

Passat, present i futur del «camp» filosòfic català

JOSEP MARIA BECH

Societat Catalana de Filosofia

Carrer del Carme, 47
08001 Barcelona
jmbech@ub.edu

Article rebut el 20 de novembre de 2013 i acceptat el 20 de març de 2014

Resum: La teoria dels «camps» que ha proposat Pierre Bourdieu ens ajuda a entendre què ha passat històricament, passa en l'actualitat, i passarà en el futur, pel que fa a la filosofia en català. En el conreu i l'ensenyament de la filosofia a casa nostra, les constriccions heteronòmiques (política, religió, culturalització castellana) van prevaldre sense embuts. El centralisme, el conservadorisme, el classisme, i l'espanyolisme hi van eliminar tot caliu de «vida pròpia». En els darrers anys, tanmateix, ha pogut semblar que el tenallament heteronòmic s'anava afeblint i que l'activitat filosòfica endegava un tímid enlairament autonòmic. El pensament rigorós a casa nostra era a punt de quallar en unes estructures semblants a allò que Bourdieu entén per «camp». Però en l'actualitat algunes forces heteronòmiques s'han revifat, i a més n'apareixen d'inèdites que amenacen d'anorrear la migrada autonomia assolida. Si arriben a prevaldre, transformaran la nostra filosofia en la indigent condició en què decau qualsevol camp quan els determinants heteronòmics l'escanyen.

Paraules clau: filosofia catalana; camp social; Pierre Bourdieu; heteronomia; capital simbòlic.

Past, present and future of catalan philosophic «field»

Abstract: Pierre Bourdieu's «field theory» aids us to understand the peculiarities of Catalan philosophy. Its historical trajectory, present concerns and future prospects become some what elucidated if we take into account the manifold heteronomic constraints (mainly political, religious and cultural) that have long prevailed over it. Centralism, conservatism, classism and castilianism, indeed, have historically denied it a life of its own. Yet in the last decades a noticeable weakening of this heteronomic stifling led to expect that Catalan thought would manage a sort of autonomic take-off. It seemed on the verge of outlining precisely what Bourdieu labels as “field”. However, not only some aspects of the secular heteronomic choking seem to revive in the present time, but other new-brand shackling forces have unexpectedly come out and threaten to quash the flimsily attained autonomy. If these fetters prevail, Catalan philosophy will decay into the condition in which fields fall apart when smothered by an overwhelming heteronomic might.

Key words: Catalan philosophy; social field; Pierre Bourdieu; heteronomy; symbolic capital.

[Lliçó inaugural de la Societat Catalana de Filosofia, curs 2013-2014]

Entendre l'experiència col·lectiva dels qui tenen alguna cosa a veure amb la filosofia a Catalunya pot ser una tasca apassionant. Ara bé: entendre-la de veritat, sense mitges tintes ni fugides d'estudi, vol dir comprendre-la i fins i tot avaluar-la amb un cert grau d'objectivitat, més enllà de les apreciacions purament subjectives i per tant inevitablement esbiaixades. Quin camí podrem seguir que ens dugui a aquesta fita objectivadora? Cóm podem evitar de perdre'ns en parcialitats i en personalismes? Aquestes són però unes preguntes si més no «retòriques», perquè les cometes a la paraula «camp» del títol (el lector perspicaç ho haurà advertit) ja indiquen que l'obra de Pierre Bourdieu inspirarà les reflexions que segueixen.

Per què prenem Pierre Bourdieu com a guia per entendre la nostra experiència col·lectiva en filosofia? En primer lloc, en ser l'obra de Bourdieu especialment important per nosaltres a causa del seu notori abast *filosòfic*. No només el legitima la seva reconeguda formació filosòfica (les figures de Leibniz, Merleau-Ponty, Pascal, Wittgenstein la van protagonitzar), sinó que els seus glossadors són gairebé unànimes a reconèixer la vàlua i l'empenta innovadora del seu pensament, fonamentalment antidicotòmic, antimaniqueu i antidualista.

En segon lloc, i sobretot, perquè en la obra de Bourdieu el concepte de *camp social* sobresurt com una eina *teòrica* que sembla feta a mida pel nostre afany esclaridor. Ens sembla, efectivament, que pot ajudar-nos a entendre en profunditat tant la nostra experiència col·lectiva de filòsofs, com la trajectòria de la filosofia catalana al llarg del temps. Per damunt de tot, la noció de camp és una eina *teòrica equilibrada*. Això vol dir que és a mig camí entre els excessos reduccionistes de totes les modalitats de «física social» (per les quals compten ben poc les motivacions conscients dels individus) i la superficialitat de les descripcions culturalistes (aporten una suggestiva diversitat que dissimula la seva ineficàcia explicativa).

Convé advertir, de tota manera, que la fertilitat assignada al concepte de camp no comporta cap mena de pretensió realista o essencialista. De cap manera es tracta d'«anar a les coses socials mateixes», com postula una notòria màxima programàtica, en el benentès que la «cosa social», en el nostre cas, és la vivència col·lectiva dels filòsofs catalans al llarg del temps. Res d'això: es tracta d'il·luminar la nostra realitat filosòfica de la manera més penetrant possible. Les teories tenen, al nostre parer, un abast exclusivament funcional: són, de fet, «tipus ideals» en el sentit de Max Weber. (Val a dir que el projecte d'«il·luminar» la nostra experiència filosòfica s'exposa a previsibles perplexitats. Es tracta realment d'«il·luminar-la», o bé més aviat de «produir-la de bell nou»? El lector neguitós pot plantejar aquí un dilema: esdevenim perspectivistes tot i conservant una certa creença realista, o bé adoptem un constructivisme d'arrel neokantiana, convençuts que som nosaltres qui donem a la realitat el sentit que li solem adjudicar?).

Ajuda a dissipar aquests dubtes la consideració que Bourdieu és, per damunt de qualsevol altra filiació, un apassionat partidari de les idees epistemològiques de Gaston Bachelard. Son tan notòries que només cal referir-les de manera succinta: per Bachelard, primer de tot, «només hi ha ciència d'allò amagat». Això vol dir que predica la ruptura amb les preconstruccions suggerides pel sentit comú com a condició indispensable per a tot saber rigorós. Es el cèlebre principi del «trencament epistemològic» amb l'experiència immediata, un compromís distanciadador i constructivista adoptat sense embuts per Bourdieu i que postula la necessària artificialitat que ha de tenir tota cosa que aspiri a ser objectivament coneguda.

Havent especificat doncs el tarannà filosòfic de Pierre Bourdieu, i abans d'endinsar-nos en la seva teoria dels camps, o sigui l'eina que ens ha d'ajudar a esclarir el nostre món filosòfic, convé ara referir a grans trets la trajectòria d'aquest autor. Nascut el 1930 en una família humil a Denguin, a l'altra banda dels Pirineus, el sistema meritocràtic francès el permet estudiar primer a l'institut secundari de Pau i més tard a l'*École Normale*. Enviat a Algèria per fer-hi el servei militar, hi realitza treballs de caire antropològic. Al començament de la dècada de 1960 professa a la *École des Hautes Études en Sciences Sociales*. En aquesta institució, i des del *Centre de Sociologie Européenne* promou un programa d'investigació social orientat a la vida col·lectiva dels francesos. El 1982 li arriba la seva consagració definitiva en ser elegit al prestigiós *Collège de France*. Després d'uns anys de notòries intervencions en la vida política francesa, Bourdieu mor de càncer el gener de 2002.

Tot i que el prestigi assolit per l'obra de Bourdieu ha fet populars les seves nocions bàsiques, com ara 'habitus', 'violència simbòlica', 'capital' en les seves diverses accepcions, així com 'doxa' o 'skholé', és el '*camp*' social el concepte que, com ja hem assenyalat, ens ajudarà en el nostre propòsit de comprendre a fons la peripècia de la filosofia a Catalunya. Cal però entendre dos aspectes crucials de la noció de camp abans d'endinsar-nos en la seva aplicació, sempre ajudats per Bourdieu. El camp respon, primer de tot, al principi epistemològic formulat per Bachelard que ja hem referit i que imposa una màxima distanciació en relació a l'objecte que hom pretén conèixer. És a dir que la mateixa existència del camp invalida les percepcions immediates dels qui en formen part. Les seves interpretacions de la realitat, per dir-ho d'una altra manera, esdevenen denunciades com a il·lusòries. En segon lloc, també respon la noció de camp a la insatisfacció de molts filòsofs davant els ferotges curtcircuits reductius que solen practicar les ortodòxies materialistes. Aquesta estesa frustració, no cal pas recordar-ho, troba el seu punt àlgid en la «teoria del reflex», o sigui el teorema que la superestructura «espiritual» o cultural (la realitat mental o intencional, se li pot dir com es vulgui) merament «reflecteix» la base material (la realitat social i econòmica). La fracció «dura» de la realitat, en definitiva, determina sense embuts la fracció «tova». I això sense que els microcosmos específics que formen aquesta última re-

alitat (i, amb ells, les mediacions imposades per uns àmbits diferenciats de confrontació) siguin tinguts en compte. Un menysteniment reduït que Bourdieu, precisament, vol que sigui pal·liat per la noció de camp.

Què és doncs, segons Bourdieu, un camp social? Primer de tot, un camp és un sistema diferencial de posicions i oposicions que *refracta* (per comptes de simplement «reflectir-les», com pretenen els materialismes matussers) les determinacions «externes» o socials, o sigui els factors causals que, en definitiva, poden ser justament qualificats de «materials». Dit d'una altra manera, les determinacions socials no produeixen cap mena d'efecte si no són transformades tal i com ho prescriu la lògica específica del camp. A aquesta suggestiva versió del clàssic *deus absconditus* ens hi podem aproximar, tanmateix, d'una manera més precisa i articulada (tot i que també més prolixa). Això és el que farem a continuació.

Cal tenir en compte que, segons Bourdieu, es forma un camp social en tots els cassos que: /1/ uns sers humans s'enfronten per incrementar la seva possessió d'un valor que, per principi, reconeixen unànimement com a tal valor; per aquesta raó, tots coincideixen a voler maximitzar-ne la seva particular tinença; /2/ per formar part d'aquest microcosmos social és necessària la prèvia inversió (Bourdieu ho compara a una «quota d'entrada») d'unes formes específiques (sovint *no* econòmiques) de «capital»; /3/ hi imperen unes «regles de joc» específiques però intransgredibles, i que a més a més són legítimes al parer de tothom; /4/ els béns i els valors en joc, les fites que val la pena d'assolir, i les signes de predomini i d'autoritat hi són així mateix específics, la qual cosa vol dir que poden molt bé *no* existir en altres camps; /5/ i per damunt de tot: aquest conjunt de trets diferencials són un signe d'*autonomia* tan distintiu que, si sobrevenen en un determinat grup social, el transformen en camp.

Així doncs, i en poques paraules, però sense abandonar l'abstracció: Un camp en el sentit de Bourdieu és un àmbit relativament autònom de forces objectives i d'enfrontaments ritualitzats que cobegen unes formes específiques d'autoritat. Alternativament, aquesta noció cabdal pot ser referida en termes concrets si es vol fer més intuïtiva. Aleshores cal només assenyalar que els diferents «camps» que tots coneixem perquè formen part de la nostra vida de cada dia, i que són precisament els que Bourdieu va analitzar (economia, ciència, art, literatura, pintura, religió, política, filosofia), no són pas res més que això: uns espais de posicions desiguals entre «agents» que lluiten contra la distribució, així mateix desigual, dels diversos tipus de «capital» que són específics de cada «camp».

Hem dit: «diversos tipus de capital», efectivament, perquè Bourdieu identifica, juntament amb el capital econòmic convencional, els capitals que ell anomena respectivament «social», «cultural incorporat», «cultural objectivat», «cultural institucionalitzat». Ara bé: Bourdieu, per damunt de tot, considera important el *capital simbòlic*. Resulta del fet que els altres tipus de

capital hagin estat col·lectivament percebuts des d'uns esquemes produïts per les estructures objectives del camp. La conseqüència natural d'aquesta desitjable coincidència és un increment del prestigi i la reputació de qui posseeix aquests capitals, palesat pels testimonis de deferència que, aleshores, mai no deixa de rebre.

El desigual repartiment d'aquests capitals, al mateix temps, ocasiona una lluita més o menys explícita per les posicions predominants, o sigui les que maximitzen els capitals específics del camp. Convé no oblidar, però, que tant les conductes legítimes dels agents com la vàlua de la seva posició vénen prescrites per l'estructura objectiva del camp. Per aquesta causa, els capitals específics dels diversos agents i, per tant, la trajectòria social de cadascun d'ells, solen ser sorprenentment dispars. Per orientar-se en el camp, en conseqüència, els agents han de seguir unes estratègies que poden ser, segons el cas, de conservació i conformitat, o bé de contestació o subversió. (Els filòsofs tenim ben a l'abast un exemple d'aquesta disparitat estratègica, atès que la batussa entre el pensament «continental» i l'«analític» sembla haver-se enquistat entre nosaltres.) És palès, per tant, que les posicions dominants en el camp són propenses a preservar l'ordre simbòlic que ja existeix, mentre que les dominades tendeixen a una ruptura herètica que, malgrat tot, ha de poder ser tolerada per la lògica del camp.

Ara bé: convé tenir molt clar que un camp només és pròpiament camp si posseeix un grau escaient d'*autonomia*. Un camp, per tant, és per damunt de tot un microcosmos autònom. Fins el punt que si el sistema de posicions que li dona la seva identitat de camp li és imposat per un camp aliè, aquesta situació d'*heteronomia* l'anul·la com a camp. Per aquesta raó els mateixos camps competeixen per assolir una posició que els asseguri una màxima autonomia. Aquesta confrontació per maximitzar l'autonomia es produeix també internament, doncs no és pas infreqüent que, en un mateix camp, un pol autònom rivalitzi amb un pol heterònom. Aleshores la fracció dominada intenta obtenir a fora del camp el capital extern que podria compensar la seva carència en capital intern. En aquest cassos, no cal dir-ho, l'autonomia del camp sol estar en perill.

L'autonomia és, per tant, un tret crucial dels camps, però no ho és pas menys la *confrontació simbòlica* entre els esquemes d'interpretació i avaluació produïts pel propi camp. Els termes que fa servir Bourdieu per formular aquest antagonisme són prou clars: la lògica del camp determina tant les *posicions* dels agents com les seves *preses de posició*, o sigui les seves opcions legítimes. Això vol dir, senzillament, que les interpretacions subjectives dels agents (les seves accions i percepcions) perpetuen les confrontacions (tot i que a vegades les alteren) que són l'essència de tot possible camp. Ara bé: encara que aquesta «lògica del camp» sigui supremament determinant (dirigeix la pretesa «iniciativa» o «creativitat» dels agents), cal tenir ben clar que *no* és cap entitat transcendent. Al contrari: la produeixen les actuacions i les

percepcions dels agents en el camp (ben paradoxalment per cert, atès que preval per damunt d'ells). Val a dir, però, que la teoria dels camps és farcida d'eminents paradoxes. No és la menys important que el camp sigui el lloc d'una lluita per definir legítimament el sistema de posicions en què consisteix precisament el camp. En el bell mig d'un camp de forces estructurat, emergeix un camp de lluites per conservar (o per transformar) aquest mateix camp de forces.

Potser convindria aprofundir en aquesta suggestiva doctrina, orientant la nostra exposició cap a les troballes de Bourdieu en un àmbit que a nosaltres, com a filòsofs, ens pot semblar especialment indicatiu: el seu desxiframent dels productes culturals per mitjà de la teoria dels camps. El punt de partida no pot ser més clar: per Bourdieu l'anàlisi de les obres culturals ha d'estar orientada a la correspondència entre les dues estructures homòlogues que apuntalen tot possible camp «cultural». D'una banda, allò que ell en diu «l'estructura de les obres» o «l'espai de les obres» (és a dir, no només els gèneres, sinó també les formes, les temàtiques, els estils, etc.), sobre el qual convé no oblidar que és també, i sobretot, un «espai de preses de posició». I d'altra banda «l'estructura del camp», consistent en un «camp de forces» indistriciblement amalgamat a un «camp de lluites», ates que aplega les posicions que formen el camp mateix (és a dir, els autors, les escoles, les tendències, etc.).

En poques paraules, Bourdieu concep l'esmentat «espai de les obres» com un sistema diacrític de «preses de posició». Diem que formen un «sistema diacrític» perquè Bourdieu no s'amaga pas d'haver-se inspirat en el model lingüístic que concep els fonemes com *écarts* diferencials. De tot això resulta que una determinada producció cultural, sigui la que sigui, de fet *no pot no significar*, atès que s'inscriu en un espai de diferències. De retruc, i per aquesta mateixa raó, posa de manifest una «presa de posició» unívoca en el si del camp específic al qual pertany. De tot això se segueix que Bourdieu bescanvia la dicotomia externalisme / internalisme (o contingut / context) pel postulat de la homologia entre el contingut de les obres culturals i la «posició diacrítica» en el camp que defensava l'autor en el moment de «crear-la».

Bourdieu enalteix l'homologia perquè vol preservar els guanys de les orientacions fins ara influents (i no trair cap de les seves exigències), siguin internalistes o externalistes, formalistes o sociologistes, tot i anorreant alhora els dualismes que mai no van deixar de fomentar. Efectivament: Bourdieu aconsegueix destruir els maniqueïsmes «intern/extern» o «text/context» gràcies a la seva insistent visió homològica. Ella fa que, en el seu pensament, les estructures socials perllonguin les simbòliques o culturals, *i a l'inrevés*. El model diacrític, en una paraula, li serveix per fer intel·ligible el món social. (Tanmateix, la constitució purament diferencial dels camps ens duu a preguntar-nos si Bourdieu no concep subreptíciament el món social com una mena de text gegantí, ates que fa servir l'homologia per perllongar l'estructura específica dels productes culturals).

En termes més generals, tanmateix, i amb la intenció d'evitar malentesos, caldria precisar un tret que potser ha passat desapercebut al lector: els camps són «històrics», la qual cosa vol dir que de cap manera se'ls pot considerar un invariant universal antropològic. Altrament dit, no pas tota configuració social més o menys interdependent és un camp. Al contrari: els camps neixen en la lluita per l'autonomia que pròpiament els fa camps. I moren quan en ells prevalen les determinacions heteronòmiques.

De la mateixa manera, convé contrastar el concepte de «camp» amb el concepte molt més ampli de «joc social». Cal tenir ben clar que els camps emergeixen en l'àmbit dels «jocs socials», el qual precedeix i fa possible tots els camps imaginables. Dit d'una altra manera, un camp és una simple particularització del «joc social» com a fenomen antropològic. Succeeix, d'una banda, que el concepte de camp és més aviat restrictiu i discriminador. De fet, en el món social els veritables camps no són pas abundosos, i els que hi ha són certament precaris. D'altra banda, i contrastant amb el caràcter gairebé excepcional dels camps, els «jocs socials» són un recurs col·lectiu universal que dona a tota acció humana un sentit i una justificació inexplícits, més enllà dels fins explícits adduïts. Atorguen a les nostres accions, en definitiva, un benefici simbòlic que ens protegeix de la insignificança. Ara bé: si els camps emergeixen dels «jocs socials», què passa quan els camps «moren», és a dir, quan la regressió a l'heteronomia els anorrea? Doncs aleshores degeneren a una versió degradada del «joc social», despectivament anomenada «espai de serveis».

Arribats a aquest punt, i gràcies al pensament de Bourdieu, estem ja conceptualment equipats per entendre una mica més què ha passat històricament, i què passa en l'actualitat, pel que fa a la filosofia en català (i, potser, per preveure què li passarà en el futur). En tot cas, i a grans trets, podem ja albirar algunes evidències.

El conreu i l'ensenyament de la filosofia a Catalunya van consistir durant molt temps en un rudimentari «joc social». Històricament, els tenallaments heteronòmics (política, religió, culturalització castellana) hi van prevaldre sense embuts. Ara bé: contrastant amb aquesta secular subordinació, en els darrers anys ha pogut semblar que, precisament en les terres catalanes, l'activitat filosòfica estava endegant un tímida enlairament autonòmic. Hom ha pogut conjecturar, efectivament, que la pràctica del pensament rigorós a casa nostra era a punt de quallar en unes estructures que legítimament podrien ser percebudes com a «camp» en el sentit que Bourdieu entén aquesta noció. És a dir: en la mesura que les forces heteronòmiques seculars donaven la impressió d'anar-se afeblint, la filosofia catalana semblava estar en camí d'adquirir vida pròpia.

Aquesta il·lusionada percepció, de tota manera, cal que sigui contrastada amb algunes realitats de signe més aviat desfavorable. D'una banda, en l'actualitat no pot ser pas exclosa una revifalla de les forces heteronòmiques que

secularment ens han escanyat. Tot i reconeixent, és clar, que unes semblen ser més propenses a revigoritzar-se que altres. D'altra banda, estan apareixent uns factors heteronòmics *inèdits* que amenacen d'anorrear la relativa autonomia assolida fins ara pel «quasi camp» filosòfic català. És de témer que, si arribessin a prevaldre, aquestes coercions transformarien el conreu i l'ensenyament de la filosofia a Catalunya en un subordinat «espai de serveis». Els reduirien a la indigent condició en què decau qualsevol camp (o embrió de camp, fins i tot, com succeeix en el nostre cas) quan deixa de ser-ho perquè els determinants heteronòmics l'aniquilen. Aquestes perspectives són trasbalsadores per nosaltres els filòsofs. Per això s'escau examinar amb una mica de deteniment la peripècia secular del pensament a casa nostra.

Com hem ja esbossat, el conreu i l'ensenyament de la filosofia a Catalunya varen ser un simple «joc social» durant molt temps. Això vol dir, en poques paraules, que els evidents vincles d'interdependència entre les diverses formes d'aquesta activitat mai no arribaven a transformar-la en un camp. Aquesta incapacitat succeïa, és clar, perquè les constriccions heteronòmiques eren anorreadores. La seva capacitat de tenallar, d'altra banda, és palesa per tots nosaltres: unes forces que, segons el cas, eren polítiques, religioses, socials o culturals impedièn que el pensament a casa nostra assolís encara que fos una engruna d'autonomia.

Altrament dit, el centralisme, el conservadorisme, el classisme, i l'espanyolisme combinats van desproveir la filosofia catalana de tot allò que semblés un caliu de «vida pròpia». Al mateix temps, les eventuais «resistències» que haguessin pogut aportar autonomització a la nostra filosofia eren si més no migrades. Una modesta i castellanitzada indústria editorial, o un periodisme predominantment centralista i també castellanitzat, en tot cas, ben poca cosa podien fer davant l'escanyament heteronòmic.

És notori, de tota manera, que a l'últim quart del segle XX aquests poders heteronòmics es van afeblir una mica. És cert que no van minvar amb una idèntica rotunditat, atès que la retracció d'alguns va ser força més espectacular que la d'altres. I cap d'ells, en tot cas, no va desaparèixer completament. Malgrat això, va arribar a semblar possible que el conreu i l'ensenyament de la filosofia a Catalunya esdevingués, més aviat o més tard, un camp en el sentit de Bourdieu. En un moment donat, efectivament, creure que el pensament a casa nostra tindria vida pròpia en un futur gens llunyà, de cap manera reflectia un desig entossudit. (Val a dir, de passada, que un benvingut testimoni d'aquesta naixent vitalitat interna ha estat la confrontació, és clar que molt incipient i sempre subordinada a l'heteronomia castellanitzant, entre els sectors hermenèutico-historicista i analític-argumentatiu del nostre pensament).

Ara bé: les mateixes instàncies heteronòmiques que, durant un cert temps, semblaven haver minvat (tot i que, com ja hem dit, unes s'havien afeblit més que altres), no només no han pas desaparegut del tot sinó que, ben sovint,

donen la impressió d'anar-se revigoritzant (és clar que, també en aquest cas, unes es revifen més que altres).

De tota manera, més inquietant encara és l'aparició de *noves* instàncies heteronòmiques. Enumerar-les no és pas necessari per tots aquells que observin la nostra peripècia quotidiana: una Universitat en procés de mercantilització; uns interessos editorials abocats a un profit gairebé immediat; un món mediàtic una mica curt de vista i sovint castellanitzat; la supremacia cultural d'Internet; el triomf de la immediatesa i el descrèdit de la reflexió propiciats per la digitalització universal.

Per totes aquestes causes, el «gairebé-camp» que durant unes poques dècades va semblar ser la filosofia catalana, ara dona la impressió de tenir els dies comptats. Les forces heteronòmiques, tant si són les que tradicionalment ens han escanyat, com si es tracta de les que han surat no fa pas gaire, semblen destinades a esborrar qualsevol vestigi d'autonomia que hagi pogut cobejar el nostre pensament. Assenyalem, com a trista conclusió, que el conreu i l'ensenyament de la filosofia a Catalunya, per les raons que hem esmentat (i en el benentès que no s'esmunyiran fàcilment els determinants heteronòmics que ens tenallen), és possible que esdevinguin un decaigut «espai de serveis» en un futur ja no massa llunyà.