

Entrevista amb Avishai Margalit*

Joan Vergés

Avishai Margalit (Afula, Israel, 1939) és professor jubilat de la Universitat Hebrea de Jerusalem, on ha desenvolupat la major part de la seva carrera professional, i actualment, és professor de filosofia a l'Institute for Advanced Study de la Universitat de Princeton (EUA). A banda d'escriure un gran nombre d'articles sobre temes de filosofia moral i política, Margalit és autor de cinc llibres. Amb la seva dona, Edna Ullman-Margalit, va publicar *Isaiah Berlin: A Celebration* (1991). Més endavant, va treure *The Decent Society* (1996; n'hi ha la traducció al castellà a Paidós), segurament el llibre que més celebrat li ha donat i una de les aportacions més originals en filosofia política de la dècada passada. La idea del llibre és que la literatura política està mal enfocada. La filosofia política s'ha ocupat gairebé exclusivament de la qüestió de la justícia. Tanmateix, hauríem de centrar-nos en la idea de decència, una noció normativa aplicable en condicions socials no ideals i, per tant, molt més urgent. Posteriorment va publicar, conjuntament amb Moshe Halbertal i Naomi Goldblum, *Idolatry* (1998; n'hi ha la traducció al castellà

a Gedisa), llibre en el qual s'aborda la importància del concepte d'idolatria en les religions monoteistes i les cultures resultants, com ara la cristiana, la musulmana i la jueva. Un tercer llibre important en la carrera de Margalit és *Occidentalism* (que va escriure el 2004 amb Ian Buruma; n'hi ha la traducció al castellà a Península). Constitueix, d'alguna manera, la rèplica especular de l'obra *Orientalisme*, d'Edward Said. A *Occidentalism*, Margalit i Buruma identifiquen els estereotips que articulen l'odi cap a Occident i mostren com sovint aquests estereotips provenen d'Occident mateix. Finalment, Margalit també ha publicat *The Ethics of Memory* (2004; n'hi ha la traducció al castellà a Herder), en el qual es planteja la pregunta de si hi ha una ètica de la memòria; és a dir, si se'ns pot jutjar moralment en relació amb el record o l'oblit que tenim de les persones i dels fets passats. L'entrevista que reproduïm a continuació va tenir lloc el 13 de febrer passat a Barcelona, l'endemà que Avishai Margalit fes una conferència titulada «Llibertat i llar» en el marc d'un cicle sobre la figura d'Isaiah Berlin al CaixaFòrum.

* Entrevista publicada a la Revista Barcelona Metròpolis en el seu número de juliol-agost de 2009. Publicat a VIA amb permís de Barcelona Metròpolis i de Joan Vergés.

En la conferència que va fer a propòsit d'Isaiah Berlin, va parlar de la llibertat i de sentir-se a casa. Berlin, quan va teoritzar sobre la llibertat, va distingir entre la llibertat negativa –la llibertat com a absència d'interferència d'altri– i la llibertat positiva –la llibertat com a autorealització o autocontrol. Tanmateix, segons vostè hi hauria un altre sentit de llibertat, un sentit de ser lliure que tan sols pot donar-se a casa. Ens en podria fer cinc cèntims, si us plau?

Efectivament, Berlin ja s'hi havia captivat, amb el problema, però jo intento conceptualitzar un sentit de llibertat que podem anomenar «llibertat psicològica». Hi ha un sentit de llibertat, la llibertat política, que té a veure amb la relació entre l'individu o la col·lectivitat i el Govern o l'Estat. Hi ha un altre sentit de llibertat, social i psicològica, que té a veure amb com els altres ens poden constrenyir com a individus. Estic constret pels altres, pel que pensaran de mi. Em constrenyen a no sortir al carrer despullat, per exemple, perquè em fa por com em miraran. Aquest és un constrenyiment social o psicològic. La idea és que la noció de llar, d'estar a casa, té a veure amb aquesta noció de constrenyiment social, més que no pas amb la noció de constrenyiment polític. Però, per crear «casa», una casa nacional, necessites mitjans polítics. No ho sé; si els catalans no tinguessin autonomia, si no tinguessin possibilitats d'expressar-se, si no es sentissin a casa a Espanya, aleshores patirien pel fet de no creure que són a casa. I voldríem disposar de mitjans polítics per poder-s'hi sentir. Una de les lluites que han tingut els catalans ha estat la de defensar la llengua pròpia, els costums propis, a fi de

poder viure en un lloc en què se sentissin a casa, com a catalans.

Tanmateix, el nacionalisme, quan s'ha preocupat per la llibertat s'ha preocupat principalment per la llibertat entesa com a emancipació, no?

Bé, el nacionalisme ha passat per diferents etapes. La primera etapa va ser l'etapa emancipatòria, contra el monarquisme autoritari, etcètera. Va ser una etapa progressista. Després va venir una altra etapa, una etapa reaccionària, marcada per la xenofòbia, per l'agafar-se solament a la pròpia nació, una etapa que acaba en imperialisme, la idea que l'objectiu de la nació és conquerir-ne d'altres. Així doncs, el nacionalisme pot ser un moviment emancipatori, d'alliberament de la dominació estrangera, o bé un moviment reaccionari. Pot anar en totes direccions, com tots els altres moviments i ideologies. Tota ideologia corre el risc d'acabar essent allò oposat al que havia començat essent. El nacionalisme està en tensió amb el liberalisme perquè aquest parla de l'home universal, que és un concepte il·lustrat. I el nacionalisme parla d'una comunitat de persones que pertanyen a una nació. Hi ha una tensió, aquí. Però tensió no vol dir contradicció.

Hi ha hagut intents de vincular el liberalisme i el nacionalisme, certament. A Israel mateix, per exemple, Yael Tamir.¹ Què creu, que el nacionalisme pot ajudar el liberalisme? O no, que qualsevol intent de vincular ambdues ideologies debilitarà més aviat el liberalisme?

Li ho explicaré: una de les coses a les quals Berlin va prestar molta atenció i per la qual es va mostrar molt preocupat és el fet que, segons ell, el liberalisme és

Entrevista a Avishai Margalit

la ideologia correcta, però és una ideologia amb una psicologia errònia. Hi ha alguna cosa naïf en la manera com els liberals tracten la psicologia dels éssers humans. Per això va arribar a creure que de vegades els membres de l'antihlustració i els romàntics havien copsat millor la psicologia humana que els pensadors liberals. El principal desafiament és crear un liberalisme amb una psicologia humana convincent. L'atractiu del nacionalisme no és tan sols de caràcter ideològic. Els nacionalistes van encertar-la amb la qüestió de la pertinença de la gent, amb la idea de crear una comunitat. Sens dubte, hi ha una tensió, aquí. Pot passar que una minoria nacionalista vulgui imposar-se sobre tota la resta de la societat. Potser és el que passa al País Basc, on bàsicament es vol tallar la relació amb Espanya i hi ha un percentatge baix de gent que pot parlar el basc –no sé si el 15% o el 16%, però no és pas com aquí a Catalunya, on el català el sap el 60%, el 75%, el 80% de la població o més-. Aleshores, hi ha un perill de fanatisme i xenofòbia i, tot i que ets una minoria, et converteixes en una minoria totalitària perquè vols imposar la teva voluntat. Així doncs, no hi ha una recepta universal. Has de mirar els casos, les situacions particulars. Has de mirar les condicions. Jo sóc un socialdemòcrata, no em diria liberal. Però aquí els socialdemòcrates tenen el mateix problema que els liberals. És cert, tanmateix, que, a diferència dels socialistes revolucionaris, els socialdemòcrates se situen en una comunitat particular i intenten millorar-la a través de mitjans socialdemocràtics. El principal repte a què han de fer front ambdues ideologies, liberalisme i socialdemocràcia, és disposar d'una

psicologia creïble que s'avingui a la ideologia. Si la psicologia no s'avé a la ideologia, aleshores la ideologia s'ensorra. Això és el que ha passat en moltes ocasions.

Aquest seria el cas del comunisme, potser?

Penso que sí. A veure, la naturalesa humana no és una naturalesa fixa. En part és construïda i en part ve donada. Hi ha dues intuïcions bàsiques. Li diré que entenc per psicologia i per què penso que els socialdemòcrates van entendre bé alguna cosa, aquí. Hi ha una explicació de la psicologia humana, des del punt de vista de l'interès polític, centrada en la virtut, en la idea que cal millorar el caràcter de les persones. Jo no hi crec, en això; no crec que les persones tinguin caràcter. El que crec és que en la majoria de casos les persones reaccionen davant de les situacions. Li posaré un exemple famós del que vull dir. Fa una colla d'anys, a Princeton, van agafar persones d'un seminari religiós i els van dir que havien d'anar a fer una conferència sobre la paràbola del bon samarità. A la meitat els van dir que havien de marxar de seguida a fer la conferència. A l'altra meitat, els van dir que tenien temps encara. En el camí que conduïa al lloc on suposadament es feia la conferència hi havia una persona que aparentment necessitava ajuda, tirada a terra. Aquells que tenien temps van ajudar-lo, van ser bons samaritans. Aquells que no tenien temps no li van prestar cap atenció. Bé, es tracta d'una manipulació trivial. Però el que ensenya és que ser un bon samarità o no, no depèn del caràcter. Si tens temps lliure i no estàs sota pressió, pots comportar-te com a tal. Si no, no. Com reaccionem a la situació? No depèn del caràcter. Pensi en el fet de ser valent:

de vegades seràs valent en una situació, però no en una altra. No hi ha ningú valent en tots els casos. Els socialdemòcrates han vist la importància d'això. A Escandinàvia, la gent es comporta millor, però no pas perquè siguin millors persones, sinó per les circumstàncies. No actues bé en virtut del caràcter, sinó de l'entorn. Aquesta és la intuïció bàsica, i em penso que és una intuïció correcta. Els socialdemòcrates no es proposen canviar la naturalesa humana. El comunisme era una ideologia que es proposava crear un home nou. Bé, el comunisme va bascular entre totes dues perspectives.

Aquesta perspectiva sobre la psicologia humana, no va contra la comprensió que té el liberalisme de l'individu, la importància que concedeix a l'individu?

Hi ha una ambigüïtat en el liberalisme i en altres pensaments sobre l'individu. L'individu pot ser el supòsit bàsic, el destinatari de les institucions socials. O bé, pot ser l'assoliment més gran. Jo faig servir l'individu en el primer sentit. Com a supòsit bàsic del pensament social: si fas res en la societat, no ho fas sinó per a individus; és important donar-los l'oportunitat de desenvolupar-se, d'educar-los. Una cosa és crear unes condicions, un entorn en el qual l'individu pot arribar a desenvolupar-se. Una altra cosa és actuar directament sobre ell.

Així doncs, discreparia de la finalitat que té la política per a Aristòtil, o per als perfeccionistes.

Crec que les persones poden esdevenir millors, poden perfeccionar-se. Però la manera d'esdevenir millor és vivint en millors entorns. Això és el que pots fer políticament. El que fas socialment o en les relacions amb els altres individus és

una altra cosa. El principal desafiament per als socialdemòcrates és el tema de la solidaritat. Per tal de generar una acció comuna, necessites solidaritat. Quina és la base de la solidaritat? Però deixi'm plantejar-ho des del principi. L'eslògan de la Revolució Francesa va ser llibertat, igualtat i fraternitat. Tot el pensament polític ha girat al voltant de la llibertat i de la igualtat. Els liberals diuen que la llibertat és el que més compta, els socialistes diuen que ho és la igualtat, i els socialdemòcrates sostenen que cal trobar l'equilibri adequat entre tots dos ideals. Estic fent una caricatura de com han anat les coses, però bé. L'únic concepte que no es va pensar adequadament va ser el de fraternitat. Sonava a sentimentalisme, no seriós i naïf. Però és la noció més important. A fi d'aconseguir la llibertat i la igualtat, necessites l'acció col·lectiva, necessites la solidaritat. Aquest va ser el principal problema per a la ideologia de la classe obrera. Què motivarà la gent perquè sigui solidària? Lenin va pensar que la solidaritat quedava determinada principalment per les relacions de producció. Totes les persones de la classe obrera, de totes les nacions, sentiran solidaritat pels membres de la seva classe. Però la Primera Guerra Mundial va ser un desastre per al moviment obrer perquè de sobte va quedar clar que els treballadors no pensaven en primer lloc en termes de classe, sinó de nació. Els socialdemòcrates mantenen una posició complicada en aquest assumpte. Perquè es pensen que la solidaritat té a veure amb la classe obrera i amb la nació i manté alguna relació amb la classe obrera internacional. Aquesta doble lleialtat els fa sospitosos. Al socialdemòcrata sovint li

Entrevista a Avishai Margalit

toca posar a prova el seu patriotisme, la lleialtat a la nació. Per això els socialdemòcrates no se'n solen sortir, en la guerra. Per exemple, els socialdemòcrates francesos durant la guerra d'Algèria. Sempre hi ha una tensió entre aquestes dues lleialtats. Però no crec que puguis resoldre la solidaritat en abstracte.

D'acord, però recentment tota una colla de pensadors, els anomenats «cosmopolites», reclamen una solidaritat global, no? Plantegen la necessitat de buscar una justícia global.

Aquest és el problema, justament. Ningú no pot estar en contra de la justícia global. Argumentar en contra de la justícia global és com argumentar en contra de l'amistat. La qüestió és quin electorat tirarà endavant la justícia global. El problema amb el cosmopolitisme és que el cosmos no té política. No hi ha cap cos polític aquí. El cosmopolitisme, o bé fa referència a Nova York i al seu estil de vida, els seus restaurants, una multitud de gent que ve de totes les parts del món, o bé significa alguna cosa seriosa. I aleshores la qüestió és quin tipus de política hi correspon. És a dir, qui vota, qui pren les decisions... Un govern mundial? Això seria un desastre total, perquè portaria al despotisme. El problema amb el cosmopolitisme no és l'ideal, és la concepció que tenen de la política. Sé què és el cosmos, però no què és la política del cosmos.

El problema, potser, és que també tenen una psicologia errònia?

El que vull dir és que, llevat que tot canviï dramàticament... A veure, tot el que diem està condicionat històricament. Vés a saber, potser la tecnologia farà que les fronteres ja no tinguin sen-

tit, i altres coses tampoc. No puc veure quina política tenen, els cosmopolites. Potser és una crida buida a fer del món una gran Nova York, però Nova York té límits, té un alcalde, té semàfors, etcètera. O agafi el cas de Catalunya. Es tracta d'una societat coherent, formada a partir d'una història de lluites, en tensió amb el Govern central, en lluita contra el règim de Franco, etcètera. En ella hi ha el Barça, per exemple, que és un club internacional però amb una suport molt fort de caràcter nacional. Aquesta és la combinació desitjable, disposar d'una nació que també acull els altres. La contribució dels holandesos al Barça ha estat molt significativa. La qüestió és si tens una societat oberta o no, com tractar els altres: si els tractes com a simples mercenaris o com a elements que poden acabar formant part de la societat. No poso tant l'accent en el nacionalisme com en una altra noció més profunda, a saber, la de comunitat de memòria. El que configura una comunitat és una memòria, la comunitat està unida per una memòria. El que uneix els catalans no és només la llengua, és una memòria. La memòria col·lectiva és crucial a l'hora de cimentar la solidaritat. I sense solidaritat es fa molt difícil posar en marxa una acció política. La qüestió de la justícia global, si significa donar més diners al Tercer Món i evitar l'exploació, qui pot estar-hi en contra? Però el problema que hi veig no és l'ideal, és la política.

M'agafo a la idea de memòria que acaba d'utilitzar. Certament, vostè dóna una importància cabdal a la noció de memòria o record. En el llibre *Ètica del record* vostè distingeix entre memòria comuna i memòria compartida.² Memòria comu-

na és el record que tenen diferents persones de les mateixes experiències; en aquest sentit, és una memòria acumulativa. En canvi, la memòria compartida és la integració de les diferents perspectives en una versió única. La idea és molt interessant. Ara bé, pensi en el cas nostre, el cas espanyol i català. Com sap, el Parlament espanyol va aprovar fa poc la Llei de la memòria històrica, que ha despertat molta polèmica. Per a alguns, es tracta de fer justícia als morts, a aquells que no van poder ser enterrats dignament, etcètera. Per a d'altres, recordar per llei episodis dolorosos com la Guerra Civil o la dictadura franquista no ajudarà a la conciliació, sinó que reobrirà ferides. Aquest seria un cas del que vostè ha dit en algun altre lloc relatiu al fet que la qüestió política més important no és la relació entre la llibertat i la igualtat, tal com s'ha dit sovint, sinó la relació entre la justícia i la pau.

Es tracta d'un cas molt interessant. Evidentment, els records poden dividir i poden generar polèmica. Una vegada vaig tenir la pensada de crear un institut sobre memòria compartida discutida que servís perquè parts enfrontades sobre la memòria poguessin discutir-la. Per exemple, israelians i palestins, serbis i croats, etcètera. Es tractaria d'arribar a acords sobre què va passar, posar-ho en llibres de text, ensenyar-ho. Crec que hi ha necessitat d'una memòria compartida discutida, que historiadors de les diverses parts enfrontades es trobin i diguin què va passar en realitat. Moltes vegades els desacords tenen a veure amb què va passar realment i, per tant, què hem de recordar.

Però creu que és una qüestió fàctica, doncs, en el fons, el que cal resoldre? No hi ha sempre valoració en el record?

Gran part del desacord rau en la determinació dels fets. Es sorprendria de fins a quin punt discrepen pel que fa als fets. No estic suggerint pas que hi hagi una interpretació neutral pel que fa a valoració dels fets. El que suggereixo és la necessitat d'arribar a un acord sobre què va passar, quins fets tingueren lloc. Si les parts enfrontades arriben a un acord en aquest sentit, aleshores pots redactar llibres de text, ensenyar-los, etcètera. Ara bé, és cert que hi ha un problema de justícia transitòria. Quan passes de Franco a una democràcia liberal, què fas amb el passat? Portes a judici els que van abusar del poder en el règim anterior? En aquest punt, no em sento inclinat a resoldre els assumptes del passat per la via judicial. Tanmateix, cal fer memòria. De totes maneres, la memòria torna. Normalment hi ha un buit temporal. Els jueus que foren expulsats d'Espanya van trigar setanta anys a fer-se'n càrrec i començar a recordar-ho. El mateix va passar amb aquelles persones que van sobreviure a l'Holocaust. Al principi hi va haver un silenci profund. Després, la memòria va irrompre. En el cas espanyol han passat uns trenta anys. Bé, si m'ho pregunta, li diré que si la memòria no surt ara, sortirà més endavant, d'aquí a cinquanta, setanta anys. Una nova generació voldrà saber coses.

Molt bé. Si li sembla bé, passarem a un altre tema. En la conferència d'ahir va defensar que hi ha diferents imatges de la política. D'una banda, hi ha una imatge econòmica de la política. De l'altra, una imatge religiosa. D'acord amb la primera, tot pot ser d'alguna manera substituït per una altra cosa mitjançant un acord o compromís. D'acord amb la

Entrevista a Avishai Margalit

segona, hi ha certes coses que no poden sotmetre's a cap compromís. En aquest segon cas, s'entén que certes coses són sagrades, insubstituïbles. En algun moment, per il·lustrar-ho va parlar del compromís «podrit» (*rotten*) dels Pactes de Munic, que el 1938 van permetre que l'Alemanya nazi annexionés parcialment Txecoslovàquia. El pacte va ser «podrit» perquè els països occidentals que van signar l'acord no es van adonar que pactant amb els nazis s'estava compromentent quelcom que no es pot comprometre, com ara la possibilitat mateixa de l'ètica. Les seves paraules em van fer pensar en el que una vegada va dir Václav Havel, justament aquí a Barcelona, quan la Generalitat de Catalunya li va donar el Premi Internacional Catalunya.³ Havel va dir que el seu país, al segle xx, havia renunciat dues vegades –l'altra seria amb ocasió de la invasió soviètica– a defensar tots els seus principis per culpa de la por a les conseqüències. Segons Havel, això havia desmoralitzat el país, li havia llevat tremp moral. Potser hi haurien hagut de plantar cara, va dir.

Bé, ahir em vaig ocupar principalment de compromisos que fas lliurement, no pas de compromisos que fas sota coerció. La qüestió de què fer quan estàs sota coerció és una qüestió amarga. Hi ha un llibre txec, *Les aventures del bon soldat Svejek*, que per a nosaltres va ser gairebé com una Bíblia.⁴ El bon soldat Svejek és una metàfora, la metàfora txeca, sobre com podem fer front als conflictes: en fem broma, ens enriem i esperem temps millors. Aquesta és una de les estratègies. Una altra estratègia, la de plantar cara i defensar els ideals propis, és la que defensa Havel. I és la que respon a la imatge religiosa de la política.

Per tant, la seva referència al discurs de Havel em sembla pertinent.

Tanmateix, tota una sèrie d'autors criticarien d'alguna manera la idea que la política sigui poca cosa més que compromisos, o que hagi de consistir en això. Penso, per exemple, en el filòsof anglès John Gray. Per a Gray, la política ha de buscar solament *modus vivendi* entre les parts enfrontades.

Certament, deu haver-hi casos en què tan sols pots negociar. Però tenim ideals. Un ideal és com el cim d'una muntanya. De vegades no pots arribar fins a dalt de tot, perquè alguna cosa interromp o bloqueja el camí. Pots dir: «Bé, no arribaré a dalt, però m'acostaré tant com pugui al cim». En la meua opinió, i hi ha estudis econòmics que ho reforcen, la segona millor opció sovint no és mirar d'acostar-te tant com puguis al cim, sinó fer alguna altra cosa. Si vols anar de vacances al Carib i no tens prou benzina al dipòsit, no intentis acostar-t'hi al màxim; canvia d'objectiu. En comptes del Carib, planteja't anar a Mallorca, per exemple. Fes alguna altra cosa. Això és el que va entendre sant Pau. La millor opció per a un home és mantenir el celibat i dedicar-se a Déu. Però si no pots realitzar la millor opció, la segona millor opció no consisteix pas a fornir i tenir moltes dones, sinó a casar-se i dur una bona vida de família. Per tant, la segona millor opció sovint és fer una altra cosa. De vegades no podem realitzar els nostres ideals perquè xoquen amb el que pensen altres persones. En aquests casos, la segona millor opció és mirar de fer una altra cosa en comptes de mirar d'acostarnos tant com puguem al cim, com si no hi hagués obstacles en el camí. Sigui

com sigui, l'ideal és necessari. Perquè, amb independència de com entenguis la segona millor opció, és una opció referida a l'ideal.

Parlant d'ideals, això em fa pensar en la noció de decència que vostè ha introduït amb èxit en la filosofia política, especialment en el llibre *Una societat decent*.⁵ L'objecte teòric privilegiat de la filosofia política, des de Plató fins a John Rawls,⁶ ha consistit en la justícia. Una societat decent, si em permet dir-ho així de pressa, és una societat en la qual les institucions no humilien les persones que hi viuen. Ara bé, Rawls també fa servir aquesta noció de «societat decent» en la seva concepció de la justícia internacional,⁷ no?

Efectivament, i en una nota al peu del seu text em menciona. Tanmateix, també diu que fa servir el terme en un sentit lleugerament diferent del meu.

És clar que Rawls només parla de societats decents quan aborda el problema de la justícia internacional. Segons ell, l'objecte de la teoria internacional és dissenyar un ordre internacional equitatiu entre els pobles liberals eminentment justos i els pobles decents. Per tant, accepta que certs pobles siguin menys que justos. Com veu aquesta acceptació?

Bé, abans d'això, hem de preguntar a Rawls per què no fa servir la noció de societat decent en la teoria que s'aplica a la nació-estat. Per què no és deflacionista en el cas domèstic. Va elaborar una teoria ideal de la justícia. Però la qüestió és quina teoria no ideal de la justícia hem de tenir. La meua tesi és que en la situació no ideal el que ens ajuda és la noció de societat decent, que és una noció deflacio-

nista. Rawls de sobte aplica el terme en l'ordre internacional. Però, per què no abans? Quina concepció hem de tenir en condicions normals, no ideals? Aquesta és la meua pregunta. No l'acuso d'incoherència, però no entenc per què el fa servir en un cas i en l'altre no. Si hom vol elaborar una teoria de la justícia global que s'avingui al màxim als seus ideals, bé, endavant, farà una teoria ideal. Però si el que fas és prestar atenció a la política real i a les condicions que hi ha en el món, i t'adones que hi ha societats decents i no tan decents, per què no prestar el mateix tipus d'atenció en el cas domèstic?

Vostè, certament, quan parla de societat decent fa referència al tracte que donen les institucions d'una societat als seus habitants. Ara bé, a l'hora de poder dir que una societat és decent, no hem de tenir en compte també les relacions que manté la societat en qüestió amb altres societats?

Hi ha una pregunta prèvia a aquesta. Weber va pensar que el principal atribut de l'Estat és el monopoli del poder. En la meua opinió, avui dia, el principal atribut de l'Estat té a veure amb la capacitat de decidir qui hi entra i qui no hi entra. No és l'Exèrcit, sinó el funcionari que posa un segell al passaport la figura que defineix l'Estat avui; tenir el monopoli a l'hora d'estampar segells. La qüestió cabdal és la pertinença, qui és membre i qui no n'és. Si parlem de Noruega, fins i tot la persona més pobra del país està millor que el 80% de la població al món. Per tant, parlar de justícia a Noruega és evitar els problemes difícils, perquè la pertinença determina un marc on ja no es presenten. En el meu llibre, no vaig parlar de les condicions de pertinença. La perti-

Entrevista a Avishai Margalit

nença, la immigració, són qüestions cabdals. I els liberals universals, no és gens clar que puguin tenir cap simpatia per les fronteres. Com justifiquen que hi hagi fronteres? Tinc les meves pròpies idees sobre algunes d'aquestes qüestions, però no penso que hi hagi cap explicació bona, en pensament polític, sobre la pertinença. Per tant, vaig partir d'un punt de vista en què es pren la situació com a donada i vaig parlar d'un Estat i de les persones que es troben sota la seva jurisdicció. No vaig parlar de ciutadans, sinó de persones sota la jurisdicció d'un Estat, perquè no totes les persones que hi viuen són ciutadans.

D'acord, però jo li plantejava la pregunta de fins a quin punt una societat decent dins de les seves fronteres pot ser qualificada de decent si no es comporta decentment amb altres societats.

Sí. En posaré exemples. Pensem en el cas de l'Holanda colonial i en les atrocitats indecents que va cometre a Indonèsia. O en el cas de Bèlgica i el que van fer els belgues al Congo. O en el cas d'Israel i els territoris ocupats. Així doncs, trobem casos de societats que són relativament decents amb els seus membres però que es comporten de manera indecent amb els altres. Això fa, però, que la societat en qüestió sigui indecent? Jo diria que no. És una situació que ocorre entre societats diferents. El concepte de societat decent s'aplica a una societat i a les persones que estan sota la seva jurisdicció. També hi ha la possibilitat que una societat doni suport mitjançant pactes a règims que són indecents. En aquest cas, no ho sé. No hi tinc una idea formada. Però penso que diria que es comporta malament, en termes de relacions internacionals.

Amb el concepte de decència vostè ha cridat l'atenció sobre la necessitat d'elaborar conceptes normatius útils per a condicions no ideals. Ara bé, alguns diuen que en el plantejament no ideal el problema polític més important avui dia, en moltes parts del món, ja no és el de la decència, sinó simplement el del caos, la manca d'ordre polític i social. Aquest seria el cas de països desballesats, però també el dels refugiats.

És un problema de pertinença. Les persones han de poder pertànyer a algun lloc per tal de poder esdevenir responsables de la seva pròpia vida. Hi ha llocs, doncs, en què amb prou feines podem parlar de decència. En el meu llibre parlo de societats en les quals la decència es troba a l'horitzó, en les quals pot ser una noció viable. Però és cert que hi ha circumstàncies tan extremes en què tot el nostre discurs amb prou feines té sentit. Quan no hi ha menjar, o aigua, quan manquen medicines bàsiques, el nostre parlar esdevé ridícul.

Però de qui és aleshores aquest tipus de problema? Qui se n'ha de fer càrrec?

Espanya, per exemple, se n'ha de fer càrrec.

Els cosmopolites, per exemple, entenen que és un problema de tots perquè tots contribuïm al manteniment de l'ordre mundial.

Cal que hi hagi solidaritat humana a fi d'ajudar aquesta gent i aquests pobles. És ben curiós que Bush sigui odiat a tot arreu menys a l'Àfrica. Ha fet molt més per l'Àfrica que altres governs d'esqueres. La qüestió és fer alguna cosa. La pregunta és: hi ha cap moviment seriós d'ajuda a Àfrica per part d'Espanya, no només humanitari? Es demostra real-

ment que és un problema d'Espanya? S'hi envien prou diners? No una quantitat insignificant del PIB, sinó un dos o tres per cent. No veig cap moviment en aquest sentit. Ara bé, si Espanya no fa prou per ajudar els pobles africans, això no converteix pas Espanya en una societat indecent. El que fa és demostrar que és poc generosa humanament.

Ja que parlem d'Espanya, què li sembla si per acabar parlem d'un problema que afecta el país profundament, sobretot ara amb la crisi econòmica: el problema de l'atur? En el seu llibre vostè va tractar el tema. Al seu parer, una societat amb un atur estructural no necessàriament és indecent. Ara bé, no és cert que en les nostres societats allò que primer ens identifica és la nostra feina? El drama de no tenir feina, d'alguna manera, és que no ets «algú», no?

Bé, si a Los Angeles o San Francisco preguntes «Qui ets, tu?», fàcilment et contesten «Vull ser actriu, però ara faig de cambrera». Hi ha professions en què certament l'activitat professional marca profundament la identitat. Però no sempre és el cas. Moltes vegades la professió és solament un mitjà per guanyar diners. La gent en primer lloc s'identifica amb el hobby o l'ideal personal que té. La societat t'ha de donar l'oportunitat de trobar un treball, una opció que trobis significativa. No necessàriament ha de coincidir amb les teves preferències. Tal vegada voldries ser director de pel·lícules. Però fer de periodista és un treball significatiu per a tu. La societat no t'ha de proporcionar totes les opcions, sinó alguna opció que et sigui significativa. Estic d'acord amb vostè que molta gent dona importància al treball. Freud una vegada es

va preguntar què vol dir ser normal. I la seva resposta va ser: ser normal és poder treballar i poder estimar. Amb «treballar» penso que es referia a treballar creativament. Des del meu punt de vista, ser normal és ser capaç de treballar, poder treballar en alguna cosa significativa i poder estimar. És un ideal de molta gent, una idea normativa, gairebé.

NOTES

- 1 Vegeu Yael Tamir (1993), *Liberal Nationalism*, Princeton: Princeton UP.
- 2 Avishai Margalit (2001), *Ethik der Erinnerung*, Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag. N'hi ha la traducció al castellà a l'editorial Herder (2002), *Ètica del recuerdo*. La distinció entre memòria comuna i memòria compartida pot trobar-se a la pàgina 43 d'aquesta edició castellana.
- 3 Vegeu Václav Havel, Jordi Pujol i R. von Weizsäcker (1995), *L'ètica i la política*, Barcelona: Proa.
- 4 Jaroslav Hasv Ek (1995), *Les aventures del bon soldat Svejk*, Barcelona: Proa.
- 5 Vegeu Avishai Margalit (1996), *The Decent Society*, Cambridge Ma.: Harvard University Press. N'hi ha la traducció al castellà a l'editorial Paidós, de l'any 1997, amb el títol *La sociedad decente*.
- 6 John Rawls va ser professor de filosofia política a la Universitat de Harvard. L'any 1971 va publicar *A Theory of Justice*, un clàssic del pensament polític contemporani que encara avui marca les discussions sobre filosofia política i social.
- 7 Vegeu John Rawls (1999), *The Law of Peoples*, Cambridge Ma.: Harvard University Press. N'hi ha la traducció al castellà a l'editorial Paidós.