

1. Contra qui està argumentant Arendt que la violència i el poder s'ha de distingir, i quina concepció del poder tenen aquests autors i corrents?

Arendt argumenta **contra la tradició filosòfica, política, religiosa, etc.**, que en general ha tendit a **confondre poder amb violència**. Si bé no es diu de manera explícita, Arendt està responent a tots els autors la **concepció de l'Estat** (i del poder polític) dels quals és, es podria dir, **autoritària** i/o entenen l'Estat com a un **mecanisme d'opressió que implica violència**. L'argument d'Arendt, doncs, es contraposa amb la **concepció tradicional** de la violència i el poder. Aquests autors no pertanyen necessàriament a corrents similars ni han servit com a base teòrica d'una mateixa ideologia: es podria nombrar a Thomas **Hobbes**, Max **Weber** (ambdós, i en especial Weber, veuen la violència com la més flagrant manifestació de poder, com un instrument de domini de l'home sobre l'home), a Karl **Marx** i els seus successors o, fins i tot (per més que no se'l menciona a *Sobre la violència*), a Carl **Schmitt**.

En el text posa especial **èmfasi en els marxistes** i en la definició de **Weber** del poder de l'Estat com a monopoli de la violència legítima. En general, la tradició **ha confós el poder amb un tipus de poder, el poder de l'Estat**, que sovint recorre a la **violència** quan el seu poder es veu amenaçat. Arendt diu que encara que en la nostra realitat **poder i violència** s'acostumin a trobar **barrejats** (per exemple, en el poder de l'Estat), son **conceptualment i essencialment diferents**, i les **sedimentacions** al llarg dels anys del pensament tradicional sobre el poder ens impedeixen veure aquestes distincions conceptuals.

En certa manera, quan Arendt es pregunta *què és el poder, què és la violència, etc.*, està fent una cosa **semblant a la que fa Heidegger** quan es pregunta pel significat originari de la *pregunta per l'ésser*, significat que la tradició filosòfica ha anat fent obscur al llarg dels anys. Per això, el seu mètode és **fenomenològic** (*es fixa en el que és essencial en la manera com les coses apareixen, es presenten o s'experimenten, suspenent el sentit comú*) i **hermenèutic** (*es pregunta pel significat de les coses en diàleg amb el passat, tot i que no amb la tradició*).

2. Explica les distincions conceptuals que fa Arendt entre poder, violència, i autoritat. Aquestes distincions es reflecteixen en la política real?

- El **poder** sorgeix del **recolzament ciutadà**: no es pot cedir. Equival a **acció**: hi ha poder quan la gent actua. Per tant, un govern pot ser enderrocat pels ciutadans si no hi estan d'acord: *les tiranies només són possibles perquè la ciutadania ho permet amb la seva passivitat*. És un **fi en si mateix**; no necessita justificació, sinó **legimitat**.
- En canvi, la **violència** no és un fi en si mateix, **és justificable, però no és llegítima**. És **instrumental**, però **li cal el poder per ser útil**. És **oposada al poder**: *quan n'hi ha un, no hi ha l'altre*.
- Finalment, l'**autoritat** es basa en el **reconeixement** i el **respecte**, sense necessitat de coacció. Implica una relació **jeràrquica**.

Arendt **critica la democràcia representativa** per operar amb aquesta idea de la **cessió del poder** a uns representants, però ens recorda que, en última instància, la continuïtat del poder de l'Estat sempre està en mans de la ciutadania, cosa que tant els governs com els ciutadans solen **oblidar** (*és per això que Arendt ens ho recorda fent aquestes distincions conceptuals*). Arendt és més partidària d'una democràcia **directa** inspirada en la idea de l'esfera pública de les *polis* gregues, on tothom es reuneix per deliberar sobre els millors mitjans per a aconseguir certs fins. En això consisteix la **legimitat**: el poder és legítim quan fa que aquesta **deliberació sobre mitjans i fins** sigui possible. Quan els propis mitjans es converteixen en el fi,

és a dir, quan el poder es manté pel propi poder a través de certs mitjans instrumentals, hi ha la violència.

Aquestes distincions es veuen prou reflectides en la política real: el president surt escollit pel recolzament ciutadà amb la **majoria democràtica**. En països estables i democràtics, afortunadament, la violència és escassa, perquè no és útil sense poder. Les figures d'autoritat no requereixen coacció.

3. A quins esdeveniments polítics del seu temps respon la distinció d'Arendt entre poder i violència?

Respon a les **revolucions dels estudiants durant el Maig de 1968** i a la guerra del **Vietnam**. En aquesta última, es pot observar una forma pura de la distinció poder-violència: uns Estats Units amb més instrumental bèl·lic i, per tant, més *violent*, va perdre contra un Vietnam més organitzat i més *poderós*.

4. Quina relació hi ha entre la manera que té Arendt de concebre el poder i les seves vivències personals, sobretot pel que fa la seva condemna dels intel·lectuals col·laboracionistes?

Arendt, per tal de **responsabilitzar els acadèmics**, afirma que el seu posicionament quan la **resistència encara era possible** és de **passivitat** o *col·laboracionisme*: l'actitud contrària a l'autènticament política, basada en l'acció o el poder. Des d'aquí, la creació de **masses desarrelades** (*arrel de les guerres i els grans desastres, per exemple*) permet la instauració d'una **minoría** que **col·labora**, el *populatxo*, i una **massa passiva**, sense caràcter o inclinació política.

El **poder** es correspon amb l'acció, amb la **capacitat humana d'actuar concertadament**. La condició de possibilitat que el poder sigui tal és el **caràcter grupal**, és a dir, no es pot entendre com a quelcom individual. Per això afirma Arendt que el poder *pertany a un grup i segueix existint mentre el grup es mantingui unit*. El **desarrelament** de les masses de la política, aleshores, fa que el poder basat en aquella reunió inicial i dependent del grup unit s'**afebleixi** i doni lloc a la **permissivitat** cap a governs que usen la violència com a eina coercitiva i basin el seu domini en una organització superior del poder que Arendt entén com la *solidaritat organitzada dels amos*.

El poder **sempre pertany a la majoria**; la violència sempre és exercida per la minoria. Quan una **minoría** recorre a la **violència** (per exemple, un govern), és senyal que està **perdent el poder** (se li ha retirat el suport, la majoria s'ha adonat que aquest suport és revocable i que pot fer ús del seu poder), i hi recorre per acabar de destruir el poder (de la majoria). Si té **èxit**, pot ser o bé perquè encara hi ha sectors que **col·laboren**, o perquè la majoria no ha sabut o volgut utilitzar el seu poder i ha adoptat una postura **passiva** (*un exemple són les protestes del maig del 1968, que van aconseguir retirar el poder al govern, però no van saber assumir el seu propi poder*), o bé per una **clara superioritat de mitjans**, gràcies a la qual pot forçar l'obediència de la majoria, però pagant el preu de perdre el poder (el suport de la majoria).

5. Segons Arendt, hi hauria alguna diferència significativa entre la violència exercida dins i fora de la llei?

No hi hauria diferència, la violència no pot ser mai llegítima tot i derivar del passat dels fenòmens polítics.

6. Segons Arendt, "és el suport del poble el que atorga poder a les institucions d'un país, i aquest suport no és res més que la prolongació de l'assentiment que, per començar, va determinar l'existència de les lleis" (Sobre la violència, p. 56). Creus que en Arendt hi ha un contractualisme?

No, per a Arendt allò principal és que perquè hi hagi **poder polític** hi ha d'haver **acció ciutadana**. La seva

filosofia **no** es pot considerar **contractualista**.

Arendt diu que se *suposa* que el govern representatiu depèn del suport dels ciutadans: n'està posant a prova els propis pressupòsits. Però, a la pràctica, **la democràcia representativa promou la passivitat ciutadana**, perquè significa *cedir* el poder als representants; per tant, si un govern representatiu manté el poder s'entén que els ciutadans li segueixen donant suport, però pot ser que, en realitat, s'hagin tornat passius. És per això que **Arendt apostava per una democràcia més directa** i, per tant, seria **escèptica** de qualsevol forma de contractualisme. Arendt insisteix que, en última instància, el poder que se li ha cedit al govern sempre és **revocable**: no hi ha cap govern (*ni cap tirania*) que es pugui sostenir si els ciutadans decideixen actuar i fer servir el seu poder.

7. El poder té una finalitat? Si sí, quina?

El poder és un fi en si mateix: no necessita justificació però sí legitimitat per a executar-se en allò polític. Arendt rebutjava les ideologies que sotmeten el poder a un fi concret (*una major felicitat, una societat sense classes, etc.*). Les considerava *perillosament utòpiques* (p. 71).

8. Quina diferència hi ha entre justificació i legitimitat?

Arendt explica la diferència comparant els casos del poder i la violència.

La **legitimitat està vinculada al poder**, que no necessita violència per mantenir-se estable. Fa referència al **passat**: quan es veu desafiada, apel·la al passat, la tradició i el reconeixement de les institucions establertes. Es pot considerar que dona *validesa*.

En canvi, la **justificació s'aplica principalment a la violència**, que mai és legítima en si mateixa: pot ser justificada en situacions molt concretes (*autodefensa*) però sense generar un poder durador ni establir una autoritat legítima. A grans trets, és una explicació de *per què* s'origina el poder o es fa ús de la violència. Refereix al **futur**: s'empra per justificar un **mitjà** vers un resultat.

9. Quina diferència hi ha entre la violència i el terror?

El **terror** és la forma de govern que existeix quan la **violència ha aconseguit destruir el poder** però, en lloc de donar pas a una nova forma de poder, roman cèntrica, **ocupant-ne el lloc**. A grans trets, es dona el fet que la **violència deixa de ser un instrument** i passa a ser **un fi en si mateix**: de la violència se'n deriva, doncs, el terror quan deixa de ser un mitjà i esdevé en un fi, és a dir, **violència per violència**. Per Arendt, el terror és una mostra del *factor autoderrotant* de la violència: l'Estat que en resulta acaba tornant-se **en contra de tothom**, incloent qui el van instituir i/o contribueixen en el seu manteniment. El que diu Arendt és que això és contraproduent: **volent mantenir el poder, la violència l'acaba destruint**.

CARL SCHMITT

10. Creus que hi ha elements de la crítica de Schmitt al liberalisme que es poden rehabilitar per a una crítica contemporània? Si sí, desenvolupa; si no, perquè no? (*No hi ha una resposta correcta. S'avaluarà en funció de com ho argumentis*).

Sí, Schmitt té bons arguments a l'hora de criticar tant el **liberalisme com a corrent política**, com la seva **incompatibilitat**, almenys conceptual, **amb la democràcia**. A grans trets, es podria dir que el principal problema que té amb el liberalisme és que **no és una doctrina política per se**: es limita a una crítica amb l'objectiu de **defensar la llibertat i la propietat privada**. No hi ha una proposta liberal vertaderament política: això es reflecteix en el fet que l'**Estat**, que Schmitt considera la **unitat política** per antonomàsia,

queda relegat a ser una institució **subordinada a l'individu** i els seus interessos morals i econòmics, que són, al cap i a la fi, interessos privats.

L'anàlisi de Schmitt és bastant encertat: a dia d'avui, quan sembla que hem assumit que la democràcia liberal és la millor forma de govern, se'ns faria molt difícil pensar la política com a quelcom més que gestió econòmica i social sense recórrer a plantejaments autoritaris o nacionalistes. Tanmateix, encara pot ser més important rescatar el que diu Schmitt sobre la relació entre **liberalisme i democràcia**. Si es pensa bé, almenys conceptualment, és difícil compatibilitzar l'individualisme del liberalisme amb la democràcia; sobretot si s'accepta la idea que a la democràcia mai li sembla suficient el poder de l'Estat sobre l'individu, és a dir, que la democràcia és la forma de govern per excel·lència on la línia entre Estat i societat és menys visible, entre d'altres raons, perquè la seva idea base és que el poble es governi a si mateix.

Les dues crítiques de Schmitt poden ajudar-nos a entendre alguns dels problemes que les democràcies liberals estan tenint actualment. Com que ja no hi ha un règim absolutista o una dictadura contra la qual unir-se en oposició, estan començant a aparèixer problemes esperables si es té en compte que es parla d'un règim que vol ser democràtic, però també liberal: no sembla realista pensar que si el liberalisme es fa amb el poder polític mirarà pels interessos de tothom, ja sigui com a unitat política o com a individus, perquè al cap i a la fi el liberalisme és una corrent individualista.

11. Quina és l'essència de la política? Quina relació té amb l'Estat? I amb el dret?

Schmitt **diferencia la política del dret i l'Estat** en preguntar-se per la seva **essència**. Afirmar que les distincions conceptuals com les que realitza el dret, per exemple, sobre conceptes com *associació política* o *reunió política* sorgeixen de la **necessitat de la seva pràctica**, però *el seu objectiu no és una definició general d'allò polític* (p. 51-53). També troba que hi ha situacions on s'usa el terme *polític* com a concepte associat a l'Estat quan aquest manté el **monopoli d'allò polític** (com passava en determinats llocs durant el segle XVIII, i a Alemanya el segle XIX i part del XX), per diferenciar-lo d'altres nocions no polítiques. L'Estat, freqüentment, s'equipara a allò polític.

L'**essència de la política**, segons Schmitt, rau en la diferenciació **amic/enemic**: una *decisió* (s'hi entreu el seu decisionisme, contraposat a la visió de la política basada en procediments legals) que possibilita i determina la **identitat política d'un poble**. La distinció amic/enemic **no té contingut propi**, ni té a veure amb distincions ètiques, estètiques o de qualsevol altre tipus, ni hi pot ser reconduïda (no constitueixen pròpiament distincions polítiques). Que algú sigui amic o enemic no depèn de les seves característiques, sinó que fa referència a un criteri específic, el **grau d'intensitat d'un conflicte** o d'una aliança. Aquesta diferenciació constitueix la distinció política última, específica, i permet distingir els conflictes polítics dels que no ho són (*conflictes causats per interessos econòmics, per exemple*).

La distinció de Schmitt inclou un **existencialisme**: s'hi declara a algú enemic quan **amenaça** la continuïtat de l'**existència del grup polític**. Davant d'un enemic, els membres del grup amenaçat estan disposats a lluitar a mort per defensar la pròpia existència i identitat polítiques; hi ha la possibilitat de **guerra**. Per tant, només el propi grup, els propis implicats, poden decidir qui és amic i enemic: **no hi ha possibilitat de la intercadència de tercers**, ni d'arbitratge.

La defensa de la pròpia identitat i existència polítiques **justifica decretar l'estat d'excepció**. És a dir, la identitat política i la distinció amic/enemic **no estan subordinades** a l'Estat, la Constitució ni l'ordre legal normal. La relació es dona, de fet, a la inversa: aquestes estructures o institucions estan subordinades a la distinció amic/enemic i la **pressuposen**. La distinció és **prèvia** (*és possible parlar de l'existència política*

d'una voluntat popular prèvia a un ordre constitucional) i proporciona una **formalització política** concreta, positiva, a la comunitat política, constituint així, de nou, l'essència de la política.

- 12. Estaria d'acord Schmitt amb Weber en que l'Estat té el monopoli de la violència legítima? Si no, per què no? I si sí, vol dir això que la violència és l'essència de la política? Desenvolupa.**

Hi ha certes **similituds entre Weber i Schmitt**.

Weber	Schmitt
<i>Decisionisme.</i>	<i>Decisionisme.</i>
	El sobirà decreta l'estat d'excepció.
(Amb els matisos pertinents), qui ostenta el poder polític pot decidir quan s'aplica legítimament la violència .	
La violència és el poder de l'Estat .	La violència no és l'essència de la política: només un instrument més.
L' Estat és l' essència de la política .	L'Estat no constitueix l'essència de la política.
	La guerra és una possibilitat (<i>no necessàriament una realitat</i>) que permet distingir entre amic/enemic .

Per Schmitt, que l'Estat tingui el **monopoli de la violència** és una **conseqüència** derivada de la distinció **amic/enemic**, la qual sí que conforma l'essència de la política. La **violència** és una possibilitat que dona sentit a la distinció. De la mateixa manera que l'Estat i el dret no poden ser l'essència de la política, la violència, la guerra, no ho pot ser, perquè **pressuposa**, està subordinada a la distinció amic/enemic.

D'aquesta manera, la funció d'un **sobirà** és produir en el seu si una **pacificació interior completa**, és a dir procurar *pau, seguretat i ordre* creant la **normalitat** on les normes jurídiques puguin ser vigents (p. 75). Pot declarar l'**estat d'excepció per reconstruir la normalitat**. Això inclou l'eliminació d'enemics interiors, els quals té potestat per determinar (p. 75). No obstant, segons Schmitt, només és pròpiament **enemic** el que és **exterior, públic**: un altre grup anàleg, un poble que fa perillar l'existència del propi.

- 13. Hi hauria en Schmitt una crítica a "l'ascens d'allò social" similar a la d'Arendt? Explica, si s'escau, les similituds i diferències.**

Schmitt afirma que hi hauria una **altra definició funcional** o pragmàtica d'allò polític que l'equipara amb l'Estat: la que s'empra quan es compara l'Estat amb quelcom no polític per diferenciar-lo. Aquesta manera de parlar, però, tenia sentit a determinats llocs al segle XVIII i a Alemanya durant el XIX i part del XX, quan l'Estat i la societat **no s'identificaven**, o quan l'Estat estava **per sobre** de la societat i constituïa una *magnitud clara i inequívocament determinada [...] quan l'Estat mantenia el monopoli d'allò polític* (p. 53). A partir de 1848 comença a desdibuixar-se la distinció entre Estat i societat: *s'interpreten recíprocament i les instàncies socials es tornen estatals i viceversa*. **En la democràcia liberal les definicions pragmàtiques deixen de tenir sentit**, perquè **polititza** totes les qüestions socials que abans eren *neutrals* (Schmitt ho exemplifica amb la religió, la cultura i l'economia) i l'Estat intenta abraçar **tots els àmbits de la vida**.

Com en **Arendt**, doncs, hi ha en Schmitt una **crítica de l'ascens d'allò social**, però els seus arguments són diferents. Arendt traça una distinció entre allò **privat** (*allò social*) i allò **públic** (*allò pròpiament polític*). És crítica amb l'ascens d'allò social, que identifica amb la **modernitat**: s'ha donat una **transició a l'àmbit**

polític de les qüestions socials a causa de l'aparició de la **burocràcia**, un aparell que evita que el poder hagi de retre comptes. A més, segons Arendt, l'ascens és el motiu pel qual el **pensament polític s'atrofia** i les **masses desarrelades** es desenten de la política (*en una economia basada en la industrialització, l'avenç del capitalisme i les tecnologies, una creixent artificialitat del món i un segle marcat per la guerra*). Són **passives**, supèrflues i reflecteixen el caràcter de les societats modernes: individus **desil·lusionats** amb els sistemes polítics. Això les fa susceptibles a romandre passives davant de determinats fets, *com ara l'ascens del totalitarisme*. És **crítica amb la tradició liberal** per la mateixa raó: converteix la política (*acció, allò públic*) en una qüestió privada. Per Arendt, la implicació, la **deliberació activa**, és **essencial** per la política; i no és instrumental per la satisfacció de necessitats privades. La reconstrucció fenomenològica d'Arendt de les condicions de la política passa per les condicions de possibilitat d'aquesta ciutadania activa.

En **Schmitt**, per tant, l'ascens d'allò social constitueix un problema en la mesura que **desplaça** la consideració d'allò *polític* a qüestions que no ho són pròpiament (en tant que l'únic que és essencialment polític és la **distinció amic/enemic**); la crítica d'**Arendt** es fixa en el paper que juga l'ascens de l'esfera social en la **despolitització de la ciutadania**. Ambdós critiquen el **liberalisme** i la **democràcia liberal**: de manera matisada, afirmen que posen en perill allò essencialment polític. L'argument de Schmitt hi troba la intenció de **dissoldre la distinció política** fonamental; el d'**Arendt**, la dificultat que imposa a la **participació activa** de la ciutadania, relegant la política a una qüestió de representació.

- 14. Per a Schmitt, la guerra, la destrucció física d'altres persones, només està justificada en cas que l'enemic amenaci la continuïtat de la pròpia existència (p. 78). Creus que Arendt hi estaria d'acord? Desenvolupa.**

Arendt afirmava que la **violència** pot estar **justificada en l'autodefensa**, però que **no** podia ser **legítima**. **Schmitt** coincideix en el fet que la violència està **justificada en cas que perilli de la pròpia existència**: també fa, doncs, una analogia amb l'autodefensa. Tanmateix, Schmitt es refereix a una identitat política en comú, que consisteix en una **voluntat unificada**; per Arendt el que cal protegir no és l'existència política, sinó el **món comú**, unes **condicions** que permeten que les persones es **desenvolupin políticament**. La unitat del grup per Arendt consistia en **compartir l'esfera pública**; a partir d'aquest punt, cada individu duia a terme **accions individuals**.

- 15. Segons Schmitt, seria possible i/o desitjable assolir un ordre mundial caracteritzat per la pau? Desenvolupa.**

En certa manera, Schmitt **no nega** que es pugui assolir la pau mundial (diu que **no sap** si tal *Estat de la humanitat i del món es produirà algun cop, ni quan*, però que *de moment no hi és*; p. 83). En qualsevol cas, l'adveniment d'una comunitat cosmopolita suposaria la **desaparició de la distinció amic/enemic** i, conseqüentment, de la **política**. No és un resultat que Schmitt trobi desitjable.

L'**horitzó ideal del liberalisme** i la seva estratègia per assolir l'hegemonia mundial duu a **despolitzar la distinció amic/enemic** com si ja existís la pau mundial (una *ficció poc honrada*). El liberalisme converteix a qui Schmitt considera enemics (polítics) en competidors econòmics; una estratègia que debilita el poble liberal davant d'amenaques exteriors. A més, és **hipòcrita**: sota la pretensió de despolitzar la distinció, segueix operant-hi. En el cas d'establir l'ideal cosmopolita hauria de caracteritzar el seu enemic com a enemic de la humanitat.

Schmitt no es declara bel·licista ni militarista. Afirma que la neutralitat també és una opció política que pot

encaixar sota *el supòsit real d'agrupar-se com amics o enemics* (p. 64), en tant que si només es donés de fet la neutralitat, aquesta s'exigiria juntament amb la política. La distinció essencial i la possibilitat de guerra, per tant, són **condicions de possibilitat de la neutralitat**; també del **pacifisme**. Una oposició pacifista que dugués a una guerra amb els seus contraris acabaria caient en la lògica amic/enemic, definint la identitat política de la comunitat entre pacifistes i no pacifistes.

FRANCIS FUKUYAMA, G. W. F. HEGEL, KARL MARX

16. Què vol dir, per a Fukuyama, que hem arribat al final de la història? Quin seria, segons Fukuyama, el motor de la història? Desenvolupa.

El *final de la història* de Fukuyama expressa que, al seu parer, **no sembla que hi hagi alternativa al liberalisme** (econòmic i polític) un cop superada la Guerra Freda i la postguerra. L'aparent triomf ideològic del liberalisme (de la *idea d'Occident*) és, per Fukuyama, el final de la història: la **conclusió de totes les lluites ideològiques** polítiques, com si el fi de la Història hagués sigut **assolir el liberalisme**. Per tant, amb el triomf ideològic del liberalisme la Història arriba al seu **final** i a la seva **finalitat**. Tot i que culminant, Fukuyama creu el *final de la història* un moment **molt trist**, perquè substitueix l'impuls humà per **càlculs freds**.

Hi ha una estreta relació entre l'**occidentalització** (*la propagació inevitable de la cultura del consum occidental*; p. 6) i l'assentament de la **ideologia liberal** als règims polítics arreu del món. Més concretament, la **cultura del consum** *ha exercit un paper crucial en la propagació de liberalisme econòmic [...] i per tant, el liberalisme polític* (p. 18). Hi ha, doncs, dos estadis en l'expansió liberal: primer, l'econòmica; després, la política. Fukuyama matisa que això no vol dir que hi hagi una esquadra econòmica entre individus, sinó que les característiques culturals i socials que causen la **desigualtat econòmica** són conseqüència d'una **herència històrica** i no d'una estructura subjacent a la societat: les *classes* econòmiques i socials són una mena de resta del passat que arrosseguem. Segons Fukuyama: *la vida internacional en aquella part del món on s'ha assolit el fi de la història, se centra molt més en l'economia que en la política i l'estratègia* (, p. 28)... això sí, no elimina el conflicte internacional, perquè *el món, en aquest punt, estaria dividit entre una part que seria històrica i una part que seria posthistòrica* (p. 31).

El liberalisme es presenta com a l'única ideologia viable, que **resol totes les contradiccions** anteriors i ha triomfat en l'esfera de les idees (*on es confronten les ideologies oposades*). Val a dir, però, que encara **no s'ha acabat d'imposar** a la realitat empírica: la seva materialització és una mena d'horitzó aparent, si bé encara no completament present. Fukuyama treu importància al fet que no s'hagi universalitzat, perquè ja ha culminat i només és **qüestió de temps** que s'imposi del tot. La precedència del triomf ideològic del liberalisme a la seva imposició material és un punt de confluència amb Hegel. Per **Hegel**, els conceptes *primer* es despleguen i *després* es comprenen i es realitzen més plenament en el món i les institucions (*l'Òliba de Minerva*). Tanmateix, Fukuyama interpreta les *idees* com a quelcom explícit en la consciència de les persones i que mou la història en la seva lluita per realitzar-les políticament; per Hegel, sempre s'està realitzant certa *idea* de llibertat de manera inconscient en el món i les institucions polítiques (*l'astúcia de la raó*) i, a mesura que es realitza, es comprèn de manera més explícita.

Fukuyama **interpreta de Hegel, a través de Kojève**, que el motor de la història és l'evolució de les **ideologies**: el seu **conflicte**, que culmina en un estat universal i homogeni on tothom assoleix el reconeixement mutu. Concretament, s'inspira en la interpretació de Kojève del passatge hegelian del senyor i el serf. El *final de la història* de Fukuyama, doncs, és una teleologia explícita; contràriament a la hegeliana, que és més oberta (*el desplegament de la Idea Absoluta a través de conceptes*, on cada moment de l'esperit,

cada superació de les seves contradiccions internes, apunta al següent, sense especificar-ne el desplegament últim). Per tant, per Hegel, l'esperit històric s'autodetermina lliurement: el seu desplegament és el desplegament d'una llibertat. No és tant una **idea explícita de llibertat** com la que s'expressa en forma de les ideologies polítiques de Fukuyama el que mou la història, sinó una **racionalitat implícita** o uns principis racionals que es van comprénent a mesura que es despleguen de manera lliure. Aquesta és la diferència entre l'**idealisme vulgar** que representa Fukuyama i l'**idealisme hegel·lià** (*ambdós col·loquen la idea primària i allò que mou la història*).

17. Quin és el motor de la història per a Hegel? I per a Marx? Desenvolupa.

Hegel i Marx difereixen en la caracterització del motor que permet el desplegament de la Història.

Hegel	Marx
Identifica una racionalitat intrínseca que s'identifica amb l'esperit i d'acord amb la qual la realitat i la Història es despleguen.	Identifica la política i les institucions polítiques com a un reflex invertit (<i>ideologia</i>) de l'activitat pràctica: la ideologia de la classe dominant .
El motor de la història és el desplegament de l'esperit , el concepte o la idea, que actua com a fil conductor, com a connexió lògica i necessària entre els moments del desplegament de la realitat i de la Història.	El motor de la història és la superació de contradiccions en l'activitat pràctica i material , del mode de producció (<i>manera d'organitzar la reproducció social</i>): el fan avançar a través de modes de producció.

Els **conceptes**, en **Hegel**, són moments o **concrecions** del desplegament de l'esperit en la realitat, maneres com la racionalitat es fa real: són **aspectes parcials** o unilaterals **de la Idea Absoluta**, la plena realització i coneixement de l'esperit de si mateix. Els conceptes, en tant que aspectes parcials, tenen **contradiccions internes** la superació de les quals propicia el motor de la història. Hegel, doncs, és un **idealista**: la realitat i la Història es despleguen d'acord amb una racionalitat intrínseca (*l'esperit*) mitjançant la superació de contradiccions internes. Alhora, a mesura que es desplega, es **fa real**, es realitza, l'esperit es va **entenent a si mateix** i es desplega en formes més elevades, en una dialèctica entre **autoconeixement i autorealització**.

Les **institucions polítiques** són **concrecions** de l'esperit o d'un determinat estadi d'autoconeixement de l'esperit. Reflecteixen a cada moment històric un cert estadi de la **comprensió del present** (*la culminació del desplegament de l'esperit*) i dels seus principis intrínsecs com a resultat racional del desplegament. Segueix necessàriament l'anterior moment i conté implícitament el següent: hi ha certa direccionalitat racional.

Segons **Marx**, la **ideologia de la classe dominant** té la funció d'**ocultar les contradiccions** internes. Les institucions **no permeten l'autoconeixement**: el dificulten amb mediacions, l'aparença que oculta l'essència. L'autoconeixement passa per esdevenir conscient de les contradiccions de l'activitat pràctica: així, es poden transformar les relacions de manera conscient cap a la **societat sense classes**. Per tant, per explicar el desplegament de l'**Estat modern** no s'han de mirar els principis racionals que vol realitzar (*com diria Hegel*), sinó al seu **mode de producció**. Entendre la *propietat* en l'Estat modern com una expressió de la llibertat individual, una manera de concretar-la dins d'un ordre legal, és una abstracció idealista: una manera de protegir els interessos de classe de la burgesia propietària dels mitjans de producció. És la **imatge invertida** de la realitat.

Així, el **motor de la història** que empeny a avançar a través de formacions polítiques (*que van quedant*

obsoletes i són substituïdes quan s'han creat les condicions materials per al següent mode) és el **desenvolupament de la manera d'organitzar-se per produir**, reproduir la pròpia existència. La manera com les forces productives materials i les relacions de producció s'integren en cada moment històric, doncs, constitueixen la **base material** sobre la qual s'alça l'**edifici social i polític**, que correspon a certes formes de **consciència social**. És la manera com les persones organitzen la pròpia reproducció social el que determina com s'entenen a sí mateixes.

Les **contradiccions a la pràctica** indiquen el moment quan les **forces productives** entren en **conflicte** amb les **relacions de producció**. Conduïxen, finalment, a una revolució social: la transició cap a un nou mode de producció i un edifici polític. Marx, doncs, ha conservat la dialèctica de Hegel, però l'ha invertit: el que mou la Història és el desplegament d'unes contradiccions entre les forces productives i les relacions de producció (*el desenvolupament de les forces productives amb què una societat reproduceix la seva pròpia supervivència, enfrontat a la manera com aquest desenvolupament es veu limitat per la manera com s'organitza el treball, per qui té els mitjans de producció...*); tanmateix, Marx conserva de Hegel la noció que **no es coneix el final** de la superació de contradiccions.

WALTER BENJAMIN

18. Explica la imatge de l'autòmat que juga a escacs que Benjamin introdueix en la primera tesi.

La *Tesi I* de Benjamin **equipara el marxisme** o materialisme històric i la seva **concepció del temps** amb un **autòmat**. Fa referència a un autòmat que sembla jugar a escacs i guanyar sempre, sigui quin sigui el moviment escollit per l'altre jugador; però que amaga un mestre d'escacs nan darrere d'un sistema de miralls dins la taula que, estirant fils, controla els seus moviments. A partir de l'analogia, Benjamin afirma que, per tal de *guanyar la partida*, el **materialisme històric** (l'autòmat) s'ha de **revitalitzar** amb l'ajut de la **teologia** (el mestre d'escacs; *el messianisme jueu*). El component messiànic està, com en el símil, sempre **ocult**; si bé és el que **manté viu el marxisme** (l'autòmat, en si, és un sistema inert). Així, no compara únicament la manera de pensar el temps d'ambdues doctrines: hi estableix un diàleg.

L'analogia sorgeix de la **crítica** de Benjamin a la **visió historicista del marxisme ortodox** de la socialdemocràcia de la *Segona Internacional*. En situar la societat sense classes en un **horitzó**, la socialdemocràcia entén el temps històric com un **continu lineal**. Aquesta manera de pensar converteix materialisme històric, o el marxisme, en una mena d'autòmat, quelcom **mecànic i estàtic** que es desenvolupa automàticament a través de lleis. Perd, d'aquesta manera, la seva capacitat revolucionària d'**interrompre el present**: convida a la **inacció**, esperant un horitzó que no arriba mai.

Benjamin el contraposa a la **tradició jueva**: la **redempció messiànica** provoca un cataclisme que esberla el temps, aturant-lo quan allò diví baixa a la terra i trenca el temps secular. Benjamin entén el marxisme ortodox com una **interpretació determinista**, que simplifica el marxisme en un seguit de lleis de la Història que conduïrien de manera inevitable al socialisme. Veient que aquestes prediccions de la socialdemocràcia no es complien i la Història conduïa, en comptes, a l'**ascens del feixisme**, Benjamin en responsabilitza la visió lineal del temps en tant que dissuadeix la intervenció activa. Malgrat tot, Benjamin és marxista: la seva teorització s'orienta a realitzar el pensament marxista de la Història.

19. Explica la imatge de l'Àngel de la Història que Benjamin introdueix en la Tesi IX.

A la *Tesi IX*, Benjamin descriu l'Àngel de la Història, que refereix el quadre *Angelus Novus* (1920) de Klee.

Benjamin l'usa com a **al·legoria del seu pensament**: l'Àngel observa amb els ulls esbatanats i vol **aturar**-

se a les ruïnes del passat, però amb unes ales obertes que no pot tancar no pot resistir-se a l'huracà (*la idea del progrés pròpia de l'historicisme*) que l'**arrossega** vers el futur. L'Àngel de la Història representa el **desig d'una Història que rememori** activament el passat, un materialisme històric que mantingui vives les catàstrofes i eviti que el relat històric només tingui en compte els vencedors. Val a dir que això **no vol dir que Benjamin tingui una visió nostàlgica** o pessimista de la Història: l'Àngel mira les ruïnes i manté viu el record per desencadenar la **interrupció** de la Història.

Benjamin pensa que el temps i la Història van de la mà d'una **pràctica en el present** i requereixen una interpretació i transformació **activa a través del record**; però, que és **impossible** representar la Història de manera **neutral** perquè això implicaria estar fent-ho des del punt de vista dels vencedors. Per tant, aposta per una **historiografia fragmentària** on no s'entengui el temps de manera lineal ni dirigit sempre a un final concret perquè una pràctica d'aquest tipus no faria **justícia a les experiències dels vençuts** ni tampoc permetria aprofitar les **oportunitats revolucionàries** que, creu Benjamin, es donen en cada moment històric.

Benjamin és crític amb les filosofies que consideren que la Història avança a través de la superació de contradiccions cap a quelcom més elevat, perquè les titllen de mals necessaris: **les contradiccions no són moments necessaris en un desplegament** més ampli de la Història sinó *injustícies, ruptures, fragments que no es poden explicar com a cadenes d'esdeveniments que formen part d'un desplegament racional*. L'Àngel de la Història veu una catàstrofe única, que llença als seus peus ruïna sobre ruïna, explotació i misèria injustificada, on nosaltres veiem cadenes d'esdeveniments. És per això que vol aturar el temps.

20. Explica què vol dir Benjamin quan, en la Tesi VII, diu que la tasca del materialisme històric ha de ser "raspallar la història a contrapel".

A la *Tesi VII*, Benjamin afirma que **l'historicisme sempre està de part dels qui un dia van vèncer** i els hereus dels quals dominen el present. *No hi ha document de cultura que no sigui alhora un document de barbàrie*, escriu, i *el materialista històric se n'allunya en la mesura del possible*; conduint a la noció que el materialista històric ha de **raspallar la història a contrapel**. Això vol dir que la tasca de l'historiador ha de ser dur a terme una **nova lectura** de la Història que consideri els **vençuts**, més enllà del relat clàssic: és llegir la Història **a contracorrent**, o construir la Història des del punt de vista dels seus **moments de ruptura** i no des dels de superació.

21. Explica què és una imatge dialèctica.

Per Benjamin, **la imatge dialèctica és una mena de muntatge**, com enganxar diversos moments d'una pel·lícula: quelcom que es **construeix activament**, on la **perspectiva del subjecte** és crucial. Pot ser una imatge, una metàfora, i no està clar si pertany a la realitat factual o virtual. És una construcció, una **eina metodològica per explicar la Història des del punt de vista de les injustícies**, tant per fer una lectura crítica de la Història, *llegir-la a contracorrent*, com per **desencadenar la interrupció** de la Història.

Contràriament a la concepció que presenta la Història des del punt de vista dels vencedors, el **materialisme històric** s'apropa a la Història des de **constel·lacions** on es connecten moments del passat amb el present: la imatge dialèctica o **mònada**. Per l'historicisme i el temps lineal, els punts poden semblar molt llunyans; però pel materialista històric entren en diàleg amb el present i desencadenen la consciència revolucionària. Cada imatge dialèctica, doncs, **vincula el passat amb el present**, unint diversos moments temporals entre ells i amb l'observador. D'aquesta manera, mostra al subjecte que les construeix com la

injustícia segueix viva i omple el present d'una urgència revolucionària, reactivant la possibilitat de redimir tots aquests fragments. És per això que Benjamin afirma que la imatge dialèctica **atura el temps**: el passat reclama la seva actualitat, els morts clamen perquè es faci justícia en la seva memòria i s'acabi el que es va començar.

La metodologia del **materialisme històric** és **constructiva**, no *additiva* (esdeveniment a esdeveniment) com la de l'historicisme. La imatge dialèctica es distingeix d'un **salt de tigre** al passat des de la perspectiva dels vencedors: l'**apropiació passiva del passat** de la classe dominant, que cita fragments històrics com la **moda** cita vestits antics (*un ornament buit*, sense transformar el present). Benjamin ho exemplifica amb la **Revolució Francesa**, que citava Roma com a un *vell vestit* en lloc d'actuar com a veritable hereva dialèctica. **Robespierre**, d'altra banda, transformava Roma en un passat carregat d'ara: el temps s'atura i permet acció autènticament nova. Aquesta és la distinció entre **citar** (*relació superficial amb el passat*) i el **Zetzeit** (*operació revolucionària*).

Més enllà, Benjamin distingeix també **recordar** (*acte passiu d'inventariar la Història*) i **rememorar** (*excavació activa, com un arqueòleg remouent la terra per trobar relíquies*). La clau està en la **interrupció del temps**: la classe dominant usa el passat com a **decoració** o instrument de poder, però la veritable rememoració dialèctica el fa esclatar des del present.

GYÖRGY LUKÁCS

22. Què és, per a Lukács, la reificació?

La **reificació** és un **fenomen capitalista** que condiona la manera com es donen les **relacions socials**: a través de la **mercaderia**. És a dir, la reificació consisteix en l'estructuració de la **totalitat social** en forma de mercaderia: afecta tant la **vida subjectiva** (*l'experiència individual en les relacions socials*) com l'**objectiva** (*les condicions materials, externes*). La seva principal conseqüència és la reducció del treball concret a **treball abstracte**: el pas d'un treball que es realitza per produir béns específics a un que se centra en el **valor de canvi** de les mercaderies. Atribueix al **proletariat** una actitud contemplativa, però aquest té la possibilitat de **fer-se conscient** d'aquestes mediacions i passar de la consciència immediata a la **consciència mitjançada**.

La reificació és similar a l'alienació marxista: la separació entre el treballador i allò que produeix. En difereix en tant que la reificació té unes **dimensions epistemològiques i ontològiques** que l'alienació no té: la reificació no apunta només a una falta de control del procés productiu o sobre l'experiència del treball, sinó a que **la mercaderia es converteix en el model d'objectivitat** del capitalisme. Tanmateix, Lukács s'inspira principalment en el **fetixisme de la mercaderia** (*prendre com a propietat intrínseca, natural, el que en realitat té un origen social en les mercaderies: el seu valor*), que també s'atribueix a Marx. En certa mesura, la reificació seria la suma de l'**objectivació** (*creació de formes objectives*) i l'**alienació** (*conversió de les formes objectives a alienació*).

23. Quina diferència hi ha, segons Lukács, entre la consciència immediata (empírica, psicològica, etc.) del proletariat i la consciència mitjançada (imputada, atribuïda)? I com es produeix el pas de l'una a l'altra?

La **consciència immediata** és similar a la **falsa consciència** i a la **reificació**. No comprèn com funcionen les relacions de producció i intercanvi en el capitalisme; considera, doncs, que el **valor de canvi és una propietat intrínseca** de la mercaderia, que la venda de la força de treball és una acció espontània... no és conscient, doncs, de les mediacions que involucren.

La **consciència mitjançada** és la que tindria el proletariat de si mateix si arribés a **comprendre totes les mediacions** que fan possibles les pràctiques socials d'intercanvi.

El pas de l'una a l'altra es produeix quan el **proletariat** aconsegueix **entendre que existeix com a classe dins de la totalitat social** que és el capitalisme. És a dir, quan es fa **conscient** que hi ha un seguit de pràctiques que el desposseeixen (*per exemple, que el seu treball tingui un valor de canvi i sigui un tipus de mercaderia*), el proletariat es fa **subjecte revolucionari** i adquireix **consciència de classe**: s'entén subjectivament com a classe i percep que les pràctiques que el desposseeixen **divideixen la societat**.

A partir d'aquest punt, el **proletariat pot començar a pensar i planificar una societat** on la producció estigui conscientment planificada d'acord amb les necessitats socials; tot i que val a dir que aquesta societat no és una societat sense mediacions, sinó que s'hi és **conscient que existeixen** unes formes objectives en concret. S'hi veu, doncs, que **la teoria** (*entendre què són les mediacions, la mercaderia, el treball concret i abstracte*) **duu a la praxis revolucionària**, precisament, perquè la totalitat social del capitalisme revela estratègies pràctiques per a la seva transformació.