



Arxiu històric FUNDACIÓ JAUME BOFILL

Primeres Jornades Internacionals: Models de futur, noves tecnologies i tradició cultural

Universitat de Barcelona

NOVEMBRE 1988

FUNDACIÓ
Fundació
JAUME
jaume
BOFILL
Bofill

604

SELECCION DE PONENCIAS:

- 1.-TAMOTSU AOKI: "Cultural relativism and antirelativism in modern Japan: the quest for culture and identity in post war Japan"
- 2.-SHOZO MASUDA: "Japón en vísperas de la revolución meiji"
- 3.-ROGER GARAUDY: "El islam, un proyecto de comunidad para el futuro"
- 4.-AHMET INSEL: "La raison utilitaire, l'individu et la democratie"
- 5.-ADOLFO CASTILLA: "La europa tecnológica y la innovación social"
- 6.-MARIA JESUS BUXO: "Futuros culturales"
- 7.-ARTURO SERRA: "¿Qué puede aportar europa a la invención plural de un cambio de civilización?"

COMISSIÓ ORGANITZADORA ORGANIZING COMMISSION

Arturo Serra. Maignon, 17. Àtic 1^a 08024 BARCELONA ☎ 93/210 33 72. De 15.00 a 17.00 h. Telefax (Barcelona) 218 45 53

SECRETARIA TÈCNICA TECHNIC SECRETARY

ACIS Pau Claris, 115 1r. 1a. 08009 BARCELONA ☎ 317 78 84-5

"Cultural relativism and antirelativism in modern Japan: the quest
for culture and identity in postwar Japan".

Por el profesor TAMOTSU AOKI.

Antropólogo

Universidad de Osaka

Japón

Cultural Relativism and Antirelativism in Modern Japan: The Quest for Culture and Identity in Postwar Japan

Tamotsu Aoki

OSAKA UNIV, OSAKA
JAPAN

Introduction

Since that fateful day in August 1945 when Japan surrendered to the Allied forces and admitted defeat in World War II, Japan's rebuilding as a modern state has had to be premised upon a radical reexamination of what had happened since those early encounters with the West in the mid-19th century. The drive to become Asia's first modern industrial power was derailed with wartime defeat, and the immediate postwar problem became one of ending the military rule and debunking the imperial traditions that had ruled before and during the war and of building democracy in a new and modern citizen-state.

With the material impoverishment and spiritual trauma accompanying abject defeat, one of the issues that loomed largest was the question of where Japan and the Japanese fit in in the international community. What manner of people are the Japanese? What are the important values in Japanese culture? What are the distinctive features characterizing Japanese society? Painfully formulated in the ruins of war, these questions have fascinated Japan-watchers, both Japanese and non-Japanese, for more than 40 years.

Demoralized by defeat, the Japanese impressed Supreme Allied Commander General Douglas MacArthur as having the mentality of a 12-year-old. And MacArthur's reference to "twelve-year-old" Japanese added to the sense of powerlessness that the Japanese felt in the wake of their disastrous attempt at modernization and democratization. At the same time, it placed the burden and onus of working to build a modern society and state patterned after the Euro-American model on Japanese shoulders.

Given this, Japanese have tried for the past 40 years to see where Japan and the Japanese fit in in the international community. A hard-fought academic and ideological struggle to construct a new Japanese identity that could exist independent of the failure of modernization and the humiliation of defeat, this struggle might well be termed the Japanese quest for culture and identity. However, this is not an easily answered question, and the quest has gone through

many stages and changes as the Japanese economy has grown and developed since the war.

In this paper, I will first divide the Japanese quest for culture and identity in the international community into four rough periods and will then examine the problem of cultural relativism in that context.

1. Negative distinctiveness (1945-55)
2. Historical contemporaneity (1956-69)
3. Positive distinctiveness (1970-85)
4. From distinctiveness to universality (1986-)

Negative Distinctiveness (1945-55)

The first postwar work espousing the Japanese people's distinctiveness was *The Chrysanthemum and the Sword* by the American cultural anthropologist Ruth Benedict (English edition published in 1946, Japanese translation in 1948). The translation of this book had a major impact in Japan. In this book, Benedict analyzed Japanese behavioral patterns and underlying cultural patterns and demonstrated that Japanese culture is decisively different from Euro-American culture. Benedict saw the patterns of Japanese culture in social relations and artistic expression, and she characterized Japan's distinctiveness as a groupism characterized by things such as *on*, *giri*, and *ninjo*, and characterized the culture's distinctiveness as "a shame culture." In all of this, Japan was set in sharp opposition to the Euro-American "guilt culture" of individualism, responsibility, and equality.

Benedict demonstrated a clear dualism between the Euro-American guilt culture and the Japanese shame culture, and this was accepted by the Japanese in their awareness of the distinctiveness of Japanese culture. As Benedict wrote, "True dignity, in this day of objective study of cultures, is recognized as something which different peoples can define differently." Opposing arbitrarily imposing one culture's values on another culture, she was especially critical of the American occupation's attempt to impose American values on Japan. As she argued, "Americans who cry out today that Japan cannot be given self-respect until we enforce our egalitarianism are guilty of ethnocentrism." Hers was clearly a cultural relativist position.

However, American policies to educate the 12-year-old Japanese people and give them self-respect aside, the Japanese suffered from a serious loss of self-confi-

dence and feelings of gross inferiority at this time. Benedict herself inadvertently created and fueled this trend as Japanese reading her analysis pointing out the culture's distinctiveness vis-a-vis Euro-American culture concluded from the comparison and the ignominy of defeat that Japanese culture was inferior and a hindrance to modernization and democratization.

The cultural relativism demonstrated in Benedict's work did not then, and does not even today, attract much attention. (It was not until 1970 that Benedict's 1934 work *Patterns of Culture* outlining her clear theoretical position as a cultural relativist was translated into Japanese.) Rather, Benedict's analysis was taken as criticism that Japanese culture did not measure up to the advanced Euro-American cultures. Of course, there were some Japanese academics who were sharply critical of the book's description and commentary on Japanese culture, but it remained a major force as the centerpiece of foreign theorizing about Japan after the war, and the basic framework of Japanese culture elucidated by Benedict continued to shape the debate among Japanese for many years afterward.

During this period, there were roughly two views of Japan. One viewed Japanese society in terms of the Marxist stages of development framework. This placed Japan at the pre-modern stage prior to the bourgeois revolution and said that Japanese culture as it then existed was a relic of feudal social relations. Needless to say, in Marxist dialectical materialism generally, most of history sees culture as an overlaying structure. Here, the distinctive features of Japanese society -- such as *on*, *giri*, and *ninjo* -- were seen as the distinctive features of feudal social relations.

The other viewed Japan in terms of modernization theory, with rationalism as it developed in the West the primary criterion. Within this framework, Japanese society was characterized by pitting Japan's non-rationalist culture against Euro-American modern rationalism and it was concluded that Japan was a pre-modern society in which citizen participation and democracy were underdeveloped.

While both of these views were very influential at the time, Japan's pre-modernity was seen as responsible for the perpetuation of those feudal social relations that sustained the emperor system the imperial view of history and the military dictatorship that dominated before and during the war, and it was thus judged necessary for Japan to make a new start as a modern democratic state. In this period, both the Marxists and the modernization theorists agreed in advocating the goals of modernization and democratization and in emphasizing the back-

wardness of Japanese society. The distinctiveness of Japanese culture as indicated by Benedict was taken as evidence that Japanese culture was retarded in comparison with Euro-American culture, and recognition of these differences therefore became an awareness of negative distinctiveness. It was emphasized that the Euro-American culture was the modern model and the goal to which Japan should aspire. For example, the argument was made that the family system that is central to Japanese social relations is based on the feudal patriarchal family, has non-modern qualities, and is incompatible with democracy. This view was common in analyses of Japanese society in comparison with the Euro-American modern model, and the emphasis was generally on the negative features of Japan. The quest for a Japanese identity was thus defined in terms of the quest to overcome this negative distinctiveness and emulate the modern model.

Historical Contemporaneity (1956-69)

In the late 1950s, the confusion of the postwar era wound down, the foundations were laid for economic development, and Japanese society settled down. Views of Japan also changed. In 1955, Shuichi Kato wrote that Japanese culture was a hybrid culture and that, because it is a hybrid encompassing cultural aspects from a large number of cultures worldwide, Japanese culture differs from Euro-American culture in many ways and hence has different development potential than Euro-American culture does. In 1957, Tadao Umezao published *Bunmei no Seitai-shi-kan*. In this influential work, Umezao divided the world into a zone one and a zone two, putting Japan, the United States, and Europe in zone one and China, India, the Soviet Union and other countries in zone two, argued that it was necessary to take a unbiased view of world history, and did away with the stages of development concept underlying both modernization theory and Marxist theory. Not only did he place Japan together with the Euro-American countries in zone one as a modern capitalist industrial state, he set Japan apart from the other Asian countries by virtue of its different lifestyle. Although Japanese culture is derived from Asian culture, the language, customs, practices, and other features are those of a modern industrial state; even though Japan is geographically remote from Western Europe, it differs from the zone two countries and is closer to Western Europe than it is to Asia. Moreover, he said, this Japanese condition was not the result of coincidence but was the result of parallel evolution historically in step with the modernization that took place in Western Europe. It is true that many of the factors of modern civilization were introduced into Japan

by the Euro-American countries and that Japanese modernization was retarded at one point, but once Japan started to modernize, it developed a modern culture all its own. The goal of this development was not simply to emulate the Euro-American model but to achieve a distinctively Japanese model.

While most of the theorizing about Japan until then had been to compare Japan to the Euro-American models, Umezao stood out because he started by comparing Japan with the other nations of Asia. The idea that, compared with both the Euro-American countries and the other countries of Asia, Japan is closer to the Euro-American countries also went well with the idea of "escaping Asia and joining Europe" that had been a national policy goal since the Meiji Restoration; and the theory that this was not simply a catch-up-and-pass idea but was historically inevitable gave confidence to many Japanese. Japan was not pursuing development in one-sided emulation of the Euro-American advanced model but was developing in parallel evolution for the realization of a modern cultural state as a historical inevitability. Thus Umezao presented the awareness that Japan and the Euro-American countries were contemporaries in history. As such, he argued the possibility of a Japanese model's standing in contrast to the Euro-American model. This was also a determined effort to bring relativism to the Euro-American advanced model - a model that had formerly been arbitrarily posited as the sole goal of development.

However, while Umezao's study of historical ecopatterns was relativistic in placing Japan and the Euro-American countries in the same category as having attained modern civilization, it still sought its value criteria in the convenience of living and measured the degree of civilization by how abundant these amenities were. The assumption was that better living is the goal of modernization. While Umezao's approach struck a sympathetic chord in Japan in that he tried to bring relativism to the Euro-American model, it was deficient in not finding equivalent value in the cultures of the other Asian countries. Nonetheless, most Japanese saw Umezao's arguments as a tool in the effort to cleanse Japan's self-image of the negation that had been generated by defeat and the postwar ignominy and as an attempt to recover from the prevailing negative feelings about Japan. This was also the period of Japan's rapid economic growth, and one of the major goals of the Japanese quest for identity was the drive to shed the feelings of inferiority that went with pursuit of the Euro-American model. While it was still much too early to see Japan as equal to the Euro-American countries, there was at least a strong feeling of wanting to see Japan as having achieved parity. Thus was the emphasis

on the modernity of Japanese society, and thus was there a reassessment of the distinctive features of Japanese culture as noted by Benedict.

Chie Nakane, in a paper that was later to be much-quoted, sought to identify the distinctive features of Japanese society in the principle of vertical relations and remarked upon the seniority-based rewards and groupism in Japanese social relations from the perspective of a comparative sociologist. In so doing, she said that the Japanese vertical society was one self-contained and independent social phenomenon, and not something that could be declared inferior to other societies or subordinate in terms of stages of development. Nakane's theory of the vertical society posited Indian society at one extreme and Japan at the other, and while it was in itself based upon very relativistic assumptions, she emphasized the vertical nature of Japanese society and argued that this was a separate social model discrete from the general Euro-American social model. Nakane's analysis thus propagated the idea that the Japanese model was a separate model independent of the Euro-American model. As such, Nakane's thesis served, along with Umezao's theory of historical contemporaneity in which both Japan and the Euro-American countries achieved modern culture at basically the same time, to encourage Japanese to argue the distinctiveness of Japanese culture.

Positive Distinctiveness (1970-85)

As Japan entered an era of prosperity with enhanced international status resulting from rapid economic growth, there were even greater efforts made to discover and elucidate a distinct Japanese identity as a positive difference.

There was an increasing propensity to seek out Japan's distinctiveness in contrast to the Euro-American models of modernization and democratization. The Marxist view of the world in terms of stages of development, which had been popular until about 1955, fell out of favor as people became disillusioned with Soviet Marxism in the wake of the Hungarian incident of 1956 and as Soviet Marxism became less persuasive in light of the multipolarization in Marxist thought and the emergence of cultural relativism mirroring a decline of the socialist movement. Because it was impossible for a Marxist approach to explain the cultural aspects, it became more difficult to place the prosperous Japanese society in the Marxist framework. In the same way, the theory of modernization and its Euro-American models were no longer able to maintain their position of absolute dominance in the face of America's troubles in Vietnam, the United States' relative economic decline, and

the decline in the West European countries' status. There was much discussion of "the English disease" as demonstrating the decline in West European values, and this was also indicative of Japan's increasing economic might and growing self-confidence.

During this period, the Japanese quest for identity was clearly evident in the great debate over Japanese culture. The affirmation of Japanese culture that showed up from the late 1960s was part of a move to assign positive value to Japanese culture and society - which had previously been seen as inferior elements or impediments to modernization and democratization.

Likewise in the contrast between the Euro-American "guilt culture" and the Japanese "shame culture," it was argued that the "shame culture" works to strengthen group solidarity and that the internalization of shame concepts is anti-authoritarian in nature, and scholars began taking a more favorable view of these facets. Keiichi Sakuta saw the shame culture's internalization of behavioral norms as accounting for Japanese society's ability to achieve harmonious and egalitarian social relations; and the idea of the shame culture as a culture in which the individual is always in the group, does not have the opportunity for separation from the group, and finds his identity in the assessment of the self within the group was the subject of scrutiny from many sides in the 1970s.

Tadashi Inoue pointed out that the Japanese self-awareness is not constantly in opposition to other-awareness but works through the intermediary of public opinion and that it is through public opinion that Japanese values and behavior are controlled. It is precisely this emphasis on appearances that demonstrates the ambivalent social nature of the Japanese, always wanting to see others but at the same time wanting to avoid being seen. Just as this social nature generates internal groups in which the individual can express himself openly, it is able to co-exist in society in non-contradiction to external groups in which the individual belongs by hiding his self. The reason that such a distinction can be made between *honne* and *tatemae* in expressing the self's thinking or opinions is that there are two groups - internal and external - co-existing in the society. While admitting the strength of the internal group in Japanese society, Inoue pointed out the countervailing need for external groups to which the individual can resort and argued that the balance between the two is maintained by the emphasis on appearance and that this is the uniqueness of Japanese social relations.

This uniqueness about Japanese social relations was termed contextualism by Eshun Hamaguchi – contextualism in opposition to individualism. According to Hamaguchi, the features characterizing individualism may be encapsulated as egocentrism, self-interest groups, and viewing interpersonal relations as means, whereas contextualism is a system of being aware of the self only as the self relates to other people. The features of contextualism are interdependence, mutual trust, and seeing relations with others as the essence. Japanese believe that mutual assistance is the crux of human relations and that others will respond appropriately to the self's own social behavior. Because Japanese place the greatest value on relations of mutual trust, contextualism is thus a system of seeing the essence of social relations as relations of mutual trust and mutual dependence, and this is fundamentally different from Euro-American social relations premised on individualism. The modern society is characterized by conflict between the individual and the group, but modern social organizations cannot deal adequately with this conflict. Seeking co-existence and co-generation between the individual and the group, the principle of contextualism works to fulfill the goals of the total group through cooperation among all of its members. There is thus the possibility of self-enhancement for the individual and goal attainment for the group through harmony. As a result, Japanese contextualism has the potential for healing the Euro-American society's rift between the group and the individual.

Both Inoue and Hamaguchi emphasize that Japanese social relations are unique to Japanese society and argue that this distinctiveness is something to be valued and respected. While there may be some differences on details, they also generally support Nakane's earlier interpretation of verticality as distinguishing Japanese social relations and claim that this verticality, by creating the benefits of harmonious and egalitarian social relations and social efficiency and the ease of movement from one social stratum to another, was a major factor enabling Japan to succeed in its rapid modernization. These scholars also agree in their assessment of Japan as a distinctive society in that they say that, today as in the past, Japanese society is essentially homogeneous and that this essential homogeneity is without parallel elsewhere in the world.

This was a period in which many arguments were advanced emphasizing the distinctiveness and uniqueness of Japanese culture, and there was a reawakening to "Japanese-ness" across the total social spectrum, including the analysis of *amae*, groupism, the oneness with nature, the aesthetic of spirit, and respect for

the beauty of the miniature. In this process, there were also numerous comparisons with Euro-American culture, including the comparison between the meat-eating Euro-Americans and the rice-eating Japanese, that between the contract-oriented West and tacit-agreement-oriented Japan, that between the hunter nations and agrarian Japan, and that between desert-like nature and forest-like nature. In all of these, Japanese culture and society were characterized by comparison with and in contrast to the Euro-American societies, and it was argued that the features distinguishing Japanese society had made a major contribution to the process of modernization and democratization.

It was these features that enabled Japan to modernize, to achieve its rapid economic growth, and thus to surpass the Euro-American societies beset with rancorous social divisions and sluggish economies and to demonstrate the potential for future development. This emphasis on the benefits of Japanese-style management in the 1970s was also consistent with this re-interpretation of Japanese culture and society. The three features said to characterize Japanese management – seniority-based rewards, lifelong employment, and enterprise unions – were said to epitomize the management of Japanese companies and society, and it was claimed that these were created by the emphasis on appearances and contextualism within the vertical society. These things exist, it was said, within a context of the Japanese emphasis on harmony and the Japanese values of *giri* and *ninjo*, *on* and *chugi*, they emphasize the unity and harmony with nature, and they flourish in a Japanese culture that is appreciatively aware of relations.

It was thus claimed that Japan's rapid industrial development and economic prosperity were made possible by the total of Japanese culture, and these advocates attributed positive value to virtually all of the things that Benedict had described as characterizing Japanese culture. The positive affirmation of Japanese culture and Japan's distinctiveness as elucidated near the end of the 1960s became the premises and assumptions for thinking about Japan in the 1970s and early 1980s, and this propensity was further accelerated and strengthened in discourses about Japan by American Japanologists as many works (e.g., Ezra Vogel's *Japan as Number One*) spread the gospel and affirmed the virtues of Japanese society and Japanese management.

Takeyoshi Kawashima's *Nihon Shakai no Kazoku-teki Kosei* (published in 1950) took a very critical view of the Japanese family system as exemplifying pre-modern principles and of the Japanese society built upon this family system as

being a feudal relic, but these same factors were favorably assessed in 1979 in *Bunmei toshite no Ie Shakai* by Shumpei Kumon, Yasusuke Murakami, and Seizaburo Sato. Having formerly been seen as a system oppressing the individual, the family was now seen as embodying those elements that enabled Japan to modernize differently from the Euro-American countries. It was stated that it was possible to succeed in modernizing even without Western-style individualism. With this drastic reversal in the assessment of the features characterizing Japanese culture and society, this period was marked by a strongly affirmative assessment of Japan's place in the world. This reversal in how Japanese valued their Japanese-ness, from pitiful wretches deserving only scorn to fortunate people of unlimited potential, was embodied in the characterization of this period as "an age of culture" and was accomplished by a re-examination of Japanese culture. Thus was Japanese culture proclaimed as an affirmation of being Japanese.

From Distinctiveness to Universality (1986-)

Economic friction developed into "the Japan problem" in the 1980s, criticism emerged that sought to denigrate and criticize the distinguishing features of Japanese society and culture, and the term "Japan-bashing" became prominent in the press. There were at the same time a number of foreign commentaries pointing out the contradictions inherent in the favorable assessment accorded to the distinctive features of Japanese society and culture. Responding to this change in the Euro-American assessment of Japan, the way Japanese culture and society were perceived within Japan itself gradually began to change.

The Japanese cultural and social features that had been highly regarded were still seen as having contributed to Japan's modernization and industrialization and the strengthening of the Japanese economy, but it was argued that they were not necessarily the optimum modes now that Japan had achieved a higher status in the world and now that Japanese were expected to interact harmoniously with the rest of the international community. It was argued that it would only invite counterreaction and generate friction for Japanese to hold stubbornly to their cultural and social features and to try to impose them on other countries and other peoples. It was during this period that such arguments began to be heard and that the Japanese began seeking their identity not within themselves but in relation to the outer world.

One of the issues that has attracted considerable debate, especially in the last few years, is that of how Japan can and should "internationalize." While it is not entirely clear just what internationalization entails, this may generally be understood as meaning that Japan is open to the outside world at all levels in its politics, economy, social structures, education, culture, and other aspects.

There has been a nationwide rallying around the call for internationalization, and this has also started to have an impact on the Japanese self-identity and the way that Japanese cultural and social features are judged. Today, there are two types of assessments of Japan by the Japanese, and these are akin to the two elements that C. Geertz discerned in the developing countries' nationalism: essentialism and epochalism.

On the one hand, there is an emphasis on the continuity of Japanese culture and society and a move to handle the issue of internationalization within this continuity. Emphasizing the cultural differences between Japan and other countries, this type of approach maintains that there are limits to internationalization and that interaction with other peoples and other cultures must be undertaken consistent with Japan's own distinctive cultural and social features. Especially in the debate over accepting foreigner workers into Japanese society, which is gradually becoming a major political and social issue, these people argue a kind of closed-nation approach. Because the Japanese are not historically used to working together with non-Japanese in the same social framework, many of these advocates argue, Japan should not accept an unchecked influx of foreigners.

On the other hand are those who, while not denying Japan's cultural and social features, argue that, at a time such as the present, when Japan has no choice but to engage in mutual interactions and exchanges with other countries in the international community, it is imperative that, for example, there be institutional arrangements for accepting foreigners into Japanese society and that some parallel use of Japanese and other languages will have to be allowed. Just as in the early Meiji era, Japan is now facing a second time of nation-opening, and it is no longer possible to continue to operate in accordance with distinctively Japanese social and cultural values. Rather, these people argue, it is necessary for Japan to be prepared to curtail its own culture and to achieve internationalization.

The first group is the essentialist position and the second group the epochalist position, but both are response patterns to the onrush of *gaiatsu* (foreign pressure) from the Euro-American countries for greater trade liberalization.

However, relations with the other countries of Asia are emerging as a new problem within this issue of internationalization. There is, for example, the question of how to handle the influx of workers from the Asian countries, and even Japanese who accept the need to open up to more Euro-Americans tend to be wary of opening the Japanese labor market to Asian workers.

Japan's distinctive features are gradually falling out of favor, and criticism of Japanese-style management is also on the increase among Japanese managers. It is within this context that the conflict between essentialism and epochalism looms larger. The Japanese quest for identity is encountering major difficulties in the second half of the 1980s.

Summation

In this paper, I have looked at the many changes in the Japanese self-identity very roughly divided into four distinct periods since the end of World War II more than 40 years ago. Clearly the progress made in modernization and democratization and in industrialization and economic development has been accompanied by a progression from negative feelings to arguing contemporaneity to positive feelings about Japan's cultural and social status.

Within this change, the most obvious factors were (1) the reaffirmation of self after the trauma of wartime defeat and (2) the positioning of Japan with the Euro-American model as the goal. While these trends continue yet today, it is no longer possible to posit the Euro-American model as the goal that Japan should be working toward. This question of formulating a distinctive development model for Japan is compounded by the fact that Japan is now being called upon ever to adopt a cultural relativistic national stance in the international community.

As already pointed out, it was Benedict who first clearly elucidated the features distinguishing Japanese culture and society in comparison with Euro-American culture and society. Yet this comparison was understood to mean that Japanese culture and society were retarded and inferior to their model, and the cultural relativism that Benedict espoused was largely ignored. People were aware of the cultural differences in the sense of non-conformity to the universal Euro-Ameri-

can model, and even though this later evolved into an assertion of contemporaneity and then an affirmation of the cultural and social features characterizing Japan, this was not done from a relativistic perspective. The dominant tendency was to seek to position the self within an absolute of universalism rather than within relativism. Whether the self was seen as inferior or superior, it was always in comparison to the Euro-American model, and it is no exaggeration to say that the entire postwar history of the Japanese search for self-identity has been phrased in such one-dimensional terms. Even if relativism was argued in positioning Japan against Euro-American models, Japan's cultural and social features were, albeit with a few exceptions, almost always seen in contrast to the Euro-American model. Even though there may have been a few attempts made to position Japan relativistically in relation to the other cultures and societies of Asia and the rest of the world, these were definitely in the minority.

Now in the second half of the 1980s, the issues in the Japanese pursuit of identity are (1) to reaffirm the cultural relativistic perspective, (2) to reexamine whether or not the features distinguishing Japanese culture and society really are unique to Japan in light of the many cultural and social modes in Asia and elsewhere in the world, (3) to see if some universal model cannot be formulated that is different from the Euro-American model, (4) to pursue universalism, and hence (5) to ask wherein lies the Japanese identity.

Additional Reading

Untold numbers of papers and books have been written on Japanese culture. The Nomura Research Institute's 1978 *Nihonjin-ron* (The Japanese debate) bibliography of papers lists 698 titles published between 1945 and 1978 alone. In the decade since then, the flood of words may have grown even stronger. Accordingly, this list is nothing more than an attempt to cite a few of the key works for each period.

First period: Negative Distinctiveness (1945-55)

Among the main references for this period are Ruth Benedict's *The Chrysanthemum and the Sword*, Boston, 1946; *Nihon Shakai no Shi-teki Kyumei* edited by the Rekishi-gaku Kenkyukai and published by Iwanami Shoten in 1949; Hisao Otsuka's *Kindaika no Rekishi-teki Kiten* published by Gakusei Shobo in 1948; and Takenobu Kawashima's *Nihon Shakai no Kazoku-teki Kosei* published by Nihon Hyoron-sha in 1950.

Second period: Historical Contemporaneity (1956-69)

Among the main reference works on this period are: Shuichi Kato's "Nihon Bunka no Zasshu-sei" in the June 1955 *Shiso*; Tadao Umezao's "Bunka no Seitai-shukan Josetsu" in the February 1957 *Chuo-Koron*; Chie Nakane's "Nihon-teki Shakai Kozo no Hakken" in the May 1964 *Chuo-Koron*; and Keiichi Sakata's "Haji no Bunka Saiko" in the Special April 1964 *Shiso*.

Third period: Positive Distinctiveness (1970-85)

Review of Japanese Culture and Society, Vol. 1, No. 1 October 1986 Center for Intercultural Studies and Education, Josai University (Inaugural Issue on Japan and the Japanese) includes 13 important essays on this subject. See also Tadashi Inoue's *Seikentei no Kozo* published by NHK in 1977;

Eshun Hamaguchi's *Kanjin-shugi no Shakai: Nihon* published by Toyo Keizai Shimpou-sha in 1982; and Shumpei Kumon, Yasusuke Murakami, and Seizaburo Sato's *Bunmei toshite no Ie Shakai* published by Chuo-Koron-sha in 1979. Among the works critical of this Japan culture theory as an ideology for modern Japan is Harumi Befu's *Ideologi toshite no Nihon Bunka-ron* published by Shiso no Kagaku-sha in 1987.

Fourth period: From Distinctiveness to Univerality (1986-)

Papers of the first type include Kanji Nishio's "Senryaku toshite no Sakoku" in the January 1988 *Seiron* and Susumu Nishibe's "Fukyo wo Mukaeru Shiso" in the February 1988 *Voice*; and among the second-type papers are Masakazu Yamazaki's *Bunka Kaikoku e no Chosen: Nihon no Sekai-shi-teki Jikken* published by Chuo-koron-sha in 1988 and Yoshimi Ishikawa's "Ningen Fuzai no Kaikoku-ron" in the February 1988 *Voice*.

"Japón en vísperas de la revolución meiji"

Por el profesor SHOZO MASUDA

Antropólogo

Departamento de estudios latinoamericanos

Universidad de Tokio

Japón

JAPON EN VISPERAS DE LA REVOLUCION MEIJI (1868)

SHOZO MASUDA

Podríamos decir que el hecho de que Japón haya recibido el impacto de la cultura europea en dos oleadas y no de un solo golpe le resultó sumamente favorable. El primer golpe se dejó sentir en el siglo XVI con la llegada de los portugueses y españoles, pero quedó circunscrito principalmente al ámbito intelectual sin que afectara casi a las esferas política y económica del país. Después, en el siglo XVII, Japón cierra sus puertas y no vuelve a abrirlas hasta mediados del siglo XIX. Durante ese tiempo mantiene contactos muy limitados con el mundo exterior, y llega a alcanzar, si se permite el término, una "automa**duración**". Es sólo después de ello que el Comodoro Perry de Norteamérica presiona con sus "barcos negros" al Japón en 1853 y logra que éste reabra sus puertas al mundo. Japón consigue aguantar este segundo violento golpe de ~~la cultura~~ ~~la cultura~~ europea-norteamericana y no solamente es capaz de conservar su integridad nacional, sino que puede iniciar el proceso de modernización e industrialización. Pensamos que si el Japón no hubiera tenido la experiencia de aquel impacto producido por el contacto con Portugal y España en el siglo XVI, no hubiese resistido tan exitosamente el que recibió a mediados del siglo XIX.

Cabe destacar también que ningún otro país de Asia fue capaz de asimilar tan rápidamente y aprovechar la esencia de la civilización europea, sobre todo su tecnología, que españoles y portugueses trajeron al Oriente, como el Japón lo hizo. En aquella época, muchas partes de Asia se quedaban todavía al nivel de la sociedad tribal, y no eran capaces de asimilar la tecnología occidental íntegramente. Los chinos, que habían formado un imperio poderoso desde hacía mucho tiempo, consideraron como simples juguetes a los productos de la tecnología europea traídos por occidentales y no los tomaron muy seriamente. Pero los Japoneses asimilaron esa tecnología nueva y siguieron vigilando muy de cerca el mundo europeo, ávidos de adquirir más y más conocimientos. La manera en que los japoneses comenzaron a producir sus propias armas de fuego es un ejemplo que ilustra este rasgo con mucha elocuencia.

Los primeros europeos llegaron al Cipango 50 años después del primer viaje de Cristóbal Colón. Es decir, en el año 1542, tres portugueses en un barco chino llegaron a la deriva a una isla sureña en el Archipiélago Japonés. El señor de la isla, mostró gran interés en las armas de fuego que trajeron. Compró dos de ellas pagando exorbitadamente y ordenó a sus artesanos que las desarmaran y estudiaran el mecanismo. Ellos trabajaron cuidadosamente, y el año siguiente lograron fabricar el primer arcabuz nacional. La difusión de esta arma nueva por todo el país se produjo con sorprendente rapidez, y como Japón atravesaba por un período de guerras intestinas, los jefes de guerreros rivales adoptaron las armas de fuego con mucho entusiasmo. Mendes Pinto, cronista portugués, dice en su libro llamado Peregrinação, que en su visita al Japón en 1556, es decir, sólo 13 años después de la introducción del arcabuz, encontró que había en todo el Japón más de 300.000 arcabuces, y además se exportaban anualmente 25.000 al sur de Asia.

Esta actitud japonesa de mostrar gran interés por el conocimiento nuevo traído desde afuera, se remonta a una época muy antigua.

En un sentido, Japón ha estado siempre bajo las sombras de las grandes civilizaciones del mundo desde su época prehistórica. En la épica antigua y medieval, era la civilización china que dió el mayor impacto a la cultura japonesa. Desde que la primera cultura agrícola fue introducida en el Archipiélago Japonés de la Península Coreana alrededor de 250 a.C., nuestros antepasados trataron de asimilar los elementos culturales de las civilizaciones que se encontraban más allá del Estrecho de Isushima, y han acogido a muchos refugiados intelectuales de Corea y China, cuando buscaron la tranquilidad y paz frente a inquietudes políticas en el continente.

En China, donde la cultura neolítica apareció autóctonamente alrededor del año 5000 a.C. Se presume que la organización política de ese reino era de señorío. Al establecerse la dinastía Chou, más poderosa, alrededor del año 1.120 a.C., se formó una federación de señoríos, pero debido al fuerte poder político regional comenzó en el siglo VIII a.C. una era de confrontaciones entre ciudades-estado rivales. Las luchas se intensificaron alrededor del siglo IV a.C. hasta que finalmente el estado de Ch'in adquirió poder y destruyó durante la primera mitad del siglo IIIa.C. a otras seis influyentes ciudades-estado para fundar en el año 211 a.C. un poderoso imperio.

La formación de este primer imperio chino tuvo gran repercusión en Asia Oriental. Sería imposible pensar que la transmisión de las técnicas de cultivo de arroz al Japón allá por el siglo IV a.C. fue un hecho totalmente desvinculado de las conmociones que precedieron al establecerse el imperio Ch'in. La influencia de los Chinos y de su cultura se dejó sentir a mediados del siglo III a.C. en el norte de Corea, y de allá se difundió al Japón.

Con el establecimiento de la dinastía Han en el 202 a.C., los caudillos de los pequeños señoríos de la isla Kyush, así como de la isla principal del archipiélago de Japón, empezaron a mandar tributos a la corte china. A partir de entonces la cultura china ejerció una influencia decisiva en la formación de la civilización japonesa. Los contactos directos se acrecentaron especialmente desde el surgimiento de las dinastías Sui (589 d.C.) y Tang (618 d.C), cuando la casa imperial japonesa, que ya había establecido firmemente su base política, comenzó a enviar misiones oficiales a las cortes chinas. En un período de tres siglos Japón 21 misiones oficiales que incluyeron gran número de sacerdotes y eruditos, quienes después de terminar sus estudios trajeron consigo valiosos conocimientos de la civilización china. La asimilación asidua de los elementos culturales chinos se cristalizó en el acabamiento de la capital imperial de Nara en el 710, construida según el ajedrezado chino, teniendo por modelo a Changang, capital de la corte Tang. Lo mismo ocurrió con los sistemas legal, impositivo y administrativo adoptados por esa misma época en Japón de acuerdo con los modelos chinos y con la difusión del budismo, el confucianismo y el taoísmo. En el 794, la capital se trasladó a Kioto, donde otra ciudad más grande se construyó según el modelo chino.

Durante el curso del siglo XI surgieron las nuevas clases de guerreros y comenzó una época llamada "medieval" en nuestra historia. La cultura de esos guerreros estaba fuertemente influenciada por la de la dinastía Sung de China (siglos X-XIII).

Algunos elementos culturales que normalmente se atribuyen a la tradición netamente japonesa tienen sus orígenes en la cultura china de aquella época, elementos tales como la modalidad del budismo de la secta "zen" o la famosa ceremonia del té.

Hay que notar aquí que esta gran difusión de la civilización china en el Japón durante muchos siglos se produjo no como una consecuencia bélica o de colonización, sino como resultado de una libre selección por los japoneses.

De esta manera, en la época de la primera expansión europea del siglo XVI, en Japón estaba todo listo para aceptar cualquier cosa útil y buena de la civilización nueva de Europa e implantarla en su propio suelo.

Lo que se llama la "edad cristiana del Japón" duró casi un siglo, desde la llegada de los portugueses en 1542 hasta la expulsión de los cristianos en 1639. Los historiadores japoneses tienden a tomar esta época por un episodio romántico en nuestra historia. Sin embargo, debe darse cuenta del cambio casi revolucionario que ocurrió durante este siglo en la escena intelectual de los japoneses, gracias a nuevos conocimientos que transmitieron los europeos. Las obras literarias, el calendario, la geografía, la cartografía, la astronomía, la matemática, la medicina, la ingeniería naval, el arte de navegación, la imprenta de tipos móviles y la doctrina cristiana tuvieron un gran impacto en la cultura japonesa de los siglos XVI y XVII.

Al encarar el estudio del proceso formativo del Japón actual, es extremadamente importante analizar el periodo que abarca desde principios del siglo XVII hasta mediados del XIX, llamado comúnmente la "Epoca de Edo".

En primer lugar, un rasgo distintivo de esta época es la política aislacionista que adoptó desde sus comienzos como resultado de una fuerte reacción frente a la cultura europea, representada entonces por la religión cristiana.

Después de muchos años de guerras intestinas, un poderoso señor llamado Tokugawa logró unificar el país, fundando el Shogunato de Edo (actual Tokio) en el año 1603. En los primeros momentos, los gobernantes de los Tokugawa mostraban gran interés en el comercio directo con los españoles de la Nueva España. Pero poco a poco se dieron cuenta de que el comercio y la evangelización eran dos cosas inseparables para los españoles y portugueses, y cuando ocurrió una gran rebelión de campesinos cristianos en la isla de Kyushu en 1637, determinaron expulsar a los cristianos, inclusive los japoneses.

Se prohibió el ingreso al país de los portugueses de Macao que hasta entonces habían obtenido cuantioso provecho del comercio con Japón y a los españoles de Manila que estaban consagrados a la difusión de su fe. Los holandeses, a quienes por profesar el protestantismo se les permitió seguir ejerciendo el comercio, vieron confinadas sus actividades bajo estricta vigilancia a una pequeña isla artificial llamada Dejima, construida en el puerto de Nagasaki. A los japoneses se les prohibió, so pena de muerte, realizar viajes a ultramar. De esta manera, la época de Edo imprimió rasgos muy distintivos en el carácter y en la vida de los japoneses, en los ámbitos moral y material. La tendencia etnocentrista de los japoneses, que hasta entonces había prevalecido como un pobre remedio del etnocentrismo chi-

no. fue acentuándose cada vez más hasta desencadenar en la xenofobia. Paralelamente a esto, buen número de intelectuales seguían venerando la tradición cultural china, pero durante el siglo XVIII se desarrolló la escuela llamada de "Estudios Japoneses", cuya meta era "redescubrir" y vindicar el espíritu y la cultura netamente japoneses mediante el estudio filológico de las obras clásicas de los siglos VIII al XI, libres de la influencia del confucianismo o budismo chinos. De esta manera fue como surgió y fue consolidándose en Japón la conciencia nacional que ejerció considerable peso en la formación del estado moderno japonés desde finales del siglo XIX.

Un hecho notable es que los japoneses nunca perdieron curiosidad por las cosas extranjeras aún durante la época de aislacionismo (1639-1853). Bajo el régimen del feudalismo centralizado de los Tokugawa, los nuevos conocimientos del mundo europeo siguieron adquiriéndose a través de los holandeses que vivían en la isla de Dejima. El octavo Shogun de los Tokugawa permitió la importación de libros holandeses y durante el siglo XVIII surgió la llamada "Escuela Holandesa" entre los intelectuales. Sin embargo, la importación de libros se limitaba a los de tecnología, medicina y otras ramas de las ciencias naturales. Todos los libros que llegaron al puerto de Nagasaki se sometieron a una censura muy estricta, y se prohibía absolutamente la introducción de las ideas teológicas, filosóficas, humanísticas y literarias del mundo occidental. De esta manera, los japoneses de Época de Edo podían estar más o menos al tanto del desarrollo tecnológico europeo a pesar de su aislamiento político, pero nunca podían adquirir el conocimiento de lo que estaba ocurriendo en el mundo europeo en cuanto a su cultura espiritual. En otras palabras, los japoneses de la época de aislacionismo, separaron las dos fases de la civilización occidental, y asimilaron sólo su tecnología y ciencias, rechazando totalmente sus aspectos ideológicos.

Durante los 250 años que permaneció físicamente aislado del resto del mundo, el Japón consiguió desarrollar un sistema autárquico propio. La seda y las porcelanas que trajeron los chinos y los holandeses eran artículos suntuarios que satisfacían la demanda de una élite muy reducida. Los artículos indispensables para la vida cotidiana del pueblo, como alimentos y madera para la construcción, jamás se importaban. En la Edad Media europea ya se había desarrollado mucho el intercambio regional de artículos de consumo cotidiano y en la Edad Media baja, Europa occidental dependía mucho del trigo y otros alimentos producidos en Europa oriental. Por el contrario, entre principios del siglo XVII y mediados del XIX, el Japón se abstenía de importar alimentos de China o Corea aún cuando ocurrían grandes hambrunas y tampoco exportaba, para ganar divisas, el excedente de arroz en los años de abundantes cosechas. Sin embargo, en esos siglos de aislamiento la producción agrícola del Japón experimentó un sorprendente crecimiento. En un lapso de aproximadamente 150 años a partir del siglo XVI, se duplicó la superficie de tierras de cultivo, se establecieron muchas nuevas comunidades de agricultores y se desarrolló con gran impulso una agricultura comercial desde el siglo XVIII al fomentarse la producción de tabaco, algodón y otros cultivos comerciales. No obstante llama la atención el hecho de que en medio de esta expansión de la producción agrícola, los campesinos debían soportar el peso de un tributo (pagado principalmente en arroz) que oscilaba entre el 40 y el 60% de la cosecha, y que resultaba ser muy elevado cuando se lo compara con el que pagaban por entonces los campesinos de otros países de

Asia. Es posible pensar entonces que la acumulación de capital y la ideología económica de la autarquía o autoabastecimiento que se formaron en ese periodo contribuyeron conjuntamente, desde el año 1868, a la formación del capital nacional del Japón moderno.

Será posible afirmar entonces que la estructura de la sociedad que hizo posible esa eficiente explotación agrícola de los siglos XVII al XIX era, sin exageración, bastante "sui generis". Como he dicho ya, el poder centralizado se estableció en Japón durante el siglo XVII. Este sistema produjo una situación muy parecida a la que se dio en Europa, donde la unificación nacional se alcanzó a través de la monarquía absolutista —si bien en el caso de Japón el poder central descansaba en el Shogún, cabeza del gobierno militar denominado Shogunato y no en el monarca—.

En el caso particular de Japón, bajo la autoridad máxima del Shogunato existían unos 250 señoríos, cuyos señores repartían sus tierras entre sus guerreros, quienes obtenían el sustento de la producción del campesinado. Entre señores y subditos existía relación de vasallaje, como ocurría en el sistema feudal europeo medieval. A pesar de esto, el Shogún gozaba de un poder incomparable: era dueño de ordenar a su antojo el traslado de un señor a otro señorío o de despojarlo de sus tierras.

Además, desde principios del siglo XVII se obligaba a todos los guerreros (samurai) a vivir en la capital del señorío a que pertenecían, debiendo presentarse a diario en el castillo de un señor para servir, recibiendo como paga una cantidad de arroz en proporción a la producción de las tierras que tenían asignadas, quedando así convertidos en una especie de asalariados. Fueron transformándose de guerreros que eran en simples "funcionarios" y sirvieron excelentemente como tales cuando se instaló el gobierno moderno de la Era Meiji (1868) dentro de la nueva maquinaria burocrática. Como se podrá apreciar, media una diferencia esencial entre las relaciones de vasallaje del feudalismo europeo y del feudalismo de la época de Edo.

Marc Bloch ha dicho que la sociedad feudal europea estaba basada en *"l'idée d'une convention, capable de lier les pouvoirs"*, a diferencia del feudalismo japonés, regido por grupos consanguíneos, donde la sumisión era mucho más patente que las relaciones contractuales, a diferencia de lo que ocurría con el vasallaje europeo. Y agrega que como en Japón el vasallaje no admitía servir a más de un amo o señor, era mucho más riguroso que el europeo. Si bien durante un muy breve periodo del Medievo existió en Japón la tendencia a dar importancia a las relaciones contractuales entre amo y vasallo (o entre el señor y el soldado), la aseveración de Bloch es enteramente válida para la época de Edo, puesto que las relaciones entre el Señor y sus vasallos o entre los vasallos de un Señor se basaban en lazos de parentesco ficticio; vale decir: el Señor asumía el papel de padre y los vasallos, considerábanse hijos del Señor y entre sí, hermanos. Esta era la naturaleza de las relaciones de vasallaje en Japón en la era de Edo, y predominaba por encima de todo la fidelidad que los vasallos debían a su Señor y a su grupo de guerreros. Es muy probable que este colectivismo japonés haya prevalecido, en cierto sentido, hasta nuestros días. El término "KUNI" que se usa comúnmente hoy para designar al Estado, es el que se usaba en la Era de Edo para designar al territorio de un señor feudal o al conjunto de Señor y

8

vasallos. En otras palabras, en la época de Edo había en Japón 250 de esos "Kuni" o señoríos que rivalizaban entre sí, y era el poder del Shogunato el que mantenía un equilibrio y hacía posible que el sistema se mantuviese en pie. Y hará falta señalar que estas mismas relaciones paternalistas se veían en las comunidades de campesinos, mercaderes y artesanos, donde la "fidelidad" a su grupo era la obligación más importante que los unía. Tal vez haya sido la homogeneidad étnica de los japoneses lo que posibilitará esas relaciones de parentesco ficticio de que he hablado antes.

Resumiendo todo lo anterior, sacamos las siguientes conclusiones.

Cuando el Japón puso fin a su largo aislacionismo en el año 1868, ingresando en el concierto internacional de naciones, tuvo que acomodarse a la nueva situación en que se vio colocado.

1.- Ya contaba con una ideología de su autarquía y con una acumulación de capitales suficiente para la formación de su capital nacional y para construir sus propias industrias con la nueva tecnología occidental.

2.- Casi todos los que pertenecían a la antigua clase guerrera (samurai) y que conformaban el 7% de la población del país, habían recibido entrenamiento suficiente para desempeñar con mucha eficiencia sus nuevos cargos de funcionarios en la moderna administración pública.

3.- Tanto los guerreros como los comerciantes y campesinos ya estaban preparados para vivir bajo el nuevo orden social profesando fidelidad a los respectivos grupos a que pertenecían.

4.- Ya desde el siglo XVIII los japoneses estaban predispuestos mentalmente para concebir la idea de un estado o nación que rebasara los límites de los señoríos, por lo cual no fue difícil utilizar como símbolo del nuevo Estado al Emperador, que en la antigüedad había sido considerado de forma como la suprema autoridad.

5.- Gracias al gran desarrollo de la política educativa que cada uno de los señoríos impulsaba, hubo poco analfabetismo tanto en la zona urbana como en la campesina. Era una tarea fácil para el Gobierno moderno eliminarlo, estableciendo el sistema nacional de la educación obligatoria.

6.- Se extendían las nuevas ideas europeas del siglo pasado, junto con el conocimiento científico y la nueva tecnología. Sin embargo, la meta urgente del estado moderno japonés era renovar la sociedad japonesa para adaptarla política y militarmente al mundo contemporáneo, defendiéndola frente a la amenaza y la presión de las potencias del mundo occidental. Por consiguiente, la actitud característicamente japonesa que se formó durante la época del aislacionismo seguía siendo vigente en la época moderna. Me refiero a la actitud de asimilar otras culturas avanzadas, separando sus aspectos tecnológicos-científicos del ambiente sociocultural que los crea y crea, dando prioridad a aquéllos.

"El islam, un proyecto de comunidad para el futuro"

Por ROGER GARAUDY

Filósofo

Instituto de las tres culturas"

París-Cordoba

L'Islam a été, pendant quatre siècles, la communauté la plus dynamique du monde :

- par sa foi,
- " sa culture,
- " sa conception de la communauté.

Aujourd'hui, les pays musulmans, sauf l'Iran cerné par une coalition mondiale, ne sont plus sujets de l'histoire mais objets, sans initiative historique et sans projet d'avenir.

Quelles sont les causes de cette grandeur passée et de cette décadence présente ?

Comment l'Islam peut-il redevenir une force vivante, porteuse d'espérance ?

Au temps du Prophète et des Caliphes "bien guidés", au VIIème siècle, l'expansion de l'Islam est fulgurante : ce n'est pas une **conquête militaire**, mais une **révolution culturelle**.

Quelle est la raison fondamentale de cette apogée?

../

L'Islam n'apparaît pas ^{alors} comme une religion nouvelle qui serait née avec la prédication du Prophète, mais comme le **dénominateur commun** de toutes les religions révélées : la soumission à Dieu.

- a) C'est la seule conception de l'Islam fidèle au Coran : Dieu ordonne à Mohammad de dire : "Je ne suis pas un innovateur parmi les Prophètes". Religion fondamentale et première de tous les hommes "depuis que Dieu a insufflé en Adam de Son Esprit". "Abraham est le père des croyants". Moïse, Jésus, Mohammad, sont messagers du même Dieu et de Sa Loi.
- b) C'est ainsi que l'Islam fut perçu de l'extérieur et accueilli comme tel. Il a pénétré très vite chez les chrétiens qui avaient refusé les décisions du Concile de Nicée (325) (divinité de Jésus et dogme de la Trinité) :

- les nestoriens, et ce fut la Perse;
- les monophysites, et ce fut l'Egypte;
- les ariens et les priscillaniens, et ce fut l'Espagne.

Saint Jean de Damas, dans son livre : "Des hérésies" parle de l'Islam non comme d'une religion nouvelle mais d'une "hérésie chrétienne".

../

En Espagne, jusqu'à 851, c'est à dire près d'un siècle et demi après l'arrivée de l'Islam, aucun théologien chrétien ne polémique avec l'Islam, mais seulement avec l'arianisme qui, pour eux, ne fait qu'un avec l'Islam.

En résumé, du point de vue spirituel, l'Islam, en face de deux empires en pleine décadence sociale et spirituelle, n'apparaît pas comme une religion nouvelle se substituant à une foi antérieure.

Il est accueilli avec enthousiasme par les peuples en qui la foi ancienne (le christianisme dans l'Empire Byzantin, le mazdéïsme dans l'Empire perse) cessait de donner une âme à leur vie et à leurs institutions.

L'Islam constitue un réveil religieux qui donne une vie nouvelle à ce qu'il y a de plus haut dans la spiritualité de tous les peuples.

En même temps qu'un réveil religieux, l'Islam matinal est une profonde révolution sociale. C'est la deuxième raison de son expansion ; le message social de la Communauté de Médine, obéissait à la "sharia" fondamentale : Dieu seul commande, Dieu seul possède, Dieu seul sait.

Ainsi naissait une société profondément égalitaire : toutes les orientations sociales majeures du

Coran (institution du "zakat", interdiction du "riba", condamnation de la thésaurisation), tendent à éviter l'accumulation de la richesse à un pôle et de la misère à l'autre.

Dans les pays où pénétrait l'Islam la terre était donnée à ceux qui la travaillent (jusque là exploités par des propriétaires féodaux, des rois fainéants, ou un clergé avide) en échange d'un impôt modeste. (Il n'y eut donc que quelques batailles contre les rois et les féodaux, isolés de leur peuple : Yarmouk, Qadissieh et Nihavend en Orient, Rio Barbate en Espagne.)

Les peuples accueillèrent les musulmans en libérateurs et en hommes de foi respectant celle des autres et la ranimant à la lumière du dernier Prophète.

La première décadence commença par une contre-révolution sociale et politique, celles des Ommayyades, accompagnée de perversions religieuses faisant de ce qui fut un réveil religieux une doctrine de sacralisation du pouvoir.

A la frugalité des premiers Caliphes, ^à succède une monarchie opulente et fastueuse, en rupture totale avec l'esprit de la Communauté de Médine, mais à l'imitation du despotisme et de la richesse de l'Empire Byzantin.

Ce système autocratique, avec ses fortunes ostentatoires et ses corruptions, sera l'un des chancres rongeurs de l'Islam, en viciant l'esprit de l'intérieur, et en déshonorant le visage à l'extérieur, chez les non musulmans. Les actuelles monarchies du Golfe présentent les mêmes stigmates.

Cette déchéance morale entraîne des déviations doctrinales : dès les Ommayades apparaît l'attentat le plus criminel contre l'Islam : la tendance à en faire une idéologie de justification du pouvoir absolu des rois, et une école de résignation pour les peuples.

Il est significatif, par exemple, que ce soit sous le règne des Ommayades que se mettent à pulluler de prétendus "hadiths" sur la "prédestination", condamnant les "qadarites" qui essayaient de conserver le message libérateur du Coran : A des musulmans pieux, indignés par l'immoralité de leurs princes, des théologiens domestiqués répondaient : si vous avez un tel roi, c'est que Dieu l'a voulu, vous lui devez obéissance.

Nous sommes loin de l'enseignement prophétique : "Il n'y a pas de plus grand "jihad" que de dire la vérité à un tyran injuste."

../

Un renouveau de vie apparaît en Islam au temps des premiers Abbasides. Ce fut surtout une apogée culturelle. Ne cherchant plus l'expansion territoriale et militaire, les premiers Abbasides, rejetant le particularisme sectaire, et fidèles à l'esprit universaliste du Coran et du Prophète ("cherchez la science jusqu'en Chine") voulurent intégrer à l'Islam l'héritage de toutes les grandes cultures : de l'Inde, de l'Iran, de la Syrie, de la Grèce, de l'Egypte.

Cette continuité apparaît, en Perse, de Firdawsi à Sohravardi, qui intègrent à l'Islam la spiritualité passée de leur peuple, en Espagne avec Ibn Massara, intégrant le meilleur de la spiritualité des grecs "présocratiques" (Empédocle) et des romains alexandrins (Plotin), et Ibn Arabi, éclairant, à la lumière de l'Islam, les dimensions d'amour et d'intériorité du christianisme.

Al Mansour créa d'immenses bibliothèques, avec de larges équipes de traducteurs, des écoles de médecine (Gondishapur), des observatoires, où travaillaient des savants indiens, juifs, chrétiens.

Cet esprit d'ouverture et de recherche permit non seulement une merveilleuse floraison

../

des sciences et des arts qui firent de l'Islam l'éveilleur de la culture en Europe, en Afrique, au Proche et au Moyen Orient mais un modèle d'esprit critique et d'ouverture. Les "Motazilites", encouragés par Al Mansour, donnèrent à cette synthèse originale son fondement philosophique.

*
* *

A partir du XIème siècle, surgissent les menaces extérieures, celles des invasions; des Turcs venus de l'Est, des Croisades venues de l'Ouest. En 1051, Ispahan est prise par les Turcs Seljoukides, en 1095 Jérusalem par les Croisés. Ces invasions entraînèrent une crispation du pouvoir, une nouvelle contre-révolution, et une nouvelle fermeture spirituelle.

Comme tous les despotes, les Caliphes voulurent qu'une orthodoxie stricte et vétilleuse serve leur autorité, arrêtant tout progrès et toute nouveauté de peur qu'elle ne rompe l'ordre établi.

Ce terrible repli allait peser sur toute l'histoire ultérieure de l'Islam en le condamnant à l'archaïsme et à l'enfermement sur soi. Il est marqué par la réaction de Hanbal. Une inflation de "hadiths" transforme la tradition des grands juristes créateurs

../

comme Abou Hanifa qui, dans l'esprit de recherche, d'effort, et d'interprétation, que recommande à chaque page le Coran, avait montré comment on peut vivre l'Islam, et le faire vivre, dans des sociétés très différentes de la Communauté de Médine. Il s'ouvrait à toute la diversité des conditions de l'aire musulmane tendant à devenir mondiale.

Le reniement du motazilisme par Achari acheva l'oeuvre de dessèchement de l'Islam réalisée par Hanbal.

Ce qui caractérise cette déchéance hanbalite de l'islam c'est :

- 1º) La tendance à réduire les principes de l'Islam à l'application qui en fut faite aux premiers siècles et dans une société restreinte au Proche Orient. Le message du Coran était universel ; cette tradition devenait particulariste.
- 2º) La "sharia, la loi de Dieu, n'était plus un principe d'application universelle fondée sur des lois très générales, applicables aux sociétés les plus diverses : Dieu seul commande, Dieu seul possède, Dieu seul sait, condamnant toute prétention au "droit divin" du pouvoir, condamnant toute domination de la richesse, condamnant tout dogmatisme, toute prétention à un savoir achevé.

../

Désormais la "sharia" va se réduire à l'interprétation littérale de quelques versets sur le vol, l'héritage, ou le statut de la femme.

- 32) En exigeant que l'on s'en tienne à la lettre des *textes*, et en les isolant de l'ensemble du contexte et des principes qui les inspiraient, toutes les formes nouvelles de la richesse échappaient au "zakat"; en particulier les formes modernes du vol et de l'usure ("riba") (dès le deuxième siècle le grand commerce international, et, aujourd'hui, la spéculation boursière et les placements extérieurs) ; la "main coupée" devient un alibi monstrueux, frappant les petits voleurs, et assurant aux pires l'impunité; le "zakat", ainsi interprété, en contradiction avec tout l'esprit du Coran, laisse intacts les scandaleuses richesses des grands, et permet le pullulement des corruptions.

*

* *

../

Avec le démembrement des monarchies dites "islamiques", en Orient avec les dynasties Ghaznévides, Seljoukides, Kurdes, Khorezmiennes, jusqu'aux moghols du grand Akbar en Inde ; en Occident avec les petits royaumes de "taïfas", la pensée et l'art échappent aux contraintes étouffantes du centralisme autoritaire. Alors s'épanouit le génie de l'Islam : d'Avicenne à Roumi en Orient, d'Aboul-Cassis à Ibn Arabi en Islam d'Espagne : nouvel essor de la recherche scientifique et technique, nouvel épanouissement de la culture et des arts.

Mais la menace extérieure devient plus pressante. Les deux grands centres de rayonnement de la culture islamique, Bagdad et Cordoue, sont écrasés : les Mongols d'Oulagou, petit fils de Gengis Khan, s'emparent de Bagdad en 1258. Ferdinand III de Castille s'empare de Cordoue en 1236.

Une fois de plus triomphent le dogmatisme, la peur de l'"ijtihad" (interprétation critique), la collusion de princes despotiques et d'"Ulémas" (juristes et théologiens) serviles.

La science islamique est morte de ce dogmatisme et de ce refus de l'esprit critique.

Il est significatif que, dans le Coran, qui donna une si vigoureuse impulsion à la culture, 750 versets recommandent l'étude des sciences, 150 l'étude du droit.

../

Or, dans les études dites "islamiques", depuis près de 10 siècles, les disciplines scientifiques ont été de plus en plus refoulées au profit non pas d'études, mais de mémorisation de textes juridiques sacralisés et de rabâchage théologiques dogmatiques.

Sur le plan politique et social, cet avilissement de la pensée islamique s'exprime lorsqu'Al Mawardi, pour justifier la monarchie absolue, ne place même pas la "shura" au nombre des devoirs du Caliphe.

Sur le plan spirituel lorsqu'Ibn Taymia condamne Ibn Arabi, l'une des expressions les plus hautes de l'intériorité de l'Islam.

A la même époque, les "Fuqahas" malékites persécutent, font exiler, emprisonner, ou exécuter, tout ce que l'Islam d'Espagne a apporté de grand à la culture universelle et à la foi, d'Ibn Hazm à Ibn Roschd et d'Ibn Tufayl à Ibn Arabi.

Leur inquisition, et leur appel aux armées étrangères pour maintenir la domination de l'orthodoxie, ont exaspéré les populations, facilitant ainsi l'attaque des princes catholiques qui allaient imposer une autre inquisition, pire encore.

Il ne serait, certes, pas juste d'omettre les causes extérieures de la décadence.

../

Les invasions mongoles, les Croisades, la lutte contre les Turcs, de Lépante à San-Stéfano, la "Reconquista" d'Espagne, le colonialisme surtout.

Mais, comme le soulignait Ibn Khaldoun, une société n'est vaincue de l'extérieur que lorsqu'elle a perdu la foi intérieure qui la rendait invincible et rayonnante.

D'abord parce qu'elle incorpore les vices de ses ennemis.

Deux exemples saisissants :

a) celui du nationalisme, héritage maléfique du colonialisme occidental. Disloquant la communauté musulmane, les "frontières" actuelles des "nations" musulmanes ont été tracées selon les rapports de force ou les besoins des puissances coloniales occidentales, de l'Asie du Sud Est au Maghreb, en passant par le Proche et le Moyen Orient.

Le "nationalisme" est une invention purement occidentale, aux antipodes de la conception de la "umma" (communauté) musulmane, fondée sur la seule foi.

Le Prophète n'a cessé de lutter contre toutes les formes de tribalisme et de particularisme, arabe ou autre. Il est significatif que les

../

théoriciens du nationalisme, en Islam, ne furent pas des musulmans : le chrétien Michel Aflak pour le nationalisme arabe, le juif Vambéry pour le nationalisme turc.

Les colonialistes, lorsqu'ils n'ont plus le pouvoir d'imposer leur ordre, réussissent à imposer le désordre par les divisions nationalistes.

Pour accélérer la désintégration de l'empire ottoman, français et anglais encourageaient le nationalisme arabe. L'on ne saurait oublier que la création de la "Ligue arabe" fut un vieux rêve anglais contre la Turquie.

b) Aujourd'hui, la division de la "Umma" et la dégradation de l'Islam ajoutent aux divisions nationalistes l'intégration des pays musulmans les plus riches au système capitaliste américain.

Lorsque les pays du Golfe ont 172 milliards de dollars de placements aux Etats-Unis, lorsqu'ils offrent aux Etats-Unis leurs bases et leurs "Awacs", ils deviennent des colonies des Etats-Unis, et des instruments de leur politique. Ils confient la formation de leur Garde Nationale à la "Vinnel Corporation" des Etats-Unis; ils appellent les gendarmes français pour chasser

../

les occupants de la Mosquée Sainte en 1972. Ils nomment instructeur général de la Garde Nationale le tortionnaire allemand : le général Ulrich Von Wegener, le jour même où ils ouvrent le feu sur des pèlerins, en 1987.

Depuis que le Shah d'Iran n'est plus le vassal des Etats-Unis, comme gendarme du Golfe, les Etats-Unis utilisent l'Arabie Saoudite comme plaque tournante de leurs interventions.

Reagan a déclaré nettement : "Nous ne permettrons pas que l'Arabie Saoudite soit un nouvel Iran."

La première condition, aujourd'hui, pour rendre possible une expansion de l'Islam, dans la décadence des grands empires nouveaux qui ont tué la foi, pour rendre à l'Islam son dynamisme premier, c'est d'en finir avec l'hégémonie saoudienne. Désaoudiser l'Islam.

Le pétrole et la richesse saoudiens sont devenus la "marée noire" de l'Islam.

La deuxième condition c'est de redonner à l'Islam son âme des premiers temps :

- 1) La conscience d'être un réveil religieux indissociable de celui de toutes les autres religions et sagesse du monde, et non une religion exclusive, triomphaliste et sectaire, s'enfermant dans le littéralisme et le dogmatisme jusqu'à se couper de

../

ses racines spirituelles antérieures.

- 2) Le renouveau de l'esprit révolutionnaire. En finir avec l'Islam hypocrite des princes, servant d'opium des peuples. Et retrouver, à une étape nouvelle, la dimension sociale du message coranique.

Il existe dans le christianisme, après une longue période de dormition dogmatique et sociale, un tel effort de rénovation : il prit naissance avec "l'aggiornamento" du Concile de Vatican II. Les "théologiens de la libération" en tirent aujourd'hui les conséquences. Y compris la prise en compte des valeurs indiennes, bafouées depuis cinq siècles par la conquête, et dont le communisme cosmique élargit tous nos horizons.

Il faut le dire sans réticence : l'Islam a aujourd'hui besoin d'un "aggiornamento" pour aborder, selon l'inspiration éternelle du Coran, les problèmes du XXème et du XXIème siècle.

Il faut le dire sans réticence : l'Islam a aujourd'hui besoin d'une "théologie de la libération" pour retrouver, à une étape historique nouvelle, son exigence première de justice sociale.

Il a besoin de redevenir, face à un Islam des princes et de leurs "Ulémas", qui en ont fait un "opium du peuple", un Islam des pauvres, donnant un visage à

../

l'espérance de tous.

Les théologies de la libération résistent aux dérives actuelles d'une Contre-réforme larvée, qui s'éloigne de l'ouverture au monde de Vatican II.

Elles résistent aux tentations d'une Eglise-spectacle aux tournées planétaires; elles résistent aux tendances néo-impériales de Rome nommant des évêques attachés au passé contre le désir des épiscopats tournés vers l'avenir. Les théologies de la libération sont aujourd'hui l'une des grandes espérances du monde.

Comment l'Islam des pauvres ne reconnaîtrait-il pas en elle une force rénovatrice qui devrait lui être fraternelle ?

- la conception de la propriété qui inspire les luttes sociales des "communautés de base" et de leur théologie de la libération, est plus proche de celle du Coran, où Dieu seul possède et où l'homme n'est que le gérant responsable de cette propriété de Dieu, que de la conception romaine définie par le droit du propriétaire d'user et d'abuser.
- Les "communautés de base" d'Amérique latine, terreau humain sur lequel ont germé les théologies

../

de la libération, présentent aux musulmans une image contemporaine de la "démocratie théocratique" de la communauté du Prophète à Médine.

Elle est théocratie en un sens opposé à celui des théocraties cléricales de notre Moyen Age européen : Dieu seul règne, mais il est tout en tous, sans médiation de droit divin entre Dieu et l'homme.

Elle est une démocratie d'un type nouveau : tout le pouvoir vient de la base, de l'ensemble des membres de la Communauté, mais sans l'individualisme de jungle qu'entraînent, dans nos prétendues démocraties libérales, l'inégalité des richesses et le pouvoir absolu de l'argent, et les affrontements entre volontés de puissance, de jouissance, et de croissance, des individus, des groupes et des nations.

L'Amérique latine constituera, dans dix ans, à l'orée du XXIème siècle, la majorité du peuple chrétien. L'Islam comptera alors plus d'un milliard de fidèles.

La renaissance du monde est aujourd'hui un problème religieux : celui des fins, du but, du sens de la croissance, de cette croissance devenue la religion d'Etat, ou plutôt l'athéisme d'Etat, des nations et des partis.

../

La renaissance ne peut donc venir de ces partis ou de ces Etats, mais des mouvements de réveil religieux mettant en question l'hégémonie du modèle occidental de croissance, et porteurs d'un projet nouveau de résistance au non-sens.

Si les théologies de la libération, qui sont aujourd'hui un levain pour la levée d'une grande mutation dans les Amériques, et les militants de cet Islam des pauvres et de cet Islam vivant, qui a su donner la force du martyr à des milliers d'hommes de foi, de l'Algérie à l'Iran, savent reconnaître leurs convergences, s'ils savent, sans sous estimer leur spécificité, unir leurs efforts, une force irrésistible naîtra.

Les effets de son expansion sont imprévisibles, mais, à long terme, certains : quels seraient, par exemple, les effets de cette reconnaissance mutuelle, chez les noirs américains, ceux de l'Islam noir, comme ceux du christianisme noir dont la percée du pasteur Jesse Jackson a montré que beaucoup de blancs même se détournent des charlatanismes pseudo-charismatiques. Ils ont soif d'un esprit depuis longtemps perdu dans l'Amérique des pouvoirs et de l'argent.

Quels seraient les effets de contagion, chez les musulmans d'Asie Centrale, en Union Soviétique, d'un Islam qui n'inspire pas seulement l'héroïsme de la résistance afghane, mais apporte au socialisme la

../

dimension de transcendance et de messianisme qu'il tient de ses origines chrétiennes en Europe ?

Ces perspectives et ces questions peuvent paraître un rêve et une utopie à qui regarde le monde passer.

Elles peuvent être un programme d'action pour qui se sent responsable de le transformer.

Il ne s'agit plus de prédication mais d'un problème de survie pour l'espèce humaine.

Les moyens techniques existent pour anéantir toute trace de vie sur la terre. Dans les dérives actuelles de notre jungle nous allons vers un suicide planétaire.

Il faut changer ou disparaître.

"Le XXI^e siècle, disait André Malraux, sera religieux ou ne sera pas."

Si nous voulons qu'il soit, ne soyons pas cet indifférent ou ce lâche à qui nos fils diraient un jour :

"Et toi, qu'as tu fait pour la victoire ?"

*

* *

"La raison utilitaire, l'individu et la démocratie"

Por el profesor AHMET INSEL

Economista

Universidad de la Sorbone

París

LA RAISON UTILITAIRE, L'INDIVIDU ET LA DEMOCRATIE

Qu'elles sont les conditions d'institution d'une société rationnelle dont le principe de sociabilité ne se réfère ni à des garants méta-sociaux, ni ne se constitue par la violence des puissances terrestres? Existe-t-il un principe rationnel pour concevoir une organisation sociale qui ne procède pas par exclusion ou qui ne légitime que l'identique? Ces deux séries de questions constituent les ressorts de l'interrogation démocratique contemporaine. Face à l'autonomisation de la technique comme principe d'organisation sociale, il nous semble important de poser la question de la démocratie sous ces deux angles.

De nos jours, l'Etat et le marché sont considérés comme deux alternatifs capables chacun d'assurer à leur manière une certaine démocratie: une démocratie marchande d'un côté, une démocratie sécuritaire de l'autre. Or, ni l'un ni l'autre de ces principes, appliqués exclusivement, ne sont capables d'assurer la reproduction de l'ordre social tout en restant fidèle aux principes démocratiques initiaux. En fragmentant l'individu comme usager, ou en substituant à la finalité des socialités concrètes un principe abstrait de sociabilité représenté par la figure de l'Etat, ces deux principes ne répondent pas à la première exigence démocratique qui veut que la société se reconnaisse comme la source de ses propres normes.

Mais ce dernier principe d'auto-institution bien qu'indispensable, laisse sans réponse une seconde série de questions. Comment discuter du principe démocratique sans supposer préalablement la supériorité d'une Raison particulière sur toutes les autres possibles? Ou bien existe-t-il un ersatz d'universel dans tous les principes d'action humaine et qui serait capable par conséquent de les rendre tous comparables et communicables?

J.Habermas tente de répondre à cette question avec l'ambition de satisfaire l'exigence démocratique. La raison discursive se trouverait au fondement du social et autoriserait par conséquent la conception d'une éthique commune. En effet dans la communauté communicationnelle idéale, régie par la seule éthique de la communication, se formerait le fondement de tout propos rationnel et moral. Chaque membre de la société serait amené à expliciter ses raisons d'agir et instituer par conséquent la transparence indispensable à la réalisation d'une communication non pervertie. Cette proposition soulève deux séries d'interrogation: On ne comprend pas pourquoi, libéré de toute aspiration au pouvoir, la raison discursive deviendrait capable de cristalliser en son sein l'ensemble des registres de la pensée et de l'action humaine? La seconde interrogation est peut être plus importante pour notre propos: La raison discursive peut-elle être auto-suffisante? N'a-t-elle pas besoin d'une raison qui se situe au-delà de cette raison discursive pour assurer la coexistence des différentes raisons d'agir et de penser. Autrement dit, comment fonder la communication sans supposer l'universalité préalable d'une raison particulière? Cette raison, dans le cas de la communauté communicationnelle ne peut être que celle qui s'appuie sur la logique déductive et transitive. Que ferons-nous des communautés, des cultures qui instituent leur relation sur d'autres bases?

La raison utilitaire prétend justement répondre à ce dilemme. Elle affirme détenir la clé ultime d'intelligibilité de toutes les actions humaines. Les autres principes d'action qui se manifestent soit au sein d'une même société ou soit entre les sociétés différentes sont rejetés dans le statut de la dissimulation, fruit d'un calcul intéressé, ou dans celui de l'ignorance du sujet de ses propres intérêts à cause d'une information insuffisante. De toutes les façons, la raison utilitaire est incapable de communiquer sur un pied d'égalité avec d'autres principes d'action basés par exemple sur le don ou la gratuité. L'écoute de l'Autre auquel la Raison utilitaire peut consentir ne peut être que celle de l'aîné assuré dans sa position indétronable de détenteur de vérité. En fait, malgré ses préten-

tions progressistes , la Raison utilitaire, en réduisant la symbolique d'action humaine en une mécanique simple et simpliste, non simplement s'interdit d'embrasser la riche diversité des pratiques humaines, mais surtout conduit à légitimer les seules institutions qui répondent à cette comptabilisation particulière des conduites sociales.

La raison utilitaire entretient par conséquent des rapports très incertains avec l'exigence démocratique. En supposant résolue une fois pour toute la question du sens des pratiques humaines, et en refusant d'admettre le débat sur le Juste et l'Injuste, elle rejette par principe ce débat fondamental qui assure pourtant la démocratie. Elle prétend, sans le dire ouvertement, jouer le rôle d'une connaissance totale de l'Homme. Comme elle sait mieux que les sujets humains ce qu'ils sont en vérité, elle n'a pas besoin de les entendre. Le scientisme et le technocratisme sont corollaires à cette position de la Raison utilitaire. Le progrès réduit aux aspects matériels de la vie suppose la soumission de ses bénéficiaires aux exigences de ce progrès. L'interrogation sur la finalité des conduites sociales se referme définitivement par l'accaparement des réponses légitimes dans les mains d'une élite technocratique.

Mais remettre en cause l'universalité de la Raison, et plus particulièrement la prétention à l'universalité de la Raison peut conduire vers deux écueils importants:

1.- Refuser la raison universelle au nom de l'irréductibilité des principes d'action conduit à un relativisme qui est incapable de fonder le principe de coexistence. Ce relativisme ne peut être au mieux qu'un témoin passif de la diversité des pratiques et des imaginaires humaines, un musée dans lequel sont exposées des pièces différentes des cultures différentes. Du coup le relativisme s'interdit toute expression de son jugement sur le Beau, le Juste et le Désirable. Encore plus précisément, cette position conduit à l'auto-destruction du principe démocratique puisque dans la pratique elle est acculée à reconnaître comme des équivalents les pires dictatures , les pires violences et les agissements démocratiques.

2. Comme nous avons vu précédemment, il n'existe pas à priori de possibilité pour établir une communication rationnelle sans pré-supposer l'acceptation par chacun d'un critère commun de rationalité. Comment discuter rationnellement de la démocratie avec des principes d'action qui ne reconnaissent pas celle-ci?

Ces deux dilemmes ne sont pas néanmoins insurmontables. Leur résolution suppose qu'on reconnaisse la raison comme pleinement rationnelle que si elle se considère comme son propre fondement et comme son propre principe régulateur. La raison ne peut s'affranchir du pouvoir des cieux ou des pouvoirs terrestres que si elle laisse indéfiniment ouverte le questionnement de ses principes ultimes. C'est sous cette condition que les hommes agissant peuvent pleinement l'assumer sans qu'ils soient obligés de se référer à un principe qui les transcende.

Une fois l'arbitraire de la norme des normes est admise, une fois que la société assume le risque de la confrontation, on peut alors dire que la reconnaissance de la diversité des principes d'action n'exclue pas la communication. Il devient légitime que chacun, que chaque principe d'action tente de traduire les autres principes dans son propre langage. Mais ceci n'est possible que si chaque discours intègre et admet l'impossibilité de traduire la totalité de chacun des autres discours, ou des autres principes d'action. L'acceptation de l'impossibilité d'établir l'étalon des étalons et l'impossibilité de disposer d'un méta-discours constituent le fondement d'une communication démocratique. Les sujets et les sociétés humains existent simultanément sur plusieurs registres et l'irréductibilité de ces registres permet de fonder la liberté.

La raison utilitaire méconnaît l'exigence de cette irréductibilité pour l'institution de la liberté. Elle refuse par conséquent de se confronter à la question de la démocratie.

En admettant le principe démocratique selon lequel est démocratique une société au sein de laquelle aucune instance ne peut se prévaloir de la détention de la connaissance totale, on est tenté de considérer la démocratie comme un chapitre exceptionnel de l'histoire humaine. L'immense variété des cultures humaines sont alors rejetées sans grande distinction dans la catégorie d'un totalitarisme diffus. Par ce renversement paradoxal, le totalitarisme qui pourtant émerge historiquement comme un devenir toujours possible des sociétés modernes, devient le principe quasi universel de la condition humaine.

Or, pour pouvoir interroger le devenir de nos sociétés marquées par l'autonomisation des techniques, il est urgent de donner un autre éclairage sur le patrimoine des expériences humaines. Ainsi en regardant de plus près, on constate que les pratiques qui nous semblent non-démocratiques répondent dans leur grande majorité à une exigence fondamentale de la démocratie: elles tentent de prémunir la société contre l'émergence d'un pouvoir séparé et approprié par une couche de la société. La reconnaissance par la communauté d'un pouvoir à l'extérieur d'elle-même mais qui n'a pas de prise sur les rapports concrets de la communauté peut nous sembler antinomique avec la démocratie. Mais pourtant cette reconnaissance formelle n'a-t-elle pas préservée les communautés archaïques d'une perte de contrôle sur leurs rapports internes et chasser le lieu du pouvoir dans une instance insaisissable par les potentats en germe. Mais il est évident que dès lors que ces règles sont détournées et instrumentalisées par un pouvoir qui s'installe au sein de la communauté, celles-ci sont démunies de moyens pour sauvegarder leur essence démocratique.

Il ne s'agit pas de mythifier la démocratie des sauvages. L'histoire a montré leur incapacité à reproduire leur essence démocratique dès lors que le pouvoir du marché ou de l'Etat, ou les deux à la fois, se présentaient à leur horizon. L'intérêt de cet éclairage sur la démocratie à l'ancienne se trouve plutôt dans la compréhension des limites de notre démocratie marchande et technocratique. En effet, on peut démontrer que ces anciennes sociétés, en rendant le

pouvoir inappropriable et inoccupable par une personne ou une couche de la société, en posant en permanence la question de la finalité de l'action humaine, semblent être plus proches à un certain idéal démocratique par rapport à nos sociétés où régner le pouvoir technique.

De la même manière, l'une des leçons majeures des sociétés primitives, c'est de montrer que la communauté ne dérive pas de la poursuite des calculs intéressés. La satisfaction des intérêts de chacun des membres de la communauté nécessite au contraire que ceux-ci nourrissent une confiance réciproque sur le retour de ce qui est donné. L'utilitarisme fait échec à la pensée démocratique en ce point précis. Car l'ordre politique est incapable de survivre dans la dimension exclusive de l'intérêt. Surtout si il s'agit d'un ordre démocratique qui procède par le consentement, il ne peut exister de liens sociaux démocratiques qu'entre ceux qui ont le sentiment de former une communauté. C'est en raison de cette appartenance que les vertus civiques peuvent se développer et alimenter sans interruption le processus démocratique. Il ne s'agit pas de prôner le retour aux communautés fermées, rigides d'autrefois. L'exemple des sociétés "sauvages" ou des communautés anciennes n'est pertinent de nos jours que pour comprendre le souci, qu'ont eu des hommes pour préserver l'ordre démocratique comme fondement de leur rapport. Comme les multiples barrières que les sociétés ont érigées contre le Marché afin de sauvegarder leur équilibre sociale, ces règles, démocratiques dans un certain sens, bien que dépassées, montrent que les sociétés humaines n'ont pas retrouvé l'idéal démocratique par un éphémère hasard historique. Le débat sur la démocratie à venir ne peut faire l'économie d'un questionnement de ce que nous partageons aujourd'hui des soucis des anciens.

Il semble qu'à l'heure actuelle, on soit acculé à choisir entre deux grans principes abstraits, le Marché et l'Etat. La seule question qui bénéficie de la légitimité politique au sein de nos sociétés occidentales est celle qui cherche à savoir lequel de ces deux principes d'organisation est plus efficient pour accroître le produit national. Le sens de cette organisation sociale techno-écono-

mique glisse ainsi vers la réalisation d'objectifs abstraits, nullement mobilisateur, et surtout sans fin. En posant comme la finalité de l'action humaine la réalisation d'un dessein abstrait, auto-légitimé, la raison utilitaire évacue l'essentiel, c'est à dire le rapport proprement social existant entre les individus. Le modèle de société qui prévalait jusqu'aujourd'hui aux Etats-Unis et en Europe, a refoulé les multiples communautés concrètes. Le principe utilitaire posent en effet comme sujet social unique l'individu agissant au gré de ses intérêts. Or ces communautés concrètes comme les familles, les rapports de travail, les rapports de voisinage, les associations, ... sont la véritable finalité du processus social d'ensemble. Elles ont certainement un rapport bien lointain avec les anciennes communautés fermées sur elles mêmes. Effectivement elles s'alimentent aussi bien du marché que de l'Etat. Mais le désir qui les guide n'est pas réductible ni à un désir du rapport marchand, ni à un désir exclusif de protection étatique. Au contraire le marché et l'Etat fonctionnent grâce à la mobilisation des énergies qui naissent et qui ne peuvent que naître à l'extérieur du champ d'exercice de ces deux abstractions. Le retour actuel de ce refoulé sur la scène des Etats Unis ou d'Italie, sous la forme des communautés agissant, et l'exemple troublant du Japon, posent la question de l'épuisement du modèle individualiste.

Ce qui nous pousse à affirmer qu'actuellement le principal frein à l'invention démocratique, la principale raison du déclin du politique sont liés à la limitation du champ des possibles induit par la domination de la Raison utilitaire. On peut soutenir que le champ de la liberté s'est élargi dans les sociétés occidentales. Mais il faut aussitôt préciser que cet élargissement s'est effectué et s'effectue encore sous unique condition: ne pas quitter les limites de l'existence privée, ne pas dépasser l'expression d'un sujet individuel particulier. La légitimité de cette liberté des modernes s'arrête dès lors que le moderne prétend annoncer une parole publique à partir de son statut d'individu. De la même manière, la contrepartie de la protection étatique est la reconnaissance des bénéficiaires du service de solidarité exclusivement comme des travailleurs effectifs ou

virtuels. Il est frappant par exemple qu'actuellement en France, quasiment tout le monde soit d'accord pour exiger du bénéficiaire d'un revenu minimum un engagement symbolique d'insertion dans le monde du travail. Or la grande leçon des Athéniens est de montrer qu'il n'y a pas de jeu démocratique possible sans le pouvoir de dire non et sans que ce refus n'implique le danger de mourir de faim.

En brandant les exigences techniques, la démocratie marchande connaît un retrecissement encore plus substantiel de son espace démocratique. Le règne de l'efficacité supposée se réalise par l'abandon de la fonction de décision dans les mains de la technocratie. Aujourd'hui le citoyen est à la fois sur et sous représenté. Il est sur-représenté à des titres particuliers dans ces différents centres d'intérêts supposés ou réels. Il est néanmoins sous-représenté parce qu'il n'existe plus de lieu social où il pourrait apparaître de façon indivise et de parler au nom de ce qu'il est dans sa totalité de sujet humain et social. Paradoxalement les sociétés modernes, dans les faits, sont infiniment plus communautaires qu'on ne le pense. Mais cette dimension communautaire vit sous le signe du refoulé.

Certains auteurs placent leur espoir démocratique dans la diffusion et le développement des nouvelles technologies de communication. Mais il faut rappeler qu'il n'y a aucune nécessité pour que la société future, grâce et par l'essor des moyens de communication, devienne plus démocratique. En effet la télévision inter-active peut jouer un rôle d'agora moderne. Les multiples évolutions possibles des moyens de télécommunications peuvent résoudre le problème de mise en contact des individus au sein des grandes sociétés. Mais on ne voit pas pourquoi les hommes du futur seront plus motivés à participer, à exprimer leur choix et donc s'engager socialement seulement parce que le moyen de participation serait disponible à tout instant chez eux. Tant qu'on réduit leur être à des statuts parcellaires, fragmentés, tant qu'on ne sollicite pas leur avis en tant que citoyen à part entière qui exprime le point de vue général et non le point de vue de l'utilisateur, on ne peut concevoir l'émergence d'une société pluraliste et démocratique. Le choix démocratique qui n'est pas réductible

à un point de vue particulariste exige qu'on fasse la distinction entre la technique et la technocratie, entre la liberté fragmenté de l'usager et la liberté indivise du citoyen. Parce que la démocratie ne peut être que si elle est recherchée pour elle-même et non pour une efficacité productive. C'est ce grand principe qui peut assurer que dans l'avenir les techniques nouvelles ne deviennent pas, encore plus qu'aujourd'hui, l'unique principe d'organisation sociale, l'unique référent de la société.

AHMET INSEL

"La europa tecnológica y la innovación social"

Por ADOLFO CASTILLA

Ingeniero

Director de prospectiva, FUNDESCO

Madrid

LA EUROPA TECNOLÓGICA Y LA INNOVACIÓN SOCIAL

ADOLFO CASTILLA

La crisis económica por la que atravesaron los países más industrializados en la década de los 70 y primeros años de los 80, permitió comprobar con claridad la dificultad que tienen los hombres y sus sociedades para avanzar utilizando a la vez el "freno" y el "acelerador". Se dijo en aquella época que las grandes empresas, en particular las americanas, solo estaban preparadas para crecer y que una situación económica de recesión generalizada constituía para ellas una "atmósfera" envenenada en la que simplemente no podrían subsistir. Muchas empresas, en efecto, sucumbieron en aquella época y otras, brillantes ejemplos de expansión hasta entonces, resultaron ser instituciones "perdedoras".

Se habló mucho entonces de las "estrategias de supervivencia", de desinversión, de reducción de actividad y de la conveniencia para las empresas de saber no solo crecer sino también decrecer y en muchos casos de saber desaparecer con orden. Fueron los años de la reconversión y la ~~reconstrucción~~ ^{reestructuración}, en los cuales muchos ejecutivos útiles para la expansión y el crecimiento fueron sustituidos por otros especializados en llevar empresas en crisis o en fase de su disolución. En cierta forma fue solo una constatación de algo bien conocido: la fuerte capacidad del hombre para construir y destruir y su débil capacidad para ocuparse de las dos cosas a la vez en orden y concierto.

A la vista de muchos casos famosos hubo que concluir que el ejecutivo es un profesional de "piñón fijo", programado para trabajar en una sola dirección y con mucha frecuencia, en mundos de muy pocas dimensiones. Saber en unos casos crecer, en otros decrecer, en otros diversificarse, en otros reconvertirse y en otros reestructurarse era un cometido excesivo para la mayoría de los responsables de empresas y desde luego su preparación y su formación inabordable por la mayoría de las escuelas de negocios del mundo. Se comprobó también entonces, que todavía resultaba más difícil, y a veces prácticamente imposible, el que los empresarios y ejecutivos supieran trabajar en situaciones de control social de sus actividades, de atención al entorno físico y de respeto para las comunidades e instituciones sociales que constituían, según se dijo

entonces, sus "stackholders".

Durante un corto periodo de tiempo, sin embargo, se creyó que quizás era posible aprender a funcionar así y hubo muchos que se hicieron ilusiones sobre un mundo con amor por lo pequeño, no dirigido por el crecimiento exponencial de la economía y en el que la tecnología no fuera autónoma y rebelde sino controlada y utilizada en las dosis en que las necesidades sociales la hicieran aconsejable.

Algunos creimos ingenuamente en un mundo y en una tecnología adaptadas a la cultura de las personas y a la racionalidad de los fines y de los ideales.

El "liberalismo global" introducido por Reagan en encargó de borrar de la faz de la tierra todas aquellas ilusiones y esperanzas. Sin discusión adicional el mundo fué metido de sopetón en esos procesos de "caída libre" y de "rio revuelto" que tanto gustan al capitalismo y a los capitalistas. Estamos de nuevo en los crecimientos exponenciales y no hay la menor duda de que una mayoría de ciudadanos lo encuentran altamente saludable. Otra vez hemos vuelto a funcionar con una lógica "y", es decir: mas y, mas y mas; y esto y aquello todo; y, con cierto pesimismo, hay que advertir que somos incapaces de funcionar con una lógica "o" es decir: mas o menos y, esto o aquello, y ahora o despues.

La lógica "o" es la que correspondería a una sociedad conscientes, racional y legítima, la cual es prácticamente inexistente hoy, y la lógica "y" la que corresponde a las sociedades "sonambulas" en las que los hombre vivimos.

Sin ir mas lejos Europa está prácticamente inmersa hoy en ese "sonambulismo" tecnológico al que hace referencia Langdon Winner en su último libro "La Ballena y el Reactor".

"El problema de nuestro tiempo, dice este autor, es que caminamos dormidos voluntariamente a través del proceso de reconstrucción de las condiciones de la existencia humana". "Estamos en camino pero no sabemos adonde vamos".

Cualquiera que esté observando la evolución de la Comunidad Económica Europea, y sobre todo la actividad llevada a cabo por la Comisión de las Comunidades, no tendrá dificultades para llegar a la conclusión de que podría ya hablarse del Mercado Común Tecnológico como contraposición al Mercado Común Agrícola que la Comunidad ha sido hasta ahora. Aunque sobre este punto se suele mencionar el bajo porcentaje de su presupuesto que la

Comisión
~~Comunidad~~ dedica a Investigación y Desarrollo (el programa marco para la ciencia y la tecnología para el periodo 1987-1991 supone un 3%) no se puede olvidar la cantidad de personas dedicadas en la Comisión a llevar los diversos programas (RACE, ESPRIT, BRITE, DELTA, RACE...) de desarrollo tecnológico, la dinámica que estos programas están introduciendo en Europa y la imagen general que la Comisión da hoy día, la cual es de clara inclinación hacia la creación de tecnología.

Competir con Estados Unidos y Japón parece ser una de las ideas motrices de la Comunidad en la actualidad y, ciertamente, es entendible actuar en este terreno ante el enorme vigor tecnológico de esos dos gigantes económicos. Lo grave es la poca creatividad, el poco "estilo europeo" y la reducida racionalidad empleada por la Comunidad en este empeño. Se está siguiendo el camino y las ideas establecidas por otros y, como es bien sabido esta es la peor dependencia que se puede tener.

La privatización y la desregularización

Si tomamos por ejemplo, el caso de la Telecomunicaciones y el de las Nuevas Tecnologías de la Información, una de las áreas tecnológicas mas activas en la actualidad y una de las llamadas a tener mas impacto sobre la sociedad, se comprueba la poca autonomía y creatividad europeas al estudiar el informe emitido recientemente por la Comisión de las Comunidades como "El libro verde para el desarrollo de las telecomunicaciones europeas". Las consignas de privatización y desregularización tal como han sido establecidas por Estados Unidos están allí aceptadas sin crítica previa y sin especial consideración a la heterogeneidad europea y a las distintas circunstancias de cada país miembro. No hay análisis inicial de impactos, ni establecimiento de objetivos o ideales hacia los que la Comunidad deba orientarse. Sólo hay visión a corto plazo, y una confianza excesiva en las fuerzas del mercado y un espíritu de liberalismo total que no puede por menos de sonar a ideológico.

Resulta, desde luego, muy difícil oponerse a los modelos procedentes de Estados Unidos, Japón y el Reino Unido dada su magnífica lógica explicativa, el pragmatismo que rezuman y los resultados positivos con los que vienen avalados, pero con un mínimo sentido crítico no es difícil encontrar otras lógicas y otros pragmatismos. Lo que un país avanzado llama pragmatismo corre el peligro de ser pura ideología cuando se intenta trasladarlo a otros países sin tener en cuenta las circunstancias locales, sus necesidades y sus desequilibrios.

La Comisión de las Comunidades ha reconocido recientemente que [^]El libro verde solo tiene sentido para los países del Norte de Europa, lo cual es ya de entrada bastante preocupante.

Pero todavía puede ser peor si mas adelante se ve obligada a reconocer que, en realidad, está pensado para uno o dos países, y posteriormente a admitir que, de verdad, lo que allí se propone solo se adapta bien a lo que las multinacionales necesitan para que sus incrementos anuales de beneficios no bajen del 20%.

Esto último parece ser lo único importante en el mundo actual, y todo, incluido el futuro de los servicios de Comunicaciones europeas, tiene que ponerse a su disposición.

No seré yo quién diga que ese objetivo no es importante, ya que a la vista están las dificultades de todo tipo en las que el mundo entra cuando el crecimiento disminuye y las ventajas inmediatas y directas que todos recibimos cuando aumenta. En este terreno no podemos ser demagógicos, todos vivimos hoy sobre un mundo científico-tecnológico y sobre una economía de crecimiento exponencial de la que nos beneficiamos y de la que dependemos hasta para la labor mas intelectual y mas crítica que se puede pensar. Quizás el fracaso de nuestros intelectuales en influenciar las políticas de actuación de nuestras sociedades esté en el no reconocimiento de ser ellos los primeros beneficiarios de lo que critican. La postura de clamar en el desierto, situándose fuera del mundo y de sus leyes, es incoherente en nuestros días y también lo es la increíble costumbre de algunos de dar saludables pataditas en zonas alejadas de la naturaleza del terrible monstruo de siete cabezas que ha llegado a ser nuestro mundo, viviendo además confortablemente de ello. Tenemos que ser mas consecuentes con lo que somos y mas coherentes, en concreto, en nuestra relación con la tecnología, la cual forma parte de la naturaleza humana mucho más de los que se podría pensar; como oportunamente señaló Ortega y Gasset en ese clarividente trabajo que resulta ser, incluso hoy, Meditación de la Técnica. El hombre debe estar mas integrado con sus criaturas, y las tecnologías, como piezas "solidificadas" de la racionalidad humana, no pueden considerarse aparte de la sociedad o en lucha perenne con ella.

El crecimiento exponencial de la economía, por otra parte, es exigido por otros crecimientos exponenciales mas difíciles de erradicar de nuestro mundo. A pesar de que nos cueste mucho creerlo y a pesar de que muchos posean todavía la idea de un mundo paradisiaco en el que todos tengamos derecho a una parcela de tierra con la que vivir, los cinco mil millones de

habitantes de nuestro planeta, el mundo totalmente artificial sobre el que vivimos y el equilibrio profundamente inestable de la economía que nos permite sobrevivir, son realidades que muestran el ingrato destino de las sociedades actuales, las cuales necesitan crecer simplemente para no hundirse, de la misma forma que para andar en bicicleta hay que pedalear constatemente o para volar en avión desplazarse a gran velocidad.

La cuestión en relación con el libro verde y otros programa tecnológicos europeos no debe situarse en si se debe utilizar o no una determinada tecnología o en si se debe impulsar o no el desarrollo tecnológico. Más bien debemos pensar, al igual que el avión, en el sitio a que queremos ir, y en la velocidad a que deseamos marchar, en el medio de transporte que queremos utilizar etc. y, todo ello, con la mente puesta en las gentes a las que se quiere servir y en su cultura y con la mirada en los fines e ideales que se desean alcanzar. En definitiva ser más sutiles y preguntarse si lo mejor para las sociedades europeas es lo que a simple vista parece ser lo mejor o aquello que nos dicen otros países que es lo mejor.

Sugerir esto no parece excesivo ya que en el mundo de hoy cada vez más inteligencia y cada vez menos razón, pero nadie nos dice que las cosas deben ser necesariamente así. Si Europa pensara más hacia dentro e hiciera uso de la creatividad intelectual de que ha dado muestras en otras épocas de su historia podría hacer grandes aportaciones a la racionalidad que hoy dramáticamente se necesita. Para conseguirlo no hay mejor manera que acudir, como en otras épocas, al individuo libre y soberano y a su capacidad de innovación social. Lo que de verdad se necesita hoy en Europa y en el mundo no es tanto innovación tecnológica como innovación social, tema al que deseamos dedicar algunas reflexiones para lo que antes es preciso establecer un marco de conceptos.

Integración del mundo conceptual

Parte de lo que nos pasa, parte de ese sonambulismo al que se hacía referencia antes, es una consecuencia lógica de como se hacen las cosas y de las ideas de quién las hace. Los libros verdes están al final en manos de personas y de instituciones?.

La respuesta, con las debidas salvedades y respeto a los individuos, es que en nuestros días vuelven a ser "ejecutivos agresivos" preprogramados para seguir una sola dirección los

que marcan la pauta a seguir en los dominios de la economía y la tecnología y seguramente también en los de la política. Los procesos de decisión además están hoy menos formalizados y menos racionalizados que nunca, y la integración entre distintos estratos de nuestras sociedades a la que tanta referencia hace la ciencia de la formulación de políticas de actuación (policy science) brilla por su ausencia.

Los hombres en las sociedades desarrolladas en nuestros días parecen vivir y encerrarse conceptualmente hablando en grupos o estratos unificados por una determinada lógica, los cuales han perdido el interés por conectarse con los otros grupos y mucho mas por tratar de entenderlos o de influenciarlos.

Uno de estos grupos estaría formado por los intelectuales, los investigadores, los investigadores sociales y otros utilizadores del cerebro como herramienta principal de su trabajo.

"Futuros culturales"

Por la profesora MARIA JESUS BUXO

Antropóloga

Directora del departamento de antropología cultural
e historia de américa y áfrica.

Universidad de Barcelona.

FUTUROS CULTURALES

M.J. Buxó i Rey

Universidad de Barcelona

Bienvenidos todos a estas Jornadas Experimentales sobre Modelos de Futuro, Nuevas tecnologías y Tradición Cultural.

Cultura y Cognición

A primera vista puede sorprender que hablemos de futuros en términos de culturas probables. En general, la idea que se tiene de la cultura es la de un superorganismo, esto es, un poderoso motor ideativo que mueve todo el sistema social e imprime la dirección de las ideologías y los comportamientos.

Ciertamente, en las culturas se codifican las ideas y las experiencias de los colectivos sociales como participación específica en la historia de la humanidad, lo cual nos permite hablar de tradición cultural. En esta tradición se inscriben los valores, las actitudes, las etiquetas, las instituciones que aprendemos en el proceso de socialización para guiar nuestro comportamiento, actuar predictivamente, regular las relaciones sociales y, en definitiva, convivir en sociedad.

De ahí que vivamos en realidades culturales, esto es, nuestra forma de percibir, categorizar, conceptualizar, tomar decisiones y resolver problemas pasa por el tamiz cultural de complicadas elaboraciones colectivas tales como, la cosmología, la metafísica, la religión, la ideología, y la ciencia, pero también de regulaciones rituales cuya simplicidad garantiza la participación eficaz en la vida cotidiana.

Por ello, la cultura ocupa un lugar privilegiado en los procesos cognitivos: crea hábitos de representación y elección de coordenadas y significados, formaliza y expresa el razonamiento y constituye en creencias las ideas aprendidas de tal manera que se consideran la verdad.

Se preguntarán por qué insisto y estoy reforzando aquí y ahora la idea varias veces confirmada relativa a la preeminencia de la cultura sobre el pensamiento y el razonamiento. Pues, precisamente, porque, aunque parezca contradictorio, quiero evitar la idea del determinismo cultural y relativizar los conceptos tradicionales de cultura, realidad y conocimiento y así abrir el pensamiento a la idea de los futuros culturales. Una cosa es mirar con admiración y respeto la tradición cultural, la labor y los esfuerzos de nuestros antepasados, y otra pensar que la cultura en la cual estamos enculturados es algo sagrado, inamovible y, por ello, el único referente posible para pensar la realidad.

La experiencia evolutiva e histórica de las sociedades humanas nos indica que la dinámica de cambio es inevitable y que sus poblaciones se enfrentan a condiciones cambiantes que demandan estrategias adaptativas innovadoras para mantener o adquirir el bienestar. Y, a la vez, la historia del pensamiento humano nos enseña que la apertura cognitiva, o combinación y yuxtaposición extensa e intensa de variables conceptuales y simbólicas, modifica el campo potencial de evocaciones y significados, y, por ello, permite la creación de ideas que pueden desarrollarse en múltiples alternativas culturales.

Desde esta perspectiva, cabe entender que la realidad cultural no es simplemente una referencia estática, sino que puede ser poder del pensamiento: ^{pero ahora} el conocimiento se organiza en modelos que se caracterizan por el hecho de que la observación no deriva

*El orden que percibimos en el universo lo
imponemos nosotros. Todos sabemos.*

3

simplemente de unos hechos, sino que éstos están mediatizados por un sistema de categorías o conceptos que son una representación del mundo. La cognición humana es capaz de elaborar modelos que no son simplemente lo que se cree que es la realidad, ni el resultado de tendencias pesadas procedentes del pasado, sino modelos que integran sistemas de representación abiertos que permiten elegir y rectificar técnicas e instrumentos y aportar perspectivas adicionales a la comprensión y la capacidad de objetivación.

Esto quiere decir que no vivimos en mundos cognitivamente cerrados, sino abiertos; en el sentido de que la creación de modelos culturales es real en sus consecuencias, estos modelos pasan a ser formas de experimentar los hechos convirtiéndose en objetos de la experiencia y adquiriendo una existencia social. Esto nos permite concluir que la cultura no es algo inamovible e incambiable, sino que puede ser el vehículo para la creación consciente y constante de estructuras de realidad, y, por ello, de futuros probables.

Negatividad y alternativas culturales

Ahora bien, lo que llama la atención es el hecho de que habitualmente tanto los cambios como la posibilidad de imaginar otros modelos de realidad se considera una amenaza. Bajo la misma, más que razones, hay dos tipos de racionalidad que atingen fundamentalmente a la psicología individual y al statu quo de la ideología política.

En relación con el primer punto, la historia del ser humano nos enseña que éste siempre ha deseado controlar todo lo que tiene alrededor, pero ningún individuo puede controlar su destino sin influir en los demás, y, a la vez, más complejo es el entorno social, menor es la capacidad para escapar de las decisiones de los demás, lo cual se amplifica progresivamente desde las relaciones

familiares, a las comunitarias, internacionales y al mismo sistema munddial. De ello deriva una consciencia de que no hay libertad individual total. *para modificar el entorno.*

Por otra parte, hay una correlación entre las restricciones espacio-temporales de la vida-cultura y la complejidad potencial de la mente humana que se resuelve en términos de economía intelectual y de consistencia cognitiva. Esta consiste en mantener un sentido de consonancia general entre ideas, creencias, opiniones y comportamientos.

De tal manera que, como indica Festinger en su teoría de la disonancia cognitiva, cuando algun aspecto de la experiencia personal o social se hace disonante, se tiende a reducir la inconsistencia aunque induzca a error para no complicar excesivamente las cosas y las situaciones. Actitud de la cual ~~cual~~ queda constancia en el ácervo popular donde en mil cuentos y dichos se enseña que el ser humano es el único animal que tropieza dos veces con la misma piedra.

Y más concretamente, las ideologías relativas a lo que es la naturaleza humana, el destino, la voluntad de Dios, la historia, o simplemente la idea de que una cosa es buena, o es así, porque siempre lo ha sido. O, incluso, más recientemente la futurología tremendista de la burocratización galáctica tal como impone la filmografía actual, ^o algún tipo de ciencia ficción, o la expansión de la robótica industrial sin contrapartidas laborales. Todo en conjunto justifica los temores y miedos que engendran el absentismo intelectual y la irracionalidad ~~sobre el mundo~~ de las masas, así como el conservadurismo de sus intereses.

Si bien este estado ideológico es preocupante, donde resulta realmente problemático es a nivel de los sistemas de poder y decisión. Ciertamente, la cultura es lo más sagrado para los

sistemas de poder constituidos, sean éstos la institución familiar, eclesiástica o política, puesto que instrumentalizan y refrendan el statu quo a través de la sanción tradicional. En este sentido, es interesante observar cómo los sistemas de poder político orientan el mantenimiento o la innovación culturales en función de su capacidad relativa de control social e ideológico.

Así, por ejemplo, actualmente, las nuevas tecnologías de la informatización aplicadas a la administración del estado, han permitido la apertura hacia cierto tipo de heterogeneidad cultural de orientación tradicionalista. Si bien antes el sistema de control que ejercían las políticas dictatoriales, de colonización externa e interna, pasaba necesariamente por la uniformización cultural, a la vez que la sanción se fundamentaba en el concepto sacro de tradición cultural constituida en los valores eternos del grupo de poder, ahora la informatización del control social, más que el talante democrático, permite la apertura de fronteras hacia la expresión popular de la diversidad étnica y cultural, porque en sí mismas no afectan el orden que requiere el funcionamiento del sistema.

Por el contrario, esta heterogeneidad cultural ofrece ventajas adicionales al poder real ya que, por una parte, mantiene entretenidos a los políticos del marketing electoral en los matices de las diferencias culturales que pueden apropiarse para llenar de contenido los programas electorales y organizar las fiestas de imagen que van a acoger a su electorado potencial: mientras, por otra, los ciudadanos se acogen a este alago de su diferencialidad tradicional, referente de su identidad y dignidad personales, ignorantes de que el uso electoral de sus tradiciones culturales, en imágenes casi fetichistas, parte de un ideología política antiintelectualista que asume la irracionalidad de los votantes.

*Esta falsa heterogeneidad cultural
hace que en las sociedades plurales*

Por otra parte, cada grupo étnico de ~~una sociedad plural~~
asume ~~la idea de~~ la uniformidad cultural y una identidad homogénea relativa a
la adscripción y lealtad a un número exclusivo de variables
culturales. ~~En~~ Esta mitificación de una cultura-una lengua-unas
costumbres, ~~se plantea el problema de que no concuerda con la~~
realidad cultural plural de las sociedades actuales. *Por el contrario*
es precisamente a esta pluralidad cultural a la que deben atender los
comportamientos sociales y las identidades bien constituidas. Así,
por ejemplo, la identidad se enfrenta con estímulos culturales
complejos, diversos y fragmentarios. A partir de los mismos puede
organizar la información de forma selectiva, eficiente, económica y
flexible en el contexto dinámico del cambio social y la
modernización. Se podría expresar metafóricamente con la imagen de
un espejo roto en mil pedazos del cual resulta una identidad
fragmentada, que no quiere decir negativa, ni dañada.

Al igual que la identidad personal no es producto final,
sino que pasa por múltiples formulaciones a lo largo de la vida y en
cada una de ellas se puede ver y reflejar de muchas maneras, del
mismo modo el futuro cultural no sólo no está hecho, sino que no
puede ser conocido como un modo cultural único.

Metas Culturales

Asumir el planteamiento de ~~esta~~ heterogeneidad tradicional o
de la uniformidad cultural supone aceptar que las metas culturales
son un producto de la naturaleza humana, algo dado que no se puede
cambiar. Por el contrario, nuestro planteamiento es que el futuro
no es predecible, no está predeterminado y, por el contrario,
entendemos que debe estar influido por las elecciones y decisiones
del ser humano en tanto que ciudadano.

¿Cómo / de qué manera?

La complejidad, la interdependencia y la dinámica de cambio y aculturación de las sociedades actuales, integradas o no en comunidades de cultura, mercado y bienestar social, exige la anticipación de respuestas culturales ya que el cambio social ocurre más allá de los deseos individuales. Ahora bien, estas respuestas deben constituirse en modelos que atiendan necesidades reales y trasciendan limitaciones humanas.

En este sentido, al hablar de futuro no cabe el concepto de utopía en cuanto que ésta presupone que las tendencias y las metas del pasado son positivas para prolongarlas en el futuro. A mi entender, la utopía tiene un tono nostálgico en relación con el pasado que se constituye erróneamente sobre la felicidad y la vida comunitaria de las sociedades primivas, lo cual, aparte de su inexactitud etnográfica, resulta poco aplicable en las políticas culturales de las sociedades del futuro. Por otra parte, se corre el riesgo de que ideólogos y políticos generen y definan las metas culturales apriori.

De igual modo, desde un marco tecnocrático, la planificación y la predicción se han orientado a conseguir unos objetivos y metas preestablecidos (econometría, normalización lingüística, o la distribución del poder y los recursos a nivel nacional e internacional), teniendo raramente en cuenta la retroacción que acompaña las transformaciones exteriores e interiores del sistema en evolución. Como en el modelo utópico se opera bajo el supuesto de que la proyección futura se puede establecer como la prolongación de tendencias pasadas hacia una meta previamente constituida cuya bondad o calidad viene definida por los diseñadores.

Pero, la experiencia antropológica nos enseña que las metas individuales difieren porque los comportamientos son

aleatorios y no exclusivamente normativos y, asimismo, las metas y los valores culturales no son constantes en el tiempo, son heterogéneos porque las necesidades humanas cambian de individuo a individuo y de grupo a grupo.

Por lo tanto, como nos enseña Maruyama (1977), no es cuestión de generar metas sino de ayudar a ofrecer alternativas de futuro. El futuro no está hecho y no puede ser conocido como un modo único. Por eso, la tarea es de carácter prospectivo: si asumimos el dictum constructivista de que la ciencia sólo descubre bajo la condición de crear, la prospectiva es un proceso de investigación orientado a superar la visión habitual y las fijaciones metodológicas elaborando hipótesis inconsistentes con los puntos de vista aceptados y, en definitiva, a explorar y simular futuros múltiples buscando alternativas abiertas y plurales.

De este modo los modelos culturales, como alternativas de futuro, se pueden considerar simplemente como diseños de formas probables que pueden llegar a suceder por elección del colectivo social a partir de la generación constante y nueva de metas propias y en interacción. Las metas culturales deben ser tan diversas como los intereses de la gente. Por ello, anteponer tecnocráticamente metas es cerrar la posibilidad de usar la cultura creativamente.

Las sociedades que quieren resolver situaciones conflictivas y adaptarse a situaciones cambiantes con estructuras y soluciones convencionales, o bien hacen de la cultura un instrumento de la tecnología, sólo pueden esperar un futuro subdesarrollado. Con esto quiero decir que la complejidad de las sociedades actuales y futuras no admite soluciones fragmentarias ni menores. No es posible aislar los desarreglos sociales porque el problema es la sociedad en su concepción global. No bastan los programas de embellecimiento de las ciudades, si encubren problemas

mayores que sólo son trasladados a otros barrios, porque con ello, incluso, no dejan ver otras condiciones deseables.

Estas ~~soluciones contribuyen al~~ ~~planteamiento~~ ~~forman~~ ~~del~~ parasitismo cultural de los viejos y nuevos problemas relativos a la concepción de la clase social, la marginalidad, las relaciones de rol-estatus sexual, las diglosias étnicas, la anomalía cultural de la tercera edad y otros. Así, por ejemplo, en relación con este último aspecto, es triste que tengamos que contemplar la actitud asistencial de las políticas dedicadas a la vejez. Pero todavía es más lamentable si contemplamos este problema a la luz de las expectativas de vida de la población, la reducción de las posibilidades laborales, y el control del envejecimiento y la enfermedad por parte de la medicina moderna.

Pensamos que cada generación debería tener la posibilidad de diseñar su tercera edad, o segunda edad como ahora empieza a llamarse al hecho de ser todavía joven y jubilado. De igual modo sería factible pensar en planes de vida flexible para la gente joven que permitiese, por ejemplo, descongestionar la universidad, distribuir el trabajo y decidir sobre la dedicación al amor, la reproducción y el ocio.

Otra situación problemática es la exportación de planes de modernización al Tercer Mundo. Es posible que estas sociedades menos desarrolladas tengan más potencial evolutivo que aquellas sociedades que tienen mucho que conservar. Lamentablemente a esos países se exporta o impone una modernización incrita en una ideología lineal que consiste en obligarles a pasar por todos las penas y desgracias del viejo industrialismo. Incluso llama la atención que disponiendo de una racionalidad heterogenística en cierto modo acorde y fácilmente aplicable a modelos sistémicos, se siga exportando un sistema educativo tradicional de configuración

positivista y homogenista que no sólo pierden por desuso, sino que tampoco les prepara para el cambio de mentalidad acorde con las nuevas necesidades: es decir, no representa el punto final de la estructura cognitiva que se requiere para ser inteligente y poder generar metas y planes propios en el mundo moderno más avanzado tecnológicamente.

En estas aplicaciones políticas y educativas se ignoran muchas cosas y se generan problemas de difícil solución por no querer reconocer que la evolución noética no es necesariamente lineal y que la cultura no es un útil de la tecnología, sino que puede, debe y es un instrumento del pensamiento humano para solucionar necesidades, superar limitaciones y aprender a desarrollar capacidades de autoeducación y convivencia.

Este es el sentido de las Jornadas Experimentales que hoy nos acogen: reflexionar desde diferentes disciplinas y perspectivas teóricas sobre la evolución de nuestro pensamiento, especialmente desde la llamada de atención que representó el mayo del 68, y ver como las ideas y los valores culturales se pueden potenciar para generar modelos de futuro.

P. M.

Agradecimientos.:

Querría agradecer la colaboración de la Universidad de Barcelona, especialmente a nuestro Rector Josep Maria Ercall cuya actitud ~~de por su actitud~~ de apertura constante han hecho posible este encuentro interdisciplinario internacional.

La Generalitat de Catalunya, en todos sus departamentos y Comisiones, y agradecer muy especialmente la presencia de nuestro Honorable Presidente cuyo interés por la prospectiva ha motivado el desarrollo de un grupo de trabajo en este campo.

//

Al ayuntamiento de Barcelona, la Fundación Bofill, Fundesco y Sony España, y muy en particular a todos los nvitados y participantes siin cuyo interés y colaboración no hubiese sido posible llegar hasta aquí.

Bienvenidos todos.

"¿Qué puede aportar europa a la invención plural de un cambio de civilización?"

Por ARTURO SERRA

Historiador

Equipo de dinamización de nuevos modelos de cultura y sociedad.

INTRODUCCION.

El propósito principal de la ponencia que voy a hacer a continuación es tratar de plantear la pregunta acerca de ¿Qué puede aportar Europa a la invención plural de un cambio de civilización?, ¿qué nuevo tipo de colaboraciones diferenciadas pueden abrirse en el espacio europeo con otros horizontes culturales y nacionales con vistas al diseño y construcción de un cambio de civilización?.

Al mismo tiempo, formuladas las preguntas, trataré de abrir algunas vías de respuesta.

En primer lugar, trataré de explicar qué entendemos en el Equipo de Dinamización de Nuevos Modelos de Cultura y Sociedad por invención plural de un cambio de civilización. En segundo lugar, concretaré cómo puede Europa contribuir diferencialmente a dicho cambio desde su presente político y económico y desde su pasado cultural.

I. UNA NUEVA PROBLEMÁTICA

Por invención plural de un cambio de civilización entendemos la actividad humana orientada al diseño y construcción deliberada de lo nuevo cultural y social a escala global.

Si entendemos por cultura o civilización como la definió E. B. Tylor ('todo ese complejo que comprende a la vez las ciencias, las creencias, las artes, la moral, las leyes y costumbres, y las demás facultades y hábitos adquiridos por el hombre en el estado social'), reconoceremos todos que esa adquisición se ha conseguido entre otras formas mediante la invención, esto es, a través de la creación deliberada de lo nuevo.

Esta capacidad humana la han conocido todas las culturas, pero la importancia social que le han dado ha sido mínima.

Hasta ahora el concepto de invención se ha utilizado para indicar fundamentalmente la construcción de artefactos más o menos útiles para la vida social. Incluso en esta civilización, caracterizada por una riqueza y variedad de utensilios y máquinas de todo tipo, se prefiere hablar de Investigación y Desarrollo en cuanto a la actividad inventiva o de diseño, más que abiertamente de invención, palabra que las más de las veces se asocia despectivamente al embaucador o al charlatán iluminado.

Por esto, una primera tarea ha de consistir en ampliar y complejizar el propio concepto de invención, cambiando los prejuicios que históricamente se han venido sosteniendo en este tema.

Hace ya años, Melville J. Herskovits, antropólogo relativista, señaló en su libro 'El hombre y sus obras' un giro absoluto en la mentalidad euroamericana de hoy como necesario si hemos de considerar que el proceso de invención humana 'actúa sobre la totalidad de la cultura, y no sólo sobre sus elementos tangibles'. Y continuaba diciendo: 'con la mayor facilidad propendemos a descuidar el papel del inventor de nuevas ideas y de nuevos conceptos, descuidando la función que desempeña en los cambios que señalan el desarrollo histórico de toda cultura. Mientras denominamos inventor a la personas que construye una nueva máquina, quien desarrolla ideas para un nuevo esquema político, o elabora una nueva concepción del universo, no es, para nosotros, en modo alguno un inventor. Podemos llamarlo un teórico, un filósofo o un visionario, o más despectivamente un revolucionario'. Y finaliza afirmando que los que imaginaron contar la descendencia por un lado de la familia o los que desarrollaron los sistemas de clasificación de la terminología del parentesco, fueron tan inventores como los que imaginaron la canoa batanga o diseñaron el iglú esquimal.

Pero Herskovits en esto se equivocó. Lo que todas las culturas humanas han conocido hasta ahora han sido procesos de generación de novedades culturales y sociales. La historia del sapiens se nos muestra como un proceso de cambio más acelerado que la del resto de especies gracias a la aparición de una actividad noológica, creadora de símbolos, mitos, ritos, conocimientos, instituciones y actividades de muy diverso tipo.

Pero lo que en concreto nos interesa resaltar ahora es la diferencia radical que vemos entre lo que hasta ahora han hecho todas las culturas como proceso continuo de innovación histórica y lo que se puede, lo que podemos abordar a partir de ahora.

Hasta ahora la novedad cultural se ha visto fundamentalmente de dos grandes formas: en las sociedades llamadas tradicionales, dios o los dioses son los creadores del orden natural y social. El mito de la creación está, como sostiene Mircea Eliade, en la base de todas las religiones.

Gracias a esta gran innovación histórica, la 'revolución humana' en palabras de Hockett y Asher, gracias a la imitación del Dios creador, los hombres y mujeres aprendimos a crear, a imaginar 'otro mundo', un 'más allá', algo sobrenatural y sobrehumano, que ha permitido a la humanidad avanzar en un continuo afán de superación, de perfección, haciendo frente al reto de la muerte. Sin la obra de sacerdotes y artistas, hoy no tendríamos de las maravillas del lenguaje simbólico ('En el principio era el Verbo'), y sin él no hubiera sido posible un mundo noológico poblado de valores, de símbolos, conceptos, teorías, dioses. Y sin estos modelos de conducta y de asociación, no se hubieran podido estructurar los diferentes modos de vida colectiva: clanes, tribus, polis, imperios ...

La creación constituye, junto con la destrucción sagrada, o sacrificio, el paradigma de todo acto humano significativo. Y la caza, y más tarde la guerra junto con la procreación (crear y destruir), conforman la actividad hegemónica que caracteriza a la aristocracia militar sacerdotal del Antiguo Régimen.

Pero el sacerdote, el artista, ni se considera a sí mismo como un inventor ni podemos valorar así su actividad. Visto desde el punto de vista del jefe espiritual o del poeta épico, no es él el que crea, sino, como diría Picasso 'algo crea en mí', se apodera de él, se sirve de él para crear. No es casual que sea cuando está fuera de sí ('extasis', sueño, inspiración...) sea cuando se muestra en él el 'designio de Dios' o la 'voluntad divina', en forma de Revelación.

Por el contrario, en la civilización moderna lo nuevo cultural aparece ante todo, bajo la forma de descubrimiento de una lógica interna de los hechos en la naturaleza (ley física) o en la sociedad (leyes de la historia. Como dice Jules Michelet, la civilización moderna se inicia y aporta dos grandes descubrimientos: la naturaleza y el hombre.

El pensamiento científico ha significado estos últimos 500 años un gigantesco esfuerzo de innovación humana. A pesar de que hay científicos que se resisten a admitir la novedad radical en la ciencia, lo cierto es que ese mismo saber constituyó una radical innovación desde Copérnico y Galileo... La idea misma de que 'las cosas sencillamente ocurren' ('things happen') o el 'eppur, si muove' nada tienen de sencillo. Es una tremenda obra de creación humana a la que se llegó sólo tras prescindir de la preocupación aristotélica en la Causa Primera y de la milenaria tradición religiosa que en todas las culturas situaba a Dios en el origen de todas las cosas.

El pasar a considerar 'las experiencias sensibles y las demostraciones necesarias' como base para el estudio de la naturaleza y posteriormente del hombre independientemente de la autoridad de los textos de las Sagradas Escrituras, es una innovación audaz, decisiva, que ha permitido acumular un enorme caudal de conocimientos sobre el funcionamiento de la naturaleza y de la propia sociedad, no sólo de la Occidental, sino también del resto de culturas y sociedades, superior al que tenían las sociedades tradicionales.

Es esta visión científica la que ha dado legitimidad a una actividad económica históricamente nueva, encarnada en nuevos tipos humanos, que ha aportado una mejora de los recursos, servicios y bienes de los que jamás antes llegó a disponer cultura alguna. En la actualidad, el gran avance de las nuevas tecnologías es que unen de forma creciente la ciencia y la economía, permitiendo la rentabilización inmediata de los descubrimientos técnicos producidos por la I + D de cada nación, lo cual acelera la marcha hacia la 'sociedad opulenta' sueño de la economía política desde Adam Smith.

LLamar al científico y al técnico inventores no es correcto. La ciencia, y ése es su mérito y su límite, se ha concebido desde Copérnico y Galileo como una laboriosa y metódica obra de 'descubrimiento de una pauta parcialmente oculta' en palabras de Herbert Simon, en la naturaleza o en el hombre. Investigación que, por definición excluye el papel activo y deliberado del científico en cuanto al diseño del objeto observado. De ahí la idea de neutralidad del conocimiento científico, consustancial a dicho saber. El científico no persigue inventar la realidad. Ya tiene bastante con desentrañar su funcionamiento interno, su modo de comportarse, sus necesidades, en suma, 'cómo son' y 'cómo funcionan'. Al político es al que corresponde, se dice, determinar para qué se usan esos conocimientos neutros.

Pero se olvida, o en su mayor parte se desconoce, que el político moderno es cada vez más un científico de la política, que, de igual forma que el científico natural, se rige por las leyes del mercado o de la técnica que se le aparece como un tren al que ha de subir su país inexorablemente si no quiere quedar en la cuneta de la historia.

El cambio que proponemos abrir es considerar la invención consciente y deliberada de un cambio de civilización como una nueva posibilidad de innovación cultural y social.

Es cierto que para sectores de la intelectualidad occidental se ha producido la caída estrepitosa de los metarrelatos de la modernidad, el progreso, la Revolución, la Razón... como ha señalado la corriente posmoderna. Es cierto que hay ya que admitir el azar y la incertidumbre entre los nuevos puntos de vista para comprender la realidad.

Lo que planteamos es que aparte de poder comprender la realidad, e independientemente de si la ha creado dios o un big ban como sostiene la física moderna, existe la posibilidad de intentar una invención plural cultural y social de la misma.

Y las preguntas, los problemas que ese nuevo tipo de saber, ese nuevo tipo de actividad se plantea son distintas a los anteriores modos de pensar o vivir.

De entrada, se pregunta por los objetivos, los fines de la humanidad y de la naturaleza. Como acaba de expresar André Boué, profesor de genética y miembro del Comité Nacional de Ética de Francia, en el reciente coloquio celebrado en Venecia, sobre Biología Y Ética, en mayo de 1988: 'La humanidad debe responder a una pregunta básica, ¿qué clase de seres humanos queremos ser?'. Tanto si venimos de una prolongada evolución biológica como si fuimos creados por dios, la pregunta ahora es ¿hacia adonde nos dirigimos a partir de ahora?. ¿Por qué no iniciamos ya una actividad de invención deliberada del futuro humano, una sistemática creación de proyectos experimentales a escala global, en los que participen las instituciones, los equipos de investigación, las personalidades de las diferentes escuelas de pensamiento y donde vayamos diseñando qué objetivos proponer desde el conjunto de naciones y pueblos.

En segundo lugar, ese diseño ha de ir unido a un conocimiento de la realidad cultural histórica de cada pueblo y nación, a una selección de sus mejores contribuciones al resto de pueblos así como un análisis de sus periodos y aportaciones más negativas.

Cada pueblo, cada nación, cada etnia, cada cultura o corriente ideológica tienen su lugar en ese gran esfuerzo de invención del cambio de civilización.

Es preciso su colaboración creativa y diferenciada pues sólo de esta forma es posible conseguir una civilización que permita la máxima unidad junto con la máxima diferenciación en todos los planos, desde el más colectivo hasta el más individual.

En tercer lugar, esa invención sólo sabremos si es posible o no mediante una repetida y sistemática obra de experimentación organizada. El inventor, como muy bien analizó Emil Ludwig en una espléndida biografía de Edison, para materializar su pensamiento, debe trazar un puente entre sus teorías y sus realizaciones pues está continuamente obligado a pensar como teórico y a realizar como práctico. Más teórico que el hombre político y más práctico que el artista, el inventor se sitúa entre ambos como síntesis de ellos. Hay que resaltar la experimentación como tanto más importante para el inventor que para el científico, pues mientras para éste la experimentación sirve para verificar una teoría que pretende comprender una realidad dada, para la invención cultural, la experimentación es la vía de construcción de esa nueva realidad, ya esbozada en el proyecto, pero aún por construir.

II. ¿QUE PUEDE APORTAR EUROPA AL CAMBIO DE CIVILIZACION?

La obra inventiva que propcnemos ha de partir de las posibilidades de las diferentes naciones o grupos de naciones que estén dispuestas a colaborar en la empresa, posibilidades que dependen en gran medida, de su herencia cultural histórica.

No pueden colaborar de la misma forma países que están ahora ilusionados con el reciente poderío económico que han adquirido, como los de la cuenca del Pacífico, de tradición cultural no occidental, como otros, es el caso de Israel, en guerra permanente con sus vecinos árabes, o como Europa, cuna de lo que es la civilización actual pero que ahora ante la pérdida de protagonismo histórico se debate en la búsqueda de una identidad cultural propia.

Quizá la principal aportación que pueda hacer Europa a la invención de un cambio de civilización es, precisamente, iniciar los primeros pasos del experimento, no porque tenga el patrimonio de la inteligencia o la cultura sino por ser la responsable de los beneficios y los destrozos que ha causado la civilización que ayudó a alumbrar hace 500 años. Ha de ser el primer interesado en abrir nuevos horizontes culturales para la humanidad.

III. UNA VISION DINAMICA DE LA HISTORIA

Si hay un rasgo común a toda la historia europea quizá sea este: el cambio continuo que desde la aparición del sapiens se viene produciendo en el espacio europeo.

Europa ha vivido todas las grandes transformaciones culturales que la humanidad ha generado desde sus comienzos. Ha sido una experiencia de continua transculturación, la historia de un incesante conflicto entre pueblos, etnias y culturas, entre distintas formas de pensar y vivir, resumidas en la frase heracliteana: "Todo cambia, nada permanece".

Algunos de estos cambios, como la gran innovación que ha representado el surgimiento del concepto moderno de nación, la democracia o el valor-trabajo, tuvieron su origen en pueblos europeos; sin embargo otros, como la revolución agrícola del neolítico, el nacimiento de las ciudades-Estado, o las grandes religiones que vertebraron las principales civilizaciones de la antigüedad, como la egipcia o la china o la cultura védica, nacieron independientemente de Europa, y ésta se ha nutrido históricamente de elementos culturales prestados por esas civilizaciones.

Se puede cerrar los ojos a esta variedad cambiante de mutaciones culturales e intentar reducir Europa a tal o cual periodo histórico, bien a determinados aspectos de la modernidad, bien a determinada fase de la antigüedad clásica. Pero a nosotros nos parece más interesante una línea de investigación que intente complejizar el pasado y el presente europeo, con vistas a diseñar un futuro abierto.

Cierto es que esta continua transculturación la ha realizado Europa históricamente en medio de los más destructivos conflictos guerreros que jamás haya conocido la humanidad, cuya última expresión han sido las dos últimas guerras mundiales.

La pregunta ahora es la siguiente: ¿Puede iniciarse una nueva vía de cambio cultural en Europa que conciba la construcción de una nueva civilización de forma inventiva en conflicto complementario y no aculturador con otros pueblos y naciones del globo?.

LA EUROPA DE LA INVENCION CULTURAL Y SOCIAL

Los próximos 15 o 20 años van a ser decisivos para el futuro de Europa. Las opciones que de momento aparecen en el escenario europeo, a grandes rasgos, son de dos tipos:

De un lado, asistimos como opción mayoritaria a la Europa de la ciencia y la tecnología, financiada por la Comunidad Económica Europea, que pretende no dejar perder el tren de la actual revolución de las nuevas tecnologías que ¹¹ ¹² lideran USA y Japón. Opción cultural que, pese a las resistencias de determinados gobiernos, perseguiría en un plazo de unas décadas constituir una estructura política confederada de Estados Europeos, según el modelo suizo o norteamericano. La política de alianzas preferentes sería con el modelo USA-Japón como líderes del modelo social de las nuevas tecnologías.

De otra parte, y como rechazo a los problemas que provoca la extensión del modelo anterior (paro en masa, inmigración de trabajadores africanos, magrebies, anomia social) se ven posibilidades para la irradiación de alternativas culturales que persigan la definición de una Europa de la Cultura, una Europa que encuentre en sus tradiciones históricas un legado cultural apto para hacer frente a los problemas del presente incierto. Una Europa de las etnias.

Por nuestra parte pretendemos abrir nuevas vías a Europa, y, ante todo, aquella que haga de Europa una comunidad de invención cultural y social, dentro de una actividad similar con horizontes culturales distintos. Una vía que permita el intercambio entre la opción que defiende la Europa de la Ciencia y la Tecnología y aquella otra que se enfrenta a la modernidad en nombre de la Europa tradicional. Y al mismo tiempo una vía que establezca puentes de colaboración inventiva con el resto de comunidades del mundo.

Esta Europa de la invención cultural y social ha de tener capacidad en primer lugar de abrirse al mundo formulando un proyecto lo suficientemente atractivo para concitar la cooperación tanto de los países más avanzados tecnológicamente como los más necesitados. USA ha lanzado dos grandes proyectos de investigación nacional, la IDE o Guerra de las Galaxias, el mayor esfuerzo tecnológico de la historia y base de un avance espectacular en la revolución informática y recientemente el Proyecto del Genoma Humano, base de la futura biotecnología de los años 90. Y Japón y Europa van tras sus pasos.

Pero el resto de países difícilmente se podrán sumar al carro tecnológico, y este fracaso provocará de nuevo corrientes partidarias del ensimismamiento nacional y del conflicto violento.

Europa puede abrirse tanto al Norte como al Sur, tanto al Este como al Oeste. Es una zona de conflicto cultural histórico, cruce de culturas y lugar de continuas innovaciones culturales y sociales. Aprovechando lo mejor que aportan las nuevas tecnologías así como lo mejor de la riqueza cultural propia y del resto de etnias y culturas que hoy vienen de todos los continentes, Europa podría plantear a la comunidad internacional un proyecto de invención plural de un nuevo mundo. El reto de 1992 puede ser algo más que la mera creación de un mercado común, o la celebración del Descubrimiento de América por España. Puede ser el punto de arranque de un Proyecto que Europa lanza al resto de naciones a fin de emprender conjunta y diferenciadamente una gran aventura histórica: la posibilidad de invención plural y consciente de un nuevo mundo, de una nueva civilización, basada en una ingente labor de selección cultural de las mejores aportaciones tanto de la civilización occidental como del resto de culturas anteriores.

Un proyecto de este tipo puede obligar a los europeos a una labor diferenciada de creación cultural y social, pues es claro que no llevará a cabo dicha iniciativa igual un nigeriano de la Universidad de Lagos que un investigador del CNRS.

Será esta actividad lo que origine un nuevo diferencialismo europeo que, lejos de excluir la universalidad nueva, la potencie como terreno de emulación con el resto de culturas.

De entrada necesitamos movilizar a las diferentes universidades europeas, gobiernos, fundaciones e instituciones claves de la CEE en este proyecto, así como a sectores crecientes de la opinión pública.

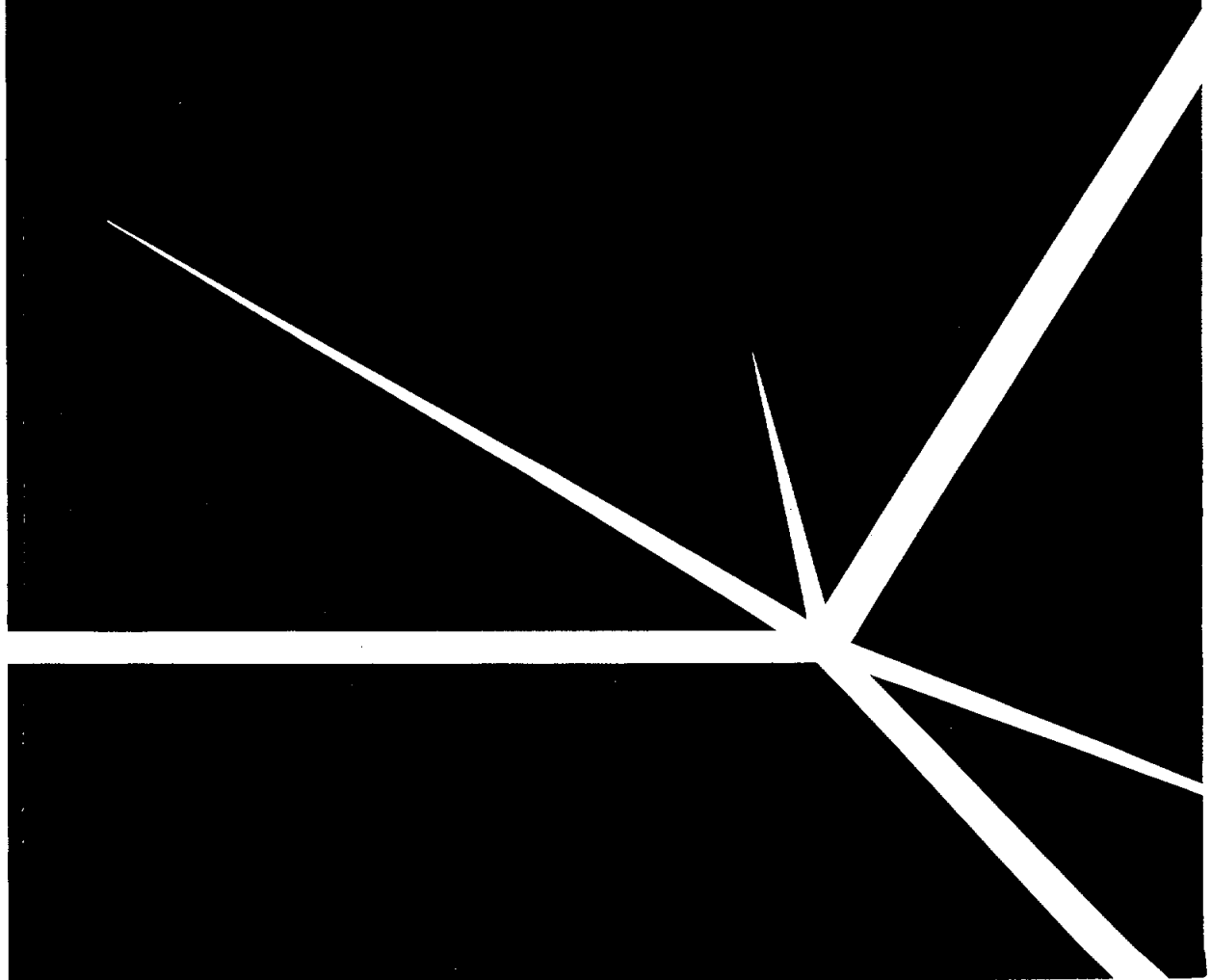
Primeres Jornades Experimentals

20 anys després del Maig 68...

**MODELS DE FUTUR,
NOVES TECNOLOGIES
I TRADICIÓ CULTURAL**

**OBRINT CAMINS A UN CANVI
DE CIVILITZACIÓ**

**UNIVERSITAT DE BARCELONA
14-18 DE NOVEMBRE DE 1988**



COMITÈ D'HONOR

1

presidència:

M. Hble. Sr. JORDI PUJOL I SOLEY
president de la GENERALITAT DE CATALUNYA

Excm. Sr. PASQUAL MARAGALL I MIRA
alcalde de BARCELONA

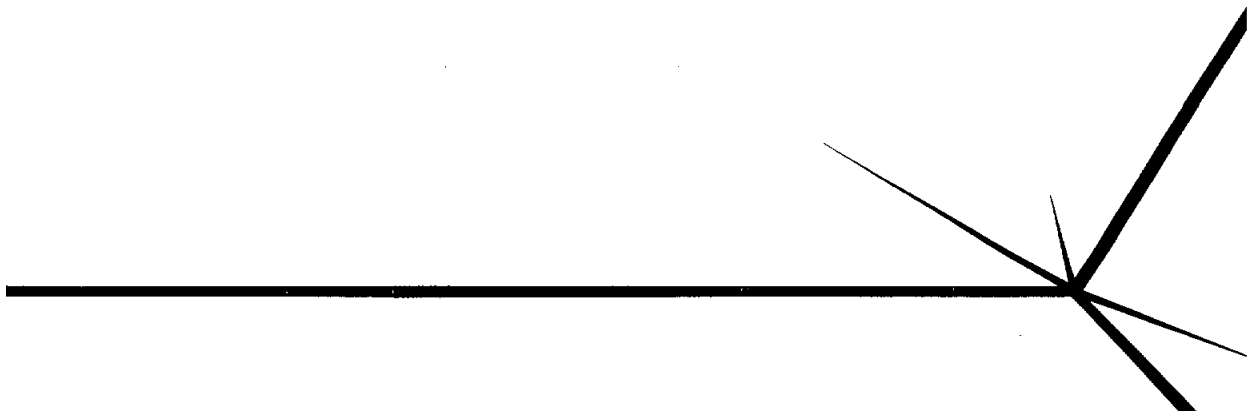
Excm. Sr. FEDERICO MAYOR ZARAGOZA
director general de la UNESCO

Excm. i Magfc. Dr. JOSEP M. BRICALL I MASIP
rector de la UNIVERSITAT DE BARCELONA

Hble. Sr. JOAN RIGOL I ROIG
ex-conseller de Treball i de Cultura de la GENERALITAT DE CATALUNYA

Il·lm. Sr. JOSEP-JOAN PINTÓ I RUIZ
president del Consell d'Administració de CAIXA DE BARCELONA

Excmo. Sr. PERE DURAN I FARELL
director del Consell Social de la UNIVERSITAT POLITÈCNICA DE CATALUNYA



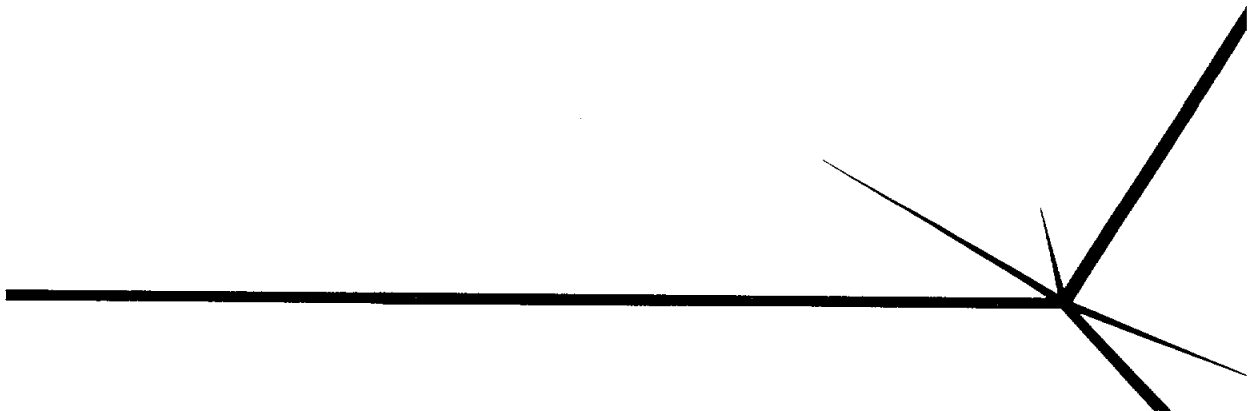
- **DEPARTAMENT D'ANTROPOLOGIA CULTURAL I HISTÒRIA D'AMÈRICA I ÀFRICA, DE LA DIVISIÓ DE CIÈNCIES SOCIALS I HUMANES DE LA UNIVERSITAT DE BARCELONA**
- **EQUIP DE DINAMITZACIÓ DE NOUS MODELS DE CULTURA I SOCIETAT**

El **Departament d'Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i Àfrica** es va constituir l'any 1986 per fusió d'altres departaments anteriors en el si de la Facultat de Geografia i Història. Des d'aleshores ha desenvolupat diverses activitats i cursos seguint diferents línies d'investigació: processos de transició social, prospectiva i transvaloració cultural, i dinàmiques colonials d'etnocidi i resistència cultural.

L'**Equip de Dinamització de Nous Models de Cultura i Societat** (ED de NMCS) és una associació cultural-experimental gestada al 1987. Té com a finalitat principal animar esforços i projectes transnacionals amb vista al disseny, coneixement mutu i experimentació de nous paradigmes culturals. Formada per la confluència de col·lectius i individus procedents de diferents camps ideològics i polítics, és oberta al treball conjunt amb altres equips d'investigació, col·lectius o persones d'arreu del món.

ENTITATS QUE S'AFEGEIXEN A LA CONVOCATÒRIA

- FUNDESCO (Fundación para el Estudio Social de las Comunicaciones)
- Departament de Sociologia i Metodologia de les Ciències Socials de la Divisió de Ciències Jurídiques, Econòmiques i Socials de la Universitat de Barcelona (en tràmit)
- CIDOB (Centre d'Informació i Documentació de Barcelona)
- Institut de Prospectiva Antropològica
- Grup d'Anàlisi de Barcelona



El propòsit que anima aquestes Jornades és promoure la confecció d'un projecte d'investigació, disseny i experimentació amb la participació dels més diversos corrents ideològics, polítics o culturals provinents del màxim de països, que iniciï camins d'invenció, estudi i intercomunicació sobre possibles alternatives de futur i sobre formes de canvi social. Per això el tema que proposem per a aquesta primera trobada és: «20 anys després del Maig 68... MODELS DE FUTUR, NOVES TECNOLOGIES I TRADICIÓ CULTURAL: OBRINT CAMINS A UN CANVI DE CIVILITZACIÓ».

Són creixents les veus que afirmen que estem entrant en una nova època. Per Ilya Prigogine, premi Nobel de Química, «estem en un moment apassionant de la història, potser en un punt decisiu de gir». Les pròximes dècades seran decisives en la implantació i extensió a escala internacional del model de les noves tecnologies, amb tot el repte que suposen de canvis socials, polítics, culturals. Al mateix temps, aquestes transformacions estan produint moviments de defensa i recuperació de tradicions culturals específiques, de creences i costums que entenen de manera diferent el desenvolupament social.

Si la persona és un ésser obert al món, un «projecte llançat» (Heidegger), podem assumir el risc de «dissenyar alternatives de futur, formes probables que poden arribar a esdevenir per elecció del col·lectiu social a partir de la generació constant i nova de fites pròpies» (María Jesús Buxó).

Per aquest motiu el tema central d'aquestes jornades és el següent: ¿podem iniciar una tasca exploratòria de prospecció de nous models de civilització i, estretament relacionat, de noves formes d'entendre el canvi social?

I en aquest sentit, què aporten les noves tecnologies i el seu model de societat a aquest canvi de civilització? És l'únic model possible? Quins límits té aquest tipus de canvi social? I també, quins aspectes culturals de la mil·lenària herència cultural i natural són necessaris conservar per a un eventual canvi de civilització? ¿És possible una transformació social que no impliqui inevitablement processos d'aculturació i etnocidi?

En síntesi, ¿podem iniciar unes noves relacions entre els que impulsem els diferents models actuals i diverses maneres de concebre el canvi de civilització, de forma que del conflicte complementari entre tots nosaltres poguessin néixer concepcions radicalment noves d'entendre els canvis culturals i socials?

En aquest aspecte, el Maig del 68 va representar per a molts, al seu dia, una ferma voluntat de «transformar la societat», de «canviar la vida». Per a d'altres és ara, vint anys després, quan assistim a una veritable mutació, a una «gran revolució» (Adam Schaff), a la necessitat de dedicar-se a «construir una civilització extraordinàriament nova» (Alvin Toffler), a la possibilitat de promoure una societat que tingui com a valor central «l'alliberament de la creativitat cognoscitiva» (Yoneji Masuda). D'altra banda, no falten veus per a qui una nova cultura solament pot néixer de la recuperació de les arrels diferencials de cada poble (Alain de Benoist), mercès a les quals es pot construir una entitat pròpia i distinta de la resta de cultures. Segons altres opcions, es tracta de «procedir a una síntesi organitzada i reflexiva de valors produïts per les diverses societats conegudes i distingir aquells en els quals el conjunt d'éssers humans es poguessin reconèixer» (Alain Caillé).

Un primer esforç de tots els participants ha de ser la voluntat d'intercomunicació amb corrents considerades adversàries o, fins i tot, enemigues, la qual cosa exigeix força coratge i amplària d'actitud.

Però aquestes Jornades estan concebudes per a quelcom més que per a un interessant intercanvi de punts de vista sobre els actuals models de societat. Les preguntes centrals que les precedeixen i donen sentit a les comunicacions podrien resumir-se en: «Podem obrir-nos a un generós i imaginatiu esforç de construcció de nous models de civilització i de canvi social, àdhuc diferents als que avui defensem?» (Arcadio Rojo). Assumim el risc d'iniciar una col·laboració conflictiva, i alhora amistosa, d'invenió i experimentació cultural? Acceptem el repte d'una intercomunicació que ens pot abocar a un canvi de paradigma, a «copsar l'aparició d'allò que és nou», d'una «hipercomplexitat»? (Edgar Morin).

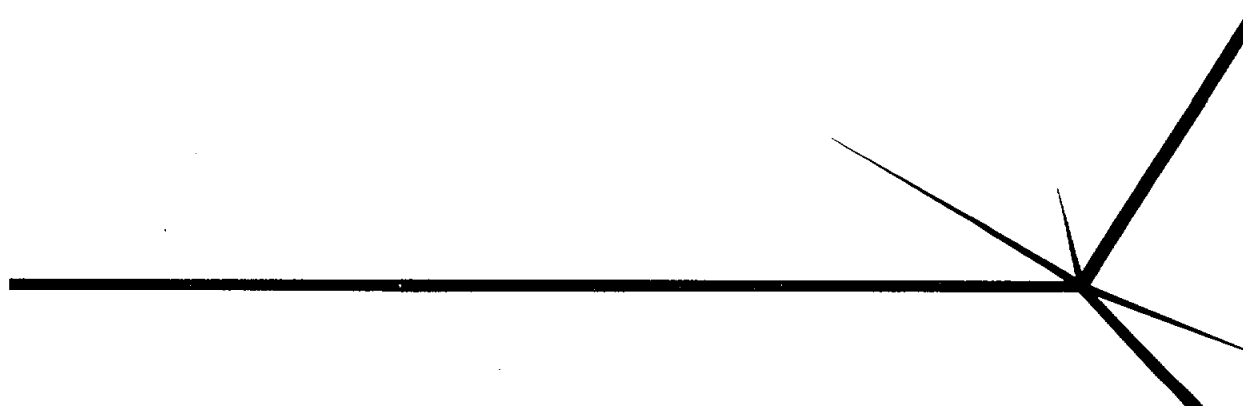


Aquestes jornades experimentals les entenem com un primer pas dins d'un esforç teòric i associatiu a mig i llarg terme. Les veiem, sobretot, com intenses sessions de treball. L'activitat fonamental de les quals són els seminaris, on els participants aprofundiran els temes que es vagin exposant a les sessions monogràfiques. Amb la finalitat d'obrir-nos a una interrelació conflictiva i alhora amical, veiem necessari que els participants tractin de conèixer les aportacions de tots els corrents que participaran a les jornades fent un seriós esforç per enriquir el propi horitzó intel·lectual. Tot això exigeix que la participació sigui el més àmplia possible a fi que es trobin escoles i enfocaments diversos.

Valgui aquesta introducció com a invitació a tots els participants a abordar, durant les Jornades, els reptes plantejats en aquests «temps de risc» (F. Mayor Zaragoza).

La Comissió Organitzadora
Barcelona, 27 de febrer de 1988

Octavio ALBEROLA	Pensador llibertari. París.
Alain de BENOIST	Assagista. Nouvelle Droite. París.
Maria Jesús BUXÓ	Antropòloga. Barcelona.
Manuel CASTELLS	Sociòleg. Berkeley-Madrid.
Adolfo CASTILLA	Director de Prospectiva, FUNDESCO. Madrid
Manassé ESOAVELO-MANDROSO	Historiador. Madagascar.
Roger GARAUDY	Filòsof. París-Còrdova.
Salvador GINER	Sociòleg. Barcelona.
José I. GONZÁLEZ FAUS	Teòleg. Cristianisme i Justícia. Barcelona.
Javier GOROSTIAGA (pendent)	Economista. Managua.
Angel G. JORDAN	Rector Carnegie-Mellon. EUA.
Ahmet INSEL	Antropòleg. Revista MAUSS. París.
Leonid IONIN	Sociòleg. Institut de la Cultura de Moscou. URSS.
Merab MAMARDASHVILI	Filòsof. Georgia. URSS.
Yoneji MASUDA	Tecnòleg. Tokio. Japó.
Shozo MASUDA	Llatinoamericanista. Tokio. Japó.
Saul H. MENDLOVITZ	Jurista. Institute for World Order. EUA.
Edgar MORIN	Transdisciplinar. París.
Marysa NAVARRO	Historiadora. Darmouth. EUA.
Julien PITT-RIVERS	Antropòleg. La Sorbona. París.
Everett M. ROGERS	Comunicòleg. Southern California. EUA.
Arcadio ROJO	Filòsof. ED de NMCS. Barcelona.
Maximilien RUBEL	Marxòleg. París.
Fernando SAVATER	Filòsof. Madrid-Euskadi.
Ginés SERRAN-PAGAN	Antropòleg indigenista. Nova York-Mèxic.
Jean-Jacques SERVAN-SCHREIBER	Periodista. París.



8 LLISTA DE COMUNICANTS

Josep M. FERICGLA	Antropòleg. Institut d'Antropologia Prospectiva. Barcelona
Fernando GÓMEZ	Ciències dels Ordinadors. Florida. EUA.
Ferran INIESTA	Historiador. Institut d'Estudis Africans. Barcelona.
Ferran G. JAEN	Economista. CEE-MAPA. Barcelona.
Serge LATOUCHE	Antropòleg. Revista MAUSS. París.
Akira MARUSHIMA	Escriptor. Kioto-Barcelona.
Françoise PAUL-LEVY	Historiadora. França.
Rafael RODRÍGUEZ CLEMENTE	Noves Technologies. CSIC. Barcelona.
Lester RUIZ	Teòleg. WOMP. Filipines-USA.
Fernando SÁNCHEZ DRAGÓ	Escriptor. Madrid-Soria.
Arturo SERRA	Historiador. ED DE NMCS. Barcelona.
Clifford SLAPPER	Historiador. Londres.
Marco TARCHI	Revista «Diorama Letterario». Florència.
Jorge WAGENSBERG	Físic. Barcelona.

ALTRES COMUNICACIONS A LES JORNADES

Lluís V. ARACIL	Sociolingüista. Barcelona.
Antonio ARROYO	Filòsof. ED de NMCS. Còrdova.
Jordi BORJA	Urbanista. Institut d'Estudis Metropolitans. Barcelona.
Lluís BOTINAS	Llicenciat en Economia. ED de NMCS. Barcelona.
Adam BUICK	Economista. Anglaterra.
Hanne CAMPOS	Psicoanalista. Grup d'Anàlisi Barcelona.
Jesús CONTRERAS	Antropòleg. Barcelona.
Javier ESPARZA	Periodista. Revista «Punto y Coma». Madrid.
Dolores JULIANO	Antropòloga. Barcelona.
Kolawole OLADOJA	Refugiat polític nigerià.
Francesc RIERA	Teòleg. Barcelona.
Joaquín TRIGO	Economista. Barcelona.
Robert STEUCKER	Revista «Orientations». Bèlgica.

OBJECTIUS

1. Iniciar un experiment social i cultural

Es tracta d'un experiment social i cultural concret, provocat i simulat: un conflicte real, aquí i ara, entre persones de diferents models de comunitats, obstinats a començar a promoure, conscientment i pluralment, un canvi de civilització mitjançant jornades o trobades mundials o sectorials. És un experiment inventiu bastant complex, de caràcter transdisciplinar, transcientífic i pluricultural. Hi participen diferents sabers de tipus científics, filosòfic, religiós (hi falten d'altres com ara l'artístic, el polític, etc.) i diferents ciències tècniques i humanes, ja que totes intervenen decisivament en la formació i transmissió dels valors que configuren les concepcions i activitats dels seus respectius models de societat.

2. Explorar el camp del disseny i la invenció social

Aquest experiment comprèn l'intercanvi de valors socials i culturals ja existents, tasca que es realitza des de l'intent per dissenyar i inventar valors històrics i relatius nous, capaços de dinamitzar un canvi de civilització global.

3. Aprofundir en una doble labor investigadora

Per una banda, es pretén obrir la investigació sobre aquestes jornades mateixes com un fet real nou, de caràcter social i cultural, simulat i dissenyat prèviament i conscientment, en la seva gènesi i el seu desenvolupament. Aquesta anàlisi ha de tenir en compte la seva escala limitada i naixent, i fins a quin punt la participació, per restringida que sigui, és significativa. És constatarà i valorarà tot el que hi succeeixi, la preparació, les trobades mateixes, els canvis i les reorientacions.

Per altra banda, aquesta investigació inclou l'anàlisi i la reflexió sobre els valors que defensen actualment els participants.

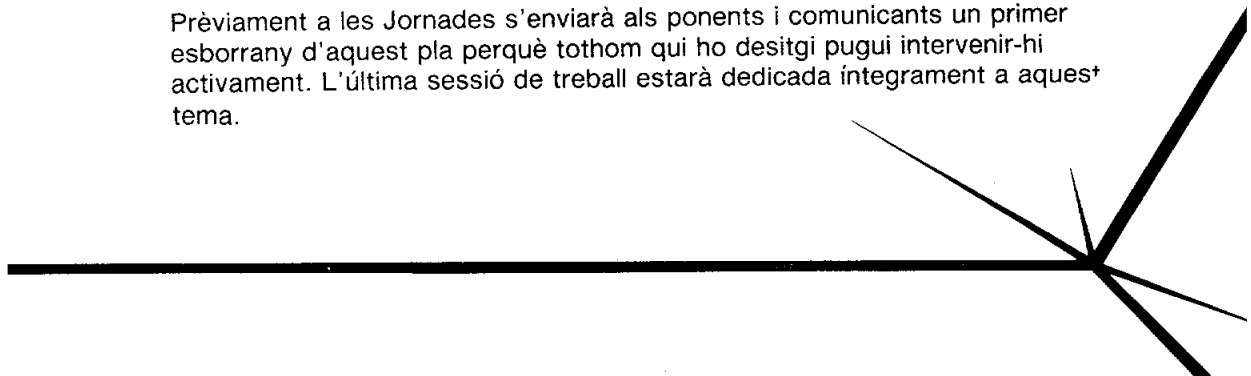
4. Promoure una difusió i participació pública

Aquest experiment, i la investigació que comporta, és una activitat amb la intenció d'operar com a possible agent transformador i transvalorador de processos socials en curs. Per això es presenta i es difon públicament des del començament buscant una creixent participació de persones, institucions i comunitats que, alhora, enriqueixin i permetran millors resultats.

5. Confeccionar un projecte experimental i d'investigació

Els objectius anteriors necessiten, per poder ser coberts amb rigor suficient, la confecció d'un pla experimental a mig termini –que caldrà confeccionar aquestes jornades–, vertebrat per la col·laboració internacional d'equips d'investigació, departaments d'universitats, institucions, grups de treball i individus, tant dels presents com d'altres que s'hi poden afegir.

Prèviament a les Jornades s'enviarà als ponents i comunicants un primer esborrany d'aquest pla perquè tothom qui ho desitgi pugui intervenir-hi activament. L'última sessió de treball estarà dedicada íntegrament a aquest tema.



ACTIVITATS

Seminaris

Es constitueixen dos seminaris amb una duració de tres dies i que es reuniran, paral·lelament, a les deu del matí. A cada sessió es realitzaran sis comunicacions escrites –cadascuna amb un màxim de quinze minuts d'exposició oral– a càrrec dels ponents i els comunicants citats abans. A més, podran assistir-hi persones que, havent fet una comunicació escrita, no disposaran, per falta de temps, d'intervenció oral.

Cada sessió del seminari tindrà un moderador. A cada seminari assistiran ponents, comunicants i invitats.

Sessions monogràfiques

Es faran quatre sessions a la tarda, de dilluns a dijous. La duració serà de tres hores i mitja. Hi haurà sis ponències de vint minuts cadascuna, i una hora i quart dedicada al debat. En aquestes sessions assistiran tots els inscrits a les Jornades.

Sessions d'inauguració i clausura

La sessió d'inauguració, a més dels discursos d'obertura, es centrarà a desenvolupar el caràcter, el marc i els objectius de les Jornades i anirà a càrrec de la Comissió Organitzadora. Així mateix, la sessió de clausura tindrà com a finalitat donar a conèixer públicament les conclusions i perspectives de continuïtat de les Jornades.

Enquestes

Es proporcionarà a tots els participants una enquesta a fi que donin els seus punts de vista sobre els temes i la marxa de les Jornades.

Rodes de premsa i entrevistes

Per donar més difusió a l'acte, s'organitzaran diverses activitats amb els mitjans de comunicació on els ponents podran exposar els seus punts de vista sobre els temes i l'organització de les Jornades.

Idiomes

Els idiomes oficials de les jornades seran el català, el castellà, l'anglès i el francès. Hi haurà traducció simultània.

DILLUNS, 14 DE NOVEMBRE

Matí

9.00 h. REGISTRE DELS PARTICIPANTS INSCRITS

SESSIÓ INAUGURAL

10.00 h. **OBERTURA OFICIAL DE LES JORNADES**

ACOLLIMENT I BENVINGUDA

Il·lm. Sr. Josep-Joan PINTÓ i RUIZ,
president del Consell d'Administració de Caixa de Barcelona.

PARAULES D'OBERTURA

Excm. i Magfc. Sr. Josep M. BRICALL i MASIP,
rector de la Universitat de Barcelona.

DISCURSOS INAUGURALS

Julio LABASTIDA MARTÍN DEL CAMPO,
subdirector de Ciències Socials i Humanes de la UNESCO.

M. Hble. Sr. Jordi PUJOL i SOLEY,
president de la Generalitat de Catalunya.

11.30 h. Break-Descans

12.00 h. **PRESENTACIÓ DEL COMITÈ DIRECTOR DE LES JORNADES**

12.15 h. **PONÈNCIES INTRODUCTÒRIES**

Es centraran a definir el marc i el caràcter de les Jornades: PODEM
OBRIR-NOS A LA CONSTRUCCIÓ DE NOUS MODELS DE CANVI
CULTURAL I SOCIAL?

- Primera ponència:

FUTURS CULTURALS. A càrrec de Maria Jesús Buxó, coordinadora
general de les Jornades.

¿Poden els científics socials dissenyar models alternatius de cultura i
societat?

- Segona ponència:

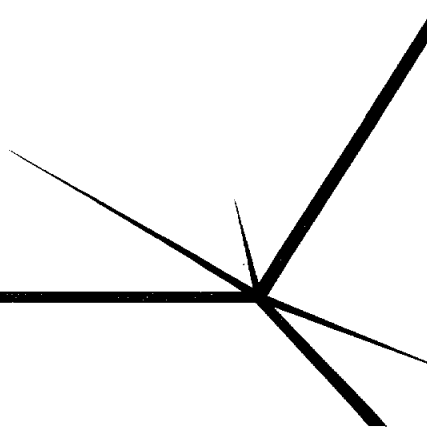
INVENCIÓ DE VALORS, NOVES TECNOLOGIES I TRADICIÓ CULTURAL.

A càrrec d'Arcadio Rojo, director de la Comissió Organitzadora de les
Jornades.

Quines noves formes d'interrelació poden obrir-se entre els diferents
models actuals de societat, amb vista a la invenció de nous paradigmes
culturals i socials?

13.30 h. **CLAUSURA DE LA SESSIÓ**

* S'entregarà als assistents a les Jornades un tríptic amb la
composició i contribucions definitives tant dels seminaris
com de les sessions monogràfiques, doncs poden haver-hi
canvis.



DILLUNS, 14 DE NOVEMBRE

Tarda

18.00 h. PRIMERA SESSIÓ MONOGRÀFICA

**TEMA: RELIGIÓ I MOVIMENTS DE RESISTÈNCIA CULTURAL EN
L'AMÈRICA LLATINA, L'ÀFRICA I L'ORIENT MITJÀ**

Quins valors aporten els diferents ressorgiments de moviments religiosos (l'Islam, Teologia de l'Alliberament, etc., a l'Amèrica Llatina, l'Orient Mitjà, l'Àfrica o Europa) al canvi cultural? ¿És possible d'encetar una intercomunicació creativa entre diferents creences religioses (cristianisme, islamisme, judaisme, etc.) amb vista a un possible canvi de civilització? ¿Podem inaugurar un nou estil de relacions culturals entre sud i nord, entre la mentalitat científic-tècnica i la religiosa, orientades a noves formes de coneixement i societat?

Ponents invitats:

- Primera ronda. 1 hora de durada. Ponències de 20 minuts.

Roger GARAUDY

«L'Islam: un projecte de comunitat per l'home.»

Jean-Jacques SERVAN-SCHREIBER

«La revolució del coneixement i el Tercer Món.»

Manassé ESOAVELO-MANDROSO

«La resistència cultural Afro-malgax davant Occident.»

Descans: 15 minuts.

- Segona ronda. 1 hora de durada. Ponències de 20 minuts.

Marysa NAVARRO

«La dona com a subjecte invisible de la història.»

Ginés SERRÁN

«El canvi cultural a les tribus americanes.»

Saul H. MENDLOVITZ

«El WOMP: un projecte d'ordre mundial.»

Debat entre els ponents: 1.15 hores de durada.

Moderador: Ferran Iniesta.

President de sessió: Hble. Sr. Joan RIGOL i ROIG

21.30 h. CLAUSURA DE LA SESSIÓ

DIMARTS, 15 DE NOVEMBRE**Mati**

10.00 h. SEMINARIS: CONSTITUCIÓ I PRIMERA SESSIÓ

SEMINARI A: NOVES TECNOLOGIES, DISSENY SOCIAL I CANVI REVOLUCIONARI

Problemàtica central de les tres sessions:

a. Metodològica:

A partir de l'anàlisi del concepte modern de revolució com a canvi incessant de la tecnologia, ¿són possibles noves formes d'entendre el canvi social? El canvi de la tecnologia, és quelcom d'automàtic, espontani, el pas del qual va modificant la resta d'institucions? Què ha aportat el concepte modern de revolució? Quins límits té?

b. Models concrets:

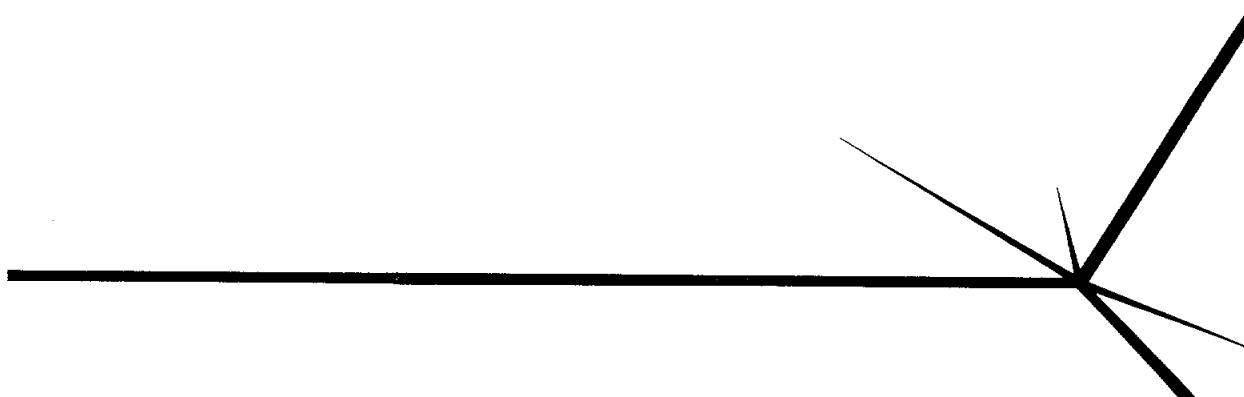
1. El complex ciència-tècnica-indústria com a base de l'«home consumidor-productor»: les seves capacitats i els seus límits. La seva relació amb les guerres nacionals.
 2. De l'activitat productiva a l'activitat de consum-oci. Són possibles noves formes d'activitat superadores de les anteriors?
 3. El coneixement científic i la seva relació amb altres sabers, com ara el religiós, el filosòfic o l'artístic, i amb el disseny d'un nou tipus de saber.
 4. Les comunitats nacionals i la possible invenció d'una comunitat mundial, plural i diferencialista.
 5. Quina intercomunicació de capacitats es pot establir entre el model de les noves tecnologies i els models de tradició cultural?
- Comunicacions de 15 minuts. Duració total: 1.30 hores.
Arcadio Rojo. Leonid Ionin. Everett M. Rogers.
Yoneji Masuda. Ahmet Insel. Adolfo Castilla.

Descans: 30 minuts

Debat: 1.30 hores

Moderador: Salvador Giner

13.30 h. CLAUSURA DE LA SESSIÓ



DIMARTS, 15 DE NOVEMBRE**Matí**

10.00 h. SEMINARIS: CONSTITUCIÓ I PRIMERA SESSIÓ

**SEMINARI B: TRADICIÓ CULTURAL, INVENCIÓ DE VALORS I
PROCESSOS DE TRANSCULTURACIÓ**

Problemàtica central de les tres sessions:

a. Metodològica:

Quina és la noció de canvi social i cultura que hi ha a les societats tradicionals, i la seva diferència amb el «canvi tecnològic incessant»? ¿Poden canviar la seva identitat pobles i ètnies sense que això impliqui aculturació i genocidi?

b. Models concrets:

1. Quins són els valors històrics diferencials en les cultures no occidentals: l'Islam, l'animisme africà, les tribus americanes, etc.? I quins els de la tradició europea mateixa anterior a la modernitat?
2. El concepte de comunitat en la tradició cultural i la seva relació amb la defensa de la nació. ¿És possible la invenció d'un nou sentiment de comunitat global, plural, diferencialista? El cas de l'Umma musulmana.
3. Paper de la religió, la filosofia, la ciència i la tècnica en els models de tradició cultural.
4. Anàlisi del ressorgiment de l'activitat religiosa i guerrera com a rebuig dels valors de l'home productor-consumidor. Les seves capacitats i els seus límits. És possible accedir a un nou tipus humà més complex basat en noves activitats? L'apogeu del fonamentalisme islàmic.
5. ¿N'hi hauria prou només amb buscar i arribar a un acord, entre tots els models de societat, de quins són els valors comuns per dissenyar unes noves relacions entre les comunitats i les cultures?

- Comunicacions de 15 minuts. Duració total: 1.30 hores.

Arturo Serra. Clifford Slapper. Roger Garaudy.

J. J. Servan-Schreier. J. I. González Faus. Merab Mamardashvili.

Descans: 30 minuts

Debat 1.30 hores

Moderador: Salvador Giner

13.30 h. CLAUSURA DE LA SESSIÓ

DIMARTS, 15 DE NOVEMBRE**Tarda**

18.00 h. SEGONA SESSIÓ MONOGRÀFICA

TEMA: QUINS FUTURS PER A EUROPA?

Cap a una Unió Europea basada en un mercat comú? Una Europa arrelada a l'entorn d'una concepció del món metapolítica alternativa al Sistema? Una Europa amb pluriidentitat cultural oberta al diàleg amb d'altres pobles? Què queda del Maig 68 a l'Europa de 1988? Podem europeus, juntament amb japonesos, nord i llatinoamericans, africans, etc. plantejar-nos el disseny i la construcció d'una comunitat mundial?

Ponents invitats:

- Primera ronda. 1 hora de duració. Ponències de 20 minuts.

Manuel CASTELLS

«Europa en la reestructuració econòmica mundial.»

Edgar MORIN

«La poliidentitat europea.»

Alain de BENOIST

«Europa contra Occident.»

Descans: 15 minuts

- Segona ronda: 1 hora de duració. Ponències de 20 minuts.

Salvador Giner

«La llibertat com a invenció europea.»

Adolfo CASTILLA

«L'Europa tecnològica i la innovació social.»

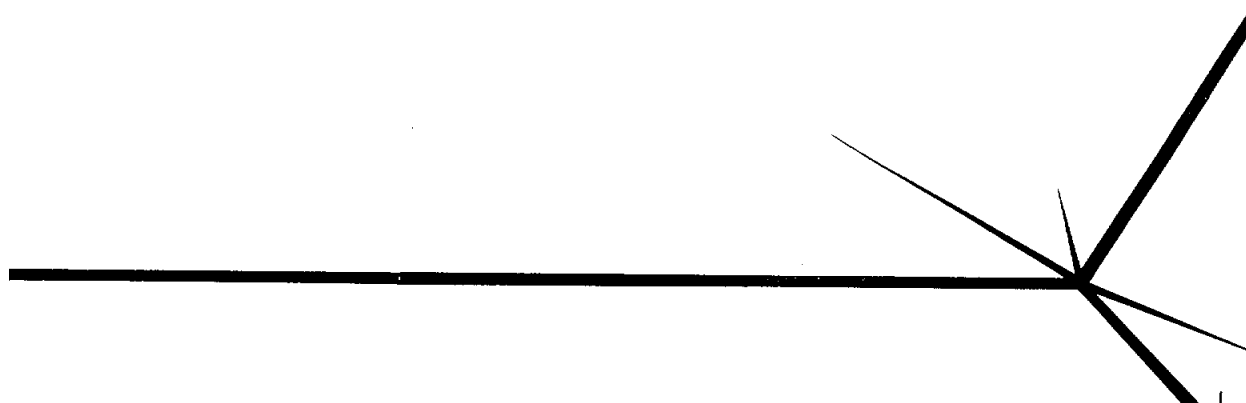
«Catalunya, projecte europeu i arrels històriques.»

Debat entre els ponents: 1.15 hores de duració

Moderador: Arturo Serra

President de la sessió: Hble. Sr. Joan Josep FOLCHI i BONAFONTE

21.30 h. CLAUSURA DE LA SESSIÓ



DIMECRES, 16 DE NOVEMBRE

Mati

10.00 h. SEMINARIS: SEGONA SESSIÓ

SEMINARI A: **NOVES TECNOLOGIES, DISSENY SOCIAL I
CANVI REVOLUCIONARI**

- Comunicacions de 15 minuts. Duració total: 1.30 hores.
Salvador Giner. Àngel Jordan. Lester Ruiz.
Fernando Cardenal. Alain de Benoist. Marco Tarchi.

Descans: 30 minuts

Debat: 1.30 hores

Moderador: Manuel Castells

13.30 h. CLAUSURA DE LA SESSIÓ

SEMINARI B: **TRADICIÓ CULTURAL, INVENCIÓ DE VALORS I
PROCESSOS DE TRANSCULTURACIÓ**

- Comunicacions de 15 minuts. Duració total: 1.30 hores.
Françoise Paul-Levy. Serge Latouche. Shozo Masuda.
Edgar Morin. Maximilien Rubel. Manassé Esoavelo-Mandroso.

Descans: 30 minuts

Debat: 1.30 hores

Moderadora: Marysa Navarro

13.30 h. CLAUSURA DE LA SESSIÓ

DIMECRES, 16 DE NOVEMBRE**Tarda**

18.00 h. TERCERA SESSIÓ MONOGRÀFICA

TEMA: EL MODEL SOCIAL DE LES NOVES TECNOLOGIES: EUA I JAPÓ

Quines innovacions revolucionàries aporta? Es tracta d'un model universalment vàlid, únic, inevitable? Quins avenços i reptes planteja? Quins límits té? Quina relació existeix entre noves tecnologies, societat de consum i despeses militars? Podrien esmerçar-se altre tipus de relacions entre EUA i el Japó diferents de les pròpies de la pura competència econòmica?

Ponents invitats:

- Primera ronda. 1 hora de duració. Ponències de 20 minuts.

Ángel JORDAN

«La difusió mundial de les noves tecnologies.»

Yoneji MASUDA

«La computopia contra els estats automatitzats.»

Everett ROGERS

«La tecnòpolis com a model social.»

Descans: 15 minuts

- Segona ronda. 1 hora de duració. Ponències de 20 minuts.

Ahmet INSEL

«La nova socialització en la civilització de l'avenir.»

José I. GONZÁLEZ FAUS

«Països rics, països pobres: l'opció de la Teologia de l'Alliberament.»

Shozo MASUDA

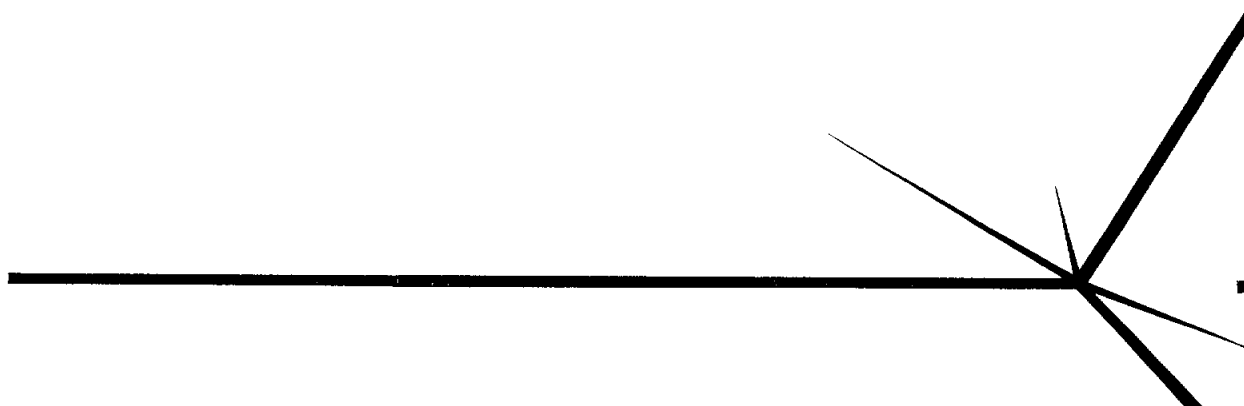
«Del Japó tradicional al Japó modern.»

Debat entre els ponents: 1.15 hores de duració

Moderador: Arcadio Rojo

President de la sessió: Excm. Sr. Pere DURAN i FARELL

21.30 h. CLAUSURA DE LA SESSIÓ



DIJOURS, 17 DE NOVEMBRE

Matí

10.00 h. SEMINARIS: TERCERA SESSIÓ.

**SEMINARI A: NOVES TECNOLOGIES, DISSENY SOCIAL I
CANVI REVOLUCIONARI**

- Comunicacions de 15 minuts. Duració total: 1.30 hores.
Jorge Wagensberg. Fernando Savater. Manuel Castells.
Fernando Sánchez-Dragó. Octavio Alberola. Rafael Rodríguez Clemente.

Descans: 30 minuts

Debat: 1.30 hores

Moderador: Arcadio Rojo

13.30 h. CLAUSURA DE LA SESSIÓ

**SEMINARI B: TRADICIÓ CULTURAL, INVENCIÓ DE VALORS I
PROCESSOS DE TRANSCULTURACIÓ**

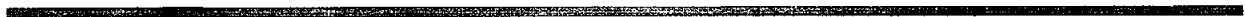
- Comunicacions de 15 minuts. Duració total: 1.30 hores.
Josep M. Fericgla. J.-J. Servan-Schreiber. Marysa Navarro.
Ferran Jaen. Akira Morushima. Ferran Iniesta.

Descans: 30 minuts

Debat: 1.30 hores

Moderadora: Maria Jesús Buxó

13.30 h. CLAUSURA DE LA SESSIÓ



DIJOUS, 17 DE NOVEMBRE

Tarda

18.00 h. QUARTA SESSIÓ MONOGRÀFICA

**TEMA: MODELS SOCIALISTES I NOUS PROCESSOS DE TRANSICIÓ:
URSS I PAÏSOS DE L'EST**

Amb l'adveniment de les noves tecnologies, ¿assistim a la fi del treball, a la confirmació del fonamental del pensament marxista? Quins valors pot aportar el discurs socialista o comunista al disseny de nous models de societat? Què passa a l'URSS de Gorbatxev? Podrien obrir-se nous tipus de relacions entre l'URSS i els EUA, entre els països de l'est i els de l'oest?

Ponents invitats:

- Primera ronda. 1 hora de duració. Ponències de 20 minuts.

Leonid IONIN

«Socialisme i societats utòpiques.»

Merab MAMARDASHVILI

«Paper tradicional dels intel·lectuals europeus.»

Maximilian RUBEL

«La barbàrie, lepra de la civilització.»

Descans: 15 minuts

- Segona ronda. 1 hora de duració. Ponències de 20 minuts.

Octavio ALBEROLA

«Reinventar la revolució.»

Javier GOROSTIAGA

«Nicaragua: la revolució en marxa.»

Fernando SAVATER

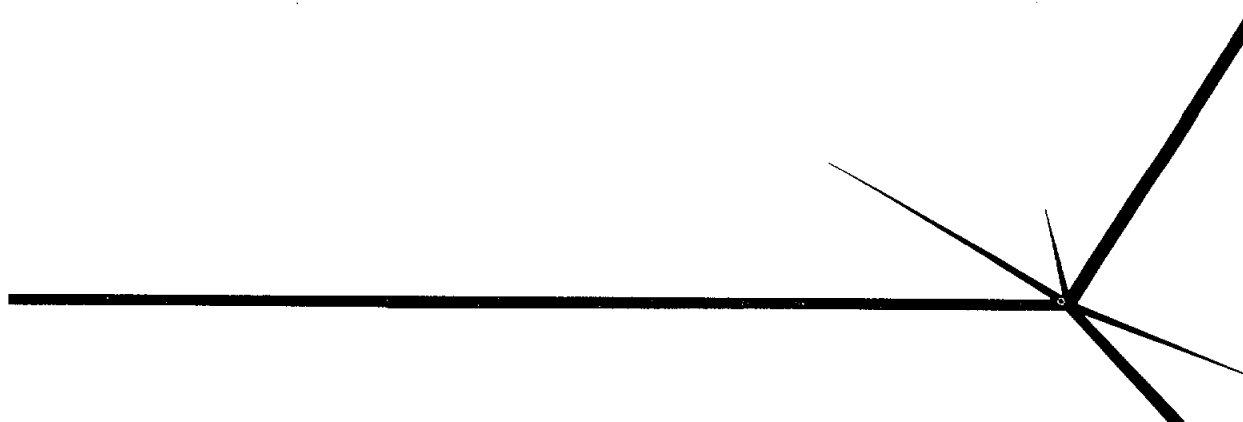
«Crítica al model totalitari.»

Debat entre els ponents: 1.15 hores de durada

Moderadors: Lluís Botinas i Pere Romero

President de la sessió:

21.30 h. CLAUSURA DE LA SESSIÓ



DIVENDRES, 18 DE NOVEMBRE

Mati

10.00 h. SEMINARIS: SESSIÓ CONJUNTA

TEMA: **CONCLUSIONS I PERSPECTIVES**

Punts 1 i 2: 1.30 hores de durada.

1. Informe i conclusions dels dos seminaris i de les sessions monogràfiques.
2. La continuïtat de les Jornades: possibilitat de confecció d'un Projecte d'experimentació, disseny i investigació transcultural. Debat i compromisos de participació. Possibilitat de constitució d'una associació de caràcter mundial per dur endavant el Projecte en els seus aspectes teòrics, organitzatius i financers. I, per a això, la constitució d'un Comitè d'Enllaç i d'un Secretariat Permanent d'aquest.

Descans: 30 minuts

Punts 3 i 4: 1.30 hores de durada.

3. Projecte de Jornades per a l'any vinent.
4. Discussió i aprovació d'una declaració d'aquestes primeres Jornades per fer públics els compromisos al voltant del Projecte. Es llegirà a la sessió de clausura de la tarda.

13.30 h. CLAUSURA DE LA SESSIÓ



DIVENDRES, 18 DE NOVEMBRE**Tarda****18.00 h. SESSIÓ DE CLAUSURA****TEMA: EXPOSICIÓ DE LES CONCLUSIONS I PERSPECTIVES**

Resum.

1. Informe i conclusions dels dos seminaris i de les sessions monogràfiques.
2. Exposició-resum de la continuïtat de les Jornades: «Projecte d'experimentació, disseny i investigació transcultural». (Confecció i participació.)
3. Projecte de Jornades per a l'any vinent.
4. Lectura de la Declaració-Resum de les Jornades.

20.00 h. CLAUSURA OFICIAL**DISCURS DE CLAUSURA**

Excm. Sr. Pasqual MARAGALL i MIRA,
alcalde de Barcelona.

PARAULES DE COMIAT

Excm. i Magfc. Dr. Josep Maria BRICALL i MASIP,
rector de la Universitat de Barcelona.

CLOENDA DE LES JORNADES

Il·lm. Sr. Josep-Joan PINTÓ i RUIZ,
president del Consell d'Administració de Caixa de Barcelona.



La Comissió Organitzadora de les Jornades ha considerat convenient que, abans del seu inici, els diferents invitats –i també aquells qui s’hi inscriguin i gent interessada en general– poguessin tenir un coneixement de textos significatius de cada corrent, textos que, d’una forma o altra, facilitin la intercomunicació. Per aquest motiu, amb el nom de «Problemas en torno a un cambio de civilización», s’edita un llibre-dossier que conté els textos esmentats, la majoria publicats amb anterioritat i alguns inèdits.

AGRAÏMENTS

La Comissió Organitzadora regracia els ajuts de diversa mena que ens han donat les següents persones i institucions:

Nina Avrova, de Moscou. Pilar Bonet, corresponsal de «El País» a Moscou.
Juan Campos, del Grup d’Anàlisi, Barcelona. Carmen Claudín, del CIDOB.
Fernando Claudín i Manuel Ortuño, de la Fundación Pablo Iglesias.
Esther Chango, de Barcelona. Juan Tomás Chango, de París.
Ignacio Ellacuría, d’El Salvador. Maria Antonia Franco, de Barcelona.
Joan Gomis, de Justícia i Pau. Jose Manuel Infiesta, de la Editorial Nuevo Arte Thor.
Dimitry Lijachyev, de Leningrad. Sylvie Margueritat, de Barcelona.
Eduardo Martínez, de la revista «Tendencias» (Madrid).
Eri Nemoto, del CIDEM. Cecilia Pardo, de París. Luz Polanco, de Nova York.
Luis Ramallo, de la UNESCO. Carlos Salas, de la revista «Fundamentos» (Madrid).
Rita Schmid, de Berlín.

COMISSIÓ ORGANITZADORA

23

Coordinació General: Maria Jesús Buxó, directora del Departament d'Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i Àfrica.

Direcció: Arcadio Rojo, de l'ED de NMCS, Barcelona.

Secretari: Arturo Serra, de l'ED de NMCS, Barcelona.

Organització: Lluís Botinas, de l'ED de NMCS, Barcelona.

Tresorer: Ferran Iniesta, professor d'Història d'Àfrica, en el Departament d'Antropologia i Història d'Amèrica i Àfrica.

Relacions institucionals: Josep M. Fericgla, Institut de Prospectiva Antropològica.

Relacions internacionals: José A. Salazar, de l'ED de NMCS, Sevilla.
Pere Romero, Barcelona.

Col·laboradors: Manuel Pérez (estudiant universitari).
José Miguel Lacruz (estudiant universitari).
Enrique Rufas (revista «Fundamentos»).

ADREÇA DE LA COMISSIÓ ORGANITZADORA

Arturo Serra

Maignon 17, àtic 1a

08024 Barcelona

Tel. 93-210 33 72. Diari de 15 a 17 h. Fax: 93-218 45 53

SECRETARIA TÈCNICA

ACIS. Agència Catalana d'Intercanvis i Serveis. Pau Claris, 115 1r., 1a.

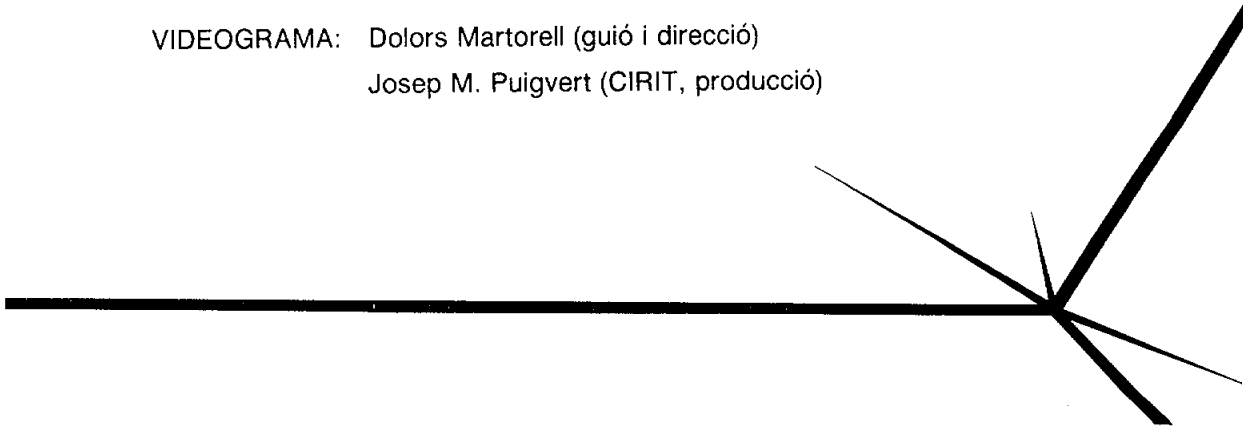
08009 Barcelona

Tel. 93-317 78 84-5 Fax 93-321 43 97 Telex 54157 PAMS E

DISSENY GRÀFIC: Jordi Jaumandreu

VIDEOGRAMA: Dolors Martorell (guió i direcció)

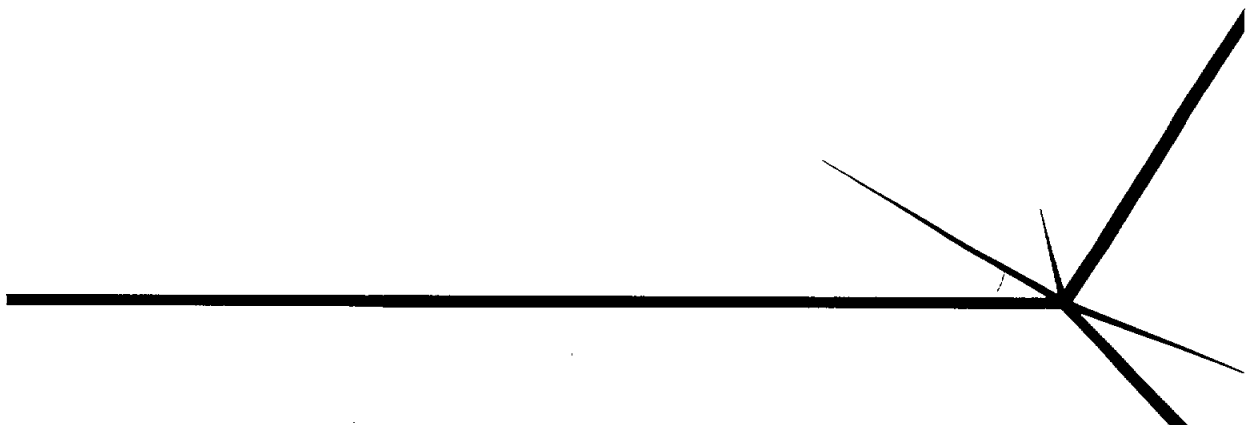
Josep M. Puigvert (CIRIT, producció)



ENTITATS COL·LABORADORES

Sota el patrocini de CAIXA DE BARCELONA

- UNIVERSITAT DE BARCELONA
 - Rectorat
 - Divisió de Ciències Humanes i Socials
 - Divisió de Ciències Jurídiques, Econòmiques i Socials
- GENERALITAT DE CATALUNYA
 - Presidència
 - Departament de Cultura
 - Departament d'Ensenyament
 - CIRIT (Comissió Interdepartamental de Recerca i Innovació Tecnològica)
- AJUNTAMENT DE BARCELONA
 - Alcaldia
 - Àrea de Cultura
- COMISSIÓ DEL MIL·LENARI
- CEE/MAPA
- FUNDACIÓ JAUME BOFILL
- FUNDESCO
- SONY ESPAÑA, S. A.





UNIVERSITAT DE BARCELONA



locals
SALÓ D'ACTES
EDIFICI CENTRAL
CAIXA DE BARCELONA
Av. Diagonal, 530, 8è.
Barcelona