

Menorca 9 de maig del 2014
El món polític, avui

El plantejament del problema

Avui em proposo de referir-me a la situació política, social i cultural del món en general i del món occidental en particular. Vull fer esment del fet que interpreto la noció de política en un sentit ampli, gairebé a la manera que ho va entendre la Grècia clàssica, no només com la forma d'administrar el poder derivat de les institucions públiques, sinó com tot allò que té una incidència directa en la manera civilitzada de viure.

No cal dir que és una tasca difícil de resoldre perquè és d'una complexitat extraordinària, per tant hauré de limitar les meves pretensions a uns quants comentaris que espero que siguin rellevants. Per a mi en aquest context, la figura de Montaigne em resulta un referent, ho dic perquè aquest autor segurament va comprendre d'una manera prou lúcida quins eren els límits de la nostra capacitat de comprendre d'una manera gaire sistemàtica, la impossibilitat d'exhaurir un tema de forma definitiva; la necessitat d'acontentar-nos amb una descripció temptativa, encara que relativament meditada.

Hi ha una expressió molt significativa de la modernitat, especialment a partir del s. XIX que és la de 'final de la història' (només ens cal pensar en autors com Comte, Hegel o Marx). És una expressió que té unes arrels de caràcter teològic (com gairebé totes les grans categories polítiques de la modernitat) i que adquireix un significat ben especial i, per cert, ben perillós.

Què volien dir amb aquesta expressió i per què apareix cap al s. XIX?

Òbviament aquesta expressió 'fi de la història' no feia referència al fet que en el futur no hi hauria més esdeveniments, o que s'havia acabat el temps cronològic, o que la humanitat es trobava a les portes

d'un cataclisme còsmic que hagués de dur la humanitat a la seva desaparició.

L'expressió 'fi de la història' tenia un significat menys apocalíptic, si es vol. Pretenia posar en relleu que s'havia arribat al desplegament últim d'una determinada manera de concebre la realitat, s'havia arribat a un punt en què no podíem esperar raonablement que la humanitat conegués un estadi superior de civilització, sigui des del punt de vista artístic o polític o científic o des del punt de vista de l'autoconsciència de la humanitat. És el sentiment d'haver arribat al punt de perfecció de tot un projecte que ha estat capaç de donar coherència i intel·ligibilitat al passat. Dit breument, el 'final de la història' posa en relleu el sentiment que s'ha arribat a un paradigma o a una situació culturalment insuperable.

Els autors que han proposat aquesta manera de veure les coses (com a mínim des de Hegel fins a Fukujama) han estat (i amb raó!) durament criticats sobre la base de la convicció que la fi de la història només es pot concebre quan s'hagués arribat a un estat d'equilibri entre el món i la veritat o el món i la justícia, quan aquesta situació d'equilibri o de coincidència presentés graus molt importants de consolidació. Només podríem entendre legítimament que s'ha arribat al final de la història quan la justícia i la veritat regnessin de manera consolidada en el món.

Em sembla que aquesta no és la situació en què ens trobem i, per tant, segons això, la idea que ens trobem al final de la història és insostenible i cau pel seu propi pes a la llum de les injustícies i de les crueltats que ara com al passat caracteritzen el nostre món. Però no només això: a la llum de la contínua imperfecció de les produccions humanes, en tots els terrenys imaginables, en la cultura, en la política, en les estructures institucionals, en l'art, en la filosofia, en l'economia etc. No és raonable afirmar que ens trobem al 'final de la història'.

I tanmateix, per paradoxal que sembli, quan oposem a la idea que hem arribat a la fi de la història els arguments que acabo d'esmentar sovint no som

conscients que, en un cert sentit, acceptem amb naturalitat el que aquests autors havien pronosticat, això és: el sentiment de trobar-nos a la fi d'un model de civilització, 'fi' entès no pas com a final cronològic, sinó com a desplegament últim d'una determinada manera d'entendre el món. Crec que, en general, encara que a vegades no ens n'adonem prou, acceptem sense massa reticències que ens trobem a la 'fi de la història' almenys en dos àmbits molt importants de la cultura: en la ciència i en la filosofia política.

Per què en la ciència:

D'una banda és indiscutible que tenim la plena consciència que avui en dia no sabem tot el que podem saber i que, per tant, des del punt de vista del contingut, no ens trobem al final de la història. Tenim la plena consciència que la ciència oferirà en el futur molts nous coneixements ... estem oberts a la novetat. Però d'una altra banda tenim el ple convenciment que tot allò que nosaltres sabrem en el futur ho sabrem per mitjà de procediments científics. No serà ni la màgia, ni la teologia, ni la religió, ni la filosofia, ni la metafísica ni res de tot això: sabem que ampliarem el nostre coneixement per mitjà de procediments que responen a mètodes científics, com ho fa la física, la química, la biologia, l'astronomia, la geologia o la medicina. Dit d'una altra manera, entenem que la forma de coneixement és indepassable. No sabem què coneixerem en el futur, però sabem (o creiem saber) que ho coneixerem per mitjà de procediments científics. Aquesta és una primera convicció prou compartida entre nosaltres i que indica que la hipòtesi de la fi de la història té una certa acceptació entre nosaltres. No podem imaginar seriosament una forma superior de coneixement que el coneixement que ofereix la ciència. No podem concebre que ampliarem el nostre coneixement d'una manera que no sigui científica.

En segon lloc, voldria referir-me a la filosofia política. I en aquest punt m'haig de referir d'una manera més específica a la democràcia. En general entenem que la democràcia és un estadi final i indepassable. Certament que entenem que les formes de democràcia que tenim

són imperfectes, però també admetem que si critiquem la democràcia sovint ho fem en nom de valors democràtics i no en nom de valors instal·lats en paradigmes alternatius a la democràcia. Potser en no pocs casos som capaços d'imaginar-nos una democràcia més perfecte que la que tenim, però no ens imaginem un sistema polític més perfecte que la democràcia.

En un cert sentit, ciència i democràcia expressen per a nosaltres un 'final de la Història', això és: formes indepassables de comprendre el coneixement i de comprendre la política; paradigmes que no tenen alternatives que puguin disputar-los la legitimitat i l'autoritat.

Avui començaré parlant d'aquesta segona magnitud, de la democràcia en particular i de la política en general, més que no pas de la primera, de la ciència. M'hi referiré amb preocupació, amb el sentiment que ens trobem segurament en una situació més difícil de la que en general som conscients. En bona part perquè en quedar-se sense alternatives teòriques, la democràcia ha perdut la possibilitat de comportar-se d'una manera suficientment autocrítica, creativa i vigilant respecte de la qualitat dels seus valors i de la possibilitat d'esllavissar-se en un procés de decadència.

* * *

Voldria d'entrada centrar la nostra atenció sobretot en el concepte de democràcia, com a forma general de referir-nos al sistema polític o a la manera com nosaltres entenem avui la civilització per excel·lència.

Més que democràcia definida en termes generals, el que coneixem nosaltres és el que anomenem democràcia liberal. Aquesta democràcia no es defineix només pel fet que considera legítim el govern que compta amb el suport de la majoria, sinó també que:

-Respecte les minories o aquells grups polítics que queden en minoria. La democràcia crea el marc institucional perquè aquests grups que queden en

minoria puguin seguir gaudint de presència pública i de llibertat política.

-Està compromès explícitament amb els drets humans, en totes les seves expressions: llibertat d'expressió, de reunió, rebuig de la discriminació per raó de creences, races, l'afirmació de la igualtat entre tots els homes i dones etc..

-Que és inconcebible sense l'existència de la divisió de poders i, per exemple, sense l'existència de tribunals que obeeixen no pas les consignes del govern, sinó les lleis. Per no parlar de la llibertat de premsa i de la transparència que aquesta ha d'aportar als nostres sistemes polítics.

Dit altrament: la nostra democràcia liberal és impossible de concebre sense el que coneixem amb el nom d'un estat de dret.

La democràcia liberal ha hagut de fer front històricament a tres focus de resistència molt actius, per tant no podem dir que ens trobem en el moment en què ens trobem com a resultat d'una mena de necessitat històrica. Hem de ser prou conscients del fet que les coses haurien pogut ser molt diferents de com ara són:

En primer lloc, al que respon al títol general d'antic(s) règim(s) (i als successius intents de restauració de models polítics més o menys absolutistes). És un perill que va ocupar l'avenç de la democràcia pràcticament durant tot el segle XIX. Si hi ha una pau tan dilatada a Europa durant el s. XIX -des de Waterloo (18.6.1815) fins a Sarajewo (28.6.1914)- en part s'explica perquè els estats que determinen la política europea a partir del Congrés de Viena estan molt ocupats reprimint les revoltes liberals i, en conjunt, l'avenç de les forces polítiques que, amb el temps, havien de propiciar la democràcia.

En segon lloc, al marxisme, d'una manera molt especial en la seva versió soviètica (que s'autoqualificava de democràcia, encara que no liberal). El marxisme va

constituir una filosofia que va exercir un poder d'atracció espectacular a les masses i també als intel·lectuals d'arreu d'Europa, en part gràcies a la capacitat d'administrar alguns dels valors més convincents de la il·lustració, els quals, al seu torn, molt probablement, provenien del Cristianisme. Com deia Panikkar, l'èxit del marxisme es devia no tant a allò que el marxisme negava sinó a allò que afirmava del Cristianisme.

Finalment, en tercer lloc, al feixisme i a totes les seves variants. La relació dels ideals democràtics amb els feixismes són potser més complexos que la relació amb els antics règims. Aquí no hi ha només la resistència per parts dels partidaris de valors pre-democràtics, sinó tota una dialèctica molt complexa –tal i com Adorno i Horkheimer van assenyalar ja el 1944. Els feixismes van constituir un perill molt important per a la continuïtat de la democràcia a partir dels anys vint i trenta i fins al final de la segona guerra mundial, en bona part perquè van ser règims polítics que van aparèixer justament com a forces modernes o de renovació enfront d'una democràcia suposadament decadent.

Sabem també que hi ha rebrots ara i adés d'aquestes tres formes, de polítiques restauracionistes, molt involucionistes o bé del perill que partits amb un fort component demagògic, xenòfobs o obertament racistes puguin condicionar determinades estructures de poder. Sabem això, però també és veritat que no podem preveure a curt o mitjà termini una liquidació dels nostres sistemes constitucionals, ni de les nostres formes democràtiques de concebre la política.

Avui per avui, gairebé ningú considera possible una revitalització prou seriosa o imminent de cap d'aquests tres adversaris històrics com perquè pugui disputar a la democràcia liberal el lideratge polític i cultural d'Occident. Certament, no ha estat fàcil arribar a aquest grau de consolidació –si més no aparent– de les formes democràtiques.

Sabem que en no pocs casos han calgut accions realment heroiques perquè això fos possible.

La pregunta que voldria formular és la següent:
Podem considerar que la democràcia està consolidada?
Podem considerar que hem foragitat de la història els *enemics* dels ideals democràtics, que els hem desarmat i desactivat? Podem considerar que liquidades les forces de l'Antic règim, del socialisme soviètic i de les ideologies feixistes, la democràcia ha triomfat a occident?

O bé, per contra, tenim motius per pensar en la l'existència més o menys difusa de nous adversaris, d'adversaris a vegades molt subtils, menys tangibles, menys organitzats discursivament (si més no de forma pública), més difícil d'identificar i, per tant, de combatre?

Des del meu punt de vista, la democràcia en què nosaltres vivim, no només en el nostre país, sinó en general la democràcia que vivim a principis del s. XXI, no està cobrint les expectatives de llibertat i de responsabilitat, de racionalitat i de justícia que havia suscitat en els teòrics que la van preparar a l'època de la il·lustració. Malgrat determinades conquestes, em sembla que tenim motius per dir que vivim en una democràcia de molt baixa intensitat i de molt baixa qualitat. I crec que arran d'això, a la llarga, podríem caure en un desànim molt perjudicial pel clima de convivència i per la fortalesa moral que tota comunitat humana necessita per viure amb una certa dignitat. Ens podríem esclavissar, com em sembla que a vegades ja passa, a actituds cíniques o marcades per una gran desesperança en les possibilitats de la humanitat.

Per començar diré que, des del meu punt de vista un dels grans riscos de la nostra democràcia consisteix en generar una *llibertat imaginada*. I això és extraordinàriament preocupant. En quin sentit podem dir que hi ha el risc de viure en una *llibertat imaginada*?

Certament que estem molt preparats per respondre i organitzar-nos davant d'un segrest de la llibertat com el practicat pels règims totalitaris (la situació que descriu George Orwell a *1984* o a *Animal farm*, per exemple) . En el cas d'haver de fer front a un cop d'estat liderat per una figura d'estil hitlerià, per exemple, tindriem a la nostra disposició tot un relat, tota una figura de valors i un sistema de legitimació que ens portaria a la resistència molt conscient i molt activa. En general això ho podríem dir dels tres adversaris de què he parlat al començament: hi ha una retòrica preparada per defensar-nos de les ideologies que han combatut històricament la democràcia.

En canvi, però, a penes tenim eines teòriques per fer front a una absència de llibertat que es mostra de forma molt més subtil, basada en bona part en el desinterès o la completa indiferència per una llibertat de qualitat, un fet que sovint es combina amb el cofoisme, amb el sentiment que vivim en un món que ha valgut la pena de construir (allò que Huxley va manifestar a *Un món feliç*). Estem preparats per combatre allò que posa en perill la democràcia en els termes que Orwell va descriure-ho, però a penes estem preparats per combatre els perills descrits per Huxley.

En alguns casos, la responsabilitat d'aquesta situació de dèficit de qualitat democràtica escapa a les possibilitats de la immensa majoria dels ciutadans. En d'altres casos, em sembla que els ciutadans –és a dir: nosaltres– tenim una quota de responsabilitat que no podem amagar.

Quins són els factors que condicionen i limiten la qualitat de la nostra democràcia? Què ens allunya del desplegament o dels ideals il·lustrats i liberals, de la realització d'una societat políticament lliure, socialment justa i solidària i personalment responsable? Quin és avui el tipus de despotisme que avui hem de témer?

Crec que la qualitat de la nostra democràcia es troba fortament condicionada pels següents factors:

En primer lloc: pel que podríem anomenar l'estructura econòmica i financera de la totalitat del planeta. El que podríem anomenar el *neoliberalisme* i la combinació d'aquest corrent amb una *tecnocràcia* més o menys camuflada.

En segon lloc, per la difusió més o menys estesa d'un determinat concepte de persona.

En tercer lloc, per una condició molt solidària de la segona: per les noves formes de comunicació i d'aprenentatges lligades a les així anomenades noves tecnologies. O més exactament: pel fet que ens trobem en una situació que podríem anomenar *post-Gutenberg*. Les pràctiques i les maneres de pensar i de comunicar que se'n deriven em sembla que posen en crisi les condicions del pensament en general i del pensament crític en particular.

Mirem de repassar una per una aquestes condicions amb l'esperança de fer més comprensible els problemes estructurals de la nostra democràcia i en conjunt de la nostra manera de viure avui la política.

-II-

En primer lloc: ens hauríem de referir a l'estructura econòmica i financera de la totalitat del planeta. El que podríem anomenar el *neoliberalisme* molt relacionada, sens dubte, amb la situació de *globalització* entre altres coses dels mercats.

Necessàriament ens haurem de referir en aquest context a la formulació política que solidària a aquesta situació de globalització, això és: la tecnocràcia.

Mirem de d'esmentar-ne unes quantes característiques.

1-. Una de les característiques més remarcables de la nostra situació mundial és el que podríem descriure com a fragmentació entre les institucions polítiques i el poder. Aquesta fragmentació és dramàtica perquè *de facto* deixa en suspens tota la lògica de la democràcia, tal i com s'havia concebut en el marc dels seus teòrics més importants.

La democràcia partia del pressupòsit que el poder es concentrava en les institucions polítiques. Per tant, sotmetre el govern i el parlament a un control popular significava sotmetre el poder a la voluntat del poble. És a dir: significava democratitzar el poder. Però avui les coses són diferents. O molt diferents.

La novetat de la situació en què vivim obeeix a múltiples circumstàncies (tècniques, històriques, filosòfiques etc.), però segurament no ens equivocaríem si afirméssim que el (neo)liberalisme ha contribuït d'una manera molt important a aquesta fragmentació.

En un cert sentit el neoliberalisme, en la fase en què el coneixem, suposa una superació del que havíem conegut amb el nom de capitalisme.¹

Com diu Chomsky, el que tenim és quelcom que es pot entendre sobre la base dels següents fenòmens:

1.1-. Desregularització del capital i del mercat financer, un fenomen que comença els anys 70 i que,

¹ Cf. Chomsky, *Dues hores de lucidesa*, ed. 62, bcn, p. 46 i ss.

amb la caiguda del mur de Berlín, s'aguditzava fins a l'exasperació. Això vol dir, una llibertat pràcticament sense límits per tal que el diner circuli pel món i pels seus mercats.

1.2-. Hi ha un enorme sector públic que socialitza i assumeix col·lectivament els costos i els riscos, i un sector privat que està en mans d'una elit (d'uns subjectes i d'unes decisions) que escapa completament els controls democràtics de la població². Les grans empreses compten amb l'estat per socialitzar els riscos i els costos, per mantenir un clima favorable a les seves operacions, tant a l'interior com a l'exterior i per evitar l'enfonsament en els moments d'adversitat.

El resultat de la combinació d'aquests dos fenòmens és l'augment vertiginós del capital dedicat a operacions especulatives. No és difícil d'entendre que si la inversió no va acompanyada de risc, aleshores esdevé molt ambiciosa i amb una capacitat molt important de desestabilitzar l'economia. "En principi quan una inversió és aventurada, et conformes jugant-hi una quantitat petita. Però el FMI ha capgirat la situació. Ara et pots permetre de fer inversions arriscades a països com ara Indonèsia o Tailàndia i estar segur que en trauràs beneficis substancials. Efectivament, si hi ha cap problema, el sector públic vindrà a ajudar-te, cosa que tendeix a fer créixer el que els economistes anomenen *risc moral*. Això no és capitalisme"³.

1.3-. Per a la població les conseqüències més tangibles d'aquesta evolució pròpia del neoliberalisme es podrien consignar de la següent manera:

- a)-. Estancament o reducció de la massa salarial i, per tant, empobriment d'una part important de la població.
- b)-. Augment de les hores de treball.
- c)-. Deteriorament de les prestacions socials (educació i sanitat públiques, transports etc.). Les conseqüències s'acarnissen entre la població més pobre i vulnerable. No ens hauria d'estranyar que el Papa Francesc hagi

² Cf. Chomsky, *Ibid.*, p. 24.

³ Cf. Chomsky, *Ibid.*, p. 49.

formulat en una exhortació apostòlica recent la idea que “aquesta economia mata”. Sens dubte es refereix a l’impacte que aquestes grans operacions financeres tenen entre la gent. Sovint entre les persones més desprotegides.

d)-. Afebliment de la democràcia⁴.

En quin sentit diem això últim?

La desregularització iniciada als anys 70 suposa la lliure circulació de capital, la qual cosa significa que les institucions financeres i els inversors (els mercats) acaben per determinar d’una manera no gens menyspreable als governs els marges dins dels quals és possible fer política (és a dir: prendre decisions basades en el suport de la població). Esdevenen autèntics *parlaments virtuals*, perquè amb la seva força són, per exemple, capaces de retirar les inversions o de dur a terme altres manipulacions financeres o de determinar les polítiques a dur a terme (a vegades es parla amb eufemismes com ‘fer els deures’).

Podríem dir que el poder passa del sector públic al sector privat⁵. Les conseqüències són d’una regressió evident en tots els àmbits, per exemple, en la capacitat de protegir la qualitat social del treball o de dotar la societat de serveis fonamentals de qualitat.

1.4-. Tot això va acompanyat d’un afebliment molt decisiu d’un dels components essencials de la democràcia: més que fomentar la discussió racional respecte de les decisions públiques, el que s’imposa és el que Walter Lippman anomenava *fabricació del consentiment*, és a dir la tendència a induir mediàticament consensos socials congruents amb els interessos dels grans poders econòmics.

És obvi que això es troba en tensió amb el que la democràcia coneixia amb el nom de llibertat de premsa. La llibertat de premsa significava un dels puntals fonamentals de la llibertat democràtica, en bona part perquè situava el poder sota el control de l’opinió pública. La premsa havia rebut un encàrrec fonamental

⁴ Cf. Chomsky, *Ibid.*, p. 44/45; 48.

⁵ Cf. Chomsky, *Ibid.*, p. 44.

en els orígens de la democràcia liberal: dir la veritat, tenir un compromís amb la qualitat de la democràcia, no sotmetre's als interessos del poder, ser una garantia de transparència i de llibertat. Aquest és l'encàrrec que havien rebut. En bona part el problema és l'enorme cost financer que suposa mantenir les estructures dels mitjans de comunicació; l'elevat cost és proporcional al grau de dependència d'aquests mitjans en relació als grups de poder o grups financers.

Aquí es verifica el llenguatge del poder: protecció a canvi d'obediència.

De nou, la teoria liberal considerava que el poder era públic, polític, institucionalitzat. La cosa ha canviat, certament, però el problema és el mateix: La premsa és independent o no és premsa democràtica⁶.

Avui la situació és molt preocupant. No és el resultat d'una improvisació, sinó d'una estratègia que s'ha anat assentant gradualment i implacablement: els grans mitjans de comunicació es troben sota el control de grans centres de poder.

2-. El neoliberalisme significa també una segona fragmentació tant o més significativa i que té afectes d'una manera molt determinant amb el compromís amb les llibertats democràtiques: em refereixo a la *fragmentació entre poder i responsabilitat social*. Mentre la democràcia liberal anava vinculada a un discurs molt sensible a la responsabilitat social (ja sigui, per exemple, d'estil demòcrata cristià o socialdemòcrata), avui podríem parlar sense massa temor a enganyar-nos d'un poder sense una política

⁶ L'ASNE (Associació americana d'Editors de diaris) publica el 1982 les següents estadístiques:

El 46% dels enquestats reconeixia haver rebut pressions dels anunciants diverses vegades l'any per tal de canviar el sentit d'una informació.

El 26% reconeixia que això es produïa diverses vegades al mes.

El 9% admetia que es donava fins i tot cada setmana. (Ruiz, Carlos, *La agonía del cuarto poder*, p. 305).

En aquest context, la finalitat principal d'un diari pot molt ben ser que no sigui haver de dir quelcom, sinó haver de vendre quelcom. L'anunciant es pot convertir en un redactor en cap.

D'això se'n diu censura. Censura privada. I això és incompatible amb la democràcia. Recordem que des del punt de vista dels valors liberals, la democràcia era indissociable de la llibertat de premsa. No es tracta que la premsa sàpiga tot el que està succeint, simplement es tracta que expliqui tot el que sap i que sigui rellevant des d'un punt de vista públic. Ara la censura és privada, no pas oficial. I contra això el liberalisme no havia generat cap arsenal ni d'arguments ni de conceptes. "Estem desarmats" (Ruiz *Ibid.* p. 315).

Cf. L'article de Juan Goytisolo "Vamos a menos" a *El País* (10 de gener del 2001).

social argumentable ni responsable. És simplement un poder que no queda subjecte a la responsabilitat pública.

Com acabo de dir, la democràcia és indissociable amb el projecte d'una societat integradora. Integradora vol dir que es dóna importància a la igualtat i a la justícia social. Més encara: la democràcia no pot suportar l'existència de nivells importants de desigualtat i d'injustícia socials sense posar en perill un grau de cohesió social i cultural. Dit altrament: allí o no es verifica l'existència d'un grau important de justícia i d'integració social, allí veiem la democràcia amenaçada. La democràcia és social o no és democràcia.

Es podria també parlar d'una fragmentació entre *racionalitat* i *justícia*. Tenim un sistema basat en la voluntat de racionalitzar cada cop més els comportaments econòmics, polítics, administratius, etc. La racionalitat és un dels elements primordials de legitimitat de qualsevol mesura política o administrativa. I tanmateix sentim que una de les formes més exasperades de caos és precisament la racionalitat.

Un dels grans objectius de la cultura que va projectar la democràcia va ser introduir dosis importants de racionalitat a la realitat. Més que racionalitat del que es volia parlar era de raonabilitat i, amb ella, de justícia. Era raonable pensar en una societat justa, relativament equilibrada i integrada, en que l'exclusió fos l'excepció.

Quin és el panorama mundial avui per avui?

De quina manera aquest panorama expressa el triomf de les idees democràtiques?

El panorama mundial que podem apreciar avui per avui ens convida a pensar que hi ha hagut una evolució no gens harmònica entre exercici del poder i responsabilitat social o entre racionalitat i justícia. No ens costaria gaire d'afirmar que ens trobem en un món molt racionalitzat, informatitzat i que vetlla per l'eficàcia del funcionament de tots els mecanismes socialment vitals. Segurament no costa gaire de veure en això un empobriment molt considerable de la noció de racionalitat. Habermas ha parlat força de la reducció de la racionalitat a mera racionalitat instrumental.

Tampoc no ens costaria gaire d'afirmar que la racionalització de la realitat i de la polis no ha portat més justícia. Vegem algunes dades de la situació mundial:

i)-. El 0,00003% de la humanitat té el 40% de la riquesa, dit altrament, les 225 persones més riques del món posseeixen tant com el 47% de la humanitat (unes 3.000.000.000 de persones).

ii)-. D'aquesta llista, els 84 primers superen la riquesa de la totalitat del PIB de Xina (amb 1.300 milions d'habitants). És una manera de dir que les diferències entre individus (no pas estats) rics i pobres no tenen cap mena de parangó al llarg de la història. Certament que hem generat riquesa en el món, però aquesta no ha comportat igualtat.

iii)-. El patrimoni de les 10 persones més riques del món és superior a la suma de les rendes nacionals dels 55 països més pobres del món.

iv)-. “Més de la meitat de la població mundial ha de conformar-se amb menys de dos dòlars diaris i més de 1.300 milions de persones intenten sobreviure amb un dòlar al dia”.

v)-. Als EEUU “el 1% dels habitants situats en el cim patrimonial disposen d'una fortuna superior a la suma de les que tenen els 170 milions d'americans amb menys recursos”⁷. El 28'7% de la població del Brasil viu amb menys d'un dòlar diari⁸.

-Hi a 4.000 milions de persones per a qui la riquesa produïda per la tecnologia no els reporta absolutament res; només entre el 15% i el 20% de la humanitat se n'aprofita.

I tot això amb un clima de completa impotència per part dels estats per tal d'intervenir en els privilegis de la minoria més rica. Es calcula que la quantitat de diner sense declarar que es troba en paradisos fiscals (com Suïssa, les Illes Caimans i d'altres països) és de 21

⁷ Cf. Vidal-Beneyto, “La abominación que no cesa”, El País, 12 de septiembre de 2009, p. 27.

⁸ Cf. El País, 2 d'octubre del 1998, p. 8.

bilions de dòlars, una xifra que supera el PIB dels EEUU i del Japó plegats (!).⁹ Aquesta minoria té quantitats importantíssimes de diner, doncs, que no paguen impostos, que no són socialment responsables ni democràticament sotmesos a la sobirania dels parlaments i de les lleis democràtiques.

Un simple exemple: l'empresa americana *Blackrock* disposa d'un pressupost de gairebé 4.000.000.000.000 (és a dir: quatre bilions) de dòlars, gairebé deu vegades més que el pressupost d'un país tan ric com la República Federal d'Alemanya¹⁰.

Un possible perill derivat de la fragmentació entre poder i política, entre poder global i política local és el sentiment d'impotència dels ciutadans.

Aquest sistema econòmic imperant ens duu a un panorama caracteritzat per una *desigualtat incomparable i una concentració formidable de poder econòmic i polític*. Una concentració de poder que, evidentment, resulta incompatible amb els ideals de la democràcia. És evident que ens trobem davant d'un problema d'una magnitud històrica: la doble fragmentació entre:

D'una banda institució política i poder.

D'altra banda, entre poder i responsabilitat.

Aquest és sens dubte un límit molt i molt important als grans ideals de la democràcia.

Com és possible aquest desajust? Quina mentalitat dóna cobertura a aquesta situació? Quines són les idees que es troben en la base d'aquesta situació clamorosa? *Quines són, podríem preguntar-nos les idees que realment governen el nostre món?* I quina espiritualitat pot suportar aquesta indiferència respecte de la pobresa i del dolor? Quina espiritualitat hi ha al darrera d'aquest panorama?

D'entrada podríem dir que, si més no pel que sembla, per governar el nostre món es necessiten molt poques idees.

⁹ Cf. *The Observer*, 21 de juliol del 2012, "£13tn hoard hidden from taxman by global elite". [...Washington Consensus\05 PIB EEUU i Japó junts.doc](#)

¹⁰ Cf. Geld regiert die Welt: Das Erste Mediathek > http://mediathek.daserste.de/sendungen_az/799280_reportage-dokumentation/19067010_die-story-im-ersten-geld-regiert-die-welt

En un intent de identificar aquestes idees que es troben a la base de la situació que he intentat de descriure molt breument, voldria esmentar l'obra de Dany Robert Dufour *Le Divin Marché* en la qual consigna el que ell anomena els “Deu manaments per a l'èxit”¹¹. N'esmento només tres:

-El primer: “La teva única guia serà l'egoisme”.

-El segon: “Violaràs les lleis sense que aconseguixin enxampar-te”.

-El tercer: “Els altres seran només instruments per a l'obtenció dels teus objectius”¹².

Això no és només egoisme com a expressió d'una tendència que podríem anomenar instintiva i present en tots els moments de la història, és més aviat la capacitat de teoritzar sobre l'egoisme com a base d'un ordre econòmic ultraliberal. La llibertat com a gran valor humanista s'esllavissa ara en la forma de mera indiferència respecte de les conseqüències que aquesta llibertat individual té en les altres persones. La llibertat esdevé individualisme, i aquest indiferència.

La indiferència respecte de la raó és precisament el que el pensament d'autors com Sòcrates, ja havia determinat com el nucli del pensament inhumà o apolític o en tot cas com una actitud incompatible amb l'home civilitzat.

Em sembla evident que davant d'aquest poder necessitem reaccionar col·lectivament amb una raó i una espiritualitat (i un diàleg entre una i altra) que estigui a l'alçada de les circumstàncies. I aquesta raó necessita obrir-se a quelcom que es troba més enllà d'ella mateixa.

La fragmentació entre *poder* i *institució política* es correspon també de manera estructural al que podríem anomenar dimensió global i dimensió local del món.

En el context que hem descrit, la democràcia esdevé una qüestió local. Els governs pràcticament es veuen empesos a adaptar-se de la millor manera possible als condicionants que imposen els mercats internacionals. La racionalitat (allò que es discuteix) és sobretot la *manera* com adaptar-se a les condicions dels mercats.

¹¹ Dufour, Dany-Robert, *Le Divin Marché*, Denoël Folio, Paris, 2007.

¹² Vidal-Beneyto, *ibid.*

Per això podem parlar d'una tensió entre una vertadera democràcia i l'hegemonia d'una racionalitat instrumental.

I la democràcia, sota l'impacte de les condicions d'una racionalitat instrumental esdevé tocada per un comportament tecnocràtic. Tot allò essencial es troba fora de control. En tot cas, hauria de ser un motiu d'alarma que les finalitats principals del nostre sistema no quedin fora d'un exercici regular de reflexió. El sistema no està qüestionat seriosament, com si haguéssim assumit el principi que el pensament no té cap valor. O que el pensament és impotent, que les inèrcies de la realitat van més enllà del que és el comportament racional.

-III-

En segon lloc, per la difusió més o menys estesa d'un determinat concepte de persona.

En segon lloc voldria fer esment d'una qüestió relativa a la comprensió de la persona humana i de la vida humana.

Em sembla que aquesta qüestió és del tot rellevant perquè és impossible de tenir una idea més o menys coherent de quin projecte polític necessitem sense preguntar'-nos abans *Què és l'home? Què vol l'home? A què aspira l'home?*

Depèn de quina idea tinguem de l'home estarem en condicions de dissenyar un model polític o un altre.

La democràcia no és una excepció. A la democràcia li correspon un determinat concepte de persona humana. Entre altres coses, aquest ideal es correspon directament a la noció de l'home com a ésser racional, sensible al *logos*.

En general podríem dir que la democràcia es pot sostenir conceptualment si les persones que viuen en una societat democràtica han estat educades per comportar-se:

(a) d'una manera racional o raonable i
(b) d'una manera autònoma, és a dir d'acord amb una deliberació personal és a dir, amb independència dels estàndards merament tradicionalistes i amb independència d'un comportament merament mimètic.

És una manera de dir que la democràcia és sostenible sempre i quan confiem que a l'home li interessa la raó i la llibertat; li interessa l'argumentació i per tant la responsabilitat.

No tindria sentit proposar una forma democràtica de govern i de convivència si partíssim de la convicció que l'home és insensible a allò que ja els grecs van anomenar el *logos*.

El problema que es va plantejar històricament era com arribar fer emergir l'autèntica vocació de l'home, és a dir com propiciar l'interès per comportar-se d'una manera responsable, autònoma i lliure.

La resposta general a aquesta pregunta va ser l'educació. La confiança que l'home, quan es veïés immers en un clima sense constriccions i en un clima de llibertat, es convenceria de la conveniència de comportar-se d'una manera responsable, racional i lliure. I amb això, l'home superaria un estat dolorós que amb el temps es va qualificar d'alienació. Si l'home no era feliç era perquè no podia viure d'acord amb la seva vocació més fonamental: ésser lliure i responsable.

Això, a la llarga, tenia conseqüències polítiques importants perquè l'aplicació d'aquest projecte pedagògic humanista, liberal, il·lustrat i demòcrata comportava la confiança que a llarg termini el control dels governs damunt dels ciutadans s'hauria d'anar eclipsant o esvanint. Com més raonables i responsables fossin els ciutadans, menys caldria la presència d'una autoritat repressiva, d'un estat que necessités controlar els ciutadans i en el límit amenaçar els ciutadans.

La democràcia parteix de la base que una vegada l'home tingui accés a l'educació i a la possibilitat de generar un pensament crític (i per això la generalització de l'escola era essencial) l'home tindrà interès per una vida civilitzada i crítica, una vida argumentada i autònoma.

És important de retenir la idea que la llibertat i la responsabilitat es concebien com a conquestes, com a resultat d'un procés educatiu llarg i costós. La llibertat no es dona de manera immediata i espontània, sinó quelcom conquerit després d'un esforç molt important per cultivar-se, per cultivar l'art del diàleg i de la concentració, per argumentar la pròpia existència. Elaborar un criteri per arribar a prendre decisions d'una manera responsable no és una tasca fàcil.

En aquest sentit era essencial de potenciar tot allò que afavorís l'educació de la responsabilitat.

Amb tot, el fet és que, després d'un desplegament important del projecte modern, tenim ja una mostra remarcable de quins poden ser els seus resultats. Crec que és raonable afirmar que la modernitat dóna tant com a perfil cultural:

i)-. Un home crític, reflexiu, analític i que veu en el pensament una forma d'alliberament,

ii)-. Com l'home que viu immers en una caricatura dels ideals moderns. Hi ha una colla de fenòmens en el nostre entorn que posen en relleu la fallida o si més el poc èxit amb què ha culminat l'ideal proposat per la democràcia i per la il·lustració.

Voldria destacar uns quants d'aquests fenòmens:

4.1-. En primer lloc voldria referir-me a un fenomen que vam detectar ja als anys trenta i que tenim molts motius per pensar que s'ha accentuat d'una manera espectacular. Em refereixo a l'existència de la *massificació* dels comportaments humans. La massificació de què parlaven ja Ortega o Canetti, entre altres. L'home massificat és un home que es comporta d'acord amb principis que no tenen res a veure amb l'autonomia o amb la sobirania de la pròpia consciència. És l'home que es comporta mimèticament, que argumenta el seu comportament d'una manera molt poc reflexiva. Heidegger se'n feia ressò a *Ésser i temps* (1927) quan parlava de la vida inautèntica, de la societat que vivia sota l'imperi del *man*.

És també una novetat el fet que aquest home combina, segons Ortega, aquest comportament clarament allunyat dels principis de la il·lustració amb una *arrogància* considerable. És també l'home que viu com una humiliació l'existència de la persona que ha treballat per abandonar el punt de vista de la mera opinió i endinsar-se en el camí del pensament. L'home que malviu la diferència, que la denuncia com a vanitat i que, amb aquesta actitud, en definitiva, dóna peu a allò que deia Thomas Mann: a vegades exigeix la igualtat qui no té res per oferir.

És l'home que oblida que la llibertat i el pensament són punts d'arribada, no pas punts de partida; el ciutadà que pensa que *en la naturalesa* humana hi ha la llibertat, en lloc de concebre la llibertat com el resultat d'una conquesta i d'un esforç molt importants. Això té conseqüències pedagògiques i polítiques colossals perquè qüestiona el sentit de l'esforç personal, en termes de formació i de refinament de la consciència i en termes de responsabilitat personal i col·lectiva. No som lliures simplement com a resultat d'una proclamació, sinó com a resultat d'un procés d'iniciació.

4.2.- El ciutadà i el consumidor:

En segon lloc em vull referir a l'existència d'una figura que apareix cap als anys seixanta i es reforça d'una manera considerable fins al present, fins a punts importants d'exasperació. Habermas ho expressava dient que avui més que ciutadans (en el sentit d'una persona que viu instal·lat en els millors valors de la tradició democràtica) el que tenim és consumidors¹³

Qui és el *ciutadà*? I per què la figura del ciutadà és essencial a la democràcia.

El ciutadà es caracteritza perquè té sentit de comunitat; no és indiferent a la cosa pública, aquell per a qui les nocions de solidaritat i de fraternitat no són paraules buides de contingut. Aquell que no es permet de comportar-se d'acord amb principis que ignoren l'impacte que tenen els seus actes respecte del conjunt social.

Segurament el ciutadà no té només un origen il·lustrat, sinó que hauríem d'anar a buscar els seus orígens els textos com el *Critó* de Plató.

En contrast amb això: qui és el *consumidor*?

Algú que viu:

i)-. Replegat en la seva privacitat, que mobilitza tots els recursos al seu abast per donar satisfacció als seus objectius privats en l'ordre professional etc. L'objectiu principal d'aquesta persona és assegurar en la mesura del possible el seu benestar; el sentit dels seus actes és

¹³ cf. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* II p. 515.

assegurar-se l'accés al mercat de béns de consum. Per això aquest model de persona no està interessat en la política o repeteix fins a la sacietat la idea extremament tòpica que la política és corrupte. El seu apoliticisme és en el fons la seva manera d'acceptar el sistema.

ii)-. Viu pendent dels seus drets, sense prestar atenció a les seves obligacions.

iii)-. Consumidor vol dir també que es considera com un client de l'estat del benestar. El model de relació amb l'estat és més comercial que polític.

Mentre el model polític es basa en la idea de la *corresponsabilitat*, el model comercial es basa, en canvi, en la contractualitat: jo pago a canvi d'uns serveis. No m'interesso tant per tu com per allò que tu pots fer per a mi.

Aquestes seran dues figures de consciència que estaran en tensió en el cas de Habermas: el ciutadà serà aquella persona que comprèn la necessitat de responsabilitzar-se les decisions col·lectives, mentre que el consumidor percep el conjunt del sistema com una trama de serveis de la qual se n'ha de beneficiar.

Prenem en consideració el cas de la protesta contra la guerra de l'Irak: quina hauria estat la reacció si haguéssim pres plena consciència del fet que calia triar entre justícia (no intervenir militarment) o benestar (seguir controlant els preus del petroli)?

Els ciutadans, convertits en consumidors, es limiten a demanar a l'estat la solució dels problemes privats – i, en general, molt egoistes- que és tendeixen a satisfer amb mesures que generen més benestar. Per tant és també la persona que es preocupa i protesta quan aquests objectius es veuen en perill. No és tant que sigui sensible a la justícia o injustícia social (de fet tolera al seu govern tot el que calgui amb tal que el sistema econòmic funcioni), sinó al seu benestar personal i al fet que els serveis que espera de l'estat no s'interrompin.

Veü l'estat com un organisme que li subministra serveis. Es comporta amb l'estat com si fos un client que desitja està ben servit.

De fet la figura del consumidor és perfectament congruent amb les necessitats del sistema. El nostre sistema econòmic només es pot sostenir sobre la base de:

- i)- Producció massiva
- ii)- Consum massiu
- iii)- Crèdit massiu.

El creixement econòmic i el sistema del mercat lliure només es pot mantenir si hi ha (a) massificació i (b) consum. Això és: la negació del comportament basat en el lliure discerniment de les maneres de viure.

Hem deixat enrere no ja només la figura del militant, sinó la del ciutadà, i en un cert sentit hem deixat enrere la noció de burgesia.

4.3-. La democràcia basava el seu projecte en la idea d'un home que, si li donaven l'ocasió, es comportaria de manera responsable i raonable. I amb tot, sembla que havíem oblidat que una de les qüestions que es verifiquen d'una manera més continuada és l'interès de l'home per la *banalitat* i per *l'entreteniment*. L'home no és només un ésser racional, sinó un ésser que es vol entretenir, històricament topem amb la dificultat de democratitzar el pensament i –dit kantianament- la majoria d'edat mental.

La importància que per a l'home modern té l'entreteniment i la banalitat fa trontollar la confiança humanista i moderna en les possibilitats de democratitzar els grans ideals d'emancipació basats en l'educació i en la tendència suposadament natural de l'home a deixar-se seduir pel que és superior. *No falten moments en la modernitat en què ens envaeix el sentiment que l'home no té massa interès per la seva llibertat ni per la seva dignitat, que l'home no és només un animal polític i una animal racional, sinó també un ésser interessat en oblidar-se d'ell mateix, distreure's i viure d'una forma bastant banal.* Vegem ara un text francament colpidor de George Steiner

-Georg Steiner-

“La cultura és quelcom molt elitista. Goethe diu: “La veritat pertany a molt pocs”. Succeeix que en aquest planeta el noranta-nou per cent dels éssers humans prefereixen, i estan en el seu dret, la televisió més idiota, la loteria, el Tour de França, el futbol, el bingo, abans que Èsquil o Plató. Durant tota la vida un espera equivocar-se i canviar el percentatge mitjançant l’ensenyament, la disseminació de museus, el somni de Malraux, les cases de cultura. Però no! No! L’animal humà és molt mandrós, probablement de gustos molt primitius, mentre que la cultura és exigent, cruel pel treball que exigeix.

Aprendre una llengua, aprendre a resoldre una funció el·líptica, no és gens divertit. És amb la suor de l’ànima que s’aprenen unes aitals coses. La majoria diu: “Però per què? Què hi guanyo? La il·lustració deia: “Poc a poc, gràcies a l’escolarització, el percentatge canviarà” Jo no ho crec, o almenys no n’estic convençut (...)

Quan vaig estar a Berlín oriental en els anys de Breznev i posteriors, hi havia cinc teatres clàssics, vint concerts i recitals clàssics per nit. Avui, en canvi, és Jackie Collins, el vídeo porno, el teatre més banal i l’última comèdia musical americana. Per tot arreu apareixen les paraules fast food, els McDonald’s i els Kentucky Fried Chicken de l’esperit humà guanyen un milió contra u a la cultura. Amb quin dret? És en aquest punt on tot es fa difícil i polític. Amb quin dret un pot obligar a un ésser humà a alçar el llistó dels seus gaudis i dels seus gustos? Jo sostinc que ser professor és arrogar-se aquest dret. No es pot ser professor sense ser per dins un dèspota, sense dir: “Faré que estimis un text bell, una bella música, les altes matemàtiques, la història, la filosofia”. Però compte: l’ètica d’aquesta esperança és molt ambigua”¹⁴.

¹⁴ Steiner, George, *La barbarie de la ignorancia*, Muchnik, Madrid, 1999, pp. 65-66.

De quina manera es pot construir una democràcia si el que interessa a la majoria de persones, quan hi ha llibertat, és precisament la banalitat i la vulgaritat més terrible?

Què és el que condueix la persona a mentanir-se en un estadi molt primitiu dels gustos i dels nivells d'autoexigència? És només que hi ha institucions que ho impedeixen o hi ha un component antropològic més profund? És una qüestió històrica o és una qüestió natural?

En tot cas és un problema que no podem obviar i que potser ens ajuda a ser un xic més realistes.

En tercer lloc, per una condició molt solidària de la segona: per les noves formes de comunicació i d'aprenentatges lligades a les així anomenades noves tecnologies. O més exactament: pel fet que ens trobem en una situació que podríem anomenar *post-Gutenberg*. Les pràctiques i les maneres de pensar i de comunicar que se'n deriven em sembla que posen en tela de judici les condicions del pensament en general i del pensament crític en particular.

Fa pocs dies que es va celebrar a Catalunya la diada de Sant Jordi. És el dia del llibre i de la rosa, una diada massivament celebrada pels catalans i catalanes. L'altre dia pensava que cada any que passa aquesta diada s'assembla més a una fira de cavalls. D'una banda és innegable que la bellesa i la gràcia que desperten aquests animals atrauen la mirada de milers de persones. Però per altra banda, tots som conscients que el cavall no és ja el sistema de transport del nostre temps. És a dir: l'enorme interès que susciten la bellesa i les possibilitats lúdiques d'aquest animal no ens fan perdre de vista que els mitjans més importants de transport avui en dia són el cotxe, el tren i l'avió.

Els nostres sistemes de comunicació han passat fonamentalment de l'escriptura i del llenguatge a la imatge. Això suposa una gran transformació, no només en l'àmbit de la comunicació, sinó també en l'àmbit de l'aprenentatge i, no en menor grau, en l'àmbit de la política.

Des del meu punt de vista no seria correcte afirmar que es pot dir el mateix amb un mitjà diferent. En tot cas ens hauríem de preguntar quin impacte té això en el comportament democràtic de les persones i si afavoreix o no una construcció més democràtica de la societat i de la personalitat, si contribueix o no a una comprensió més analítica i crítica de la societat i del món en què vivim. Necessàriament la resposta hauria de contenir elements que no tots van en una mateixa direcció. És difícil de negar que hi ha una relació entre la globalització de la informació i la gestió més democràtica de determinats

processos¹⁵. Però no ens hauríem de deixar enlluernar fàcilment. Aquí voldria destacar els que resulten més preocupants, tant des d'un punt de vista polític, com des d'un punt de vista pedagògic.

La meva hipòtesi es basa en una doble consideració: En primer lloc, que alguns dels sistemes de comunicació més potents avui per avui no estan concebuts per assegurar ni per enfortir la *formació* (no dic la informació) de les persones, sinó que persegueixen altres objectius.

En segon lloc: que la importància extraordinària de la imatge significa un abandonament gradual del llenguatge escrit i, amb ell, del pensament com a representació sintàcticament i lògicament organitzada de la realitat. El *pensament* està vinculat al llenguatge, és a dir que de la qualitat del nostre llenguatge en dependrà la qualitat del nostre pensament. I de la qualitat del nostre pensament en dependrà la qualitat dels nostres diàlegs.

i)-. Internet, amb independència d'algunes avantatges innegables que pot arribar a oferir, té una conseqüència que es comença a tipificar d'una manera prou clara: Internet contribueix a una dispersió formidable i, molt sovint a una molt contraproduent addició a la pantalla. Avui (per només posar un exemple) quan un estudiant arriba a la casa on sojorna, té al seu abast un munt d'artefactes que determinen el seu *estar en l'espai*: la televisió, la ràdio, el MP3, el telèfon mòbil, els SMS, l'Iphone, el messenger, una infinitat de webs per visitar a Internet, els xats, els correus electrònics, els DVD i tota mena de fragments de pel·lícules i reportatges al Youtube (alguns dels quals possiblement li hauran recomanat a la Universitat), a més d'una infinitat de cançons i melodies a les quals pot tenir accés prement una simple combinació de tecles del seu ordinador. Abans aquest estudiant no arribi al silenci, a la concentració meditativa d'un text il·luminador que el porti pel camí del pensament, haurà de desestimar i

¹⁵ Cf. Giddens, *Runaway World*, Routledge, New York, 2000, p. 16

superar conscientment totes aquestes distraccions que actuen com a una teranyina d'obstacles potentíssims.

No podem negar l'evidència que les possibilitats que tindrà de culminar amb èxit la superació de tots aquests entrebancs i entrar en la via de la concentració són més aviat limitades. I això suposant que pugui arribar al silenci, en un segle, el nostre, que és el més sorollós de la història de la humanitat.

La concentració i el silenci que el pensament requereix per existir se situen en una posició d'extrema vulnerabilitat quan han de competir amb la constant crida a la tele-visió, a la tele-fonia, a la tele-comunicació, factors que contribueixen d'una manera molt potent a fomentar l'enigmàtica atracció que produeix el fet de prendre distància de nosaltres mateixos i de liquidar la quietud i la contemplació en favor de la in-quietud, l'activisme i la constant avidesa de novetats.

A les alçades que ens trobem, difícilment podem dir que internet afavoreix l'entorn per elaborar una representació lògicament i argumentativament ordenada i crítica de la realitat. Em voldria referir en aquest context als estudis realitzats per autors com Nicholas Carr.

Aquest autor, entre molt d'altres, adverteix que dotzenes d'estudis fets per psicòlegs, neurobiòlegs, pedagogs i dissenyadors de pàgines web arriben a la mateixa conclusió:

Quan ens endinsem en un entorn *online* entrem en un àmbit en què la constitució mateixa del mitjà promou una lectura (si és que en entrar a la xarxa ens proposem llegir) caracteritzada per la superficialitat, les interferències, la distracció, la poca profunditat i la baixa retenció i elaboració dels continguts.¹⁶

Immediatament aquest autor reconeix que no és impossible fer una lectura aprofundida mentre naveguem per la xarxa, com també és possible fer una lectura superficial quan llegim un llibre; però això no

¹⁶ Cf. Carr, Nicholas, *The shallows (What Internet is doing to our brains)*, Norton & Company, London NY, 2010, p. 115 i ss.

altera el principi que l'entorn informàtic predisposa d'una manera molt remarcable al lector a una atenció molt dispersa i fragmentària.

I això per què?

Una de les raons principals d'aquest fet es deu a *l'excés d'oferta que l'internauta percep de manera simultània a la pantalla*. La xarxa apareix com una realitat que conté recursos inexhauribles, una quantitat superlativament extraordinària de possibilitats que tempten *l'internauta i actuen com a factors potencials d'interferència, com a 'soroll de fons' de la seva lectura*. És fàcil que l'internauta comenci interessant-se per una notícia de contingut polític penjada en diari digital i acabi al cap de pocs minuts, sense saber ben bé com, mirant les imatges d'un vídeo que es mostra de quina manera més inesperada una foca del zoològic de Sydney ha estat a punt de mossegar la mà d'un turista incaut que li ofería un peix.

Carr dona continuïtat a les reflexions de Bourdieu o de Postman quan afirma que la xarxa encoratja constantment *la tendència a la distracció, a la falta de concentració necessària per poder pensar d'una manera profunda i creativa*.

A més, els múltiples estudis sobre *neuroplasticitat* que ell cita de forma recurrent apunten a la idea que l'ús sostingut durant anys d'Internet té efectes irreversibles en la qualitat de la concentració i en la capacitat de mantenir l'atenció d'una manera més o menys continuada en un mateix tema o en un mateix text. L'ús massiu d'Internet té fins i tot conseqüències neurològiques.

Em temo que és un cercle viciós: com més aquests mitjans de comunicació ens influeixen, més necessitem de sistemes de distracció per mantenir l'atenció momentània en relació a un missatge. El resultat és la incapacitat creixent de concentració.

Les conseqüències pedagògiques i polítiques d'aquest fenomen són importantíssimes.

ii)-. Que de totes les funcions que cobreix la TV, una de les més pròpies i de les més sovintejades és la de distreure. No ens hauria d'estranyar que la TV

converteixi la majoria de les seves produccions en sistemes de generar un espectacle atractiu.

I encara una conseqüència important: són sistemes de comunicació que determinen els continguts dels diàlegs i de les preocupacions compartides. Per no parlar de la *forma mentis*, de la sensibilitat, d'hàbits i del llenguatge d'un nombre no menyspreable de persones. Pensem per exemple que entre un terç i dos terços dels infants a Europa tenen una televisió en la seva habitació¹⁷.

Qualsevol reflexió sobre pedagogia o sobre política que ens vulguem proposar de cara al futur no pot obviar l'existència d'aquestes figures instal·lades en la nostra època contemporània. Figures que afecten no pas a excepcions, sinó que suposen un perfil prou transversal com per no considerar-ho una quantitat negligible.

Tenim novament la sensació d'endinsar-nos en una època d'una banalitat sense parangó. I això és exactament el contrari del que la democràcia liberal pretenia.

¹⁷ Cf. Dufour, *Le Divin Marché*, Denoël, Paris, 2007, p. 35.

-V-

Voldria ara introduir uns elements de conclusió:

He mirat de posar en relleu:

Que tenim motius per ser molt crítics amb la nostra democràcia en particular i en relació al nostre sistema polític mundial en general.

Que el sistema de llibertats de què gaudim es troba seriosament amenaçat per circumstàncies que tenen molt poc a veure amb els discursos de les opcions que històricament han combatut de la democràcia. Més que trobar-nos davant dels perills de què parlava Orwell, ens trobem davant dels perills de què parla Huxley a *Un món feliç*.

Tenim problemes molt importants:

i)-. L'existència d'un poder que escapa del control polític, que és socialment irresponsable i organitzat per una ètica extremament egoista i desconsiderada. Un poder que no recula davant de la tendència cada cop més ben dibuixada d'un món a dues o tres velocitats en què una part molt important de la humanitat viurà en un règim de desesperança i de corrupció.

ii)-. Tenim el perill de concebre l'home d'una tal manera que no permeti fer front a l'atracció que exerceix la vulgaritat i la mandra intel·lectual i espiritual.

iii)-. Tenim el perill de les tecnologies i de la gradual pèrdua de protagonisme del pensament crític i de l'avenç de la banalitat i de la seducció de les imatges.

És veritat que dient això no ho diem tot, que la realitat és molt més complexa, ambigua i segons com prometedora, però certament que aquests problemes necessiten una resposta i no podem pensar el futur polític com si aquests problemes no existissin.

El segle XX ha estat massa irracional, el nostre món conviu d'una manera massa estructural amb la banalitat del mal (per emprar una expressió de Hannah Arendt), és massa injust com per acceptar que hem arribat al final de la història.

Què cal fer? De quina manera ens interpel·la aquesta situació complexa i perillosa? Quines paraules de serenitat i de discerniment podem oferir en aquest context? Qui ens pot despertar confiança per poder introduir un projecte nou i engrescador alhora que conscient dels límits i realista? Un projecte polític, vol dir també un projecte de comunitat, integrador, capaç de generar consensos molt importants.

En tot cas no sembla esbojarrat afirmar que caldria fer front a la necessitat de reivindicar més govern del món a través d'institucions supranacionals, precisament en un context de desprestigi important de la política i de desarticulació de valors que havien donat sentit a la modernitat.

No sé si som a la fi de la modernitat, però si que ens trobem en un cert cansament dels principis d'aquesta modernitat.

Volpi adverteix, a més, que: “L'home contemporani travessa una situació d'incertesa i de precarietat. La seva condició és semblant a la del vianant que durant molt de temps ha caminat per una superfície glaçada, però que amb el desglaç adverteix que el banc de glaç es posa en moviment i es va fragmentant en mil planxes. La superfície dels valors i dels conceptes tradicionals s'esmicola i la continuació del camí resulta difícil”¹⁸.

En aquest punt m'agradaria recordar l'aportació de Hans Jonas, en el sentit que necessitem obrir-nos a tres realitats:

i)- Front d'una cultura que concentra les seves esperances en una racionalitat molt reductiva, ens caldria la *Saviesa* per comprendre l'extrema complexitat de la realitat i fer possible un discerniment entre el que ens cal

¹⁸ Volpi, Franco, *Il nichilismo*, Laterza, Bari, 2009, p 3.

i el que no. Les maneres de pensar que heretem del passat no preveien la situació d'extrema complexitat i de globalització en què ens movem avui. Milan Kundera deia que la vida de l'home no es pot comparar ni a la del vianant que transita pel món en un dia clar i lluminós que li permet veure diàfanament a gran distància. Tampoc la d'algú que es mou en plena fosca. Sinó al vianant que avança en un dia de boira baixa, que pot veure el seu entorn, però d'una forma bastant limitada. Si es mou, més val que moderi la seva velocitat i entengui que pot estar envoltat de perills que ni tan sols pot veure.

Aquesta imatge ens hauria de servir per mitigar la velocitat de les transformacions tecnològiques que estem introduint en el món. Mai havíem viscut una desproporció tan important entre allò que podem fer i allò que podem comprendre de les conseqüències del que fem; entre el que fem i el sentit del que estem fent. La noció de la nebulosa de la incertesa.

ii)-. *Responsabilitat*:

Hem repetit això moltes vegades, però potser avui ens trobem en un grau d'urgència més intens que en el passat: no n'hi ha prou amb la llibertat, cal destacar el sentit de la *responsabilitat*. I el que és important és que la responsabilitat necessita de la capacitat d'argumentar els propis actes, la pròpia existència. Cal tornar a insistir en la idea humanista segons la qual una vida que no retorna sobre ella mateixa per interrogar-se pel sentit dels seus actes no és pròpiament parlant una vida humana que ha arribat a les seves plenes possibilitats.

Però per arribar a l'argumentació dels propis actes necessitem el llenguatge, la gramàtica que són indissociables del pensament. I necessitem la concentració i la protecció de la serietat de la vida.

Mai havíem tingut tan poder per fer coses. Així doncs: mai com avui ens cal combatre la banalitat insistint en la força de la responsabilitat.

Més que mai ens haurem de preguntar a la llum de la saviesa que reclamem si tenim o no tenim dret a actuar com actuem o si tenim o no el dret de dur l'estil de vida que duem.

iii)-. *Humilitat*: és una conseqüència del que acabo de dir. Més que mai l'home no pot confondre el que li convé en aquest moment amb el que és just i amb el que és responsable. Necessita pensar més que mai en aquells que encara no han nascut i comprendre que les pròpies necessitats i els propis desitjos s'han de considerar a la llum d'aquesta situació.

Em sembla que si es posa la raó al servei d'aquestes consideracions podem tornar a meravellar-nos de les possibilitats de l'home, de la seva ciència, de la seva moral i de la seva humanitat.