeix, quan hauria de constituir la base de tota educació (i esperit de seguretat) humana¹².

Hom pot afirmar, aleshores, que l'*experiència de la por* –tant per part de qui la fomenta com per part de qui la pateix– no soluciona absolutament res; pel fet que *s'ha malmès la confiança*, i, en conseqüència, l'esmentat “dret” a ser escoltat: i aquesta és la pendent de la *barbàrie que empelta la cultura política*: de la por hom ha fet el salt al destapament dels prejudicis més ferotges dels quals parlàvem més amunt contra la població civil. Cal recordar que les “idolatries” fan la seva feina: la “sobirania i unitat nacional”, la sacrosanta i obligada “unió” de la ciutadania en un únic i immòbil Estat, la imposició de la “legalitat” que impedeix preguntar res que no convingui, la “pau” i estabilitat de l'Estat com a única garantia de progrés i de les inversions que mai no arriben, la suposada “abducció” de milers i milers de ciutadans –acusació feta i repetida a Catalunya en els recents esdeveniments contra l'Estat espanyol– i les “reaccions” proindependentistes d'amplis sectors de la població catalana expressades en les diverses manifestacions a Catalunya i a l'estranger¹³.

Fins aquí, un relat ràpid de fets que ens parlen del poder de l'Estat mitjançant la por. Però cal tenir present que els estats actuals –a Europa–, dels quals afirmarem llur tarannà “postmodern”, es caracteritzen, entre altres trets, per fer creure que controlen el que no poden, com és la rapidesa del mercat financer, amb les terribles conseqüències que això té (Llorca, 2015c, 17-21), i ressalten davant l'opinió pública llur suposada capacitat de mantenir llur poder davant d'ideologies que els voldrien destruir i que, si fos així, el resultat seria desastrós per a tothom. En aquesta situació, hom ha afirmat que estem davant d'una hàbil manera de “distraure” la gent del pes real que té la “mercantilització” o submissió del poder de l'Estat al mercat.

No cal afegir que el que aquest Estat postmodern desitja és que la ciutadania es convenci –o la convencin determinats partits– que la “unió en la igualtat” de tots sota el poder estatal –a la

¹¹ Hom diria que “l'autodomini” en plenitud seria l'autèntica seguretat, perquè seria el “jo soc amo de mi mateix”, cosa impossible d'assolir en l'existència humana, en mostrar, per definició, un inevitable índex de precarietat i vulnerabilitat que la fa dependent en reciprocitat amb altres existències. Per això, la seguretat de veritat no sembla assolir-se sota el “desig d'apaivagar la por”, que seria una “*reacció de defensa*” –i mai no tan ben dit–, sinó un “dret” necessari valuós per viure, que vol dir per practicar. La forma concreta d'exercir-se aquest “dret” a la seguretat o a no partir la por angoixosa seria, al nostre parer, el dret a ser escoltat i atès, que naturalment té tot ésser humà.

¹² No en va, sobre l'ús de la por i del càstig en l'educació i en l'exercici del poder de l'Estat (que pressuposa, encara que no es digui, que l'Estat té el compromís de ser “educador”), Spinoza afirmava, en aquesta línia de pensament, que “L'objectiu de l'Estat no és dominar els homes, ni obligar-los mitjançant el temor a sotmetre's al dret aliè, sinó al contrari, alliberar cadascú del temor, a fi que pugui viure, tant com sigui possible, en seguretat... Així, doncs, el vertader objectiu de l'Estat és la llibertat” (fragment recollit per J. A. Marina, o. c. p. 69, del *Tratado teológico-político*, Spinoza (corresponent a les pàgines 124-125, de l'edició de Tecnos, SA, Madrid, 1996, traduït per Enrique Tierno Galván).

¹³ D'altra banda, un altre protagonista rellevant en aquest complicadíssim tauler politicosocial és el paper de la *Comissió* o govern de la *Unió Europea*, poc entès a Catalunya, que hom diria, per començar, que pot ser situat entre la *ignorància volguda*, la *indiferència* i la *preocupació* –i, a la fi, la por–. Les “reaccions” de tal institució no són difícils d'interpretar: hom insisteix, per part dels seus dirigents, que cal complir la “legalitat” espanyola –actitud de la UE vista per la majoria de la població catalana com una forma de parapetar-se en la *ignorància* del que es demana a Catalunya–; s'afirma que el que compta són els estats membres de la Unió i no una regió emmarcada en un Estat (així, i amb aquesta actitud displicent o d'indiferència, no s'entra en conflicte amb l'Estat espanyol); però la *preocupació*, que no s'exhibeix en públic, hi roman (la “por” que la reivindicació catalana “nacionalista” pugui traslladar-se a altres indrets d'Europa: el cas de les reaccions del dirigents de l'Estat francès és emblemàtic).

fi, l'igualitarisme uniformitzador— és la recepta que es dona aquesta mena d'Estat a si mateix per sobreviure i, suposadament, donar serveis al ciutadà. La igualtat —i els “drets” que l'Estat garanteix—, aleshores, provenen del seu poder; i no pas a l'inrevés. Dit ras i curt: es tracta d'una mena de “hobbesianisme light”, pel qual l'obediència cega a la llei —a “l'imperi” de la llei, diríem— obtura tota possible crítica al funcionament deficient o discriminatori i injust de l'Estat.

2. Les agressions dels partits polítics

En complementació amb les agressions que l'Estat democràtic faci —ja no contemplarem les actuacions d'un Estat no democràtic—, resulta obvi que allò que sigui violentador per part d'un partit polític només pot succeir dins d'un Estat, en la mesura que el partit polític s'investeix d'importants dosis de poder monopolístic cedits per l'Estat, la qual cosa li seria més difícil d'assolir sense aquesta facilitat que li atorga la institucionalització del poder estatal.

En conseqüència, és pel poder de l'Estat que el partit polític pot actuar de manera semblant, pel que fa a l'exclusivitat del poder de què disposi.

Simone Weil feia afirmacions sobre les característiques del poder del partit polític que en el seu moment foren, tal vegada, motiu d'escàndol, si es té a més present que fa tals observacions quan encara la segona guerra europea no ha acabat. Què diu la filòsofa francesa sobre els partits polítics i de què ens serveix avui a nosaltres?

Heus aquí tres trets rellevants que els imputa: que el partit polític és una màquina que fabrica “passió col·lectiva” —aquí hi estaria d'acord la sociologia de les masses de Le Bond, Durkheim o McDougall—; que exerceix pressió sobre cada ciutadà, obligant-lo a “simplificar” la realitat —o està d'un cantó o d'un altre—, i que tot partit polític tendeix invariablement a expandir-se il·limitadament (Weil, 2007, 104-105) —perquè vol aconseguir el màxim poder possible. La conclusió que es dedueix és inapel·lable: el partit polític no és bo per a la societat i per a la ciutadania. Tot això fou explicat més endavant per Weil, afirmant que l'òrbita del partit polític és l'esfera del no pensar¹⁴ —Emmanuel Mounier parlà, per la seva banda, dels perillosos “allistaments” que trivialitzen la dignitat de la persona humana—, i això justifica sobrerament que el partit polític no convé als ciutadans.

Un altre tret que no pot passar in advertit sobre la contribució del partit polític en un Estat democràtic es pot resumir en una paraula: *burocratisme*, característica que el pensador Pino Aprile analitza amb profunditat en el seu expressiu llibre *El elogio del imbècil*¹⁵; obra en què explica com el burocratisme sintetitza el que ell en diu l'estupidesa, la “mediocritat” i la *imbecilitat*, que, com ja hem assenyalat en un altre lloc, “és pròpia del polític entès com a home massa adaptat a la inèrcia social del poder que és cultivada per la burocràcia” (Llorca, 2015c, 25). Hom afegiria que mitjançant la “burocràcia” l'Estat segueix una inèrcia, la del “poder domini” sacralitzat, intolerant a tot el que contradigui les seves previsions —la primera d'elles està en funció del desig de supervivència del propi Estat—; de tal manera que la “reacció” de l'Estat conduït pels partits polítics i reforçat institu-

¹⁴ O. c. p. 113.

¹⁵ Aprile, P. *El elogio del imbècil*, Madrid: 2002. Ed. Temas de hoy.

cionalment serà sempre de mantenir “l’ordre –o “desordre establert”, com deia Mounier. I en aquest terreny pantanós roman un ambient d’“indiferència” i potencial odi envers ciutadans i grups crítics que s’atreveixin a plantejar dubtes a la suposada “legitimitat” de les actuacions implementades per l’Estat.

3. Les agressions dels mitjans de comunicació

En una societat en crisi, no només econòmica “objectivament” sinó també en el “quefer” diari de l’exercici del poder i de les decisions en matèria tecnològica –per exemple, a quins tipus d’energies hom dona preferència o quins canals de comunicació tenen l’ajuda del poder de l’Estat–, el que divulga la premsa escrita i audiovisual és rellevant; començant per tot allò que els mitjans de comunicació –els uns més que els altres, és clar– “airegin”, perquè una forma de manipular l’opinió pública depèn sempre de la decisió de parlar o no de segons què. Ja afirmava Niklas Luhmann que el poder es podia definir com “la possibilitat de reduir la informació de l’altre”, que seria com dir “digues-me de què evites parlar i et diré què pretens”.

Les preguntes que sorgeixen arran d’aquesta senzilla experiència ciutadana són força òbvies: són realment “lliures” els mitjans de comunicació que actuen de la manera que estem descrivint? Fan més lliures els lectors o oients-teleespectadors amb llurs informacions¹⁶? Hom afirma que en un temps no gaire llunyà, bona part de les notícies de la premsa seran falses –les ja conegudes notícies falses–, fabricades al gust de qui les promogui, entrant així en l’esfera de la postveritat, de què ja tenim signes visibles¹⁷. En un text recent, he intentat reflectir l’exercici de la postveritat en una frase, en què els mitjans de comunicació tenen molta responsabilitat, per l’ús massiu de les eines informàtiques: “empastifa i confon tant com les eines tecnològiques et permetin a les xarxes socials, la premsa, la televisió i els poders a l’abast, preferentment el polític...”¹⁸. Avui la complementaré així: “calúnnia, que sempre queda quelcom”.

Però, ara com ara –i seguint una llarga i indigna tradició–, alguns mitjans de comunicació mantenen llurs quotes de lectors i/o audiència, atiant l’odi sobre determinades persones i col·lectius, ja siguin ètnics –musulmans, per exemple–, estrangers nousinguts per motius diversos –i la gana i la fugida d’una guerra no és poca cosa: des de persones africanes fins a refugiats sirians o libis–, o grups estables amb sentiments “nacionals” d’un territori, com és el cas de Catalunya i de tants d’altres a Europa. Naturalment determinats mitjans de comunicació carreguen sobre els qui ells consideren perillosos per a la seguretat de l’Estat; però el que és censurable és la difusió gratuïta –és a dir, injustificada– de la intolerància, que fàcilment es transmuta en odi.

¹⁶ El cas actual del paper de la premsa i les cadenes de televisió espanyoles –també, en notable menor proporció, catalanes– arran de la situació política a Catalunya és emblemàtic.

¹⁷ Llorca, A., “La justícia és igual per a tots? Entre la ignorància i la postveritat”. *Calidoscopi*, n. 40, estiu de 2017. Vegeu també algunes col·laboracions recents en la premsa catalana –*La Vanguardia*– sobre aquesta qüestió: Clara Roig, “Les guerres de l’era de la desinformació” (29-4-2018), i David Dusster, “La cèl·lula de la UE que destapa les notícies falses de Rússia” (1-5-2018).

¹⁸ Editorial: “En la mort de Zygmunt Bauman: l’afectuós reconeixement a un tàbac de la fragilitat humana i de la postveritat”, *Calidoscopi*, n. 40, estiu de 2017.

Sobre la transmissió de l'odi, el dramaturg i polític Václav Havel, que el va patir en pròpia pell, feia algunes observacions dignes de ser escoltades, en la línia del que hom assenyalaria una "fenomenologia de l'odi"¹⁹. En efecte, Havel afirmava que l'odi en la vida social i política mostra alguns trets com els següents (Havel, 1995,107-123):

- En primer lloc, es busquen culpables i enemics –per exemple, ser qualificat de “nazi”, anti-democràtic...– per justificar les barbaritats comeses o a punt de cometre sobre ells (cosa que, sigui dit de passada, René Girard sintetitzà fa alguns anys en la figura del “boc expiatori”). I així, hom culpa l'altre del “vici” que hom practica, però fent aquesta acusació des del poder d'un Estat (de la fiscalia, de la policia...), i es manté la suficient impunitat per no haver de respondre del que es fa, i que probablement és podria tipificar, en termes jurídics, de “prevaricació”.
- En segon lloc, el ciutadà és “obligat” a odiar l'altre, l'enemic de torn (la guerra, precisament, es prepara així), i hi afegim que, com menys en sapiguem, més fàcil serà odiar-lo.
- En tercer lloc, qui odia creu tenir en exclusiva l'absoluta veritat i, conseqüentment, no suporta no tenir-la.
- En quart lloc, qui odia té poca identitat i, per tant, l'aconseguirà si aconseguix destruir l'altre. En aquest sentit, cal dir que ja Baruch Spinoza afirmava que la ment humana sovint necessita “sentir” la inferioritat de l'altre (Llorca, 2015a, 48), que és la manera més directa i efectiva de sotmetre'l. A banda que, en la perspectiva col·lectiva propagandista de la premsa i d'altres institucions –com els mateixos partits polítics–, la gestió eficaç de l'odi atorga notables dosis de “cohesió” social²⁰.

b) Les agressions vistes des de la perspectiva dels drets humans: primer nivell de reflexió filosòfica

Les anteriors observacions sobre l'agressivitat mostrada pels fets en la vida social, signe innegable d'“inhumanitat”, mereixen un tracte adient en l'estadi del que en diuen els “drets humans”.

Partint de la nostra convicció que els drets humans tenen naturalesa col·lectiva²¹, que la DDH de 1948 no contemplava per les simples raons de prioritzar i assegurar els aspectes mínims de respecte a la “humanitat” dels éssers humans, després dels increïbles nivells de barbàrie assolits en els anys previs i simultanis a la segona guerra europea, la qualitat universalitzadora del dret humà és, al meu parer, inqüestionable. Així, en el preàmbul de la DDH de 1948, s'afirma: “Considerant que a la Carta de les Nacions Unides els pobles han proclamat llur fe en els drets fonamentals de l'home, en la

¹⁹ Fa uns anys, vaig assajar aquesta via en un intent de mostrar el seu tarannà fenomenològic: “Una reflexió psicoantropològica sobre l'odi davant el risc de la guerra”. *La guerra. Actes dels Col·loquis de Vic*, 2015, Universitat de Barcelona i Ajuntament de Vic, p. 45-52.

²⁰ Hi ha un emblema prou representatiu divulgat pels mitjans de comunicació a Espanya i a Catalunya que sintetitzaria aquestes observacions nostres centrades en un difús odi i persecució de tot el que soni català: l'“a por ellos” que sonava en algunes casernes de la Guàrdia Civil” poc abans de venir a Catalunya a impedir el referèndum considerat il·legal de l'1 d'octubre de 2017.

²¹ A l'inici d'aquest estudi ho fèiem notar (full 5).

dignitat i en la vàlua de la persona humana, en la igualtat de drets d'homes i dones, i que s'ha disposat a afavorir el progrés social i a instaurar millors condicions de vida dins una més gran llibertat...²². I resulta innegable que aquesta Declaració Universal de Drets Humans de 1948 (DDH) segueix el patró “universalitzador”²³; tot i que la “universalitat” fos inserida en la “realitat” concreta que la va impulsar, com ho fou la guerra; i, d'altra banda, els valors de la Revolució Francesa integrats culturalment en els estats democràtics havien presidit crisis i guerres anteriors.

Hom podria afegir, com a nota complementària aclaridora, que la *distinció* entre la *universalitat dels drets humans* –referits als valors essencials en ser compartits de la vida humana que ha de ser respectada com a voluntat pràctica de reconciliació de l'autoafecció (els sentiments) i la llibertat– i l'*objectivitat científicotècnica*, generalitzadora dels fets fisicobiopsíquics corporals, constitueix un element cabdal per entendre l'abast i la importància d'establir i practicar els drets humans en qualsevol societat humana²⁴.

Així mateix, donem per inqüestionable la nostra convicció que *la pràctica dels drets de les persones humanes es fa fàcil o difícil en la seva realització, en funció del que permet l'Estat*. I això, per un doble motiu: perquè és l'Estat qui atorga efectivitat jurídica i política en l'estructura i funcionament d'una societat i perquè l'Estat condiona el significat i praxi que els drets humans adquireixin.

²² La resposta actual a aquestes consideracions o punt de referència per entendre què succeeix a Europa avui amb la praxi dels drets humans és en el que diu la *Carta dels Drets Fonamentals de la Unió Europea* en el seu preàmbul: “Conscient del seu patrimoni espiritual i moral, la Unió està fundada sobre els valors indivisibles i universals de la dignitat humana, la llibertat, la igualtat i la solidaritat, i es basa en els principis de la democràcia i de l'estat de dret. En instituir la ciutadania de la Unió i crear un espai de llibertat, seguretat i justícia, situa la persona en el centre de la seva actuació” (aquesta Carta fou proclamada l'any 2000 amb el suport explícit del Parlament Europeu, el Consell d'Europa i la Comissió Europea).

²³ En efecte, els “deutes” d'aquesta DDH de 1948 amb les declaracions de drets humans de la independència dels EUA de 1787 i la francesa de 1789 són obvis, com observa Miquel Seguró (“La Declaració dels Drets Humans en l'Islam”, *Diari Ara*, 4-9-2015). Fins i tot, aquest autor posa en relleu la relativitat cultural que ha implicat la DDH de 1948, afirmant que “Més marcada queda la seva relativitat cultural si tenim en compte que l'Organització per a la Unitat Africana va proclamar el 1981 la Carta Africana de Drets Humans i dels Pobles, la qual, si bé recollia els principis de la Declaració de 1948, n'afegia d'altres tradicionalment negats a l'Àfrica, com el dret a l'autodeterminació i a erradicar tota forma d'explotació econòmica estrangera. Els mateixos estats africans van proclamar alguns anys després la impossibilitat d'establir un marc universal de drets humans, ja que les realitats històriques i culturals de cada comunitat no ho fan viable (3). O l'encara més contraposada Declaració dels Drets Humans en l'Islam promulgada al Caire el 1990 per l'Organització de la Conferència Islàmica, que proporciona una visió musulmana dels drets humans basada en la xaria”.

Però sens dubte resulta més complex i arriscat afirmar, com fa l'autor esmentat, que “els drets humans no existeixen”, quan tal vegada el que importa de debò és quelcom fonamental: que els drets humans són una qüestió no pas teòrica de si existeixen o no, sinó si són practicats, és a dir, quines actuacions es consideren adients en un lloc en una cultura determinada –o sigui, segons el context cultural que l'envolta– que siguin compartibles per les persones d'altres cultures. Dit ras i curt: els drets humans sembla que han de marcar què és allò en què ens sentim units com a humans, allò que estem disposats a escoltar i transigir davant de persones d'altres indrets del món. Aquí rau, diríem, el toc “universalitzador” que dona sentit a la queixa humana contra la vulneració dels drets arreu i en qualsevol època.

²⁴ És interessant recordar el debat encetat sobre la *universalització dels drets humans* en la recent *taula rodona* sobre “Persona, Estat i llei en el marc del 70è aniversari de la DDH de 1948”, celebrada a la Sala Pere Casaldàliga de la Llibreria Claret de Barcelona, en ocasió del cicle *de Persona i comunitat*, programat per l'Institut Emmanuel Mounier de Catalunya, del qual la *Revista Calidoscopi*, de la mateixa institució, fa una crònica al seu número 41 (hivern, 2017).

Tal com assenyalava Derek Heather (Heather, 2007, 203), l'incompliment dels drets humans s'explica per la "sobirania" dels estats, que és la qui mana, en establir el que es permet fer i el que no²⁵.

Amb la *Carta dels Drets Humans de la Unió Europea* (2000) a la mà, convé mantenir la distinció entre un dret, una obligació i un privilegi: no sembla que el dret de ser europeu hagi de condicionar-se per l'obligació a sentir-se espanyol, irlandès o català. Hom no pot sentir-se europeu sense sentir-se espanyol? És més: hom no pot mantenir vincles amb ciutadans espanyols, sense passar pel fet de formar part de l'Estat espanyol? Resulta aberrant tal "obligació"²⁶.

I tampoc no sembla correcte que el "dret" a ser o sentir-se europeu hagi de ser entès com el privilegi d'uns determinats ciutadans que haurien de ser "agraïts" a la Unió Europea i pagar el "peatge" corresponent en l'Estat que els ha tocat en sort –o en mala sort–. Ambdues possibilitats argumentals semblen poc sòlides. I és que, en tots els casos, es practica l'estratègia del *poder força dels estats* –que són els qui decideixen què ha de ser la col·lectivitat dels ciutadans sota llur "control"–, i no pas la concepció comunitària dels drets humans ciutadans, que se situa per damunt del poder de l'Estat. Els signes de barbàrie –per burda imposició– es deixen notar aquí.

Enfront d'aquest registre, segons el qual els estats fan el que els convé per a la seva supervivència, cal situar les aportacions d'Emmanuel Mounier i de Simone Weil i, més recent-

²⁵ Certament la Unió Europea fou "construïda" pels estats europeus membres, avui "sobirans" en el territori que controlen. Qüestionar el dret a la ciutadania europea que es fa als ciutadans catalans en un hipotètic Estat català, actualment en debat, no és un problema petit. Més aviat sembla ser un dels despropòsits, al nostre parer, que exhibeix l'actual Unió Europea –en una sospitosa connivència amb els estats–, despropòsits segons els quals la comunitat humana que mantingui la voluntat popular –per sufragi lliure i reconegut, naturalment en un referèndum amb garanties, clar i objectiu– de viure al marge d'un dels estats membres de la Unió Europea en què està inclosa fins avui, queda automàticament foragitada de la Unió en el moment que exerciti tal pretensió i, de retruc, en queden també expulsats de la Unió tots els ciutadans. Però la raó es rebel·la davant de tal afirmació: des de quina mena de "dret" es pot fer aquesta afirmació? Si fem un breu resum del *Tractat de Lisboa* de 2009, tenim:

1. El perquè del *Tractat de Lisboa*: el revés que es patí en dos referèndums davant d'un futur Tractat Constitucional de la Comunitat Europea que quedà desqualificat.
2. Es canvia el mot "comunitat" pel mot "unió".
3. El *Tractat de Lisboa* estableix que cap article de la Unió no té primacia sobre les legislacions nacionals.
4. El *Tractat de Lisboa* estableix que els membres del Parlament són, primerament "representants dels ciutadans de la Unió, i no pas representants dels pobles dels estats.
5. Segons el *Tractat de Lisboa*, els escons del Parlament es fixen per estats. En conseqüència, queda clara la situació "il·legal" dels ciutadans que no se sentin inclosos en cap dels estats actuals.

²⁶ Recentment hom sent afirmacions de polítics espanyols en exercici en el govern, arran de la qüestió de l'encaix de Catalunya a Espanya, coses com que gràcies a l'Estat espanyol Catalunya és a Europa. Curiós argument aquest, d'una categoria semblant a aquella asseveració segons la qual si jo fos fill d'un pare alcohòlic, hauria de suportar *in aeternum* l'estigmatització social que això impliqués, al marge de qui jo fos i de què faig. Tal argumentació reflecteix, certament, una mentalitat primitiva.

Dit ras i curt: les argumentacions polítiques basades en la *força del poder de què es disposa* i no en el vigor i capacitat de convenciment dels drets humans reflecteixen una evident dosi d'inhumanitat, és a dir, de *barbàrie*, que pel fet de ser tan habitual acceptem com a "normal". Així doncs, hom conclouria que determinades assercions polítiques posen en el centre del debat la gran pregunta en forma disjuntiva de per a què serveix la política: o bé per gestionar els drets de les persones en la vida pública o bé per imposar i justificar determinades exigències del poder força. Aquesta és una qüestió essencial a la qual no pot sostraure's tota reflexió sobre els fonaments de l'estat de dret en relació amb la praxi dels drets humans.

ment, de Václav Havel. Així, la filòsofa francesa basava la fonamentació dels drets en la convicció interior de tenir deures morals que els facin possibles i que ella entén com a essencials de “l’arrelament” humà –que no depèn de l’esmentada “sobirania” de l’Estat, que la pensadora no entén–, tasca sempre difícil de definir, per la dificultat que comporta inserir-la en la comunitat: “Un ser humano tiene una raíz en virtud de su participación real, activa y natural en la existencia de una colectividad que conserva vivos ciertos tesoros del pasado y ciertos presentimientos del futuro” (Weil, 1996, 51).

I Emmanuel Mounier, per la seva banda, en el número d’*Esprit* de maig de 1945, fa pública, de pròpia mà, una “declaració dels drets de les persones i de les comunitats”²⁷. S’afirma en el preàmbul la idea bàsica que cal que es reconegui per part dels estats sotassignats “l’autoritat sobre els individus i sobre les societats d’un determinat nombre de drets relacionats amb l’existència de la comunitat humana...”. I més avall, exposa que hi ha una doble arrel que presideix aquest objectiu: el bé de la persona, juntament amb la vida i el desenvolupament normal dels qui se situen en les comunitats naturals (famílies, nacions, grups lingüístics, comunitats de creences o de treball...), ratificant els criteris personalistes-comunitaris de la seva obra.

Seguidament, en el cos de la declaració, Mounier proposa 43 articles, distribuïts en tres àrees fonamentals: 26 articles dedicats als *drets de les persones*, 11 articles dedicats als *drets de les comunitats* en què es desenvolupen les persones i 6 articles dedicats als *drets de l’Estat*; quelcom que és prou indicador que s’accentua el que és prepolític, previ a tot Estat, com ho són les persones i llurs relacions comunitàries.

En el context recent dels drets humans inclosos en la darrera generació, cal tenir present no només la dimensió comunitària sinó la que fa referència al respecte al *medi ambient*. El tema és més complex del que semblaria: perquè no es tracta només, en parlar de drets humans, d’evitar la contaminació, de reciclar, de produir amb menys elements depredats amb màquines més sofisticades...; sinó de canviar radicalment l’activitat econòmica productivista, en tant que produeix efectes lesius –ho diu la “bioeconomia”– sobre la natura física: és el que hom ha anomenat “metabolisme econòmic de la natura” o “física de l’economia” (Carpintero, 2006).

D’acord amb les aportacions dels bioeconomistes, és més que raonable preguntar-se quina mena de natura quedarà a les futures generacions, si perviuen –o s’incrementen i s’estenen arreu del planeta, que és el que està passat– els costums socioeconòmics consumistes sota el paradigma de l’*“homo oeconomicus”*. Les previsions –tenint presents l’entropia que regeix la natura (Llorca, 2016)– són catastròfiques, que es mesuren avui sota el conegut i poc discutit “canvi climàtic”.

²⁷ Sota el títol: “Faut-il réviser la Déclaration des Droits?”, text recollit en l’annex del llibre de Manel Canals, “*Persona, societat i govern*” (p. 323-331), Barcelona, 2008, Coedfo. Cal recordar, d’altra banda, que aquesta època, entre 1946 i 1947, la “Comissió de Drets de l’Home de les Nacions Unides” ja estava treballant en la preparació de la *Declaració Universal de Drets Humans* que l’Assemblea General publicaria a París el mes de desembre de 1948. Per fer aquesta preparació, s’envià un qüestionari a diversos pensadors i escriptors, membres de la *Unesco*, als qui es demanà el punt de vista sobre la qüestió (vegeu, respecte al tema, l’il·lustratiu llibre *Los derechos del hombre*, Barcelona, 1976 [1973], ed. Laia). Ni Mounier ni Weil eren inclosos entre els enquestats.

III. EL CAMÍ DE LA BARBÀRIE: UNA DEGRADACIÓ CULTURAL I CÍVICA (SEGON NIVELL DE REFLEXIÓ FILOSÒFICA)

a) *El concepte de cultura davant del concepte de civilització*

Les concepcions sobre la cultura i la civilització, tal com insinuàvem a l'inici, són múltiples. Pensadors recents de la talla de René Girard, Michel Henry, Bhikhu Parekh o K. Anthony Appiah²⁸ aporten registres diferents molt interessants sobre el que batega a la cultura.

Com definirem la *cultura*, llavors? Acceptarem la perspectiva de Paul Ricoeur, segons la qual la cultura es presenta com un conjunt complex de valors que presideixen les actituds enfront de la vida i són consagrades com a adequades per part dels homes –i dones– cultes rellevants, i que fa referència, afegeix ell, a l'acceptació o crítica de la tradició, al canvi social, al comportament respecte als conciutadans i als nousvinguts, així com a l'ús més efectiu de les eines disponibles (Ricoeur, 1955, 295).

Ja es veu que *l'home civilitzat*, aleshores, “veu” les lleis de la natura només des de la seva versió civilitzada o “constructe” abstracte i mitjançant les quals se sobreposa a la natura, dominant-la, utilitzant-la per posar-la al seu servei... i poder. Segons això, la “civilització” esdevé com a tal en el “progrés” que produeix aquest coneixement de la natura, a fi de preveure i dominar els fenòmens que puguin ser percebuts pel saber, la tècnica i l'aprenentatge²⁹. Dit a grans trets, el mot “civilització” se sol entendre com a conjunt d'idees, ciències, arts i costums que formen i caracteritzen l'estat social d'un grup, poble o raça” (Enciclopèdia Universal Salvat, 1975, tom 7). En aquest sentit, el concepte de civilització englobaria la noció de “cultura”, que intervindria en el “dinamisme” que Toynbee observava en tota civilització, en expandir-se i “progressar” històricament, precisament mitjançant la pressió d'uns esquemes culturals sobre uns altres. Cal indicar aquí que es posa en relleu, des d'una perspectiva diferent a la nostra, que *no hi ha una separació radical entre civilització i cultura*: el punt de divergència rau, sembla, des del punt de vista personalista amb el qual enfoquem la qüestió, en la potència que hom atorgui a la *subjectivitat i vitalitat humana, conduïda per les persones de carn i ossos* que permeti qüestionar l'Estat civilitzador dominant (per exemple, avui, el consumisme).

Què més es pot afirmar sobre la cultura?

Recordant dues aportacions recents sobre la cultura, com ho són la de Michel Henry i la de René Girard, hom afirmarà respecte al primer que “la cultura és una acció que la vida exerceix sobre si mateixa i per la qual es transforma a si mateixa en tant que és ella mateixa la que trans-

²⁸ La multiplicitat de perspectives que tindrem presents són aportades, entre altres pensadors, per aquest, en obres com: *Els orígens de la cultura* (R. Girard), *La barbàrie* (M. Henry), *Repensando el multiculturalismo* (B. Parekh) i *Cosmopolitisme. L'ètica en un món d'estranyers* (K. A. Appiah).

²⁹ Tal vegada aquests breus apunts pogueren ser completats amb una referència completa a l'article de Huntington: “*Xoc de civilitzacions*” (1993) i al llibre amb el mateix títol uns anys després, pel fet que afirma l'autor en aquesta obra que la “civilització occidental” triomfà sobre altres civilitzacions –com ara la musulmana, la japonesa, la russa, etc.– per un fet, entre d'altres, com aquest: “Occidente conquistó el mundo, no por la superioridad de sus ideas, valores o religión (a los que se convirtieron pocos miembros de otras civilizaciones), sino más bien por su superioridad en la aplicación de la violencia organizada. Los occidentales olvidan este hecho; los no occidentales, nunca” (cap. 4: El crepúsculo de Occidente).

forma i la que és transformada” (Henry, 1997, 19). Per tant, la vida humana porta inscrita, dins de si, la cultura.

Pel que fa a René Girard, la cultura sempre ve condicionada pel *ressentiment i la reivindicació*, sobretot en el món actual, on s’amalgamen, en el marc actual de la globalització, un procés civilitzador poc humà i una obsessió cultural quasi satànica anticristiana que fa creure que els mals del nostre món provenen del cristianisme: per Girard, Satanàs és una metàfora de la força invisible i perversament inhumana. I és que la cultura és presentada per l’antropòleg francès com un poder simbòlic que, vivint protegida per la religió arcaica, constitueix el medi transmissor de la figura del “boc expiatori” (Girard, 2006, 122-123). Hom conclouria que, per al pensador francès, queda consagrada una disjuntiva: o bé la cultura és una fabulació o elaboració mimètica (l’home és, per ell, un animal “mimètic”, repetidor del que aprèn dels altres) de les “limitacions humanes”, o bé és una elaboració o màscara de la tensió finitud-infinitud que dona peu a la diversitat de manifestacions i interpretacions finites-satàniques de com l’home se situa i interpreta el món.

b) El concepte de barbàrie com a procés humà

I què dir, ara, sobre la barbàrie?

Si entrem en l’etimologia del mot “barbàrie”, tenim:

- L’adverbi llatí *barbare*: bàrbarament, com un estranger, cruelment.
- El substantiu: *barbaria/ae*, o *barbaries/ei*: país bàrbar, tosquedat, barbàrie.
- L’adjectiu *barbari(c)us-a-um*: bàrbar, ni grec ni romà, enemic, inculte, salvatge, cruel.

Per tant, sembla que barbàrie fa referència a un *to sectari de la cultura*, i implica, en terminologia postmoderna, “mixtofòbia” o tancament davant dels “altres diferents”, dels qui no són dels meus i amb qui es pot fer el que es vulgui. Des d’aquest sectarisme, tornant al llenguatge de René Girard, hom pot afirmar que es practica la violència selectiva contra un tipus de persones –que, en el seu marc d’una concepció natural darwiniana de l’home, seria el citat “boc expiatori”³⁰– de torn laic; una mena de forma no religiosa del que feien les religions arcaïques, mitjançant la figura eufemística del “sacrifici victimari”, que tal vegada qualificaríem, avui, a mena d’agressió més o menys cruenta, d’assassinat calculat i de “causa col·lectiva” –hom parla avui a Catalunya de “causa col·lectiva” de l’Estat espanyol– o de “peatge” per ser suportat en un grup humà més ample i que ens és hostil.

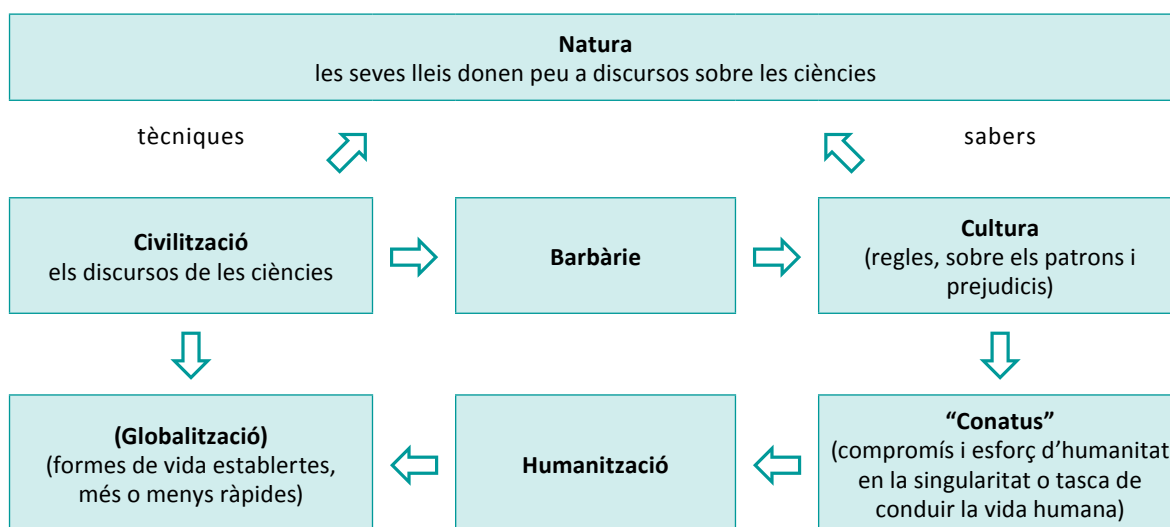
M’atreviria a afirmar que en el domini de la barbàrie, la cultura violentadora culpabilitza qui és “diferent” (qui és assenyalat com a “boc expiatori”), i el victimari (o sigui, qui fa víctimes, i les sacrifica i/o mata) es converteix, alhora i de retruc, en innocent³¹: “la culpa és de l’altre”, expressió del que en diré la “*innocència delirant*” que domina avui en la nostra societat, que viu i

³⁰ Aquest àmbit evolutiu natural de tipus darwinian el ratifica Girard per explicar el funcionament del “boc expiatori” en les societats humanes, a partir dels grups o “manades” primitius. La dimensió simbòlica i efectiva d’aquesta figura del “boc expiatori” en les societats humanes rau en l’apaivagament de la violència, en forma de sacrifici de la víctima (R. Girard, *Los orígenes de la cultura*, cap. IV, o. c. p. 119-120).

³¹ Curiosament algunes revolucions, com la de la Xina de Mao, es varen executar segons aquest esquema.

s'alimenta de la culpabilitat aplicada a uns sectors socioculturals o persones que no són considerades "dels seus", en ser de cultures "diferents" considerades alienes. I culpar és "fer por", és debilitar l'altre, potencial o declarat enemic –que implica, de retruc, "desculpabilitzar" o ser condescendent amb els "nostres" (fins i tot, amb els corruptes de torn). I així, el victimari se sent més segur de si mateix.

Hom proposaria, per resumir la nostra perspectiva sobre la relació cultura-civilització, un esquema en què es visualitza la complicada relació entre ambdues en el marc del lloc comú, que és la natura. Vegem-ho.



En el quadre anterior, els termes rellevants són civilització i cultura, en llurs relacions recíproques de doble direcció: d'humanització o de barbàrie.

La primera via de la humanització significa que és la creativitat cultural la que va teixint les estructures civilitzadores, de manera que aquella mostra el seu impuls vital i criteri ètic en pro de la vida humana compartida, d'escolta a l'altre –de saber-se posar en el seu lloc–, de mirada de respecte i tolerància...

La segona direcció, la de la barbàrie, és la de la deshumanització, en la mesura que allò que domina són els interessos establerts en les "formes de vida" civilitzades, que obliguen a cedir davant d'unes instàncies establertes –l'ordre establert". En el món actual, afirma Michel Henry que la vida humana sotmesa a "la" veritat del que estableix la ciència –millor: el paradigma galileu que veu el món amb paràmetres de mesures de tota mena– constitueix el nucli de la barbàrie actual, que bloqueja la cultura i la converteix en sectària, mecànica i indiferent a l'ús de la violència en pro del progrés (Henry, 1997, 129-130). Hom ha dit, no sense raó, que la modernitat establí una nova "sacralitat", diferent de la de la religió arcaica, com ho fou la que vincula el poder, la ciència, la història i el progrés en un procés monològic que l'idealisme alemany portà a la culminació, i del qual encara som descendents.

Precisament, una veu crítica davant d'aquest *procés de "barbarització" de la cultura* fou la de Walter Benjamin. En efecte, en la tesi setena de la seva concepció de la història³², afirma al final de la seva reflexió el filòsof: "No hay un solo documento de cultura que no lo sea a la vez de barbarie". Què entendre-hi? No pas que la cultura s'identifiqui amb la barbàrie, sinó que resulta impossible parlar de cap forma de cultura que pugui desenvolupar-se sense màcula, fins i tot aquella que no s'hagi forjat en la violència, perquè de ben segur que haurà rebut transmissions i herències que s'enfonsen en la violentació sobre els vençuts o al damunt dels morts.

Dit ras i curt: la barbàrie és crònica en la història de la humanitat. Per què? Perquè el que sabem de la història –el que ens expliquen els historiadors– segueix el guió dels qui han estat els vencedors..., que sempre actuen interpretant el passat en termes d'"esglaons" pels quals s'ha arribat al present, que és el moment –trionfant– des del qual el vencedor parla. I conseqüentment, on hi ha vencedors hi ha el botí que han aconseguit: que són, precisament, els béns culturals.

Aquest procés trist, però real, és percebut per Benjamin amb "espant": l'"Angelus Novus", pintura de Paul Klee que tan estimava Benjamin, ho reflecteix amb els ulls esverats, en mirar cap enrere, alhora que pateix un fortíssim vent provinent del seu darrere, el progrés futur que ens espera. Per tant, hom conclou que Benjamin dona a entendre que la barbàrie està instal·lada en les nostres societats i fins i tot gaudeix d'acceptació. La qual cosa no resulta aliena al discurs de Girard, quan afirma que en la nostra cultura occidental hi ha una dosi de satanisme violentador que fa que es proclami la defensa del bé alhora que es destrueixen persones: un exemple el tenim, afegeix l'antropòleg, en els efectes "col·laterals" o, fins i tot, en les guerres preventives o benefactores en pro de la "defensa de la civilització", de la llei i de coses semblants, que fan pensar, sens dubte, en el poder d'uns interessos determinats, òbviament.

IV. LA CONJURA DE LA BARBÀRIE (TERCER NIVELL DE REFLEXIÓ)

Les descripcions anteriors originen dubtes i, conseqüentment, preguntes: es troba Occident en una societat laica entenent-hi secularitzada, il·lustrada i tolerant? Es pot afirmar que la civilització occidental ha superat la injustícia, la violència, la barbàrie? En última instància: ha conduït la modernitat a una societat humanament millor? Contestar afirmativament en termes absoluts a totes les preguntes resulta impossible, tot i que, parcialment, es puguin valorar algunes consecucions.

Però, tornant al nostre tema, es pot afirmar avui –època postmoderna– que la barbàrie està desterrada? A jutjar per les informacions diàries de la marxa del món, rotundament no.

Els factors³³ que ho expliquen ens parlen d'un panorama actual complicat pel fet d'abdicar de l'impuls de veritat, que genera obstacles i incerteses que, assenyalant els símptomes més visibles de la barbàrie, impulsen solucions pràctiques indefugibles. Vegem cada cosa, doncs:

³² Benjamin, W., "Sobre el concepto de historia", text inclòs a *Medianoche en la historia*, amb una recopilació i comentaris de Reyes Mate sobre les tesis de Benjamin. Madrid: 2009 [2a], p. 129-130.

³³ Tot seguit n'anomenarem alguns, seguint les conclusions de la nostra tesi de doctorat de 1996: "De l'eidètica pràctica a l'hermenèutica en el pensament de Paul Ricoeur", Universitat de Barcelona, p. 1456-1464.

a) Factors civilitzadors de la modernitat actual. Síntomes de postveritat (o, simplement, d'hipocresia)

Si hom pretén un retrat del món modern en l'actualitat, hom troba aspectes diversos presidits per dos trets, al meu parer, vinculats entre si: la dosi de barbàrie incruenta –no directament cruenta, tot i que condueix a la deshumanització i potencials episodis de crueltat– i el tarannà de “postveritat” que l'acompanya. Cal afegir aquí que la mentida no és fàcil abordar-la temàticament, perquè el “tot val” –o el “res no val”– és un divisa no explícita en la lògica civilitzadora: simplement es deixa que els “fets” vagin pel camí de la deshumanització, sense pronunciar-s'hi pròpiament.

Així, hom pot anotar en primer lloc, en el marc d'un mercantilisme monopolitzador triomfant –o cultura del diner i del préstec–, canvis socioeconòmics estructurals traumàtics en les societats occidentals com pot ser l'atur, les ferotges desigualtats enfront de l'accés a béns bàsics i la retallada de drets laborals que s'aconsegueixen amb molt d'esforç i temps, i que eren emblemàtics de l'anomenat “estat del benestar”, avui severament periclitat en algunes societats occidentals. Tot plegat, aquests tristos fets són amanits per la potenciació dels “valors” –millor, contravalors– del diner, el prestigi i el poder³⁴.

En segon lloc, la caiguda dels règims comunistes de l'Europa de l'Est la tardor de 1989 ajudà a eixamplar l'abast de les polítiques planetàries del capitalisme, i s'encetà una nova era de domini d'aquest darrer sobre els estats –és el que n'hem dit “l'Estat postmodern”– al servei del mercat, especialment financer.

En tercer lloc i com a conseqüència d'aquesta disminució “economicista” de la vida social, apareix una revifalla dels sentiments nacionalistes i estatistes, que potencien la combinació de *poder i de força*, en detriment de la dualitat *poder-consens*.

En quart lloc, la timidesa dels compromisos adquirits arreu del planeta per parts dels estats al món, relatius a la preservació de la natura i a l'ajuda als països més necessitats urgentment, la qual cosa no és aliena a la contribució de l'augment de la industrialització a l'acceleració entròpica natural.

I en cinquè lloc, la paradoxa de la *sovintejada violació dels drets humans al món, en una època, precisament, de promoció de declaracions i proclamacions internacionals en defensa d'aquells*. Probablement el “desencantament” que hi hagi “veritat” com a pal de paller de les nostres actuacions –és a dir, que se “sacralitzi” el triomf de la “postveritat”– es fa notar amb tota cruïra en aquest punt. I tal vegada la noció de “dissidència” –concepte validat per Václav Havel i Jan Patočka, entre d'altres– ajuda a entendre el rebuig a aquesta sacralització.

³⁴ Una trilogia, precisament, que des de Kant i en el món contemporani analitzà a fons Paul Ricoeur, entre altres pensadors, i que hom ha exhibit en els dominis –“passions”– del tenir, del poder i del valer, als quals s'han afegit altres trets complementaris concrets com la violència política, l'engany i la manipulació dels mitjans de comunicació, el consumisme del que doni rendibilitat al capital, etc.

b) Obstacles i incerteses derivats dels factors anteriors per a la praxi dels drets humans

De tot el que hem relatat en el punt anterior resulta en part fàcil i en part difícil establir una “correspondència” amb les dificultats –o obstacles– que es presentin per minimitzar la deshumanització i la barbàrie.

A grans trets, assenyalarem dos obstacles de relleu: la mateixa *cultura* i la capacitat de constricció que tingui el *poder polític dels estats*. Vegem-ho.

Pel que fa a la primera, certament és la seva capacitat ètica la qui pot evitar la degradació en barbàrie; i ho pot fer si s’esforça que les persones de cada cultura no es deixin dominar pels prejudicis, les pors i els mecanismes col·lectivistes que substituirien la decisió de cadascú –mitjançant la coneguda “consciència col·lectiva” de Le Bon o d’E. Durkheim, per posar-ne tres exemples– per la “pressió social”, o bé, les idolatries, els fanatismes, els odis, etc³⁵.

Respecte al poder de l’Estat, en recordar que no hi ha realització de cap dret humà sinó en la mesura que sigui recollit pels drets civicopolítics que reconegui l’Estat, que és com dir allò que els partits polítics dominants considerin que els convé, tal com consideraven Simone Weil o Claus Offe unes dècades després.

En el que fa referència a les incerteses, resulta obvi que els fenòmens que puguin esdevenir, com a conseqüència del poder de l’Estat, deixen les persones en un sentiment de manca de protecció i en una clara indefensió; o, com a mínim, de poca credibilitat pel que fa a les intencions del poder. En aquest sentit, les irregularitats financeres en favor de sector i empreses determinats, la condescendència en els actes corruptes de persones o entitats, els fraus fiscals, la proliferació impune de grupuscles violents –“ultres”–... no ajuden precisament a revertir la coneguda “desafecció” als estats. Clar que, després d’experiències d’aquesta mena repetides contínuament, sempre roman el dubte de si és possible plantejar altres maneres de crítica a l’actuació del poder establert d’un Estat que no siguin les d’usar aquestes estratègies del “*poder força*”...

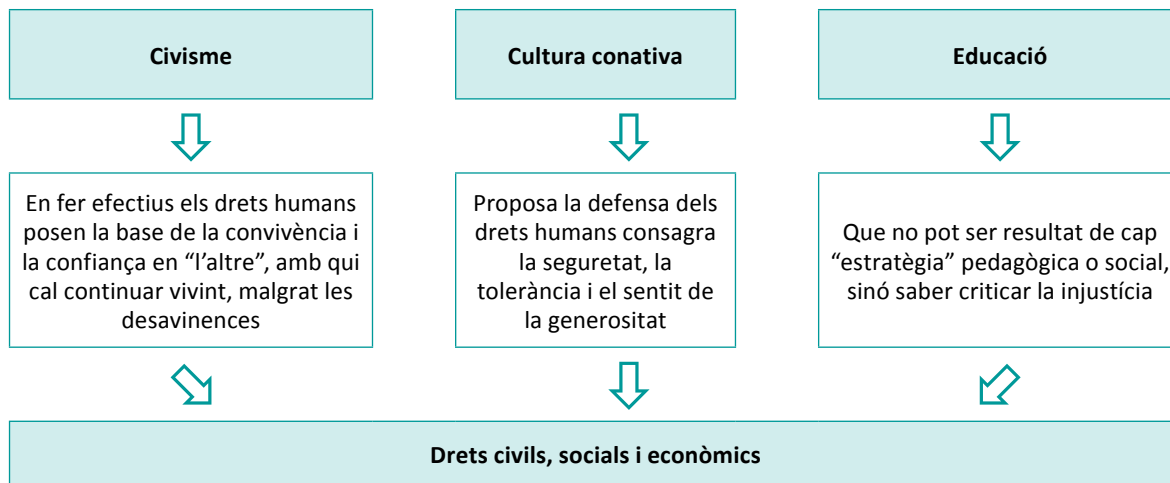
c) Propostes pràctiques ètiques o com sortir de la barbàrie: el “conatus cultural”

Pel que portem dit, sembla lògic contemplar que la manera de superar la barbàrie depèn de la pròpia “autotransformació” de la cultura, en tant que aquesta és expressió directa de la vida personal³⁶. Què entendre per la “cultura conativa”? Per damunt de tot, la concessió que tota cultura, per contextualitzada i singular que sigui, respon a un toc impulsu humanitzador, pel qual la persona humana i la seva integritat física i psíquica –i ètica– han de ser defensades absolutament. Per tant, el “conatus cultural” ha d’alimentar-se de la pràctica dels drets humans, del civisme i de l’educació que impliquen tots ells. Hom afegiria que el “conatus cultural” ha de fer possible una institucionalització pràctica de drets civils, econòmics i socials.

³⁵ Ja havíem dit més amunt que la cultura és, en aquest punt, ambivalent: capaç de la millor humanització i de la pitjor barbàrie. Els relats exemplificats dels riscos de barbàrie han estat molts.

³⁶ Ja afirmava Michel Henry –tal com dèiem a la p. 18– que la vida porta inscrita dins de si la cultura.

En un senzill esquema, tenim:



En què consisteix, llavors, el "conatus cultural"?

En primer lloc, no pot ser aliè a la tasca de personalització o exercici de la vivència de la persona humana. Tal com afirmàvem en un altre lloc, "la persona, centre de tota atenció de l'alegria vital, sap de si mitjançant la vivència de la cultura" (Llorca, 2015b, 163). En conseqüència, hom pot oferir aquesta definició: "esfuerzo invertido en conocer y conducir nuestra singularidad personal en lo que tiene de universalizable, atravesada por la cultura concreta por la que somos y en la que crecemos" (*ibidem*).

Quines conseqüències es deriven de les anteriors observacions, en la voluntat de superar la barbàrie? Hem de tornar a refer un ruta ja coneguda: superar prejudicis i barreres, relativitzar les ideologies i els condicionants en el convenciment que sempre cal pensar que l'endemà de tota decisió humana, individual o col·lectiva, cal continuar convivint amb l'altre –sigui qui sigui–, i que tota activitat política reclama la flexibilitat d'estar disposat a dialogar, fer pactes, modificar les pretensions ideològiques..., en la mesura que en matèria col·lectiva "cap cultura establerta no garanteix per si sola la 'ipseïtat' o desplegament de la identitat personal" (*ibidem*).

És així que la tolerància, la fraternitat i el sentit del perdó –amb la no violència com a conseqüència– van implícits en aquesta convicció. O dit d'altra manera, el "conatus cultural" rebutja tota supèrbia etnocentrista i convida tothom a l'autocrítica dins d'una cultura i entre cultures. O, dit en paraules explícites de Paul Ricoeur sobre la dimensió interpersonal, que cal que arrelhi en l'actitud humana en qualsevol situació: "tota actuació humana allibera una disposició envers la comprensió de l'altre, respectant-lo i fent evident que l'estranyament de l'home per l'home no és pas absolut ni insuperable i que ser "humà" significa ser capaç de fer una transferència a un altre centre de perspectiva diferent a la pròpia"³⁷. Ja es fan paleses les conseqüències polítiques de les

³⁷ O. c. p. 164. Les darreres afirmacions del nostre paràgraf retornen a les reflexions de Paul Ricoeur en el seu extraordinari estudi sobre "Civilisation universelle et cultures nationales", *Histoire et Vérité*, París: 1967, Du Seuil, p. 295.

observacions anteriors, en la via del “poder en comú” –o “poder consensuat” i no pas del “poder força”– que Hannah Arendt i Paul Ricoeur havien desenvolupat (Llorca, 2015b, 161-185).

I accentuant el vessant dialògic de la persona humana i la cultura mitjançant la qual aquesta actua, es fa notar l’articulació entre el compromís eticoutopicoconatiu –allò que en diríem el “com he d’actuar”– i el vessant socioideològic inevitable de tota vida sociocultural: i és que l’objectiu és *evitar la radicalització de la finitud que acoti qualsevol cultura*, perquè el resultat poc prometedor seria la quasi inutilitat pràctica de tot esforç civicoeducador, que és allò que en terminologia grega socràtica –essent heretada per Jan Patočka– hom diria les dificultats i el rebuig de la “cura de l’ànima”³⁸.

CONCLUSIONS. LA DISJUNTIVA ENTRE CULTURA BÀRBARA I CULTURA CONVIVENCIAL

Resulta indefugible que cal albirar una finestra cap al civisme i la convivència; i sense preses, però sense retards injustificats.

En aquest sentit, cal constatar que superar la barbàrie és costós en tant que és “humana” i requereix, llavors, un compromís de “neteja interior” –una altra forma d’anomenar la “cura de l’ànima”– de cada actor personal sociocultural. I en aquesta actitud, els drets humans emergeixen com a “eines” imprescindibles per evitar la proliferació de la barbàrie, que caldrà que s’erigeixin com a fons regulador de la vida comunitària que sigui compartit pels ciutadans de cada comunitat.

De manera que ser cívica i ser educat políticament –i, per tant, tolerant– són dues actituds que es retroalimenten, que mai no poden claudicar davant dels designis i conveniències dels aparells o “mecanismes” que constitueixen l’Estat: ja afirmava Paul Ricoeur fa més de seixanta anys que “la vida a l’Estat és una totalitat embolcallant pel que fa als costums, a les ciències i a les arts... L’Estat, en tant que requeriment ‘públic’ central, té un mínim de responsabilitats en relació amb aquestes d’interès comú...” (Ricoeur, 1955, 183-186). Així, l’educació cívica té forçosament dimensió política. I és que on hi ha civisme, hi ha educació, i allà on hi ha educació bateguen els valors de l’alteritat, la tolerància, el respecte i el consens, els quals són ben lluny de l’estatisme, el consumisme i les temptacions globalitzadores de dissoldre la persona humana, posant-la al servei del poder de torn. I això és precisament el contrari de la “cura de l’ànima”. Tal com afirmava Simone Weil: “El miedo permanente, incluso en estado latente –cuando solo raramente produce sufrimiento– constituye siempre una enfermedad. Es una hemiplejía del alma” (Weil, 1996, 46).

A la fi, la disjuntiva entre la cultura bàrbara i sectària i la cultura oberta, convivencial i democràtica té una lectura política inevitable: de quin bàndol estem? De ben segur que hi haurà diverses manifestacions d’aquesta disjuntiva, però sempre hi haurà una presa de decisió humana.

³⁸ Llorca, A., “L’existència i la paraula a Jan Patočka”, *Ars Brevis, Anuari de la Càtedra Ramon Llull Blanquerna*, Barcelona: 2014, (290-313); i Llorca, A., *La utopía del perdón en la sociedad laica. Contribución a una filosofía de la esperanza*, o. c. p. 165.

BIBLIOGRAFIA

Obres referenciades citades

- APPIAH, K. Anthony. 2007. *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*. Buenos Aires: Katz Editores.
- APRILE, Pino. 2002. *El elogio del imbécil*. Madrid: Temas de hoy.
- CARPINTERO, Oscar. 2006. *La bioeconomía de Georgescu-Roegen*. Barcelona: EIC.
- FREUD, Sigmund. 1994. *“Porvenir de una ilusión”*. Madrid: Alianza Editorial.
- GIRARD, René. 2006. *Los orígenes de la cultura*. Madrid: Ed. Trotta.
- HAVEL, Václav. 1995. “Reflexiones sobre el origen del odio”, *Discursos políticos*. Madrid: Austral-Espasa.
- HEATHER, Derek. 2007. *Ciudadanía. Una breve historia*. Madrid: Alianza.
- HENRY, Michel. 1997. *La barbarie*. Madrid: Caparrós Editores.
- HUNTINGTON, Samuel. 2005 [1996]. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Madrid: Paidós.
- KYMLICA, Will. 1996. *Ciudadanía Multicultural (Multicultural Citizenship [1995])* Barcelona: Paidós.
- LÉVINAS, Emmanuel. 1987. *Totalidad e infinito*. Madrid: Sígueme.
- LLORCA, Albert. 2008. *El camino espiritual de Ramon Llull*, Madrid: San Pablo.
- LLORCA, Albert. 2015 (a). “Una reflexió psicoantropològica sobre l’odi davant el risc de la guerra”. A *La guerra* (pàg. 45-52). *Col·loquis de Vic*.
- LLORCA, Albert. 2015(b). *La utopía del perdón en la sociedad laica. Contribución a una filosofía de la esperanza*. Salamanca: Fundación Emmanuel Mounier.
- LLORCA, Albert. 2015(c). “El risc de la insensibilitat del poder polític enfront de la fraternitat”. *Calidoscopi, Revista de pensament i valors personalistes*, n. 37 (pàg. 13-29). Institut Emmanuel Mounier de Catalunya.
- LLORCA, Albert. 2016. “L’acció humana en la perspectiva de la bioeconomia. Una reflexió filosòfica personalista” *Calidoscopi, Revista de pensament i valors personalistes* n. 38 (pàg. 8-23). Institut Emmanuel Mounier de Catalunya.
- LLORCA, Albert. 2017. *Las tendencias actuales del ocio y la tarea de lo humano*. Salamanca: Fundación Emmanuel Mounier.
- MARINA, José Antonio. 2007. *Anatomía de la por*. Barcelona: Anagrama.
- MATE, Reyes. 2009. *Medianoche en la historia*, amb una recopilació i comentaris sobre les tesis de Benjamin sobre la història. Madrid: Trotta.
- MOUNIER, Emmanuel. 1975 [1935]. *Revolución personalista y comunitaria*. Madrid: Zero.
- MOUNIER, Emmanuel. 1945. “Faut-il réviser la Déclaration des Droits?”. *Revista Esprit*.
- OFFE, Claus. 1994 [1988]. *Las contradicciones del estado del bienestar*. Madrid: Alianza.
- OFFE, Claus. 1998. *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*. Madrid: Sistema.
- PAREKH, Bhikhu. 2005 [2000]. *Repensando el multiculturalismo*. Madrid: Istmo.
- RICOEUR, Paul. 1951. “Vérité et mensonge” a *Histoire et Vérité (1967)*. París: Du Seuil.
- RICOEUR, Paul. 1961. “Culture Universelle et cultures nationales” a *Histoire et Vérité (1967)*. París: Du Seuil.
- WEIL, Simone. 1996. *Echar raíces*. Madrid: Trotta.
- WEIL, Simone. 2007. “Notas sobre la supresión general de los partidos políticos” a *Escritos histórico y políticos*. Madrid: Trotta.

Obres de referencia contextualitzadora

- ARENDR, Hannah. 1993 [1989]. *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- BAUMAN, Zygmunt. 2003 [2000]. *Modernidad líquida*. México: FCE.

- BENJAMIN, Walter. 2007. *Tesis sobre filosofia de la historia (Gesichtspphilosophische Thesen)*. València: Col. Quaderns Republicans. Editats per l'Associació Cultural Republicana Constantí Llobart.
- DEL PINO, E. i RUBIO, M.J. (ed.). 2013. *Los estados del bienestar en la encrucijada*. Madrid: Tecnos.
- FONTANA, Josep. 2017. *El siglo de la Revolución (Una historia del mundo desde 1914)*, Barcelona: Planeta, SA.
- FROMM, Erich. 1985 [1941]. *El miedo a la libertad*. Barcelona: Paidós.
- FROMM, Erich. 1956, [1955]. *Psicoanálisis del mundo contemporáneo*. México: FCE.
- GEORGESCU-ROEGEN, Nicholas. 1996 [1977]. *La ley de la entropía y el proceso económico*. Madrid: Visión-Fundación Argentaria.
- HESSEL, Stéphane, i MORIN, Edgar. 2012. *El camí de l'esperança*. Barcelona: Destino.
- LIPOVETSKY, Gilles. 1994. *El crepusculo del deber*. Barcelona: Anagrama.
- LIPOVETSKY, Gilles. 2006. *Le bonheur paradoxal*. París: Gallimard.
- LLORCA, Albert. 1999. "La interdependència entre ideologia i utopia". A *La utopia*. Llorca, ed. Barcelona: La Busca edicions SL.
- LLORCA, Albert. 2011. "La globalització del segle XXI: por o esperança?". A *Globalització i interculturalitat*, Barcelona: La Busca edicions SL.
- LLORCA, Albert. 2017. "La psicologització de la cultura i el problema del sentit del perdó". A *Cultural is political. Girs culturals i postcolonials*, Barcelona: Dracmaycat Edicions.
- LLORCA, Albert. 2017. "La gestió política a Catalunya en un moment crític: l'hora dels drets comunitaris". *Calidoscopi, Revista de pensament i valors personalistes*, n. 41. Institut Emmanuel Mounier de Catalunya.
- MORIN, Edgar. 2010. *¿Hacia el abismo? Globalización en el siglo XXI*. Madrid: Espasa Libros, LSU.
- MOUNIER, Emmanuel. 2008. *El personalisme* (trad. cat.). Madrid: Fundación Emmanuel Mounier.
- RICOEUR, Paul. 1957. "Le paradoxe politique" a *Histoire et Vérité* (1967). París: Du Seuil.
- RICOEUR, Paul. 2004. "Cultures, del dol a la traducció". Traducció catalana d'Oriol Ponsatí d'aquest article aparegut a *Le monde* el 25 de maig de 2004.
- SPINOZA, Baruch. 1966. *Tratado teológico-político*. Madrid: Tecnos.
- TOYNBEE, Arnold. 1963. *Estudio de la Historia (A Study of History)*, obra històrica i filosòfica de 12 volums escrita entre 1933 i 1961. Volums III: El creixement de les civilitzacions, IV: Les falles de les civilitzacions i V: Les desintegracions de les civilitzacions. Madrid: Edhasa.
- TORTELLA, Gabriel. 2006. *Los orígenes del siglo XXI (Un ensayo de la historia social y económica contemporánea)*. Madrid: Gadir.

Documents

Declaració Universal dels Drets Humans de 1948

Carta dels Drets Humans de la Unió Europea proclamada l'any 2000 amb el suport explícit del Parlament Europeu, el Consell d'Europa i la Comissió Europea

Tractat de Lisboa (de la Unió Europea) de 2009



www.icps.cat