

MEMÒRIA DE LA LLICÈNCIA D'ESTUDIS RETRIBUÏDA

MODALITAT B2

Problemes de la democràcia

Manel Codina i Massons

2007-2008

Filosofia

Agraïixo el suport i l'ajut de la Montserrat Batlle, Lluís Cerarols, Marta Gallart així com l'amable però incisiva supervisió d'en Chema Gutiérrez.

Índex

1. Explicació del tema.....	4
2. Objectius.....	5
3. Justificació d'una web de filosofia	6
4. Metodologia emprada	11
5. Hannah Arendt o la fragilitat de la democràcia	13
5.1. La fragilitat de qualsevol assumpte humà.....	13
5.2 La fragilitat de la condició humana.....	16
5.3 El perill de les utopies	20
5.4 El totalitarisme com a perill	24
5.5 La violència com a perill.....	28
5.6 Bibliografia	34
6. El conflicte global	35
6.1 Introducció.....	35
6.2 El camí cap al final de la història.....	39
6.3 El xoc de civilitzacions: Huntington	47
6.4. La cultura del diàleg	55
6.5 Bibliografia	64
7. Democràcia: Qui és el poble?	66
7.1 La dificultat de delimitar el poble	66

7.2 Una resposta nacionalista.....	70
7.3 Crítiques a la solució nacionalista	73
7.4 Una resposta no nacionalista	77
7.5 Crítica a la solució no nacionalista	80
7.6 Conclusió	84
7.7 Bibliografia	85
8. Democràcia i mitjans de comunicació	86
8.1 Control social dels Mass Media	86
8.2 Una visió apocalíptica	88
8.3 Una visió no apocalíptica.....	97
8.4 Conclusió	103
8.5 Bibliografia	104
9. Conclusió	105
10. Bibliografia bàsica utilitzada en la redacció de la memòria	106

1. Explicació del tema

El treball que aquí es presenta consisteix en la realització d'una pàgina web de filosofia política. La pàgina no pretén ser una exposició exhaustiva de les diferents propostes polítiques al llarg de la història de la filosofia, sinó que se centra en els problemes amb què s'enfronta la democràcia actualment.

Hem plantejat quatre problemes de la democràcia actual amb la pretensió que ens serveixi d'estímul per a pensar el present. Aquests problemes s'han desenvolupat a l'entorn d'uns filòsofs determinats:

1. Hannah Arendt o la fragilitat de la democràcia: Hannah Arendt ens fa adonar de la fragilitat de la democràcia. El coneixement del fals miratge de les utopies, del totalitarisme com una possibilitat, de la utilització de la violència per coaccionar les voluntats i acabar amb l'acció i el pensament, no és un antídote contra aquests mals. L'acció i el pensament humà és imprevisible, el món està obert a qualsevol possibilitat.

2. El conflicte global: En un món que sembla que tingui una tendència cap a la globalització, el conflicte també s'ha globalitzat. Hem contrastat tres nous paradigmes que intenten donar explicació als nous conflictes globals que han aparegut recentment:

- El camí cap al final de la història: Hegel-Kojève-Fukuyama
- El xoc de civilitzacions: Huntington
- La cultura del diàleg: Kant i Habermas.

3. Democràcia: qui és el poble? (Habermas, Rovira i Virgili) La pregunta sobre qui és el poble se'ns ha presentat com una qüestió difícil de contestar i originadora d'una gran quantitat de conflictes al llarg de la història. Ens hem cabussat en dues possibles solucions genèriques, la resposta nacionalista i la no nacionalista.

4. Democràcia i mitjans de comunicació (Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas, Sartori, Vattimo, O'Donnell): Hem contrastat diferents visions sobre el paper que tenen els nous mitjans de comunicació en la democràcia. Ens hem plantejat fins a quin punt podem dir que l'electorat ha deixat de ser lliure i les seves idees són fruit d'un adoctrinament i una manipulació.

Tot el material que hi ha en cada un dels apartats, es pot baixar o imprimir amb facilitat ja que es troba en arxius Pdf.

2. Objectius

1. Impulsar la creació d'un espai telemàtic de filosofia política a nivell de secundària a Catalunya.

Els materials que proporcionarà la *Pàgina de filosofia política* pot ajudar a desenvolupar espais en la xarxa d'internet que ens garanteixin qualitat, i que estiguin pensats des del nostre àmbit cultural i des de les necessitats del nou currículum de l'ensenyament secundari.

2. Disposar de material suficient per a desenvolupar el programa curricular corresponent a les noves matèries: *Educació ètico-cívica, Educació per la ciutadania i drets humans, Filosofia i ciutadania*, a través d'un accés telemàtic.

En aquestes noves matèries es dóna especial importància a la filosofia política i especialment a l'estudi de les característiques més destacades de les societats democràtiques i sobre el substrat comú de la ciutadania democràtica en un context global. El projecte de creació d'una pàgina web de filosofia política vol posar a l'abast dels professors que impartiran aquestes matèries i dels alumnes que les cursaran un conjunt de materials adequats per a aquests nivells de secundària.

3. *La pàgina de filosofia política* pretén posar a l'abast de l'ensenyament secundari reflexions polítiques d'actualitat.

Pensadors com Arendt, Fukuyama, Habermas, Huntington, Marcuse, Vattimo, Sartori... són filòsofs dels qui encara no hi ha materials a nivell de secundària, i en canvi la seves reflexions són imprescindibles per intentar entendre el present.

3. Justificació d'una web de filosofia

L'educació implica comunicació. L'educació és una transmissió de coneixements, valors, procediments, etc. aquesta transmissió s'ha de fer amb determinat mitjà. El mitjà que s'ha utilitzat des de sempre tant en l'educació regulada com la no regulada és el mitjà més

natural, la transmissió cara a cara a través de la paraula parlada. Les noves tecnologies aplicades a la comunicació s'han integrat, en més o menys presència i en més o menys dificultat, en la tasca educativa. A mesura que el sistema educatiu ha anat incorporant les noves formes de comunicar, l'espai educatiu s'ha anat ampliant. La transmissió d'informació amb la paraula parlada té la limitació de l'espai i del temps: la informació no pot traspasar els murs de l'aula (espai), i el missatge transmès pel professor a l'alumne a través del mitjà natural de la paraula, necessita de la presència en un mateix temps tan de l'educador com de l'educat (temps). Les noves tecnologies (la paraula escrita, el llibre, la televisió, internet, etc.) superant els límits de l'espai i del temps: permeten una reproducció i manipulació de la paraula, la veu i la imatge, superant els límits de la proximitat i la instantaneïtat del temps (podem llegir un llibre que ha estat escrit el s.XVII o mirar un programa de la televisió en diferit) . La reticència de la comunitat educativa (i en altres professions ha passat el mateix) en la utilització de les noves tecnologies ha sigut una constant al llarg de la història: les critiques de Plató a utilització de la paraula escrita¹, la dificultat de la introducció del llibre de text a les escoles, la reticència en la utilització de mitjans àudio-visuals, etc. El resultat ha estat del costat de les tecnologies quan aquestes han demostrat que tenen alguna cosa a millorar respecte a allò que abans s'estava fent. Això no vol dir que les noves eines d'educació hagin desplaçat a les més antigues. La classe presencial continua tenint la preeminència respecte totes les altres eines utilitzades en l'educació (sobretot en l'educació primària i la secundària). Les qualitats comunicatives de la presència del professor es difícil que la puguin tenir altres mitjans comunicatius: la vivacitat que dóna la proximitat i el directe, la gran quantitat de signes lingüístics o no lingüístics que

¹ "El mateix fan els discursos escrits, et pot semblar que diuen assenyadament alguna cosa, però si els preguntes el que sigui perquè vols aprendre bé algun punt, el discurs assenyalava només una sola cosa, sempre la mateixa." Plató, *Diàlegs IX. Fedre*, Fundació Bernat Metge, Barcelona, 1988, p.116.

es comuniquen (el to de veu, el gest, les paraules, la mirada, etc.), un grau màxim d'interactivitat (preguntes, mirades perdudes o inquietes, badalls, etc.), el contacte físic (podem tocar i examinar una planta, entre els alumnes poden realitzar activitats que impliquen contacte entre ells, etc.), etc. Els diàlegs virtuals de Plató, que trobem en els seus Diàlegs, no van substituir els seus diàlegs amb els seus contemporanis. Ni els llibres de text, ni els àudio-visuals, van substituir l'explicació del professor. La utilització de les nous mitjans de comunicació (la xarxa d'internet) s'integraran gradualment a les nostres escoles sense que substitueixi les altre eines que s'estan utilitzant.

La utilització, com una eina més, de la xarxa d'internet per l'ensenyament possibilita la creació d'una àgora virtual sense fronteres físiques, configurant una comunitat educativa més àmplia d'alumnes i professors de diversos centres, allunyats entre ells.² Un ordinador aïllat ens ofereix una gran quantitat de possibilitats (processar informació emmagatzemada en algun suport físic), però l'ordinador connectat a internet ens augmenta d'una manera considerable la seva funcionalitat: és una eina que ens possibilita accedir a informació, a recursos i serveis donats per ordinadors remots, com sistema de publicació i difusió de la informació i com a mitjà de comunicació. Tot allò digital és transportable d'un lloc a un altre a través de la xarxa d'internet, d'una forma molt ràpida i molt barata. Com sustenta Negroponte , hem passat d'una cultura basada

² "Frente a las aulas locales. Situadas en un edificio con muros, puertas, ventanas y sucesivas compartimentaciones con esa misma topología (despachos, aulas, laboratorios, bibliotecas, patios, etc.), la enseñanza en el tercer entorno tiene lugar en ámbitos reticulares en los que los profesores y los alumnos se conectan a través de las telepuertas y televentanas que son la pantalla del ordenador y del televisor, [...]" J. Echeverría, *Los señores del aire: Telépolis y el tercer entorno*, Ediciones Destino, Barcelona, 1999, p. 275-276.

en l'àtom a una cultura basada en el bit. Moure àtoms és car i lent, en canvi, moure bits és ràpid i barat.³

El fet que la majoria dels nostres alumnes utilitzen internet en el seu temps d'oci no és un handicap sinó tot el contrari, de la mateixa manera que la lectura de còmics pot afavorir altres tipus de lectures, l'ús de les noves tecnologies amb una finalitat lúdiques pot també afavorir la seva utilització per finalitats educatives.⁴ La utilització d'internet en els instituts pot fomentar la alfabetització d'aquest nou mitjà. De la mateixa manera que s'ha d'aprendre a llegir i a escriure textos, els nostres alumnes també han d'aprendre a llegir, escriure i interpretar imatges, programes informàtics, pàgines webs, etc.⁵ En determinats àmbits de la xarxa d'internet molts dels nostres alumnes es mouen amb força seguretat (els jocs, la música, xats, etc.) la utilització d'aquesta eina per l'educació pot afavorir el coneixement i l'orientació en altres àmbits.

És molt important no confondre informació i coneixement. El coneixement implica informació interioritzada i integrada en les estructures cognitives. El coneixement és personal i intransferible: no el podem transmetre coneixements, només podem transmetre informació, que pot (o no) ser convertida en coneixement pel

³ "En las autopistas de la información circulan [los bits], sin peso y a la velocidad de la luz, bits de todo el globo." N. Negroponte, *El mundo digital*, Ediciones B, Barcelona, 1997.p. 26.

⁴ En el 3r Informa del projecte Astrolabi sobre l'ús de les TIC per part de l'alumnat (any 2001), en les conclusions ens diu: "Una mitjana d'un 71% d'alumnes d'ensenyament secundari obligatori i batxillerat es connecten a xats en el temps lliure." Sobre els equipament a casa: "Un alt percentatge d'alumnes tenen ordinador a casa. El percentatge augmenta a mesura que augmenta l'edat de l'alumne i el nivell educatiu on es troba. Només el 12% dels alumnes no disposen d'ordinadors ni d'Internet a casa, o a casa d'amics o familiars." Segons els resultats de l'informe Estadístiques de la Societat de la Informació Catalunya 2001, publicat pel Departament de Universitats, el 88,6% dels alumnes de Batxillerat utilitzen l'ordinador i el 81,5 utilitzen internet.

⁵ "[...] si uno es competente semióticamente en el lenguaje de las máquinas, lo que aparentemente puede parecer un caos, como Internet, se convierte en una forma de ciudad, aunque sea una teleciudad" J. Echeverría, *Los Señores del aire: Telépolis y el tercer entorno*, Ediciones Destino, Barcelona, 1999, p. 278-279

receptor, en funció de diferents factors (el coneixement previ del subjecte, la adequació de la informació, la seva estructuració, etc.) . La xarxa d'internet és un "professor salvatge"⁶ , en la que hi ha una gran quantitat d'informació desordenada, l'estructura de xarxa, respecta a una estructura lineal en la que estàvem més acostumats, és molt més rica però també molt més caòtica. Internet és un gran laberint, una autèntica selva. Alguns autors han suggerit que els nous mitjans de comunicació han transformat la nostra forma de percebre la realitat. Entre els seus efectes: la disminució de l'atenció, la crisi de la racionalitat il·lustrada⁷, la informació com espectacle⁸, la falta d'estructuració, la superficialitat, etc.

Per poder aconseguir que aquesta informació que podem trobar a la xarxa pugui convertir-se en coneixements pels nostres alumnes és necessari un filtrat d'informació, i la creació de petites xarxes dins la xarxa global (internet). Com ens diu Joan Majó : "És fonamental la tria de la qualitat; jo crec que en el món del futur serà fonamental el paper dels intermediaris de filtre de la informació. És una de les coses que hauran de fer els mestres. Hi ha un nou paper, que és el de les persones que trien informació i la valoren i que, d'acord amb aquesta valoració –separar el gra de la palla- , estableixen fonts de

⁶ D'aquesta manera va ser qualificada per la Comissió Europea, 1995.

⁷ "En cuando cae la idea de una racionalidad central de la historia, el mundo de la comunicación generalizada estalla en una multiplicidad de racionalidades "locales" – minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales o estéticas- que toman la palabra, al no ser, por fin, silenciadas y reprimidas por la idea de que hay una sola forma verdadera de realizar la humanidad, en menosprecio de todas las peculiaridades, de todas las individualidades limitadas, efímeras y contingentes." G.Vattimo, *La sociedad transparente*, Ediciones Paidós, Barcelona,1989, p. 83-84

⁸ J.Baudrillard va defensar que la primera guerra del Golf Pèrsic (1991) va ser una guerra en la hiperrrealitat, que la guerra en la realitat no havia existit. Va ser una guerra de la era de comunicació, va convertir-se en un espectacle televisiu. Els mateixos protagonistes, George Bush i Saddam Hessein seguien els reportatges de la CNN per saber què estava passant realment o més ben dit què estava passant en la hiperrrealitat.

coneixement.”⁹ Un dels reptés que té l’ensenyament actual és proporcionar espais en la xarxa d’internet que ens garantissin qualitat i que estiguin pensats des de el nostre àmbit cultural.

4. Metodologia emprada

La metodologia emprada ha tingut dos àmbits clarament diferenciats:

1. La utilitzada per realitzar la pàgina web:

Hem utilitzat com a editor de pàgina web el Dreamweaver 8, però com és natural hem anat utilitzant també altres programes o recursos com a eines complementàries, així l’editor d’imatges Paint Shop Pro 5 i l’administrador de llocs FTP Filezilla.

Hem realitzat una recerca de vídeos en el Youtube per enllaçar-los i poder-los utilitzar i així aclarir i aprofundir determinades idees exposades.

2. La utilitzada pel contingut de la pàgina:

En aquest cas ha estat la pròpia d’una investigació de caire reflexiu en l’àmbit de les ciències humanes. Les pautes que he seguit són les següents:

⁹ Conferència de Joan Majó en la presentació del *1r informa de les TIC als centres d’ensenyament no universitari*, recollida en la pàgina web: http://www.uoc.es/web/cat/articles/joan_majo.html.

- Recerca del material bibliogràfic en cada un dels diferents problemes plantejats de la democràcia.
- Selecció dels materials considerats idonis per a la recerca.
- Lectura del material seleccionat.
- Transcripció de les idees més importants pel desenvolupament del projecte.
- Confecció de mapes conceptuals utilitzant el programa CmapTools.
- Elaboració d'un primer esborrany del text
- Revisió de l'esborrany en relació als mapes elaborats amb anterioritat.
- Redacció definitiva del projecte d'investigació.

5. Hannah Arendt o la fragilitat de la democràcia

5.1. La fragilitat de qualsevol assumpte humà

Hannah Arendt destaca la fragilitat no només de la democràcia sinó de qualsevol assumpte humà. Amb molta facilitat tendim a pensar que la situació en la que vivim no pot canviar substancialment: som animals de costums. A Espanya fa més de trenta anys que vivim en democràcia i més de seixanta que en el nostre territori no hi ha cap conflicte bèl·lic. Ens costa imaginar que això pugui canviar. Creiem que el futur serà semblant al passat recent.

Aquesta generalització realitzada en una petita escala de temps és refutada ràpidament per una generalització a una escala més gran. A petita escala, en trenta anys no hi ha hagut cap canvi profund, un canvi estructural com seria un substitució de règim polític o una guerra; d'aquest fet generalitzem que el canvi de règim polític o un esclat de violència formem part del passat, però no una possibilitat pel futur. A gran escala, observem que en el nostre àmbit geogràfic les guerres i els canvis de règims han sigut molt freqüents en els últims dos segles. Des d' aquesta escala, el període d'estabilitat, de pau, ja supera la mitjana i és d'esperar el seu final.

La tendència psicològica de no acceptar el canvi hi és en tots els àmbits humans. Mentre vivim ens costa acceptar que morirem, si som rics ens costa pensar que podem ser pobres, quan som joves ens costa acceptar que un dia serem vells...

A aquesta inèrcia psicològica s'hi ha d'afegir la idea de progrés que des de la il·lustració ha impregnat totes les consciències. El progrés accelerat que hi ha hagut en la ciència i la tecnologia semblava el model que seguia la humanitat. En les últimes generacions aquesta consciència està canviant. Comencem a adonar-nos de la fragilitat del futur. El mateix desenvolupament científic i tecnològic fan imaginable un final de la vida humana provocada per les accions humanes: problemes ecològics o una guerra nuclear. Aquest fet és una novetat en la història de la humanitat: degut el desenvolupament tecnològic tenim la capacitat d'aniquilar tot allò humà.

Hannah Arendt, alemanya i jueva, li va tocar viure d'una forma directa un dels esdeveniments més durs de la nostra història recent: la consolidació del moviment nacionalsocialista a Alemanya i el sorgiment del totalitarisme. Al 1941, fugint del nazisme, s'estableix a Nova York. Hannah Arendt en la seva obra "*L'origen del totalitarisme*" vol comprendre el que havia passat, "jo només vull comprendre", ens diu.

Per a Hannah Arendt la fragilitat de tots els assumptes humans, "de las instituciones y leyes humanas y, en general, de todas la materias que atañen a los hombres que viven juntos, surge de la condición humana de la natalidad"¹⁰. En cada una de les nostres accions, que són realitzades lliurement, tenim la possibilitat de donar llum a una nova realitat. Els assumptes humans són imprevisibles, són fruit d'un entramat d'accions que reaccionen i es modifiquen entre elles. Aquest moviment imprevisible, sense direcció, dels entorns socials es pot observar fins i tot en un entorn social molt reduït.

¹⁰ Arendt, H. *La condición humana*. Paidós. Barcelona. 2005. Pàgina:218

Pensem en una parella que es troba en una discussió acalorada, la decisió per part d'un dels membres de la parella de suavitzar el seu to de veu, pot provocar un determinat desenllaç de la discussió. El desenllaç a priori és imprevisible. La suavització de la conversa pot comportar que l'altre se senti una altra vegada manipulats, i això doni lloc a un trencament de la relació. O pot passar tot el contrari, que aquest canvi sigui un punt d'inflexió en el que les dues persones es tornen a retrobar. Aquesta modificació del to de la conversa per part d'un dels membres de la parella no havia estat determinada per res, per tant era del tot imprevisible, ha estat una acció que ha generat una nova situació. El relat, la comprensió, el significat d'allò que ha succeït només serà possible quan tot hagi acabat.

“El problema estriba que cualquiera que sea el carácter y contenido de la subsiguiente historia, ya sea interpretada en la vida privada o pública, ya implique a muchos o pocos actores, su pleno significado sólo puede revelarse cuando ha terminado.” (*La condición humana*. Pàgina 219)

Woody Allen en algunes de les seves pel·lícules també mostra la fragilitat dels assumptes humans. En la primera escena de la pel·lícula **Match Point** ens dona aquesta visió



Hannah Arendt estaria d'acord amb aquesta concepció oberta que té el futur i en la impossibilitat de previsió de qualsevol esdeveniment humà. La diferència entre la idea que ens proposa la pel·lícula de

Woody Allen i la de Hannah Arendt és que aquesta posa l'accent en la indeterminació en l'acció lliure de cada un dels homes, en canvi Allen explica aquesta incertesa a partir de l'atzar. És la pilota que pot entrar o no entrar, en aquell moment ja no depèn de l'acció dels que estan jugant.

El món humà es construeix a partir de les accions imprevisibles dels humans, té una naturalesa fràgil perquè tot es pot destruir, i oberta perquè les possibilitats del futur són múltiples. No és estrany que molts filòsofs, des de Plató fins a Max Weber, hagin considerat que la virtut més rellevant que ha de tenir un polític és la moderació. Tot allò que hem aconseguit i que estimem pot desaparèixer.

5.2 La fragilitat de la condició humana

Hannah Arendt considera que les característiques específicament humanes són la de **pensar i actuar**. **El pensament** és la utilització del llenguatge, un diàleg amb nosaltres mateixos que ens possibilita un distanciament amb el món. Aquest distanciament ens permet enfrontar-nos a totes les seves determinacions: podem ser lliures. Pensar és crear alguna cosa nova, no és reproduir el que ja s'ha dit o ja s'ha pensat; el pensament no ens condueix cap a un objectiu determinat.

El pensament mai està aïllat, encara que neix en la subjectivitat, té vocació pública. Vol ser comunicat als altres. Amb el diàleg els diferents pensaments entren en contacte. El nostre pensament té l'aspiració de modificar el món, el món natural o social. L'**acció** és la intervenció del ciutadà al món. L'acció no és una conducta determinada per factors biològics, psicològics o socials; ni tampoc

és una conducta que segueixi un model; l'acció és lliure de la mateixa manera que ho és el pensament.

El pensament (o discurs) i l'acció fan possible la pluralitat humana que és també un dels trets distintius de la nostra espècie. Cada persona pot pensar una cosa nova i original, cada ésser humà pot actuar sense cap condicionant, "cada home és únic, de tal manera que, en cada naixement, una cosa singularment nova entra en el món"¹¹.

Hannah Arendt ressalta el caràcter important de l'acció i el pensament al considerar que totes les altres activitats humanes no són essencials per a una vida plena. En canvi, considera que "una vida sense acció ni discurs [...] està literalment morta per al món; ha deixat de ser una vida humana perquè ja no es viscuda pels homes."¹² Una vida autèntica implica una vida que ha sigut examinada, conscientment viscuda. Una vida anònima, no autèntica, seria la d'aquella persona que es mou automàticament, diu el que s'ha de dir, fa el que s'ha de fer, sense ser conscient que està vivint una vida que no li és pròpia. La vida que val la pena ser viscuda és aquella que es va elaborant en les seves possibilitats a partir de l'acció i el pensament, i aquesta només és possible amb contacte amb altres persones, dins l'esfera pública.

Hannah Arendt destaca la fragilitat de la condició humana, en mostrar alguns fenòmens de la societat actual que posen en perill el nucli essencial d'aquesta condició, com és l'acció i el pensament:

- La societat de masses iguala a tots els membres de la societat. Hannah Arendt compara la societat de masses amb la

¹¹ *La condición humana*. Pàgina 207

¹² *La condición humana*. Pàgina 206

polis grega. El ciutadà en la polis volia distingir-se dels altres, volia ser original. La persona vivia en una esfera política: podia dedicar-se a l'acció i al discurs amb el desig de començar una cosa nova. En les societats del món modern s'espera que les persones tinguin unes determinades conductes, hi ha una imposició de moltes normes. La societat s'immiscueix a la intimitat humana. La persona passa a ser previsible. La relació entre els humans ha disminuït, la societat de masses ha donat lloc a la soledat. La riquesa ha produït apatia i disminució de la iniciativa. Només amb aquesta concepció va ser possible el desenvolupament de les ciències socials:

"La economía [...] sólo pudo adquirir carácter científico cuando los hombres se convirtieron en seres sociales y unánimemente siguieron ciertos modelos de conducta, de tal modo que quienes no observaban las normas podían ser considerados como asociales o anormales. [...] todo lo que no es comportamiento cotidiano o tendencias automáticas se ha excluido como falto de importancia." (*La condición humana*. pàgina 63)

"... la muy amplia pretensión de las ciencias sociales que, como "ciencias del comportamiento", apuntan a reducir al hombre, en todas sus actividades, al nivel de un animal de conducta condicionada." (*La condición humana* pàgina 67)

- La societat actual està dominada per la mentalitat de *l'homo faber*. La mentalitat de *l'homo faber* ha donat lloc a la instrumentalització del món, al convenciment que tota motivació humana s'ha de poder reduir al principi d'utilitat. *L'homo faber* té sempre una mirada utilitarista, per a ell tot és valorat a partir de la utilitat que proporciona.

El model de fabricació s'ha generalitzat en tots els àmbits de la societat. En el treball, l'ésser humà té un clar objectiu que és el producte que vol elaborar. Utilitzarà els mitjans que li siguin possibles per a poder-lo fabricar. En la fabricació, el fi justifica els mitjans. En el procés del treball només es tenen en compte la conveniència i la utilitat per aconseguir el fi desitjat.

Tot es converteix en un instrument per aconseguir un determinat objectiu. Però l'objectiu és un objectiu desitjable sempre i quan sigui al mateix temps un instrument per aconseguir un segon objectiu.

"Está claro que no existe respuesta a la cuestión planteada por Lessing a los utilitaristas de su tiempo: "Y cuál es el uso del uso?". La perplejidad del utilitarismo radica en que éste se encuentra atrapado en una interminable cadena de medios y fines sin llegar a algún principio que pueda justificar la categoría de medios y fin, esto es, de la propia utilidad." *La condición humana*. pàgina 179

L'homo faber devalua totes les coses, des de la mateixa naturalesa fins als productes fabricats mitjançant el seu treball, ja que no tenen valor per ells mateixos, tot s'ha convertit en un mitjà per a l'ús humà. La mateixa naturalesa és vista com un instrument, del qual obtenim recursos que ens serviran per fabricar nous instruments. *L'homo faber* acabarà considerant que tot és un mitja per a ell, tindrà una visió antropocèntrica: l'ésser humà passa a ser l'últim fi. Un arbre és vist com un mitjà per aconseguir fusta, la fusta és un mitjà per aconseguir una taula, una taula és un instrument per l'ús de la humanitat.

“El hombre, en la medida en que es *homo faber*, instrumentaliza, y su instrumentalización implica una degradación de todas las cosas en medios, su pérdida de valor intrínseco e independiente, [...]” *La condición humana*.
Pàgina 181

5.3 El perill de les utopies

Sobre la democràcia i en general la política¹³ tendim a ser molt crítics. Es presenta la política com una cosa bruta, és l’escenari on es dóna la corrupció, la manipulació, la violència, l’engany... La democràcia és un sistema polític que ha afavorit una visió negativa de la política perquè estimula la crítica al poder, i per tant no amaga tot allò negatiu de les accions humanes. Arendt considera que aquesta crítica és injusta, no ens adonem que l’autèntic “perill seria que la política desaparegués absolutament”. En el lloc de la política “obtendríamos una forma despótica de dominación ampliada hasta lo monstruoso, en la cual el abismo entre dominadores y dominados tomaría unas proporciones tan gigantescas que ni siquiera serían posibles las rebeliones, ni mucho menos que los dominados controlasen de alguna manera a los dominadores.”¹⁴

La democràcia és el sistema polític que deixa una esfera pública perquè els humans puguin actuar i pensar lliurement. Al llarg de la història de la filosofia política hi ha hagut molts intents de dirigir la vida humana per evitar la incertesa de l’acció. Per fer desaparèixer la

¹³ La política entesa com “un ámbito del mundo en que los hombres son primariamente activos y dan a los asuntos humanos una durabilidad que de otro modo no tendrían” Hannah Arendt. *¿Qué es la política?*. Paidós. Barcelona. 1997. Pàgina 50

¹⁴ Hannah Arendt. *¿Qué es la política?*. Paidós. Barcelona. 1997. Pàgina 50

política i d'aquesta manera tot allò negatiu que sembla comportar. Les utopies¹⁵ polítiques pretenien acabar amb la fragilitat humana: amb la imprevisibilitat del futur. Aquestes propostes polítiques han agafat el model de la fabricació. En les utopies polítiques sovint el fi justifica els mitjans. El filòsof que proposa una utopia té una idea clara del "producte" que vol elaborar", el model social, que funcionaria en teoria amb una perfecció no humana. També dissenya el procés ("la fabricació") per tal d'arribar-hi, del qual justifica qualsevol mesura, per violenta que sigui, per tal d'aconseguir amb la màxima eficàcia el model social desitjat.

El prototipus d'aquestes utopies és la República platònica. Plató en el diàleg "*La República*" dissenya una organització social ideal. Vol eliminar d'una forma definitiva la fragilitat social. Per Plató l'origen del conflicte es genera quan la societat és controlada per l'opinió¹⁶ i no pel coneixement. Tothom té la seva opinió, no hi ha una opinió més certa que una altra, l'opinió no té un caràcter universal. L'acció política s'ha de realitzar des del coneixement. El coneixement no és relatiu, ni subjectiu, ni particular sinó que és absolut, objectiu i universal. La política no és una qüestió ideològica és una qüestió "científica". De la mateixa manera que l'aigua bull a 100° C. en certes condicions i això no crea cap tipus de controvèrsia; la decisió de pujar o no pujar els impostos en determinades condicions és també una qüestió purament "científica" que es pot prendre a través del coneixement.

¹⁵ El seu ús es remunta a l'humanista anglès Thomas More, que en la seva obra *Utopia* (1516) descriu una situació ideal i imaginària de la vida humana. Paraula d'origen grec, construïda per "ouí" que vol dir no i "tópos" que vol dir lloc. Etimològicament voldria dir, sistema polític que no existeix a cap lloc. En aquest text, utopia està utilitzada en el sentit de sistema polític ideal que vol superar la fragilitat humana.

¹⁶ A partir de la opinió d'un amb la tirania, d'alguns amb la timocràcia o oligarquia, o de tots amb la democràcia

“La solución platónica del filósofo-rey, cuya “sabiduría” solventa las perplejidades de la acción como si fueran solubles problemas de cognición, no es más que una variedad del gobierno de un hombre, y en modo alguno la menos tiránica. El problema que originan estas formas de gobierno no es que sean crueles, ya que a menudo no lo son, sino más bien que funcionan demasiado bien.” (*La condición humana*. Pàgina 243)

Totes aquestes utopies tenen en comú que l'ésser humà perd allò que el fa ser humà: la seva capacitat d'actuar (començar coses noves) i de parlar (pensar). Desapareix la llibertat humana i l'esfera pública que possibilita que les persones puguin trobar l'entorn social per a poder actuar i parlar entre ells. Cap d'aquestes utopies polítiques s'han pogut posar a la pràctica, ja que xocaven amb l'autèntica condició humana: l'ésser humà no es deixa controlar.

Altres filòsofs contemporanis a Hannah Arendt de tradicions filosòfiques diferents arriben a conclusions semblants.

Popper al 1945 escriu “*La societat oberta i els seus enemics*”. Popper distingeix entre societats obertes i societats tancades. En les societats obertes els ciutadans participen activament en l'esfera pública, s'estimula la crítica racional i la llibertat personal i s'aprèn dels errors. En les societats tancades el que pretenen és aturar el canvi i eliminar la llibertat. El model paradigmàtic que proposa de societat tancada torna a ser el programa polític de Plató. Els enemics de la societat oberta tenen por d'un món obert i imprevisible, volen detenir la història:

“El remedio no reside en la detención de las transformaciones políticas, pues ésa no puede procurarnos la felicidad. Jamás podremos retornar a la presunta inocencia y belleza de la sociedad

cerrada; nuestro sueño celestial no puede realizarse en la tierra. [...] Si comenzamos por la supresión de la razón y la verdad, deberemos concluir con la más brutal y violenta destrucción de todo lo que es humano.” K.R. Popper. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Ediciones Orbis. Barcelona. Pàgina: 194.

Isaiah Berlin al 1958 escriu “*Dos conceptos de libertad*”. En aquesta obra distingeix dues creences en l'àmbit de la política que han tingut moltes conseqüències: els monistes i els pluralistes.

Els monistes són els que han tingut una visió excessivament simplificada de l'ésser humà, han pensat utòpicament que es possible un sistema polític que pugui satisfer tots els objectius de les persones. Berlin, critica aquesta creença al considerar-la que és la responsable d'una gran quantitat de crueltats que s'han produït en nom d'aquests ideals. El sistemes polítics proposats pel monisme eren molt inflexible, quan es trobaven amb “un desarrollo humano no previsto e imprevisible que no podían acomodar, entonces se utilizará para justificar, a priori, la barbarie de Procasto¹⁷.” Berlin. *Dos conceptos de libertad*. Alianza Editorial.Madrid. 2005. Pàgina 112

“ [...] es imposible lograr respuestas claras, distintas y ciertas, ni siquiera en un mundo ideal de hombres totalmente buenos y racionales y de ideas completamente claras -puede que enfurezca a los que buscan soluciones definitivas y sistemas totales, únicos, con garantía eterna. Sin embargo, se trata de una conclusión que no

¹⁷ En la mitologia grega Procast (fill de Posidó) era un hàbil i conegut assaltant de camins. Els ciutadans més alts i corpulents els feia jeure sobre un llit petit. Llavors els tallava tot allò que quedava fora del llit, amb especial predilecció per les extremitats inferiors. Els que eren baixets i poca cosa, els feia pujar damunt un enorme catre i els estirava fins que aconseguissin la mida d'aquest. Tenia una tendència igualitària. Pels grecs, Procast era símbol perfecte de la vulgarització i simplificació humana. La perversió encarnada de quan l'ideal és atrapat totalment dins el funest conformisme d'una norma o que, senzillament, degrada els principals valors de la condició humana.

podemos eludir los que, con Kant, hemos aprendido la verdad de que "con una madera tan retorcida como es el hombre no se puede conseguir nada completamente derecho"" I.Berlin. *Dos conceptos de libertad*. Alianza Editorial.Madrid. 2005. Pàgina 112.

Els pluralistes reconeixen la complexitat de l'ésser humà i la seva imprevisibilitat, "reconoce el hecho de que los fines humanos son múltiples, son en parte inconmensurables y están en permanente conflicto". I.Berlin. *Dos conceptos de libertad*. Alianza Editorial. Madrid. 2005. Pàgina 113

Hannah Arendt, que li va tocar viure un esclat de violència extrema i un sistema política com el totalitarisme, dedica gran part de la seva reflexió política a comprendre (que no és el mateix que perdonar) aquests dos fenòmens per poder "reconciliar-nos amb un món on aquestes coses són possibles" Hannah Arendt. *Comprensión y política*. Paidós

5.4 El totalitarisme com a perill

El 1961 Hannah Arendt va rebre l'encàrrec de la revista americana *The New Yorker* d'informar sobre el procés contra el tinent coronel de les SS Adolf Eichmann. Eichmann es considerat un dels més grans criminals de la història, responsable de la coordinació dels camps de concentració alemanys en la Segona Guerra Mundial, que es van convertir en una autèntica màquina de destrucció de vides humanes amb la màxima eficàcia.

Hannah Arendt va realitzar un anàlisi del procés i va escriure el llibre "*Eichmann a Jerusalem*". Arendt ens descriu a Eichmann com una persona corrent. Era un home de la *massa*, no era brutal, ni

semblava "dolent", ni tan sols mostrava odi cap els jueus. Per això Arendt ens diu que el pare de família és el gran criminal del segle XX

.

"Me impresionó la manifiesta superficialidad del acusado, que hacía imposible vincular la incuestionable maldad de sus actos a ningún nivel más profundo de enraizamiento o motivación. Los actos fueron monstruosos, pero el responsable –al menos el responsable efectivo que estaba siendo juzgado– era totalmente corriente, del montón, ni demoníaco ni monstruoso" Hannah Arendt. *La vida del espíritu*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid. 1984. Pàgina 14

El que intentarà Hannah Arendt és entendre com això va ser possible, com una persona normal, sense cap interès, banal, pot esdevenir un gran criminal.

Eichmann és el resultat d'un sistema totalitari. En "*L'origen del totalitarisme*", Arendt, destaca l'originalitat d'aquest sistema polític, creu que el totalitarisme només s'ha manifestat en el segle XX en el nazisme i l'estalinisme. El totalitarisme es caracteritza per la desaparició de la política. Els éssers humans perden la seva condició humana, són reduïts a coses, se'ls nega la capacitat d'actuar i pensar lliurement. L'adoctrinament, mitjançant una forta propaganda, no pretén inculcar idees sinó evitar que apareguin. Eichmann no era un home dolent, sinó que no tenia motius per fer el bé perquè havia deixat de pensar. Les seves decisions que varen comportar milers de morts en camps d'extermini no poden ser considerades autèntiques accions, perquè no eren preses en llibertat. S'havia convertit en una peça de l'engranatge burocràtic; no era ell qui actuava, sinó el sistema. Per això, no sentia responsabilitat pels seus actes, no tenia mala consciència. Es mostra d'aquesta manera "la lliçó de la terrible

banalitat del mal, davant el qual les paraules i el pensament es tornen impotents”¹⁸.

En una societat totalitària tots els elements que intervenen estan “coordinats”:

“[...] la burocracia o dominio de un complejo sistema de oficinas en donde no cabe hacer responsables a los hombres, ni a uno y a los mejores, ni a pocos ni a muchos, y que podría ser adecuadamente definida como el dominio de Nadie. [...] Es en este estado de cosas, que hace imposible la localización de la responsabilidad y la identificación del enemigo, una de las causas más poderosas de la actual y rebelde intranquilidad difundida por todo el mundo, de su caótica naturaleza y de su peligrosa tendencia a escapar a todo control, al enloquecimiento.” (Hannah Arendt. *Sobre la violencia*. Pàgina 53)



Franz Kafka (1883 -1924) en la seva obra “*El Procés*” s’avança al seu món en descriure’ns un món de regles sense sentit i de sentències demencials on la burocràcia no deixa escapatòria. Aquesta màquina absurda ens constreny i ens individualitza, ens impossibilita de ser lliures. Orson Welles al 1962 farà una pel·lícula de la novel·la. Hannah Arendt en “*Els Orígens del totalitarisme*” va utilitzar “*El castell*” i “*El procés*” per il·lustrar l’atmosfera imperant en un estat burocratitzat.,

¹⁸ Hannah Arendt. Eichmann en Jerusalem. Pàgina: 366

La burocràcia elimina la distinció entre l'esfera pública i privada. L'autoritat a mesura que es fa menys nítida, exigeix que la vida dels ciutadans sigui més transparent. Una vida sense secrets, res es pot ocultar al Partit o a l'Estat. Amb la desaparició de l'àmbit públic cada persona està absolutament aïllat dels altres, perdent d'aquesta manera tot el seu poder.

"El aislamiento es ese callejón sin salida al que son empujados los hombres cuando es destruida la esfera política de sus vidas, donde actúan juntamente en la prosecución de un interés común [...] sólo cuando es destruida la más elemental forma de creatividad humana, que es la capacidad de añadir algo propio al mundo común, el aislamiento se torna inmediatamente insoportable." Hannah Arendt. Los orígenes del totalitarismo. Alianza. Madrid. 1987. (Pàgina 707)

Arendt diferencia els governs que dominen a la societat a partir del terror, com és el cas dels totalitarismes, dels que ho fan a partir de la violència, com la tirania. La tirania manté el control de la població a partir de la violència aplicada als enemics, els amics del tirà es troben segurs. La característica específica del totalitarisme "radica en el hecho de que la violencia debe volverse no solamente en contra de sus enemigos, sino también de sus amigos y defensores, pues el poder teme incluso el poder de sus amigos. El terror alcanza su clímax cuando el estado policial empieza a devorar a sus propios hijos, cuando el verdugo de ayer se convierte en la víctima de hoy" (Arendt. *Sobre la violencia*. Pàgina 76)

El terror necessita d'una societat atomitzada, el poder que proporciona l'associació ha desaparegut. Només així es pot explicar la submissió de milers de jueus en els camps de concentració controlats per un nombre molt petit de soldats alemanys.

L'aïllament s'aconsegueix quan tota persona es converteix en un possible delator.

"Esta atomización es mantenida merced a la ubicuidad del informador, que puede ser literalmente omnipresente porque ya no es simplemente un agente profesional a sueldo de la policía, sino potencialmente cualquier persona con la que uno establezca contacto." Hannah Arendt. *Sobre la violencia*. Pàgina 76

5.5 La violència com a perill

La violència a la qual ens referim no és la que està present en la nostra societat. En la nostra societat la violència en directa se'ns presenta d'una forma molt esporàdica. La majoria de les vegades se'ns mostra una violència simulada a través de l'art (pel·lícules, novel·les, pintura...) o a través dels jocs. També d'una forma indirecta entrem en contacte amb la violència a través dels mitjans de comunicació.

La violència de la que volem parlar en aquest apartat és la violència en estat pur. Una violència en temps de guerra, en la qual la crueltat de les accions és extrema i afecta a tots els membres de la societat. Les víctimes acostumen a ser "cosificades" o "animalitzades" per poder acceptar el fet de matar-les.

L'art ha intentat moltes vegades mostrar aquest tipus de violència extrema. En la pel·lícula de Roman Polański "*El Pianista*" es presenta aquest tipus de violència:



Aquest militar alemany de la Segona Guerra Mundial assassina sense cap tipus d'escrúpols i d'una forma absolutament arbitrària, això només és possible perquè per ell el que tenia al davant no eren persones.

Els actes d'extrema crueltat no són nous, sempre han existit. La novetat es troba en que ara la violència pot utilitzar eines molt sofisticades i la seva intensitat ha augmentat. Els efectes que pot tenir la violència són molt més catastròfics, mai la violència ha sigut tan perillosa per a la humanitat. Una pregunta que ens podríem fer és: Com és possible que els humans puguin arribar a ser tan extremadament cruels i violents contra ells mateixos?

Hannah Arendt en moltes de les seves obres examina el concepte de la violència. La seva intenció és entendre-la. Reflexionarà sobre la violència, distingint-lo d'altres conceptes, matisant-lo, intentant veure-hi més clar, ja que "cierta sordera a los significados lingüísticos ha tenido como consecuencia un tipo de ceguera ante las realidades a las que corresponden"¹⁹. Destacarem tres distincions que ens haurien de servir per destil·lar, trobar el sentit original i per tant entendre, el concepte de violència:

1. Alguns filòsofs i etòlegs han defensat una visió naturalista per explicar la violència. Han considerat que la violència es troba latent en totes les persones, forma part de la mateixa naturalesa. John Stuart Mill ens parla dels " dos estados de

¹⁹ Hannah Arendt. Crisis de la república. Taurus. Madrid. 1973. Pàgina 145-146

inclinación [...] una es el deseo de ejercer poder sobre los demás; la otra [...] la aversión a que el poder sea ejercido sobre uno mismo”²⁰ . Hannah Arendt critica aquesta visió naturalista que considera que les persones tenim una tendència natural cap el domini dels altres, i un rebuig igualment natural de ser dominats. Per a Arendt hi ha una relació entre la voluntat de domini i la voluntat de submissió. La majoria dels humans que tenen una forta voluntat de domini també tenen una forta capacitat de submissió. I, qui no li agrada obeir acostuma a coincidir amb persones que tenen poc interès per dominar als altres. Per tant, ni la tendència a voler dominar, ni el rebuig de ser dominat són universals en la humanitat, i per aquesta raó no podem considerar que formin part de la naturalesa humana.

2. Hannah Arendt també s’oposa a la idea defensada per alguns filòsofs (Bergson, Nietzsche entre altres) de considerar que la violència té les seves arrels en la irracionalitat; essent un element essencial de la vida creativa.

Per a Arendt la violència no és irracional, és un mitjà per aconseguir un objectiu:

“La violencia, siendo por su naturaleza un instrumento, es racional hasta el punto en que resulte efectiva para alcanzar el fin que deba justificarla.” *Sobre la violencia*. Pàgina 107

La violència vol canviar el món, és un canvi imposat, està molt lluny de la creativitat, ja que la creativitat és començar alguna cosa nova i això no es pot imposar. No hi ha res més lluny de la

²⁰ *Consideraciones sobre el gobierno representativo*. Alianza Editorial. Madrid. 2001. Citat per Hannah Arendt en l’obra: *Sobre la violencia*.

creativitat que un camp de concentració o una societat fortament burocratitzada.

3. Una creença força generalitzada entre els teòrics polítics (Hobbes, Marx, Weber, Sartre, Clausewitz ...) és lligar el poder amb la violència. La violència és vista com una forma de manifestar el poder. Max Weber en la seva obra "*El polític i el científic*", manifesta que una de les característiques essencials dels Estats moderns és que l'Estat té el monopoli de la violència. L'Estat, a través de la policia i l'exercit, és l'únic que té la legitimitat d'actuar amb violència dins uns determinats límits que marca la llei. Aquesta és la raó per la qual l'Estat té el poder sobirà.

"L'estat, com totes les associacions polítiques que històricament l'han precedit, és una relació de dominació d'homes sobre homes que se sosté mitjançant la violència legítima (és a dir, la que és vista com a tal). Per subsistir necessita, doncs, que els dominats acatin l'autoritat que pretenen tenir aquells que dominen en aquell moment." Max Weber, *El polític i el científic*, 1919.

Sembla que "...la violencia fuese prerrequisito del poder y el poder nada más que una fachada, el guante de terciopelo que o bien oculta una mano de hierro o resultará pertenecer a un tigre de papel."²¹ Hannah Arendt vol trencar amb aquesta concepció del poder, la vol desvincular de la violència.

Arendt defineix poder com "la capacitat humana, no simplement per actuar, sinó per actuar concentradament."²²

²¹ Hannah Arendt. *Sobre la violencia*. Pàgina 65

²² Hannah Arendt. *Sobre la violencia*. Pàgina 60. Les negretes no són de l'autora.

Poder implica, en Arendt, llibertat, ja que les accions són preses sense coacció de cap tipus, i també implica un grup cohesionat que és qui sustenta el poder.

El poder, a diferència de la violència, no és un instrument per coaccionar les voluntats, sinó que és la formació d'una voluntat comuna. El poder es deriva de la voluntat d'actuar en comú, descansa, per tant en conviccions. La paraula "poder" s'utilitza erròniament perquè la majoria de les vegades el que volem dir és la capacitat de dominar. Quan diem que un determinada persona té un gran poder, el que volem dir és que domina a molta gent. La violència és un instrument de coacció amb un determinat objectiu social. El govern que tingui un gran recolzament social tindrà molt poder i no haurà de recolzar-lo en la violència. El govern tirànic no tindrà un recolzament social i per tant no tindrà poder. Haurà de fer ús de la violència per mantenir la seva força, el domini sobre la societat. Per això, davant d'una societat fortament cohesionada, amb poder, és difícil controlar-la a través de la violència. Amb aquest anàlisi es pot explicar el perquè un exèrcit ben equipat, amb una gran capacitat de generar violència, no pot controlar societats que en principi són molt més febles, com és el cas de Vietnam, Afganistan o Iraq.

El poder, segons Arendt, no s'ha d'identificar amb la capacitat de domini, amb la relació de dirigir-obeir. En les democràcies actuals, retornant a l'ideal grec (*isonomia*) i romà (*civitas*), el domini de l'home sobre l'home desapareix envers al domini de la llei; el recolzament de les lleis que la mateixa ciutadania s'ha imposat. La polis és un clar exemple en el que el poder està desvinculat de la violència:

“Ser político, vivir en una polis, significaba que todo se decía por medio de palabras y de persuasión, y no con la fuerza y la violencia.” (*La condición humana*. Pàgina 53)

Hannah Arendt ens fa adonar de la fragilitat de la democràcia. El coneixement del fals miratge de les utopies, el totalitarisme com una possibilitat, la utilització de la violència per coaccionar les voluntats i acabar amb l'acció i el pensament, no és un antídoto contra aquests mals. L'acció i el pensament humà és imprevisible, el món està obert:

“La inhabilidad del hombre para confiar en sí mismo o para tener fe completa en sí mismo (que es la misma cosa) es el precio que los seres humanos pagan por la libertad; y la imposibilidad de seguir siendo dueños únicos de lo que hacen, de conocer sus consecuencias y confiar en el futuro es el precio que les exige la pluralidad y la realidad.” *La condición humana*. Pàgina 262

5.6 Bibliografía

Hannah Arendt . *Sobre la violencia*. Alianza Editorial. Madrid. 2006.

Hannah Arendt. *La condición humana*. Editorial Paidós. Barcelona. 2005.

Hannah Arendt. *¿Qué es la política?*. Paidós. Barcelona. 2006

Hannah Arendt. *La vida del espíritu*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid. 1984

Hannah Arendt. *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza. Madrid. 1987

Hannah Arendt. *Eichmann en Jerusalén*. Lumen. Barcelona. 2003.

Berlin. *Dos conceptos de libertad*. Alianza Editorial. Madrid. 2005

Manuel Cruz, Seyla Benhabib, Fina Birulés, Victoria Camps i Fernando Vallespín. *El siglo de Hannah Arendt*. Editorial Paidós. Barcelona. 2006.

J.M. Esquirol. *Tres ensayos de filosofía política*. Editorial EUB.

K.R. Popper. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Ediciones Orbis. Barcelona

Max Weber, *El político i el científico*. Alianza. Madrid. 1998.

6. El conflicte global

6.1 Introducció

El conflicte sempre ha estat una constant en les relacions humanes. Des de la baralla d'una parella fins les guerres entre comunitats humanes es manifesta aquesta tendència natural dels humans cap al conflicte. Kant creu que aquesta inclinació es fruit d'una contradicció que hi ha en la mateixa naturalesa humana. Per una banda, l'ésser humà és un ésser social; ha de viure amb altres humans per a poder desenvolupar totes les seves característiques específicament humanes, com són el llenguatge, la sensibilitat, els valors... Per una altra banda, l'ésser humà és un ésser asocial; té una tendència a aïllar-se, a voler satisfer els seus desitjos per sobre dels altres.

En un món que sembla que tingui una tendència cap a la globalització, el conflicte també s'ha globalitzat. L'atac terrorista de l'11 de setembre de 2001 a Nova York i Washington es va viure com si fos un fenomen nou en la història de l'ésser humà . Habermas els ha considerat els primers atemptats globals. La televisió va possibilitar que una gran quantitat de gent de tot el món pogués viure aquells fets en directe, quasi com si estiguessin allà mateix.

Tant l'atemptat de l'11 de setembre com els que més tard van succeir (Madrid, Bali, Casablanca, Londres...) han creat una gran confusió. Es fa difícil poder entendre aquests esdeveniments, ja que tenen unes característiques que són noves:

1. **L'organització Al-Qaida és molt confusa.**

És una "lluita" entre un conjunt d'Estats (no clarament establerts) i una organització Al-Qaida que no representa a cap Estat. L'organització Al-Qaida, la que reivindica aquests atacs terroristes, és una organització molt poc estructurada. No hi ha un centre d'organització conegut. Fins i tot el prestigiós polític Olivier Roy es pregunta en l'article ***Al-Qaida, segell o organització?***²³, sobre l'existència real d'aquesta organització. Per a Olivier Roy existeix un nucli reduït que seria l'organització mare, i després un nombre molt gran de grups que s'apoderen de la marca; és una política de franquícia. Segons Olivier, la raó per la qual Al-Qaida sembla trobar-se a tot arreu és pel fet que a tots els implicats en aquesta lluita els interessa atribuir a aquesta organització els fets terroristes.²⁴

2. No hi ha objectius clarament declarats.

El terroristes fins ara buscaven aconseguir mitjançant el terror determinades fites polítiques (la independència d'una regió supeditada a un Estat, l'establiment d'un determinat tipus d'organització política...), en el cas d'aquest nou terrorisme global no se sap exactament el que pretenen.

²³ Article publicat a la revista "***Le Monde diplomatique***" al dijous, 2 setembre, 2004. Traduït per Rut Jou.
<http://www.monde-diplomatique.ad/pn/html/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=590&mode=thread&order=0&thold=0&POSTNUKESID=d5001e051604f1f77dc4b0636f434829>

²⁴ "La voluntat dels règims de veure la mà d'Al-Qaida per tot arreu per tal de presentar-se com a membres de dret del club de l'antiterrorisme, i fer oblidar les seves polítiques de repressió. Però els militants també tenen interès a fer creure que Al-Qaida és arreu: el Sr. Bin Laden per aparèixer com el gran cap d'orquestra, i els petits per assegurar-se el ressò de la seva acció." Roy, O. "Al-Qaida, segell o organització?". *Le Monde diplomatique*. (Setembre de 2004). Traducció: Rut Jou.

3. És molt difícil d'avaluar el perill real d'aquest nou tipus de conflicte global.

Les societats complexes són molt vulnerables davant d'aquest tipus de terrorisme. Un món més tecnològic, paradoxalment, es presenta com un món més feble; és un món més connectat, tot depèn de tot i, si falla alguna cosa, falla tot.

La seva força és desconeguda. Les armes de destrucció massiva (bacteriològiques i químiques) són cada vegada més barates i més accessibles.

Des de la Segona Guerra Mundial fins al final de la Guerra Freda, simbolitzat amb la caiguda del mur de Berlín al 1989, hi havia un model teòric acceptat per una majoria d'intel·lectuals que explicava els esdeveniments que succeïen en política internacional. El món es dividia en tres grans blocs: el món capitalista, a l'entorn dels Estats Units; el món comunista, a l'entorn de la Unió Soviètica; i els països no alineats. Aquesta divisió, generalment acceptada, proporcionava un model per a entendre causalment els fenòmens que succeïen, possibilitava formular prediccions i distingia el què era important del què no ho era.

El consens teòric que va dominar a la Guerra Freda es va acabar; s'ha manifestat ineficaç per a explicar els esdeveniments de política internacional. Mitjançant aquest vell paradigma no podem explicar els nous conflictes globals.

En aquests últims anys hi ha hagut una gran quantitat de reflexions que intenten establir un nou paradigma, una nou marc teòric que pugui donar explicació a tots aquests nous esdeveniments. Analitzarem tres d'aquestes propostes amb l'ajut d'alguns dels filòsofs i sociòlegs que les fonamenten:

1. **El camí cap al final de la història: Fukuyama** El sistema democràtic i d'economia liberal és la forma d'organització humana que encaixa millor en la naturalesa humana. Els conflictes que estem vivim s'han d'interpretar com les últimes bategades dels països que encara no han adoptat aquest model polític i econòmic, i que ens portarà al final d'aquest procés a una pau definitiva.
2. **El xoc de les civilitzacions: Huntington.** Occident està perdent la seva hegemonia. Els pobles s'estan unint en base a la cultura, a la civilització. Les diferents civilitzacions que estan ressorgint amb força busquen la seva identitat i el protagonisme en l'enfrontament amb la civilització Occidental.
3. **La cultura del diàleg: Kant i Habermas.** La insuficiència de comunicació entre els diferents Estats ha creat desconfiança entre les diferents cultures. El lent desenvolupament dels organismes internacionals (ONU, organisme internacional penal...) ha fet que encara no haguem abandonat l'estat de naturalesa en l'àmbit internacional.

6.2 El camí cap al final de la història

Amb Hegel s'inaugura una línia de pensament que considerà la història de l'humanitat com un procés que té un determinat final. El final de la història no significa la fi dels esdeveniments sinó el final de l'evolució del pensament i de les estructures polítiques. És a dir, en la posthistòria ja no seria possible pensar res de nou radicalment diferent i ja hauríem arribat a una organització política definitiva. Per a Hegel (1770-1831) i Kojève (1902-1968) amb la revolució francesa i americana s'acabava la història. Per a Marx (1818-1883) la història s'acabava amb la societat comunista. Per a Fukuyama (1952) la democràcia liberal era el producte final d'una llarga evolució històrica.

6.2.1 Origen antropològic del conflicte

Francis Fukuyama, en l'article al 1989 *El final de la història?*²⁵ i més tard al 1992 en la seva obra *El fi de la història i l'últim home*²⁶, defensa la seva tesi de que el final de la història és la democràcia liberal. Fukuyama utilitza una determinada concepció de ésser humà que té el seu origen en Hegel i Kojève. A partir d'aquesta concepció de l'ésser humà de Hegel-Kojève-Fukuyama s'explica quin és l'origen dels conflictes entre els humans.

Per a Hegel-Kojève-Fukuyama els humans són uns éssers amb desitjos; els desitjos ens impulsen a l'acció. Tenim gana, i això ens fa aixecar, anar cap a la cuina i obrir la nevera. Tenim fred, i això ens impulsa a abrigar-nos. Desitgem sentir-nos estimats, i per això som

²⁵ Fukuyama, F. *¿El fin de la historia?.* Claves. 1990. Pàgines: 85-96

²⁶ Fukuyama, F. *El fin de la historia y el último hombre.* Planeta. Barcelona. 1992

delicats, etc... Tots aquests desitjos els podem classificar en dos grups:

1. Desitjos animals: Són els desitjos materials. La satisfacció d'un d'aquests desitjos implica una destrucció d'una realitat objectiva (consum). Aquest tipus de desitjos no ens fa diferents a la resta dels animals, no ens serveixen per a ser conscients que som, no entren en contacte amb la nostra subjectivitat.
2. Desitjos humans: són els desitjos que es dirigeixen cap a una altra subjectivitat, amb el desig de ser desitjats. És l'ànsia de reconeixement.²⁷

“Desear el yo soy o que “represento” sea el valor deseado por ese otro: quiero que él “reconozca” mi valor como valor; quiero que él me “reconozca” como un valor autónomo.” Kojève, A. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Editorila La Pleyade. Buenos Aires. 1982. Pàgina: 15

Amb aquesta visió antropològica, els humans no ens conformem amb béns materials que ens possibilitin l'existència, ni tan sols ens conformem amb existir còmodament, sinó que necessitem el reconeixement dels altres. Només si tenim aquest reconeixement ens sentirem humans. Mitjançant aquest reconeixement, els humans prendrem consciència de la nostra existència. Consciència que només tenim els humans.

²⁷ Aquest desig de reconeixement no apareix per primera vegada en Hegel. Hi ha hagut molts filòsofs que han intentat descriure alguna cosa semblant amb altres paraules. Tots ells ens parlen d'una impuls que no és racional, ni està relacionat amb la pura satisfacció física. Plató ens parla del *tymos*, Maquiavel del desig humà de glòria, Hobbes d'orgull o vanaglòria, Rousseau d'amor propi, Spinoza de *conatus*, Nietzsche de voluntat de poder...

Els humans necessitem ser reconeguts i valorats en la nostra dignitat. No podem entendre moltes de les accions humanes si només tenim en compte el desitjos biològics, vinculats en la supervivència. Quan un treballador demana un augment de sou pot estar buscant un reconeixement social al seu treball. Quan un soldat mor en una guerra pot estar buscant el reconeixement d'una nació. Ni al treballador, ni al soldat, en aquest cas, els mou un desig animal. De vegades no és suficient que ens diguin que ens estimen, volem que realment ens estimin; és un desig sobre el desig de l'altre.

El desig de reconeixement es pot presentar de dues maneres. Quan desitgem ser reconeguts com a superiors a altres persones (*megalothymia*) i quan desitgem ser reconeguts com iguals als altres (*isothymia*). La *megalothymia* és la que ens impulsa a guanyar quan practiquen un esport, la que fa que una cultura vulgui imposar-se a una altra, la que pot explicar l'atracció que té la fama... La *isothymia* és el que va fer lluitar les dones pel seu reconeixement polític i social, la que impulsa a una cultura a no ser discriminada per una altra, la que pot explicar el malestar d'un nen que no l'han convidat a la festa d'un company de classe...

Hegel-Kojève-Fukuyama van cap al fons de la psicologia humana descobrint que el desig de reconeixement és un desig humà que fa moure la història. L'enfrontament entre desitjos contraris, desitjos que busquen el reconeixement dels altres, dóna lloc al conflicte, les baralles i les guerres. Aquest desig de reconeixement de vegades s'oposa al desig animal, a l'instint de supervivència. Arriscar la vida, buscant simplement el reconeixement, és la forma que ha utilitzat la humanitat per a superar la seva animalitat. L'ésser humà és l'únic animal que es capaç d'arriscar la seva vida buscant una cosa tan intangible com és el reconeixement de la seva família, la seva nació,

la seva religió, la seva ideologia... Aquesta forma de violència humana, lluny de situar-nos en l'animalitat com s'ha pensat la majoria de vegades, és, contràriament, un recurs que ens distingeix de la resta d'animals.

"Sin esa lucha a muerte hecha por puro prestigio, no habrían existido jamás seres humanos sobre la tierra." Kojève, op. Cit.,
Pàgina: 15

"Sólo el hombre es capaz de librar un sangriento combate con el único propósito de demostrar que desprecia su propia vida, que es algo más que una máquina complicada o un "esclavo de sus pasiones", en suma, que posee una dignidad específicamente humana porque es libre." Fukuyama, F. *El fin de la historia y el último hombre*. Planeta. Barcelona.1992. Pàgina 216.

6.2.2 Democràcia liberal: la satisfacció dels dos tipus de desitjos

La història humana es pot entendre com la recerca de la manera de satisfer el reconeixement mutu entre els humans, fins arribar a un model polític que pugui satisfer aquest desig.

Al llarg de la història, les societats humanes han acceptat arriscar la vida per aconseguir un més gran reconeixement. La lluita inevitable cap a la recerca del reconeixement ha estat explicada per Hegel amb la famosa dialèctica entre l'Amo i l'Esclau. La lluita pot tenir dos resultats: la mort d'un dels dos, o bé, un dels dos sotmet a l'altre. Les dues solucions són insatisfactòries. La primera per què "el sobrevivent, al no poder ser "reconegut" pel mort, no pot realitzar-se

ni revelar-se en la seva humanitat.”²⁸ En la segona, l’esclau “ha d’abandonar el seu desig i satisfer el desig de l’altre: ha de “reconèixer” a l’altre sense ser “reconegut” per ell”²⁹. L’esclau no se sent satisfet, ja que no pot viure d’una forma humana, si vol sobreviure, ha d’acceptar la vida elegida per un altre. L’amo tampoc no se sent satisfet ja que és reconegut per algú que ell no reconeix. El reconeixement d’algú que nosaltres no reconeixem no és un autèntic reconeixement.

El progrés direccional de la història és inevitable. L’esclau a través del treball aconseguirà la llibertat i la dignitat, i sorgirà un sistema polític que reconeixerà a tots els humans. Les revolucions democràtiques aboliran la distinció entre l’amo i l’esclau, faran de l’esclau amo de sí mateix. L’Estat de Dret reconeixerà a cada ciutadà la seva dignitat.

Segons Fukuyama la democràcia liberal representa un model superior a qualsevol altre ja que l’èxit del seu sistema econòmic possibilita una abundància material, i sobretot proporciona mecanismes per a satisfer el nostre reconeixement d’una manera satisfactòria. En la societat liberal democràtica hi ha la possibilitat de satisfer el desig de ser reconeguts com a superiors a altres persones (*megalothymia*) sense recórrer a la guerra:

1. En l’activitat econòmica: **“El capitalismo no sólo permite, sino que positivamente exige una forma de *megalothymia* regulada y sublimada en el esfuerzo para ser mejor que los rivales en el mundo de los negocios”** ³⁰.

²⁸ Kojève, A. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Editorila La Pleyade. Buenos Aires. 1982. Pàgina 16

²⁹ Kojève, op. Cit., Pàgina 16

³⁰ Fukuyama, F. *El fin de la historia y el último hombre*. Planeta. Barcelona. 1992. Pàgina 421

2. El desig de dominar la naturalesa: és una forma de manifestar-se aquest desig natural de sobresortir per sobre els demés; **“el deseo de dominar “los materiales casi sin valor de la naturaleza” y el esfuerzo por ser reconocido como superior a los otros científicos e ingenieros con quienes se compete.”**³¹
3. La política: en les eleccions lliures hi ha una competència pel reconeixement públic.
4. Amb activitats com l'esport, l'art: és una forma de sublimar aquestes pulsions que ens impulsen a sobresortir.

El sistema democràtic liberal té suficients mecanismes per a superar l'ímpetu imperialista de la religió i el nacionalisme que ha donat lloc a molts conflictes. El sistema liberal democràtic ha sabut domesticar la religió, reduint-la a l'esfera privada i fent-la tolerant amb altres tipus de creences. En els països democràtics els conflictes bèl·lics entre religions formen part del passat. No passa el mateix respecte el nacionalisme. El nacionalisme, que és un sentiment relativament nou, ha provocat moltes de les guerres del segle XX. Segons Fukuyama, el nacionalisme està en un procés de profunda moderació en el món democràtic i liberal. El nacionalisme deixarà de ser imperialista, de la mateixa manera que ho va deixar de ser la religió, i acceptarà un tipus de reconeixement isothymic, un reconeixement de la seva realitat nacional en igualtat amb altres realitats nacionals.

³¹ Fukuyama, op. Cit., Pàgina 422

6.2.3 El camí cap a l'últim ésser humà

Per a Fukuyama, el món es divideix en dos blocs; els països que tenen un sistema democràtic i liberal, que estan en la posthistòria, i els països que encara es troben en la història perquè no tenen aquest model polític i econòmic. Entre els països de la posthistòria hi ha una relació de confiança i de pau. Entre els països de la història les coses són diferents, busquen maximitzar el seu poder en relació als altres Estats. Tenen conflictes religiosos, ideològics, nacionals. Les relacions entre els països democràtics i els no democràtics són molt complicades, hi ha una gran desconfiança i por mútua. Les antigues regles de poder continuen imperant en aquesta relació. El conflicte global s'ha d'interpretar com la resistència d'aquest països a acceptar un model polític i econòmic que el mateix procés històric farà inevitable.

La democràcia liberal és per a Fukuyama el model social definitiu. Aquest model polític i econòmic s'anirà estenent per tot el món. Hi ha una "tendència comuna a l'evolució de totes les societats humanes, és a dir, una cosa semblant a una història universal de la humanitat en marxa cap a la democràcia liberal"³². En aquest estat homogeni universal ja no existirà lluita política. Això, comportaria, com també diuen Hegel i Kojève, el final de l'ésser humà tal com el coneixem.

L'últim ésser humà es convertiria per a Kojève en un animal. Els seus desitjos de reconeixement ja no existirien perquè estarien plenament satisfets; ara ja "no hi ha cap raó per canviar els principis (vertaders) que estan en la base del seu coneixement del Món i de sí mateix"³³. L'ésser humà deixa d'actuar perquè la realitat en la qual viu el satisfà

³²Fukuyama, F. *El fin de la historia y el último hombre*. Planeta. Barcelona. 1992. Pàgina 88

³³ Kojève, A. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Editorila La Pleyade. Buenos Aires. 1982. Pàgina 435.

plenament. La humanitat viurà en un món tancat sense la possibilitat de canviar res; al final del camí hi trobarem la fi del pensament i, per tant, de la filosofia. És un retorn a l'animalitat ja que la seva vida estarà tancada, la seva acció creadora haurà desaparegut, d'una forma semblant a com la vida dels animals està dirigida pel seu instint. L'ésser humà es podrà dedicar a l'art, a l'amor, al joc,... perquè allò fonamental ja estarà realitzat. Per a Kojève aquesta situació de l'ésser humà és satisfactòria, ja que el farà feliç.³⁴

Josep M^a Esquirol en "*La frivolidad política del final de la historia*" relaciona aquesta concepció de l'últim l'ésser humà de Kojève amb el caràcter de la postmodernitat.

En la postmodernitat s'ha deixat de creure en la possibilitat d'aconseguir un pensament dur, fonamentador. S'han deixat enrera les grans utopies; la força i plenitud es troba en el fugisser present. La mirada profunda i seriosa que volia desemascarar la realitat ha passat a ser una mirada riallera i superficial.

Per a Fukuyama el desig de reconeixement de l'ésser humà no desapareixerà. La fi de la història no significarà la fi de voler destacar, de canviar la realitat, de millorar..., no implica que ens hàgim de convertir en gossos que es conformen en dormir i menjar. El mateix model democràtic liberal donarà la possibilitat de poder satisfer els desitjos de reconeixement sense que s'esgotin, com ja hem dit, a través de l'activitat econòmica, la ciència, la política, els esports i l'art.

"Los hombres no dejarían de tener pecho, pero su pecho no estaría ya henchido de un orgullo supremo." Fukuyama, F. Op. Cit., Pàgina 442

³⁴ Josep M^a Esquirol en "*La frivolidad política del final de la historia*" relaciona aquesta concepció de l'últim home de Kojève amb el caràcter de la postmodernitat.

6.3 El xoc de civilitzacions: Huntington

6.3.1 Un món format per civilitzacions

Huntington al 1993 va escriure un article en la revista *Foreign Affairs* titulat ***Xoc de civilitzacions?***, el qual va provocar un gran debat tant en el món acadèmic com en el periodístic. Huntington, tres anys més tard, publica l'obra ***El xoc de civilitzacions i el nou ordre mundial***, en la qual intentarà contestar, d'una forma més extensa i completa, la pregunta que s'havia plantejat en l'article.

En aquesta obra Huntington considera que el món està dividit en civilitzacions. Les principals civilitzacions que distingeix són les següents: Xinesa, Japonesa, Hindú, Occidental, Llatinoamericana, Islàmica, Ortodoxa, Africana.

Huntington defineix civilització com "**l'agrupament cultural més elevat i el grau més ampli d'identitat cultural que tenen les persones**"³⁵. L'ésser humà es troba immers en medis socials i culturals de diferents nivells, en cada un d'ells s'hi troba identificat. El ciutadà forma part d'una família, d'una ciutat, d'una nació, d'un Estat... El nivell més alt seria el de civilització. Les persones que pertanyen a una determinada civilització tindran en comú valors, normes, formes de pensament, costums, història..., i moltes vegades també llengua i institucions. El tret cultural més important, per Huntington, de la civilització és la religió.

³⁵ Huntington, S.P. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Paidós Surcos. Barcelona. 2005. Pàgina 50-51

El concepte de civilització que utilitza Huntington ha rebut nombroses crítiques per considerar-lo confús. Les civilitzacions no tenen fronteres clarament marcades, les cultures interactuen i es solapen les unes amb les altres. No existeix cap consens entre els historiadors sobre les fronteres de les civilitzacions assenyalades per Huntington; ni tampoc sobre quines són les civilitzacions³⁶. S'ha criticat la tendència d'Huntington d'exagerar les diferències entre les civilitzacions que ell reconeix, i a minimitzar els seus elements comuns. D'aquesta manera es fa plausible la inevitabilitat del xoc entre civilitzacions.

Huntington critica la idea que les societats han entrat en un procés de globalització segons el qual desapareixeran les civilitzacions enfrontades i sorgirà una civilització universal. S'ha pensat que, en el mercat global, els nous mitjans de comunicació i la modernització de la societat donaria lloc a una occidentalització del món:

1. El fet que molts productes de consum s'hagin globalitzat no implica que la informació cultural s'estigui homogeneïtzant.

“La esencia de la civilización occidental es la Carta Magna y no el BigMac. [...] En un lugar cualquiera de Oriente Próximo, media docena de jóvenes podrían perfectamente vestir vaqueros, beber Coca-Cola, escuchar música rap y,

³⁶ Julio Pérez Serrano en l'article "*El paradigma del choque de civilizaciones: fundamentos científicos y elementos ideológicos*" (*Revista Escuela de Historia Año 2, Vol 1, Nº 2. 2003*) , senyala alguns dels objectius ideològic que té la distinció de les civilitzacions que fa Huntington:

1. Disminuir el pes específic d'Europa al no incloure dins la civilització occidental a Rússia.
2. Magnificar la civilització Occidental en excloure'n d'ella als països no desenvolupats econòmicament com són els països de Amèrica Llatina.
3. Separen la possible civilització oriental en tres civilitzacions (Xina, Japonesa i Hindú) per mantenir vius els recels i les tensions històriques existents.

entre inclinación e inclinación hacia La Meca, montar una bomba para hacer estallar un avión estadounidense de pasajeros. [...] Sólo una arrogancia ingenua puede llevar a los occidentales a suponer que los no occidentales quedarán "occidentalizados" mediante la adquisición de productos occidentales." Huntington. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Paidós Surcos. Barcelona. 2005. Pàgina 72.

2. Els efectes dels mitjans de comunicació dominats per la civilització occidental no són tan importants com alguns sociòlegs preveien. No s'observa una globalització ni en la religió, ni en la llengua. **"La fuerza numérica relativa de las religiones en todo el mundo no ha cambiado de forma espectacular en este siglo"** (Huntington, op. cit., Pàgina 81). L'ús habitual de les llengües no occidentals, com l'àrab, bengalí i l'hindi, han pujat en la segona meitat del segle XX; en canvi en aquest mateix període les llengües occidentals, com l'anglès, francès i l'alemany, han baixat.

La modernització que han tingut molts països no occidentals (industrialització, educació, salut,...) no ha donat lloc a la seva occidentalització. En un principi la modernització implicaria que **"la sociedad no occidental absorbería elementos importantes de la cultura occidental y progresaría lentamente hacia la modernización. A medida que el ritmo de la modernización aumenta, sin embargo, el índice de occidentalización desciende, y la cultura autóctona experimenta un resurgimiento."** Huntington, op. Cit., Pàgina 96

Per a Huntington, després de la guerra freda el món ha passat d'estar agrupat al voltant de semblances ideològiques a agrupar-se per semblances culturals; **“De quin costat estàs?” ha sigut reemplaçada per una altra pregunta molt més fonamental: “Qui ets?””³⁷**

“Las sociedades que comparten afinidades culturales cooperarán entre sí; los esfuerzos por hacer pasar sociedades de una civilización a otra resultan infructuosos; y los países se agrupan en torno a los Estados dirigentes o centrales de sus civilizaciones.” Huntington, op. Cit., Pàgina 21

Hi ha una tendència en crear un estat central en cada una de les civilitzacions, a l'entorn d'aquest estat central els països s'hi situen concèntricament, mostrant més afinitat (més a la vora del centre) o menys (més lluny del centre). Les civilitzacions que encara no han creat aquest estat central, com és el cas de l'Islam, tenen moltes dificultats per posar ordre dins la mateixa civilització. Les guerres entre països islàmics són interpretades per Huntington com guerres que tenen com a objectiu aconseguir la centralitat de la civilització.

6.3.2 L'equilibri de les civilitzacions és inestable

Per a Huntington³⁸ les civilitzacions són com organismes vius: neixen, creixen i moren. Són les agrupacions humanes més antigues i perdurables. Les civilitzacions es desenvolupen passant per un temps de conflictes fins arribar a un Estat universal, en el qual s'esdevé un procés de decadència encaminant-se cap a la mort

³⁷ Huntington, op. Cit., Pàgina 165

³⁸ De la mateixa manera que ho fa Carrol Quigley

de la civilització. El seu procés no és regular, pot passar llargs períodes d'estancament i fins i tot són possible petits retrocessos.

Les fases en què es troba cada una de les civilitzacions és diferent, això provoca una gran inestabilitat en les relacions entre les civilitzacions. La civilització occidental està en expansió des del segle XVI. Va arribar al seu punt culminant a principis del segle XX. En aquest període les altres civilitzacions estaven supeditades al poder econòmic, científic i militar d'Occident. Occident es trobava en l'Estat universal.

Però Occident no és una civilització eterna. Al segle XX l'equilibri de les civilitzacions va començar a canviar profundament degut a la lenta decadència que comença a experimentar el món occidental i alhora el desenvolupament d'altres civilitzacions, especialment les asiàtiques i la islàmica.

"Occidente va perdiendo influencia relativa, las civilizaciones asiáticas están aumentando su fuerza económica, militar y política, el Islam experimenta una explosión demográfica de consecuencias desestabilizadoras para los países musulmanes y sus vecinos, y las civilizaciones no occidentales reafirman por lo general el valor de sus propias culturas." Huntington, op. Cit., Pàgina 21

La decadència d'Occident³⁹ es pot percebre en tres àmbits:

1. Demogràfic i territorial: tant en població com en territori hi hagut en aquest últim segle una clara disminució respecte altres civilitzacions

³⁹ De la qual ja en parla Oswald Spengler en la seva obra de 1918: *La decadència d'Occident*.

2. Econòmic: a partir dels anys vint ha anat baixant la productivitat d'Occident respecte a les altres civilitzacions.
3. Militar: l'avantatge militar que tenia Occident al principi del segle XX ha anat disminuint al llarg del segle.

L'expansió de les civilitzacions asiàtiques es fonamenta en el seu ràpid desenvolupament econòmic. Això ha donat confiança a aquestes civilitzacions. Pensen que aquest desenvolupament aviat podrà atrapar Occident i el seu nivell cultural. Creuen que el fet de donar més importància al grup que a l'individu és la base del seu èxit.

L'expansió de la civilització islàmica es fonamenta en el fort creixement de la seva població. El creixement de la població musulmana ha provocat una gran quantitat d'immigració cap a Occident. Aquest contacte més gran entre les dues civilitzacions estimula la recerca d'una identitat diferenciada. Molts musulmans han trobat en l'islam una font d'identitat. L'islamisme s'ha convertit en una sortida política després de la crisi del sistema marxista.

6.3.3 El xoc entre civilitzacions

Les civilitzacions que estan en expansió (islàmica i xinesa) i la que és encara dominant (occidental) busquen la universalització de la seva identitat cultural. La identitat es reafirma amb el contrast amb les altres civilitzacions. L'enfrontament entre les civilitzacions es manifesta en:

1. El sentiment de superioritat respecte a l'altra civilització.
2. La por i la poca confiança amb les altres civilitzacions
3. La dificultat de comunicació entre civilitzacions.

4. La falta de familiaritat amb les pràctiques socials de les altres civilitzacions.

El terrorisme global és un conflicte entre civilitzacions. Les pretensions universalistes d'Occident provoquen enfrontaments amb les altres civilitzacions, especialment amb l'Islam i la Xina. Occident creu equivocadament, segons Huntington, **"que los pueblos no occidentales deben comprometerse con los valores occidentales de democracia, mercado libre, gobierno limitado, derechos humanos, individualismo, imperio de la ley, y deben incorporar dichos valores en sus instituciones. [...] Lo que para Occidente es universalismo, para el resto del mundo es imperialismo. [...] Tras haber alcanzado la independencia política, las sociedades no occidentales desean liberarse de lo que consideran la dominación económica, militar y cultural occidental."** Huntington, op. Cit., pàgina 244

Occident, fruit d'un llarg període de domini sobre les altres civilitzacions, pateix d'un profund etnocentrisme. Creu que la cultura occidental no està al mateix nivell de les altres, **"porque representan el pensamiento más elevado, más ilustrado, más liberal, más racional, más moderno y más civilizado del género humano."** Huntington, op. Cit., pàgina 422.

Segons Huntington, si Occident vol detenir el procés de decadència ha de prendre consciència de la nova realitat: el món està format de diferents civilitzacions que dominaran una determinada parcel·la del planeta. Totes les civilitzacions, especialment la Xinesa, l'Islam i Occident han d'abandonar la pretensió d'universalització de la seva cultura. No és possible ni el domini militar ni el domini dels valors d'una determinada civilització sobre les altres:

1. El domini militar no és possible ja que totes les civilitzacions acabaran tenint armament nuclear, biològic i químic. Per més que Occident intenti evitar la proliferació d'aquest tipus d'armament és inevitable. La superioritat militar basada en les armes de destrucció massiva d'occident desapareixerà.
2. El valors no són universals, cada una de les civilitzacions té els seus propis valors. L'enfortiment de la civilització islàmica i de les civilitzacions asiàtiques han fet trontollar la idea de l'existència d'uns drets humans acceptats per totes les civilitzacions.⁴⁰

El model explicatiu proposat per Huntington ha tingut una gran difusió, segurament per la seva claredat i simplicitat, al mateix temps ha sigut molt criticat en àmbits intel·lectuals per les seves vinculacions ideològiques i la dificultat d'explicar alguns esdeveniments recents.

⁴⁰ En aquest mateix sentit al 1994 Richard Nixon deia:
"Actualment, el poder econòmic de la Xina fa imprudent els sermons dels Estats Units sobre els drets humans. D'aquí d'una dècada els farà inoperants. D'aquí dues dècades, ridículs." Richard M. Nixon. *Beyond Peace*. Random House. 1994.

6.4. La cultura del diàleg

6.4.1 De l'egoisme al dret

Hobbes al segle XVII situa el conflicte social en la mateixa naturalesa humana. Per a Hobbes, l'ésser humà té una tendència cap a l'agressivitat. Alguns humans modestos utilitzen aquesta agressivitat amb moderació tenint en compte l'existència d'altres ésser humans, **"permeten als altres el mateix que es permeten a si mateixos"**. Altres, en canvi, **"es creuen superiors als altres, s'ho permeten tot únicament a si mateixos i actuen amb supèrbia amb els altres"**⁴¹. Aquests últims éssers humans vanitosos i orgullosos són els que originen el conflicte.

En el segle XVIII, Kant també explicarà el conflicte a partir de l'egoisme que té el seu origen en la naturalesa humana. Les accions humanes poden estar impulsades per la naturalesa o per la moral. En un primer moment només actua l'impuls natural, l'individu vol satisfer els seu desitjos particulars. En un segon moment, pot actuar d'una manera contrària al que li convé, tenint en compte els altres humans i utilitzant la seva racionalitat pràctica. Pot actuar amb concordança amb la llei moral, allò que li dicta la seva consciència. L'ésser humà és lliure, no està determinat a actuar d'acord amb el seu egoisme, ni tampoc d'acord amb la llei moral.

Tant en Hobbes com en Kant, l'individu té la possibilitat d'actuar amb un egoisme que pot esdevenir conflictiu per la convivència pacífica

⁴¹Hobbes, T. *De Cive*.

entre els humans. És per això que creuran que els éssers humans es veuen abocats a un pacte. Un pacte que els convé egoïstament, ja que els ha de proporcionar la seguretat, la disminució dels conflictes.

Hobbes proposarà un pacte que consistirà en la submissió de totes les voluntats a la voluntat d'un sol ésser humà. Es tracta de renunciar a la llibertat per tal d'aconseguir la seguretat. Els éssers humans passarien a ser súbdits d'un sobirà. Amb el model polític que proposa Hobbes (monarquia absolutista), els éssers humans no serien encara ciutadans, no tindrien cap marge de decisió, no tindrien drets.

Per a Kant, en oposició a Hobbes, el pacte ha de consistir en la creació d'un Dret, un conjunt de lleis fetes pels mateixos humans, que se les autoimposen per a garantir la seva pròpia seguretat. Les lleis elaborades des del diàleg tenen el seu fonament en la llibertat i la igualtat. El Dret ha de possibilitar una societat que compagini la màxima llibertat i la satisfacció dels màxims desitjos amb la seguretat. Els humans en aquesta concepció política deixen de ser súbdits i passen a ser ciutadans. Les lleis intenten regular les conductes dels ciutadans per assegurar la vida, la propietat privada i evitar la violència. Perquè la llei sigui efectiva ha de comportar necessàriament la facultat de coaccionar les conductes que s'hi oposen. Només així es poden donar certes garanties del compliment de la llei.

Quan arriba el moment de pagar els impostos, un individu, seguint a Kant, pot fer dues coses: actuar tenint en compte el que més li convé, o actuar segons la llei moral. Si actua segons la llei moral haurà de pagar els impostos, doncs no acceptaria que els altres no ho fessin, ja que això comportaria que no es podrien finançar les escoles, les pensions, els hospitals, la construcció de carreteres...

Representaria un caos amb resultats molt negatius per a tothom. Si actua amb egoisme, en un principi sembla que el millor és no pagar els impostos, ja que d'aquesta manera podrà utilitzar tots aquests diners per a satisfer alguns dels seus desitjos. Però si aquest individu viu en un Estat de Dret que funciona correctament, no serà així, ja que sap que l'incompliment de la llei té una determinada pena que és més gran que el benefici que ha pogut aconseguir en no complir-la. Per tant, tampoc en aquest cas deixarà de pagar els impostos

El Dret aplicat als ciutadans per evitar el conflicte, també, segons Kant, es podria aplicar per a solucionar els conflictes entre els Estats. Considerava que els Estats entre ells han de deixar el seu estat natural. Els Estats democràtics, en el seu estat natural, són egoistes. Els conflictes entre Estats són conseqüència d'oposicions d'interessos. L'única forma de superar aquesta inseguretats serà la creació d'un Estat Civil Mundial. Consistirà en una Federació d'Estats lliures. Des d'aquest punt de vista, els conflictes globals actuals són els que faran inevitable un pacte entre Estats, la creació d'una federació d'Estats per tal d'aconseguir la pau entre ells. Una Federació que ha de tenir capacitat coactiva per tal de fer complir les seves lleis. L'ésser humà esdevindrà ciutadà cosmopolita.

“La misma insociabilidad que obligó a los hombres a entrar en esta comunidad, es causa, nuevamente, de que cada comunidad, en las relaciones exteriores, esto es, como Estado en relación con otros Estados, se encuentre en una desembarazada libertad y, por consiguiente, cada uno de ellos tiene que esperar de los otros ese mismo mal que impulsó y obligó a los individuos a entrar en una situación civil legal. [...] Escapar del estado sin ley de los salvajes y entrar en una unión de naciones; en la que aún el Estado más pequeño

pueda esperar su seguridad y su derecho no de su propio poderío o de su propia decisión jurídica, sino únicamente de esa gran federación de naciones, de una potencia unida y de la decisión según leyes de la voluntad unida" [Kant, E. *Filosofía de la historia*. Fondo de cultura económica. México. 1984. Pàgina: 52-53]

Habermas, filòsof actual, agafa la línia de pensament de Kant. Per Habermas una de les raons que explica el conflicte global és la debilitat del dret internacional.

Habermas considerà que la creació de l'ONU al 1945 és una primera iniciativa per construir un Dret Internacional i poder domesticar la violència. Encara que considera a aquesta organització mundial poc efectiva pel fet de tenir molt poc poder de coacció sobre els Estats, sobretot als poderosos. Un Dret que no té la possibilitat de fer-se complir és converteix en paper moll.

Una segona iniciativa més recent, que també va amb la direcció de la creació d'un Dret Internacional, és la creació de la Cort Penal Internacional (o Tribunal Penal Internacional), és un tribunal de justícia internacional permanent, creat el 2002, amb la funció de perseguir a persones físiques que hagin comès crims de guerra, genocidi, o crims contra la humanitat. La Cort Penal Internacional encara no està reconeguda per tots els països i, per tant, la seva eficàcia és limitada.

Per a Habermas hem de superar el realisme polític que ha dominat les relacions internacionals. El realisme polític (visió dominant des de Maquiavel fins a Carl Schmitt) considera que cada Estat està potencialment amenaçat pels altres. Tots els Estats, d'una forma egoista, intenten obtenir a través de les relacions internacionals (fent

viable la mateixa possibilitat de la guerra) el màxim poder i benefici. L'ètica s'ha eliminat de la política exterior; ja que en l'estat de naturalesa en que es troben els diferents Estats no hi ha moral. Des d'aquesta visió, l'Estat que té poder per sobre els altres, els supeditarà als seus interessos.

Els conflictes i la inseguretat que hi ha a nivell global mostren l'escàs desenvolupament del Dret Internacional. Segons Habermas les condicions per què es doni una comunitat cosmopolita encara no són presents. Es necessari, tal com ha sigut possible en les societats democràtiques, crear un àmbit públic amb algunes conviccions compartides entre tots els ciutadans i amb unes expectatives recíproques. Per a la creació d'aquest nou ordre mundial és necessari que hi hagin les condicions que possibilitin la comunicació entre diferents cultures per a poder desenvolupar un Dret Internacional.

6.4.2 De la incomunicació al conflicte

Quan Habermas analitza els nous conflictes a nivell global en el llibre ***La filosofía en una época de terror***⁴², ens diu el següent:

"La espiral de violencia comienza con una espiral de la comunicación perturbada que -a través de la desconfianza recíproca- conduce a la interrupción de la comunicación." Barrondari, G., Habermas i Derrida. *La filosofía en una época de terror*. Taurus. Buenos Aires. 2003. Pàgina: 105

Per a Habermas el desenvolupament d'un Dret Internacional, que ha de regular les normes i pràctiques dels Estats i marcar els límits d'allò

⁴² Barrondari, G., Habermas i Derrida. *La filosofía en una época de terror*. Taurus. Buenos Aires. 2003.

tolerable, necessita d'una comunitat internacional en la qual el diàleg entre totes les cultures i estats sigui possible. Les lleis, la tolerància, no poden ser imposades unilateralment per una determinada comunitat, sinó que s'han de construir a través del diàleg racional entre les diferents cultures i Estats.

Segons Habermas, la dificultat de comunicació entre diferents comunitats (cultures, Estats,..) no té una causa cultural, com defensa Huntington, sinó econòmica. Les desigualtats han creat molts recels, desconfiances i humiliacions entre les diferents comunitats. L'empatia, que és imprescindible per al diàleg, és difícil en un món amb tantes desigualtats econòmiques. En la política, que per Habermas és un intercanvi comunicatiu, no hi pot haver manipulació, engany ni mentides.

El països pobres interpreten qualsevol proposta o acció dels països occidentals com una forma d'augmentar la seva expansió financera i cultural. El fonamentalisme religiós, que ha aparegut en algunes zones, és una reacció psicològica en front d'una realitat que no es vol acceptar. La població d'aquestes zones ha hagut de canviar molt ràpidament les seves formes de vida, provocant un fort desarrelament. Aquesta pèrdua d'identitat fruit de l'occidentalització dels seus països no ha possibilitat sortir de la pobresa. El fonamentalisme religiós és una via alternativa a la modernitat occidental, el qual vol aconseguir tot allò que sembla faltar a Occident. La manipulació de la informació en aquestes zones ha ressaltat un Occident secularitzat, amb falta de valors, consumista i amoral.

Els països rics veuen els èxits econòmics de determinats països en vies de desenvolupament com un perill per al seu benestar i a la seva forma de viure. Occident té una prepotència cultural. La manipulació

de la informació sobre aquestes zones potencia la idea d'una cultura occidental que està per sobre de les altres, de ser cultura més civilitzada i més racional.

Per què el diàleg sigui possible hi ha d'haver una confiança mútua entre les diferents comunitats. Ni els occidentals es mouen sempre per un impuls imperialista, ni les seves societats són amorals; ni tampoc, els països pobres són uns fonamentalistes que es mouen per impulsos irracionals. Per a l'inici d'un autèntic diàleg és necessari eliminar aquests prejudicis.

Habermas en la seva obra ***Teoria de l'acció comunicativa***⁴³ defensa una determinada concepció de la veritat. La veritat no és estàtica, donada per una determinada concepció de la realitat, sinó que és el consens on s'arriba a partir del diàleg. Les comunitats per poder dialogar veritablement han d'estar disposades a acceptar que les seves creences puguin ser falses. Quan hi ha un autèntic diàleg hi ha implícita la recerca d'un acord, d'una veritat consensuada. El consens que es pretén obtenir no és definitiu, és vàlid fins que en sorgeixi un de millor. No és una veritat absoluta, ni tampoc una veritat només d'una de les parts, sinó una veritat fruit del consens racional d'una comunitat d'actors lliure en plena igualtat. També hi ha d'haver el compromís per part dels dos interlocutors de dir la veritat, de no mentir per aconseguir un determinat objectiu que pot considerar beneficiós per la seva comunitat.

“Los actores [que pretenden dialogar] no se refieren sin más *intentione recta* a algo en el mundo objetivo, en el mundo social o en el mundo subjetivo, sino que relativizan sus emisiones sobre algo en el mundo teniendo presente la

⁴³ Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa I: Racionalidad de la acción y racionalización social*. Taurus. Madrid. 1984

Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa I: Crítica de la razón funcionalista*. Taurus. Madrid. 1987

posibilidad de que la validez de ellas pueda ser puesta en cuestión por otros actores” Habermas. *Teoría de la acción comunicativa: complementos a estudios previos*. Cátedra. Madrid. 1989. Pàgina:493.

En la comunitat cosmopolita no hi ha una veritat política per sobre de les altres. De la mateixa manera que en els estats democràtics s’ha exclòs de la vida política la religió, en la comunitat cosmopolita també s’han d’excloure els fonamentalismes de qualsevol tipus. La comunicació de les idees no ha de tenir cap tipus de restricció. Les diferents comunitats han d’estar en un mateix nivell d’igualtat.

El diàleg entre comunitats es fonamenta en la creença en la unitat i interdependència de l’espècie humana. Es tracta d’ acceptar, que per sota la diversitat cultural que existeix, hi ha algunes coses que són comunes a tots els humans. Els Drets Humans serien un intent de trobar els drets comuns que comparteixen tots els humans pel fet de ser humans. En l’Estat cosmopolita els ciutadans han de poder desenvolupar la seva forma de ser específica i poder compartir alhora un espai comú.

Tant Habermas com Kant consideren irrenunciables el valor de la llibertat i la igualtat. Creuen en la idea d’un progrés cultural i social sense final.

“el curs dels afers humans en conjunt no avança pas del bé vers el mal, sinó que transcorre lentament del pitjor al millor, de manera que cadascú és cridat per la mateixa natura a contribuir en la seva part i en la mesura de les seves forces a aquest progrés.” Kant. *Història i política*. (Traducció Salví Turró). Edicions 62. Barcelona. 2002. Pàgina: 139

Consideren que alguns valors que ha aconseguit Occident no són només vàlids a Occident, sinó que són aplicables a tota la humanitat.

El diàleg pressuposa un determinat relativisme ètic, ja que s'ha de tenir una determinada disposició a deixar-se convèncer. Però, al mateix temps, s'ha de creure en determinats valors universals que fan possible el diàleg, els quals no es poden qüestionar. És igualment pernicios el relativisme cultural que no accepta cap tipus de progrés, com el dogmatisme que només accepta les seves idees com a vertaderes. Claudio Magris en ***Les Fronteres del diàleg*** ressalta el perill d'un relativisme exagerat que nega la possibilitat de progrés, al considerar tots els valors al mateix nivell:

“No ens podem sostreure a la responsabilitat d'escollir valors universals i de comparar-nos de manera conseqüent; si renunciàvem a aquesta assumpció de responsabilitat, en nom d'un relativisme cultural que posa tots els comportaments en el mateix pla, trairíem les “lleis no escrites dels déus” d'Antígona i ens fariem còmplices de la barbàrie.” Magris, C. ***Les fronteres del diàleg***. Arcàdia. Barcelona. 2006.

Antígona es troba en el dilema d'obeir les lleis no escrites dels déus o les lleis arbitràries dictades pel nou tirà, Creont. Les primeres són universals, naturals i immutables dictades pel deure moral que l'impulsen a enterrar el seu germà, Polinices. Les segones són les lleis escrites pels humans, en aquest cas per Creont, que li manen que deixi el cos del seu germà abandonat, ja que havia estat traïdor a la seva pàtria. Antígona tria l'obediència a les lleis de la consciència, les lleis no escrites, encara que això li comporti la mort.

6.5 Bibliografía

Barrondari, G., Habermas i Derrida. *La filosofía en una época de terror*. Taurus. Buenos Aires. 2003.

Esquirol, JM. *La frivolidad política del final de la historia*. Caparrós editores. Madrid. 1998

Fukuyama, F. *El fin de la historia y el último hombre*. Planeta. Barcelona. 1992

Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa I: Racionalidad de la acción y racionalización social*. Taurus. Madrid. 1984

Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa I: Crítica de la razón funcionalista*. Taurus. Madrid. 1987

Hobbes, T. *De Cive*. Alianza Editorial. Barcelona. 2000

Huntington, SP. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Paidós Surcos. Barcelona. 2005

Kant, E. *Història i política*. (Traducció Salví Torró). Edicions 62. Barcelona. 2002.

Kant, E. *Filosofía de la historia*. Fondo de cultura económica. México. 1984.

Kojève, A. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Editorila La Pleyade. Buenos Aires. 1982.

Magris, C. *Les fronteres del diàleg*. Arcàdia. Barcelona. 2006.

Revistes:

Roy, O. "Al-Qaida, segell o organització?". *Le Monde diplomatique*.
(Setembre de 2004). Traducció: Rut Jou

Pérez, J. "El paradigma del choque de civilizaciones: fundamentos científicos y elementos ideológicos". *Revista Escuela de Historia*. Año 2. Vol 1, Nº 2. 2003.

7. Democràcia: Qui és el poble?

7.1 La dificultat de delimitar el poble

La democràcia és el govern del poble. En una democràcia el poble és el que té la legitimitat d'imposar-se un determinat dret. Però, qui és el poble?. Aquesta pregunta no és fàcil de respondre. Molts dels conflictes de la nostra història recent tenen el seu origen en la dificultat de respondre d'una manera satisfactòria per a tothom aquesta qüestió.

La qüestió de qui és el poble, s'ha resolt al llarg de la història de la democràcia de diferents maneres, encara que en molts casos engendrant moltes injustícies.

La democràcia té el seu origen a Grècia al segle V a C i el seu àmbit polític era **la polis**. En la democràcia de Pèricles els que eren considerats ciutadans (el poble) eren només els homes lliures majors d'edat que havien nascut a Atenes. Bona part de la gent que vivia a Atenes no tenien dret a vot, no eren considerats part del poble. Les dones, els esclaus, els estrangers, els menors d'edat eren exclosos del poble, no eren ciutadans.

Les democràcies modernes apareixen en un nou context polític. La democràcia no és limitada a un territori tan petit com és la ciutat, sinó a un territori més ampli: **l'Estat**. Dins aquest nou context hi ha hagut diferents maneres de definir qui són els ciutadans. Des de considerar que només ho eren els homes, propietaris i majors d'edat que formaven part del territori de l'estat, fins als sistemes actuals que consideren ciutadans als homes i dones majors d'edat que viuen dins al límit territorial de l'estat (encara que actualment també hi ha

algunes restriccions, ja que molts estrangers que viuen dins al territori d'un estat no són considerats ciutadans).

En les democràcies modernes la qüestió sobre qui són els ciutadans ens porta a una nova qüestió: **qui ha de ser l'Estat?** El que està en qüestió no és un simple debat intel·lectual sinó una problemàtica enormement complexa que esta en l'origen de molts dels conflictes polítics de l'actualitat. Implícitament ens estem plantejant qüestions com les següents: Qui té la sobirania? Quin és el límit del territori? Qui són els membres d'aquest Estat? Qui té el monopoli de la violència? Qui és el que recapta els impostos de la societat civil?.

Molts dels conflictes polítics, que es plantegen en el nostre àmbit més proper, tenen els seu origen en aquestes qüestions plantejades:

- a. **Sobre la sobirania:** Quan alguns representats importants dins del nacionalisme basc afirmen que el País Basc ha de ser el que els bascos volen ser, estan donant la sobirania al poble basc. Quan els nacionalistes espanyols ens diuen que el País Basc serà el que els bascos vulguin ser sempre dins la constitució espanyola, estan creient que la sobirania la té el poble espanyol. Qui és el poble?
- b. **Sobre el territori:** Quant alguns catalans creuen que les actuals fronteres polítiques no delimiten correctament l'autèntica Catalunya estan plantejant un problema territorial. Qui és el poble?
- c. **Sobre la societat:** Els immigrants són ciutadans? Quan es planteja la possibilitat de donar dret a vot a tothom que viu i treballa en un determinat territori s'està debatent sobre quins ha de ser els requisits per

considerar-se ciutadà. Qui és el poble?

- d. **Sobre la violència:** Quan alguns bascos consideren a ETA l'exèrcit d'alliberament nacional estan justificant la violència d'ETA, perquè consideren que són ells els que tenen el monopoli de la violència; i que tota violència de la policia envers a aquest grup és il·legítima. Qui és el poble?
- e. **Sobre la societat civil:** Quan alguns catalans reclamen que tots els diners que s'han recaptat a través dels impostos de la societat civil catalana es quedin a Catalunya, estan considerant que el poble és Catalunya. Qui és el poble?

La democràcia té uns determinats límits, hi ha coses que no pot decidir. Democràticament no és possible decidir qui és el poble o el que és el mateix, qui és l'Estat. A primera vista sembla que el més correcte seria que els mateixos ciutadans decidissin si són ciutadans o no ho són. Aquesta via ens porta a un camí sense sortida. És fàcil adonar-se que això és un peix que es mossega la cua. Per saber qui és el subjecte polític necessitem d'un subjecte polític que ho decideixi. Per poder aplicar la democràcia necessitem d'un "poble" prèviament definit.

Qui hauria de decidir per la possible independència de Catalunya?:

Els homes i dones que viuen al territori que avui és Catalunya?

Els homes i dones que viuen en els països catalans?

Tots els espanyols?

El homes i dones que viuen a Catalunya i parlen català?

....

Qui hauria de decidir qui ha de decidir la independència de Catalunya?

...

Si no hi hagués cap tipus de restricció sobre qui pot ser Estat, podríem trobar-nos en unes determinades situacions paradoxals que, en comptes de solucionar problemes, en crearien encara més. Una sola persona es podria definir com estat, acceptant només les lleis que s'autoimposés. O es podrien crear estats a la carta, com per exemple, que les persones que es troben en un determinat territori i tenen un color d'ulls determinat podrien demanar ser considerats "poble". És per això que el dret d'autodeterminació sempre s'ha vinculat a una realitat prepolítica, a la nació.

Aquest treball no pretén donar una possible solució a la qüestió plantejada, sinó, una vegada haver-nos fet conscients de la importància del que tenim entre mans, posarem sobre la taula una sèrie de reflexions que ens pugui fer veure la dificultat del problema i al mateix temps donar els suficients elements al lector perquè intenti trobar alguna resposta.

Explicarem dues respostes oposades que s'han donat sobre qui ha de ser el poble i algunes dificultats que alguns crítics han ressaltat de cada una d'elles:

- Una resposta nacionalista
- Una resposta no nacionalista

7.2 Una resposta nacionalista

El nacionalisme considera la nació com una realitat natural formada de persones aplegades en una unitat de territori, una llengua, una cultura i una història comuna. Aquesta vinculació natural entre les persones és la que ha de coincidir amb el "poble"; a cada nació un estat.

La noció moderna d'estat nacional té el seu origen en la Revolució Francesa i la Revolució Americana. Va aparèixer com una forma d'integració social. Formar part d'una nació comportava un vincle de solidaritat entre les persones que feien possible la legitimació del poder de l'estat nacional. La religió i el rei havien deixat de tenir la funció integradora. El vincle nacional supleix a la religió i a la reialesa en aquesta funció. La integració que promou la nació és una integració que no està imposada des de dalt, sinó, que és una agrupació de ciutadans que es senten units d'una forma natural. Es passa de la sobirania del príncep, que d'una forma autoritària vincula els seus súbdits, a la sobirania del poble; els drets del príncep es transformen en drets humans, drets del ciutadà. De la mateixa manera que les persones han aconseguit llibertat i dignitat, el nacionalisme també anhela llibertat i dignitat per a les nacions:

"La Nació és considerada com un subjecte de drets, com una persona. [...] La proclamació dels drets de l'home portava a la proclamació dels drets de la nacionalitat." Rovira i Virgili, A. *Nacionalisme i federalisme*. Edicions 62. Barcelona. 1982. Pàgina: 83,88.

Aristòtil, molt abans, ja havia fonamentat la comunitat en un vincle emotiu entre els ciutadans. Aristòtil ens parla que la força de la comunitat, la superació de l'egoisme, només és possible en la polis,

perquè és on els vincles entre els individus ho fan possible. Les persones es coneixen, són assequibles unes amb les altres i hi ha vincles d'amistat entre elles. Per a Aristòtil, la polis és anterior a l'individu: la persona neix en una determinada família, però, és la ciutat que li donarà una llengua, uns valors, uns coneixements. El ciutadà es desenvolupa com a ésser humà en la polis. En aquest sentit les arrels llunyanes del nacionalisme les podríem trobar en Aristòtil: al donar prioritat a la vinculació entre els éssers humans per sobre dels individus⁴⁴, i la de fonamentar la força de la comunitat en aquest vincles⁴⁵.

El nacionalisme modern no estableix la relació entre els diferents individus de la nació a partir de vincles d'amistat, ni tampoc racials, sinó en vincles elaborats pel procés de socialització que els integra dins una xarxa cultural amb la qual els individus es senten identificats.

“La societat que dóna als homes tots aquests elements de cultura, que els lliga, i forma de tots una unitat superior, ésser col·lectiu informat per un mateix esperit, aquesta societat natural és la nacionalitat. [...] Cada nació pensa com parla i parla com pensa.” Prat de la Riba. *La Nacionalitat Catalana*. Edicions 62. Barcelona. 1998.

⁴⁴ “la polis es por naturaleza anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte” Aristòtil. Política. Ediciones Orbis. Barcelona. 1985. Trad. de Simón Abril

⁴⁵ “Porque si imaginásemos que alguno juntase en uno los lugares de tal manera que las ciudades de Megara y Corinto se tocasen con los muros, no sería, con todo eso, una ciudad, ni aunque se casasen los de una ciudad con la otra, [...] Por esto, en las ciudades está ordenado que haya parentelas, parroquias, sacrificios, conversaciones propias del vivir en compañía, lo cual es oficio exclusivo de la amistad, porque la amistad es la elección del vivir en compañía.” Aristòtil. Política. Ediciones Orbis. Barcelona. 1985. Trad. de Simón Abril Pàgina:140 (1280b)

El parlar la mateixa llengua, el tenir la mateixa història, el compartir un mateix destí, fa sentir als membres d'aquesta comunitat molt més propers. És una forma de superar l'egoisme que sorgeix de la nostra pròpia naturalesa (com passava en la polis en Aristòtil) i poder fonamentar la política en l'ètica: fa possible un ideal de justícia. Ens fa acceptar valors com la redistribució dels recursos, la igualtat d'oportunitats i una llibertat igual per a tots.

La concepció naturalista de nació defensada per Prat de la Riba (1870-1917) té una concepció essencialista de la nació. Aquesta visió té el seu origen en el romanticisme. Considera que les relacions que s'estableixen entre els diferents individus d'una nació són prepolítiques, preconstitucionals: no són fruit d'una determinada voluntat política, sinó que són anteriors a la política. Una nació no és una simple agrupació d'individus, sinó una entitat natural amb una ànima pròpia diferenciada per la cultura i sobretot per la llengua. El "poble" té un caràcter objectiu, sorgeix de la pròpia naturalesa. De la mateixa manera que s'ha creat diferents espècies animals o vegetals, d'una manera semblant hi ha diferents nacions, diferents pobles. Són en aquests pobles, nacions, on ha de recaure la responsabilitat d'autoimposar-se la seva pròpia voluntat. Només és possible una autèntica democràcia on l'estat coincideix amb la nació, l'estructura natural de la societat és la nacionalitat, i la conseqüència d'aquesta és l'estat.

"Lo que la naturaleza separó por la lengua, las costumbres, el carácter, que el hombre artificialmente no lo junte con la química" Herder. *Werke*. (Citat en l'obra: Smith, A.D. *Las teorías del nacionalismo*. Ediciones Península. 1976. Barcelona. Pàgina: 206.)

7.3 Crítiques a la solució nacionalista

S'han fet diverses crítiques sobre aquesta concepció nacionalista de diferents perspectives. Nosaltres en destacarem dues:

1. Dificultat de definir el concepte de nació

La concepció essencialista de nació s'oposa a un intent de definir aquest concepte des del nominalisme. El nominalisme no accepta realitats universals, tot concepte universal s'ha de poder definir a partir de realitats concretes.

Per a definir el concepte nació podríem fer-ho a partir de diferents elements concrets. Podríem agafar **la llengua**, i definir la nació com un conjunt de éssers humans que parlen la mateixa llengua. Però, en molts casos en un mateix territori es parlen diverses llengües; o una llengua es parla en molts territoris. A la Catalunya actual hi haurien ciutadans que pertanyerien a diferents nacions. Això no seria gens operatiu a la pràctica, doncs en un mateix territori hi hauria diferents estats amb les seves diferents lleis.

Podríem agafar com a tret diferencial el de **la història** compartida. Definir nació com un conjunt d'éssers humans que comparteixen una mateixa història. El resultat seria semblant a l'anterior temptativa: en un mateix territori podríem trobar persones amb històries col·lectives molt diferents. Dins el territori actual de Catalunya hi hauria diferents grups que compartarien entre ells una determinada història, però, no hi hauria una història comuna. Ens trobaríem, per tant, en una

situació molt complexa i també molt poc operativa per a la pràctica política.

Per a intentar superar aquests entrebancs podríem tenir en compte **el territori**. Pot semblar, que les dificultats amb que ens hem trobat en les temptatives anteriors es troba en que no podem posar en el mateix sac allò que es propi d'un determinat territori (la seva llengua, la seva història...) amb allò que és aliè al seu territori. Si ho fem així, tornem a caure en un essencialisme. Atribuïm una essència, una realitat metafísica, al territori; com si el territori tingués una llengua, una història, una religió... El territori en una concepció nominalista està format de pedres, aigua i coses sensibles i concretes; el territori no té ànima, ni sentiments⁴⁶.

Rovira i Virgili s'enfronta amb el nacionalisme naturalista de Prat de la Riba. Creu que és impossible determinar una nació a partir només d'elements naturals (territori, història, raça, llengua, cultura i dret) ja que aquests elements **"no porten a una solució única, indiscutible; moltes vegades són, al contrari, divergents, contradictoris."** (Rovira i Virgili, A. *Nacionalisme i federalisme*. Edicions 62. Barcelona. 1982. Pàgina:107). Rovira i Virgili creu que l'element més important per a determinar una nació no té un caràcter natural sinó emocional, la naturalesa no ens dóna fetes les nacions. Per què un poble sigui una nació, segons Rovira, és suficient que s'hi senti i tingui voluntat de ser-ho.

"Sense consciència nacional, la terra és un paisatge, la història és una fantasma, el Dret és una rutina, la llengua és una varietat fonètica. [...] Basta que un poble se senti nació perquè ho sigui. Sentint-s'ho, ho és. I si cal, ho és àdhuc

⁴⁶ El nacionalistes algunes vegades han atribuït sentiments al territori. Balmes, en l'article "El catalán montañés" identifica el catalanisme amb el "sentiment de la terra".

contra la història, i contra la raça, i contra les teories, i contra la geografia i tot.” Rovira i Virgili, A. *Nacionalisme i federalisme*. Edicions 62. Barcelona. 1982. Pàgina 100-101

Des del nominalisme la proposta no naturalista de Rovira i Virgili també seria criticada. Rovira i Virgili ens parla de la consciència i voluntat del poble, característica que no pot ser atribuïda a una col·lectivitat sinó a cada una de les persones. Són els individus que tenen sentiments, no els pobles. En un determinat territori poden conviure persones amb consciències nacionals diferents.

2. La prioritat de la nació (del grup) respecte als ciutadans (de l'individu) pot generar injustícies.

El nacionalisme té el seu punt de partida en una realitat fictícia. La idea de nació de la qual parteix no es correspon amb la població que la forma. En comptes d'intentar ajustar la idea de nació amb el que és la població, s'intenta encabir en l'ideal de nació els individus d'un determinat territori. Si la nació sèrbia és una nació cristiana, llavors els que són musulmans i viuen en aquest territori no hi tenen cabuda. Si la llengua pròpia de França és el francès, llavors tots aquests que viuen en el territori Francès que parlen una altra llengua hauran de modificar els seus hàbits.

Els individus són considerats arbitrarietats històriques que s'han d'emmotllar al què és l'essència de la nació que és considerada inamovible. La injustícia que crea aquest fenomen és, de vegades, difícil de percebre, sobretot si pertany al grup que s'identifica més clarament amb l'essència suposada de la nació. Els que detecten clarament la injustícia són els que són considerats individus a modificar per tal de poder ajustar-se a l'ideal. De vegades un mateix individu pot percebre la injustícia que pot provocar un determinat

nacionalisme perquè ell mateix és l'individu a modificar i, en canvi, li és difícil percebre la injustícia que pot provocar el seu nacionalisme amb tercers.

Quan un nacionalista espanyol s'esgarrifa quan li diuen que la llengua pròpia de Catalunya és el català pel fet que hi ha la meitat de la població de Catalunya que parla el castellà i en canvi no s'esgarrifa quan ell mateix diu que la llengua pròpia d'Espanya és el castellà, quan hi ha un 30% de la població que parla una altra llengua.

En un cas extrem el nacionalisme pot arribar a desfer-se de qualsevol grup que es trobi en el seu territori i no compleixi el seu ideal: una neteja ètnica mitjançant la deportació o genocidi de part de la població⁴⁷.

En les nostres societats actuals hi conviuen una gran quantitat de cultures diferents. Aquest procés que sembla irreversible s'allunya cada vegada més del cas modèlic d'un estat nacional amb una població culturalment homogènia. La diversitat cultural dins un mateix territori està augmentant, cada vegada es conviu amb més ètnies, llengües i religions diferents:

"Aumenta la multiplicidad de formas de vida, grupos étnicos,

⁴⁷ Un cas que ens pot il·lustrar aquest fenomen és el que va succeir a Rwanda. Rwanda és un país format majoritàriament per dos grups ètnics, els tutsis i els hutu, enfrontats des que els belgues els van concedir la independència. La distinció d'aquests dos grups va ser artificialment impulsada pels propis colonialistes. Quan els belgues van abandonar Rwanda van deixar el poder als tutsis que eren l'ètnia minoritària. Això va començar a crear tot un sèrie de friccions entre aquestes comunitats. El 1994, els radicals hutus van voler acabar amb el conflicte aniquilant a tots els tutsis i als hutus moderats que no acceptaven aquests procediments. Entre els mesos d'abril i juliol de 1994 es produeix el que tots coneixem com «el genocidi de Rwanda». Durant aquell període van morir a Rwanda (segons l'ACNUR) almenys 500.000 persones i 2,1 milions de persones van haver de sortir del país com a refugiats i 1 milió més es van veure obligats a desplaçar-se per l'interior del país.

confesiones religiosas e imágenes del mundo. No existe para ello ninguna vía alternativa, a no ser que se pague el precio normativamente insoportable de las limpiezas étnicas.”

Habermas. *La inclusión del otro*. Paidós. 1999. Pag.94.

7.4 Una resposta no nacionalista

En un món cada vegada més global, més interconnectat, hi ha més problemes que necessiten estructures polítiques més extenses. La dificultat que els estats actuals tenen en crear organismes internacionals eficaços, s'agreuja si el límit de la sobirania fos per naturalesa intocable. En aquests últims anys han sortit problemes que no tenen una ubicació dins d'un determinat territori. Problemes com el terrorisme internacional, els ecològics i els que genera una economia cada vegada més global, necessiten un tipus de resposta que difícilment pot donar un món dividit en estats nacionals petits i egoistes. Els estats actuals no tenen (i molt menys ho tindrien els estats nacionals) la possibilitat de donar per ells sols una solució als problemes del terrorisme d'Al-Qaida. No tenen la possibilitat de legislar independentment de la resta del món per evitar el canvi climàtic en el seu territori. Tampoc poden controlar els fluxos de diners que fan burla dels controls dels estats.

El nacionalisme trenca amb una llarga tradició en oposar-se al cosmopolitisme com a ideal. El cosmopolitisme defensa que les comunitats humanes necessiten viure amb unitats polítiques cada vegada més extenses. Els vincles polítics entre els ciutadans han de superar els vincles de parentiu i culturals. El ciutadà ha d'aprendre a conviure amb la diferència, per poder-se convertir en ciutadà d'una comunitat humana.

El fet de restringir l'aplicació d'un ideal de justícia a un determinat estat nacional seria un entrebanc perquè les injustícies a nivell més global disminuïssin. Les relacions entre els diferents estats nacionals estan fonamentades en les simples negociacions d'estructures egoïstes, no es poden fonamentar en uns determinats valors ètics. La distància entre el "nosaltres", referit a una determinada nacionalitat, i el "vosaltres", referit a tots els que no pertanyen a aquesta comunitat, es fa més gran.

La Unió Europea està afavorint la distribució dels recursos entre els diferents estats que hi formen part mitjançant els Fons de Estructurals i Fons de Cohesió. Espanya s'ha beneficiat d'aquesta solidaritat territorial. En el període de 1992 fins al 1999 Espanya va rebre ajudes per un import d'un bilió de pessetes cada any⁴⁸. L'estat en el seu propi territori també ha distribuït els recursos. L'any 2005 cada ciutadà de Melilla va rebre de mitjana 8.140,6 € de superàvit respecte el que va pagar d'impostos⁴⁹. La distribució dels recursos també es realitza entre diferents zones de Catalunya, entre diferents barris d'una ciutat, entre diferents famílies,...

L'ideal de justícia de distribució dels recursos només es podrà anar ampliant si podem superar les fronteres de solidaritat, com són la família, la tribu i la nació.

L'estat no és una realitat prepolítica. L'estat és fruit d'un contracte social. És una construcció jurídica, un conjunt d'individus lliures que

⁴⁸ Carlos Segovia. *¿Y si Perdemos los Fondos de Cohesión?*
<http://elmundo.es/su-dinero/99/SD158/SD158-06.html>

⁴⁹ Segons l'estudi realitzat per Julio Alcaide Inchausti, Pablo Alcaide Guindo sobre les balances fiscals regionals dels anys 2000 fins el 2005.
<http://www.financamentcatalunya.cat/imagen/1179162778balances-1.pdf>

volen ser governats com una unitat. La relació entre els individus es jurídica, no sentimental. El fet de formar part d'una nació és una qüestió de sentiments, mentre que la pertinença a un estat és una qüestió de *status legal*. L'estat no té el seu fonament en trets culturals, per això l'estat és molt més trencadís que la Nació. Els canvis que pateixen les nacions són lents i llargs, tot el contrari dels canvis que pateixen els estats, que poden ser ràpids i sobtats.

Per a **Habermas** la democràcia no necessita d'una homogeneïtat cultural. En l'estat hi conviuen diferents formes de vida cultural, amb la seva religió, la seva llengua, els seus gustos culinaris, la seva història,... La democràcia possibilita arribar a una harmonia amb totes les formes de viure fruit d'un debat racional entre gent de diferents cultures.

“No es necesario un consenso de fondo previo y asegurado por la homogeneidad cultural, porque la formación de la opinión y la voluntad estructurada democráticamente posibilita un acuerdo normativo racional también entre extraños.” Habermas, J. *La inclusión del otro*. Paidós. Barcelona. 1999. Pàgina: 116

Per a Habermas el nacionalisme no és l'única forma de crear una integració social que faci possible la solidaritat entre les persones. L'estat no nacional és una nova forma d'integració social. La identitat que proposa Habermas és la referida a l'estat constitucional democràtic: **el patriotisme constitucional**. El que identifica als individus d'un estat ja no és la cultura, sinó unes normes i principis jurídics que possibiliten la convivència i donen els mateixos drets a tots.

“La progresiva inclusión de la población en el *status de ciudadano* abre para el Estado no sólo una nueva fuente

secular de legitimación, genera a un tiempo el nuevo plano de una integración social abstracta mediada por el derecho. [...] el proceso democrático mismo puede asumir la responsabilidad de impulsar la integración social de una sociedad cada vez más diferenciada.”

Habermas, J. *La inclusión del otro*. Paidós. Barcelona. 1999.

Pàgina: 111

Aquesta identitat postnacional ja no està compromesa amb la consciència històrica. El patriotisme constitucional sorgeix quan la cultura i la política s'han deslligat totalment. En aquest nou estat ja no té la necessitat de manipular la història per tal de servir en la creació d'una identitat. El patriotisme constitucional ens fa més lliures respecte a la tradició, no hem de maquillar-la. Habermas, condicionat pel pes del recent passat alemany, pot, d'aquesta manera, tenir una mirada crítica amb la seva tradició sense renunciar a la seva identitat. Les comunitats humanes decideixen el que volen ser, sense estar determinades pel seu passat.

“Pero nuestra identidad no es solamente algo con que nos hayamos encontrado ahí, sino algo que es también y a la vez nuestro propio proyecto. Es cierto que no podemos buscarnos nuestras propias tradiciones, pero sí que podemos saber que está en nuestras manos el decidir cómo podemos proseguirlas.” Habermas, J. *Identidades nacionales y postnacionales*. Tecnos. Madrid. 2007. Pàgina 117

7.5 Crítica a la solució no nacionalista

La concepció no nacionalista ha sofert també moltes crítiques des de diferents perspectives. Nosaltres en destacarem dues:

1. El problema de les minories nacionals

En els estats plurinacionals sempre hi ha una nació que és minoritària. La cultura dominant, majoritària, imposa democràticament la seva forma de viure a la cultura dominada, minoritària. Els ciutadans com a persones jurídiques en una estat democràtic són tractades en igualtat. En canvi, les cultures són tractades desigualment, ja que la seva importància depèn de la seva representació parlamentària. Si tenen una representació minoritària poden estar sotmeses a la cultura dominant. Els ciutadans no poden ser tractats com individus aïllats, doncs els lligams culturals són realitats que condicionen en bona part la vida social. Els éssers humans es realitzen i es formen en una determinada comunitat cultural. El dret elaborat en un estat afecta moltes vegades a la integritat cultural (llengua, valors, costums, símbols...). La cultura majoritària pot exigir una determinada constitució que imposi a les altres cultures la seva forma de veure el món: la llengua, el currículum de l'educació, el paper de les diferents comunitats religioses, les normes del dret penal... El problema de les minories nacionals en un estat democràtic és que l'interès d'una minoria pot no ser compartit per la majoria. La cultura minoritària no se sentirà representada per l'estat.

L'estat té legitimitat quan el poder polític que exerceix ho fa sobre una societat que li concedeix aquesta legitimitat. No qualsevol té el dret d'elaborar lleis i obligar a un conjunt d'individus a obeir-les. Un estat que pretén exercir un poder polític necessita del consentiment de tots els seus ciutadans per a ser legítim. De vegades s'ha considerat que pel simple fet de votar i residir dins d'un determinat territori que és protegit per un estat ja s'està donant el consentiment tàcit a l'estat. Hume (1711-1776) posa en dubte aquesta forma tàcita

de legitimat un estat:

“¿Podemos afirmar en serio que un pobre campesino o artesano es libre de abandonar su país, cuando no conoce la lengua o las costumbres de otros y vive al día con el pequeño salario que gana? Sería como si afirmásemos que, dado que sigue en el barco, un hombre consiente libremente en obedecer a su capitán, aunque lo llevaron a bordo mientras dormía y para dejar el navío tendría que saltar al mar y perecer.” Hume, D. *Del contrato social*. Tecnos. Madrid. 1987. Pàgina: 105.

Les minories nacionals no poden abandonar amb facilitat la tutela de l'estat. Els estats democràtics no nacionals es troben en un dilema que és difícil de solucionar. Per una banda l'estat necessita d'una cultura política comuna que faci possible un cert sentiment d'unió de ciutadans. Aquest cultura política comú s'accepta a partir de la voluntat de la majoria. Però d'altra banda, les minories nacionals no se senten ben representades per aquesta majoria, i no concedeixen legitimitat a aquest estat. En un estat plurinacional es fa molt difícil que totes les nacionalitats que en formen part donin consentiment a la seva autoritat.

2. Dificultat de construir una identitat comuna.

L'estat és una unió de persones contingent i al mateix temps no voluntària. És un *factum* històric, fruit de vicissituds que moltes vegades remunten a un passat molt llunyà que no fa possible tornar enrera. La seva legitimitat es fonamenta en el seu *statu quo*. Els ciutadans que hi formen part poden no tenir res en comú.

La falta d'homogeneïtat de la població limita la creació de vincles

emotius entre els individus de la comunitat, d'aquesta manera es fa difícil superar l'egoisme natural de les persones. Carl Schmitt creu que una condició necessària perquè la democràcia pugui funcionar és l'existència d'un poble que sigui homogeni:

“Un Estado democrático, que encuentra los presupuestos de su democracia en la homogeneidad nacional de sus ciudadanos, satisface el llamado principio de nacionalidad según el cual una nación constituye un Estado, y un Estado una nación”

Schmitt, C. *Teoría de la Constitución*. Alianza. Madrid. 1983. Pàgina 231.

Les dificultats per construir una identitat comuna es visualitza d'una forma molt clara en la construcció política d'Europa. La Unió Europea té un problema de legitimitat, la distància entre les diferents institucions polítiques de la Unió Europea i els ciutadans és molt gran. Lübbe, des del seu euroescepticisme, pensa que la raó d'aquesta poca legitimitat democràtica que pateix la UE és perquè no existeix un poble europeu:

“El pueblo europeo es políticamente inexistente y, aun cuando no hay ninguna razón para decir que sería impensable una experiencia de la pertenencia común de los europeos análoga a la de un pueblo, no se dan actualmente en modo alguno las circunstancias reconocibles en las cuales podría formarse una voluntad popular europea fundadora de legitimidad.” Lübbe, H. *Abschied vom Superstaat*. Berlín. 1994. Pàgina:33 [Text extret: Habermas, J. *La inclusión del otro*. Paidós. Barcelona. 1999. Pàgina: 133]

Les construccions polítiques en un entorn on no hi ha un pòsit cultural comú s'han d'enfrontar a una gran quantitat de dificultats.

7.6 Conclusió

La pregunta sobre qui és el poble se'ns ha presentat com una qüestió difícil de contestar i originadora d'una gran quantitat de conflictes al llarg de la història. Ens hem cabussat en dues possibles solucions genèriques, la resposta nacionalista i la no nacionalista. Hem intentat entendre des de dins la seva manera de plantejar el problema. De cada una d'aquestes concepcions hem proposat algunes de les seves possibles crítiques. Les idees i argumentacions que hem anat esbrinant són moltes vegades contradictòries. Els arguments plantejats es possible que ens hagin creat més confusió que claredat: Qui té raó? Qui és realment el poble? Quines són les crítiques més encertades?... És molt possible que el lector ja tingués una resposta prèvia sobre la qüestió plantejada, resposta moltes vegades amb un grau de seguretat que només la passió i els prejudicis poden donar. Les reflexions d'aquest apartat tenen com a objectiu eliminar aquests possibles prejudicis, encara que el preu sigui una certa dosis de confusió.

7.7 Bibliografia

Aristòtil. *Política*. Ediciones Orbis. Barcelona. 1985. Trad. de Simón Abril

Habermas, J. *Identidades nacionales y postnacionales*. Tecnos. Madrid. 2007.

Habermas, J. *La inclusión del otro*. Paidós. Barcelona. 1999.

Rovira i Virgili, A. *Nacionalisme i federalisme*. Edicions 62. Barcelona. 1982

Rápale, D.D. *Problemas de filosofía política*. Alianza Universidad. Barcelona

Smith, A.D. *Las teorías del nacionalismo*. Ediciones Península. 1976. Barcelona

Wolf, J. *Filosofía política*. Ariel. Barcelona. 2001

Revistes digitals:

Solidaritat Universitat de Barcelona. Rwanda Burundi. Barcelona.
<<http://www.solidaritat.ub.edu/observatori/llacs/analisi/aproxrwanburundi.htm#rw5962>>

Walter, M. La política de la diferencia: estatalidad y tolerancia en un mundo multicultural. Isegoría. 210. Adreça:
<<http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/viewFile/210/210>>

8. Democràcia i mitjans de comunicació

8.1 Control social dels Mass Media

En una democràcia no hi pot haver cap poder que estigui per sobre dels ciutadans. Els ciutadans en votar tenen el poder de canviar les lleis i de decidir el govern. Les noves formes de comunicació s'han convertit en un gran poder. Un poder que sembla que està al marge del control del ciutadà i que pugui arribar a asfixiar-lo, fins a convertir-lo en un simple titella. Un dels perills que té la democràcia actual és que el ciutadà deixi de ser lliure, que les seves idees siguin fruit d'un adoctrinament i una manipulació, que l'electorat deixi de decidir lliurement els seus representants, que el vot del ciutadà sigui un vot dirigit des de fora de la seva voluntat.

El poder sobre la societat que té la comunicació de masses és desconegut. El ser un tipus de comunicació nova encara hi ha molts interrogants sobre la seva capacitat de controlar la societat.

La comunicació no és una novetat, els humans sempre ens hem comunicat. La gran capacitat comunicativa que té la nostra espècie és un dels seus trets més característics. És a través de la comunicació com els humans es transmeten valors, coneixements, símbols, costums, creences... La comunicació de masses és, en canvi, un fenomen recent que consisteix en el fet que una determinada informació pugui arribar a una gran quantitat de gent. És un nou, i cada dia més important, agent de socialització. Aquest tipus de

comunicació només és possible amb un mitja tècnic que ho faci possible (la premsa, la ràdio, la televisió, el cine, l'Internet...). La interrelació natural cara a cara té unes grans limitacions biològiques que impossibiliten que un determinat missatge pugui comunicar-se a un gran nombre de gent; els seus grans handicaps són la limitació en la distància i en el temps. La vista, l'oïda, l'olfacte, el tacte i el gust són receptors d'informació, i el seu funcionament depèn de la distància i de la coincidència en el temps entre l'emissor i el receptor, només podem percebre objectes que estan presents físicament a una curta distància. En l'àmbit purament natural, el nostre entorn vital, aquell que coneixem i ens influeix, està delimitat per allò que podem captar a través dels nostres sentits. Les diferents tecnologies aplicades a la comunicació ens han permès percebre i per tant comunicar-nos a una distància espacial cada vegada més gran. Els artificiosos canals de comunicació també superen la limitació del temps, l'emissor i el receptor no cal que coincideixin en el temps per poder comunicar-se.

Tot tipus de comunicació implica una influència entre l'emissor i el receptor. La transcendència social d'una comunicació cara a cara està molt limitada ja que afecta a un conjunt molt petit de persones. Les noves formes de comunicació possibiliten que tots els ciutadans estiguin rebent uns determinats missatges, narrats d'una determinada manera i influenciant a tots per igual.

Dels efectes que pot tenir aquesta nova forma de comunicació en la societat, i per tant en la democràcia, no hi ha unanimitat entre els diferents especialistes que l'han estudiat. Els sociòlegs que han reflexionat sobre el paper dels mitjans de comunicació de masses en la democràcia els podríem dividir en dos grans grups:

1. **Una visió apocalíptica:** Els que fan una anàlisi molt negativa de l'efecte que tindran aquest nou mitjans en la democràcia.

2. **Una visió no apocalíptica:** Els que creuen que aquests nous mitjans de comunicació ens aporten coses positives que ens poden ajudar a enfortir la democràcia.

8.2 Una visió apocalíptica

L'Escola de Frankfurt (pensadors com Horkheimer, Adorno i Marcuse) són els que inicien aquesta línia de pensament:

"Las capacidades (intelectuales y materiales) de la sociedad contemporánea son inmensamente mayores que nunca; lo que significa que la amplitud de la dominación de la sociedad sobre el individuo es inmensamente mayor que nunca."

Marcuse, H. *El hombre unidimensional*. Planeta-Agostini. Barcelona. 1985. Pàgina 20

Pensadors com Neil Postman i Giovanni Sartori es troben dins la influència de l'Escola de Frankfurt. Manifesten una certa enyorança d'una cultura pública on predomini el missatge per sobre l'emoció. Consideren que els nous mitjans, sobretot la televisió, fomenta ensopiment de la població. L'emissor és considerat actiu i el receptor passiu, indefens davant el missatge que rep.

Les reflexions sobre les conseqüències negatives per a la democràcia dels nous mitjans de comunicació han sigut molt diverses i des de plantejaments teòrics molt diferents. En aquest apartat ens centrarem en dos efectes que ha tingut els Mass Media:

1. L'alienació dels ciutadans
2. La mort de *l'homo sapiens* i l'aparició de *l'homo videns*

8.2.1 L'alienació dels ciutadans

Horkheimer i Adorno amb l'obra *La dialèctica de la Il·lustració* al 1947 inicien una línia d'investigació que donarà una gran importància al poder que tenen els mitjans de comunicació de masses.

Horkheimer i Adorno són molt crítics amb els nous mitjans de comunicació. Consideren que els Mass Media han envaït l'espai privat, la dimensió interior ha desaparegut, l'individu s'identifica amb la seva societat a través d'aquests nous mitjans. El poder dels mitjans de comunicació de masses és molt gran: manipulen el pensament i dominen els desitjos del ciutadà. L'ideal optimista de la Il·lustració d'alliberar l'ésser humà i convertir-lo en senyor (majors d'edat) ha fracassat. El ciutadà està desapareixent, s'està convertint una altra vegada en súbdit. El poder dels mitjans de comunicació sotmeten el ciutadà al dominar i manipular les seves consciències. **“Las masas tienen lo que desean y se aferran obstinadamente a la ideología mediante la cual se esclaviza”**. Horkheimer, M i Adorno, T.W. *La dialéctica de la Ilustración*. Circulo de lectores. 1990. Pàgina 197

Per a Horkheimer i Adorno el poder dels mitjans de comunicació condicionen la vida en les nostres societats, fins i tot els nostres moviments més íntims i personals. El comportament que té una noia, **“el tono de la voz en el teléfono y en la situación más familiar, la elección de las palabras en la conversación, la entera vida íntima”** són modelats per aquest poder.

Herbert Marcuse, seguint els passos de Horkheimer i Adorno, escriu al 1964 l'obra *L'home unidimensional* on exposa les noves formes d'alienació que sorgeixen en les societats industrials avançades.

Marcuse ressalta que en un entorn dominat per aquests mitjans de comunicació és molt difícil el pensament crític. Tant la política com el pensament dels ciutadans s'ha tornat unidimensional. Les idees dels ciutadans s'han acostat creant un pensament únic. Els grups dominants es guanyen el consentiment de la massa. El poder és molt subtil, els ciutadans no són conscients d'aquesta alienació, els seus desitjos i idees inculcades són considerades pròpies, com si fossin fruit de la seva voluntat. Per a Marcuse els ciutadans dominats per aquests nous mitjans de comunicació se'ls imposa un model de vida consumista, sense ser conscients que els mateixos productes que consumeixen estan impregnats d'una determinada manera de viure.

Quan en la nostra societat s'imposa mitjançant els medis de comunicació el desig del telèfon de nova generació amb el qual l'usuari podrà connectar-se a internet, rebre correu electrònic, veure la televisió,... no és conscient que al mateix temps aquest nou producte determinarà unes noves relacions humanes, uns determinats valors, uns nous productes televisius, uns nous controls socials...

“Y si los individuos están precondicionados de tal modo que los bienes que producen satisfacción también incluyen pensamientos, sentimientos, aspiraciones, ¿por qué han de querer pensar, sentir e imaginar por sí mismos?” Marcuse, H. *El hombre unidimensional*. Planeta-Agostini. Barcelona. 1985. Pàgina: 80-81

Per a Marcuse un dels mètodes més eficaços que utilitzen els mitjans de comunicació per a promoure el pensament unidimensional i crear falses necessitats és la repetició del missatge.

“Machacadas y remachadas en la mente del receptor, producen el efecto de encerrarlo en el círculo de las condiciones prescritas por la formula.” Marcuse, H. *El hombre unidimensional*. Planeta-Agostini. Barcelona. 1985. Pàgina 118

“El hecho de que un sustantivo específico sea unido casi siempre con los mismos adjetivos y atributos “explicativos”, convierten la frase en una fórmula hipnótica que, infinitamente repetida, fija el significado en la mente del receptor.” Marcuse, H. *El hombre unidimensional*. Planeta-Agostini. Barcelona. 1985. Pàgina: 121

Més recentment Giovanni Sartori ha reflexionat sobre l'alienació del ciutadà com a conseqüència de la televisió. La cultura audiovisual ha convertit el poble en massa, **“un agregado amorfo”**. Els ciutadans convertits en massa són **“fácilmente expuestos a la movilización y la manipulación. El hombre-masa está aislado, es vulnerable y por lo tanto está disponible.”** Sartori, G. *¿Qué es la democracia?*. Taurus. Madrid. 2007. Pàgina 34.

Per a Sartori l'opinió pública està perdent autonomia; **“la videocracia está fabricando una opinión sólidamente hetero-dirigida que aparentemente refuerza, pero que en sustancia vacía, la democracia como gobierno de opinión.”** Sartori, G. *Homo videns*. Taurus. Madrid. 2002. Pàgina 76

El perill per a la destrucció definitiva de l'esfera privada es quan la informació que rep la societat prové d'un sol lloc. Aquesta estructura monocèntrica és pròpia dels sistemes totalitaris on hi ha un monopoli de la informació. Sartori creu que en les democràcies això no passa ja que l'estructura dels mitjans de comunicació en les societats democràtiques és policèntrica, la informació té diferents emissors.

Segons Sartori, oposant-se en aquest punt a Marcuse, Horkheimer i Adorno, creu que l'opinió pública en les societats democràtiques, encara que hagi perdut autonomia, continua tenint un eficaç control del poder.

Aquesta pèrdua d'autonomia de l'esfera privada no creu que sigui un problema en les democràcies parlamentàries⁵⁰, ja que en aquest cas **"cuando votamos para elegir no decidimos cuestiones específicas de gobierno."** (Sartori, G. *¿Qué es la democracia?*. Taurus. Madrid. 2007. Pàgina 90). Però sí que seria un problema per a la democràcia directa⁵¹. Per això es mostra absolutament en contra, en les actuals circumstàncies, d'aquest sistema polític:

"Dios nos salve, pues, de esos inexpertos que nos proponen un gobierno dirigido por el inexperto reinante, por el ciudadano aprietabotones" Sartori, G. *¿Qué es la democracia?*. Taurus. Madrid. 2007. Pàgina 105.

Una altra crítica molt repetida als nous mitjans de comunicació és que els ciutadans estan molt poc informats. Les noves tecnologies possibiliten un gran moviment de bits, però això no implica que hi hagi autèntica informació. Ens trobem davant una paradoxa: per una banda, el ciutadà té al seu abast una gran quantitat d'informació que hi pot accedir d'una forma fàcil i ràpida; per una altra banda, les persones cada vegada estan menys informades. Sartori ressaltava dues raons que expliquen aquesta paradoxa:

a. La televisió ha simplificat la informació:

⁵⁰ La democràcia parlamentària és el sistema d'organització política on els ciutadans elegeixen els seus representants a través de les eleccions. Aquests representants són els que prendran les decisions polítiques.

⁵¹ La democràcia directa és una forma de democràcia en la qual els ciutadans participen directament en el procés de presa de decisions polítiques.

“La información que cuenta es la que se puede filmar mejor; y si no hay filmación no hay ni siquiera noticia, y, así pues, la noticia no se ofrece, pues no es “vídeo-digna”” Sartori, G. *Homo videns*. Taurus. Madrid. 2002. Pàgina 85.

Les notícies que poden ser comunicades d'una forma molt més visual passen a tenir molta més repercussió.

La retransmissió de la caiguda del mur de Berlín al 1989 va ser un fracàs d'audiència televisiva. Era una notícia que no s'explicava a través de les imatges, era necessari l'explicació amb paraules. En canvi, un fet molt més intrascendent, però visualment molt més espectacular com va ser la notícia d'un estudiant xinès davant dels tancs a la plaça de Tiananmen a Pequín va tenir una gran audiència.

b. La informació televisiva busca la informació més excitant, per això premia l'excentricitat, l'atac i la violència.

“Cuando más descabellada es una tesis, más se promociona y se difunde. [...] Destacan los charlatanes, los pensadores mediocres, los que buscan la novedad a toda costa, y quedan en la sombra las personas serias, las que de verdad piensan” Sartori, G. *Homo videns*. Taurus. Madrid. 2002. Pàgina 97-98.

Horkheimer i Adorno ens donaven una tercera explicació a aquesta paradoxa:

c. En els mitjans de comunicació de masses el que es busca per sobre de tot és entretenir. Els programes d'entreteniment (telenovel·les, concursos, esport, *Reality Show*,...), que són els que tenen més èxit d'audiència, són una forma de comunicació que l'únic objectiu és alienar ("pa i circ").

"El placer se petrifica en aburrimiento, pues para seguir siendo tal no debe costar esfuerzos y debe por tanto moverse estrictamente en los raíles de las asociaciones habituales. [...] Toda conexión lógica que requiera esfuerzo intelectual es cuidadosamente evitada." Horkheimer, M i Adorno, T.W *La dialéctica de la Ilustración*. Circulo de lectores. 1990.Pàgina 201

8.2.2 La mort de l'homo sapiens i l'aparició de l'homo videns

McLuhan en la seva obra *El medi és el missatge* (1967) defensa una hipòtesi que tindrà molts seguidors: el medi és ja un missatge. Per a McLuhan els medis no són simples vehicles que transmeten informació sinó que ells per si sols condicionen la societat, fins i tot més que la informació transmesa. Cada canvi dels medis de comunicació implica una modificació de l'ésser humà: la seva racionalitat, la seva sensibilitat, la seva participació en l'entorn social, la utilització de les seves capacitats. Per això McLuhan parla de diferents tipus d'éssers humans al llarg de la història occidental que coincideixen amb la utilització de diferents medis comunicatius:

1. **L'ésser humà verbal i tàctil:** es basava en la memòria, no hi havia cap suport tècnic per emmagatzemar la informació. El seu entorn social era molt reduït. El seu pensament era poc abstracte.

2. **L'èsser humà tipogràfic:** La tecnologia tipogràfica possibilita una difusió molt més gran del text escrit. L'escriptura representa la primera tendència cap a la uniformització de la cultures. La imatge queda desfasada com a mitjà de comunicació social. És un tipus d'èsser humà que tendeix a l'ordre lògic, pensament més individual, lineal i seqüencial. Divideix la societat en dos grups: els alfabetitzats i els analfabets.
3. **L'èsser humà elèctric:** La utilització de la ràdio i sobretot de la televisió fa que el missatge es pugui transmetre d'una forma instantània, en temps real. I això possibilita viure immediatament els fets, i participar-hi. La tendència a la uniformitat cultural augmenta al mateix temps que el nostre entorn social. És un ésser humà que viu enganxat al present, la seva raó és intuïtiva i fragmentada. En sectors importants de la vida social com són la publicitat, la propaganda, l'art, el disseny, el vídeos clips, etc. es reflecteix en molta claredat el caràcter d'aquest nou ésser humà.

Sartori en la seva obra ***La societat teledirigida*** agafa com a punt de partida la tesi de McLuhan: **“el vídeo está transformando el *homo sapiens*, producto de la cultura escrita, en *homo videns* para el cual la palabra está destronada por la imagen”** Sartori, G. *Homo videns*. Taurus. Madrid. 2002. Pàgina: 11.

Per a Sartori, com també ho era per McLuhan, les recents tecnologies aplicades a la comunicació de masses han suposat un cert retorn a la tribalitat i al món audiotàctil. La televisió representa la tornada a la primacia de la imatge i la crisi del pensament lògic. El pensament lògic i lineal està lligat a la paraula, no a la imatge: **“ las cosas que pensamos no las ve ni siquiera el que puede ver: no son “visibles””** (Sartori, G. *Homo videns*. Taurus. Madrid. 2002.

Pàgina 29) El raonament és una construcció bàsicament lingüística. La recepció i interpretació de la imatge és més simple que el de la paraula escrita. La lectura és fruit d'un difícil aprenentatge no "natural"; escoltar i mirar formen part de la naturalesa humana.

El trencament es produeix a mitjans del segle XX amb l'arribada de la televisió:

"en la televisión el hecho de ver prevalece sobre el hecho de hablar, en el sentido de que la voz del medio, o de un hablante, es secundaria, está en función de la imagen, comenta la imagen." Sartori, G. *Homo videns*. Taurus. Madrid. 2002. Pàgina 30.

Per a Sartori la televisió subordina els conceptes a la imatge provocant un empobriment de la capacitat d'entendre.

"el lenguaje conceptual (abstracto) es substituido por el lenguaje perceptivo (concreto) que es infinitamente más pobre" Sartori, G. *Homo videns*. Taurus. Madrid. 2002. Pàgina 52

El ciutadà com a *homo videns* és menys reflexiu, es mou més per impulsos, per l'aparença, per l'emotivitat. Aquest predomini de la imatge per sobre del discurs racional afavoreix un discurs polític que es dirigeix a les emocions més que a la racionalitat. El vestit de la ministra, el color de la corbata en un debat electoral, una imatge familiar d'un líder polític... s'han convertit en detalls importants en la creació de la imatge política d'un líder. Aquesta frivolitat del debat polític pot arribar a ser un gran problema per a la democràcia; l'àgora ha deixat de ser l'espai on el logos, la racionalitat, intentava donar resposta als problemes de la polis.

“Así pues, la cultura de la imagen rompe el delicado equilibrio entre pasión y racionalidad. La racionalidad del *homo sapiens* está retrocediendo, y la política emotivizada, provocada por la imagen, solivianta y agrava los problemas sin proporcionar absolutamente ninguna solución.” Sartori, G. *Homo videns*. Taurus. Madrid. 2002. Pàgina 120

8.3 Una visió no apocalíptica

En els anys quaranta comencen a sortir estudis que limiten els efectes dels mitjans de comunicació. El procés comunicatiu s'integra en un context social del qual forma part. L'individu, receptor del missatge, no està aïllat; viu integrat en un grup que actuarà com a mitjancer entre l'emissor i el receptor. El ciutadà, en el món de les noves tecnologies aplicades a la comunicació, no deixa de ser ciutadà per convertir-se en massa.

Els autors que han considerat que els nous mitjans de comunicació ens aporten coses positives per a la democràcia són també molt diversos i de tradicions filosòfiques molt diferents. En aquest apartat ens centrarem en dos aspectes:

1. Els mitjans de comunicació han augmentat l'esfera pública.
2. Els nous mitjans de comunicació han contribuït a la superació de la modernitat.

8.3.1 Els mitjans de comunicació han augmentat l'esfera pública

Amb els plantejaments apocalíptics sobre els efectes dels nous mitjans de comunicació sobre la democràcia sempre es percep una certa enyorança d'una esfera pública culta, informada, racional en la que en la comunicació predominava el missatge per sobre de l'emoció.

Hugh O'Dannell en la obra ***Notícies i ciutadania*** (2007) posa en qüestió aquesta idea d'un passat il·lustrat abans de l'aparició de la televisió. El seu estudi mostra que ja en l'inici de la premsa escrita (finals del segle XVI a Anglaterra) les notícies que s'exposaven eren sobretot les que tenien una dosi de sensacionalisme molt gran, i també mostra la gran importància que se li donava a l'entreteniment i l'espectacle. La tendència molt humana de sobrevalorar el passat ens pot fer creure en un passat més il·lustrat del que era. De la mateixa manera seria una il·lusió pensar que els diàlegs que tenien els ciutadans d'Atenes a l'àgora eren de la qualitat i profunditat dels diàlegs literaris de Plató.

Habermas ens fa adonar que l'esfera pública ha canviat molt des de l'aparició dels nous mitjans de comunicació. L'esfera pública en la il·lustració era, segons Habermas, més culta, però, no per aquesta raó, millor. Era un esfera pública formada per una capa social molt concreta i minoritària: homes, cultes i rics. L'esfera pública en una societat dominada pels mitjans de comunicació electrònics ha possibilitat que tothom pugui formar part de l'esfera pública. Els nous mitjans de comunicació **"liberan a los procesos de comunicación de la provincialidad que suponen los contextos limitados en el espacio y en el tiempo y hacen surgir espacios de opinión pública implantando la simultaneidad abstracta de una red virtualmente siempre presente de contenidos de comunicación muy alejados en el tiempo y en el espacio y poniendo los**

mensajes a disposición de contextos multiplicados.” Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa II*. Taurus. Madrid. 1999. Pàg 552.

Habermas és conscient del potencial manipulador que tenen els mitjans de comunicació en una esfera pública cada vegada més extensa. El que possibilita que aquesta nova esfera pública no estigui indefensa per l'allau d'informació que rep és el fet que els centres d'emissió de la informació són diferents i poden donar informacions contradictòries. La perspectiva oficial, donada per les emissions públiques, d'un determinat esdeveniment polític pot ser criticat des d'un altre centre d'emissió; **“ya que las propias estructuras de la comunicación llevan insito el contrapeso de un potencial emancipatorio.”** (Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa II*. Taurus. Madrid. 1999. Pàgina 533.) El ciutadà, de la mateixa manera que ho feia a l'àgora, ha de saber-se crear el seu propi pensament polític. El receptor dels missatges no és un individu indefens sense criteri que es deixa portar per la primera informació que rep, el ciutadà ha de ser capaç d'avaluar i crear el seu propi relat.

Segons McLuhan les noves tecnologies aplicades a la comunicació estan donant lloc a l'aparició d'una aldea global. Els programes de televisió, les pel·lícules, les notícies són rebuts per centenars de milions de persones i, d'aquesta manera, participen dels mateixos esdeveniments. Aquest ordre mundial de la informació és un dels factors més importants de la globalització i pot contribuir positivament a la creació d'un ciutadà cosmopolita.

8.3.2 Els nous mitjans de comunicació han contribuït a la superació de la modernitat

Vattimo en ***La societat transparent*** defensa que la societat de la comunicació ha contribuït a la dissolució de la idea d'història. La idea

d'història que s'ha imposat en la modernitat vista com un procés unitari i que té un sentit progressiu ha desaparegut en la postmodernitat. Hi ha la consciència del fet que no hi ha una sola "història", que les coses que s'expliquen del passat siguin personals o socials són fruit inevitable d'una selecció del qui ho explica. La societat de la comunicació no és una societat més clara, més il·luminada, més transparent; sinó tot el contrari, apareix com una societat complexa, caòtica i opaca. Tenim una gran quantitat d'informació, una informació que no està ordenada, que no prové ni del mateix canal (diari, televisió, ràdio, revistes, internet...) ni té el mateix centre de difusió. No ens arriba una interpretació unificada determinada, clara i dels fets que succeeixen. Les diferents revistes, els diferents diaris, els diferents canals de televisió ens expliquen de diferent manera uns mateixos fets. No hi ha una sola racionalitat, sinó que cada emissor d'un missatge té la seva particular racionalitat. On ha anat a parar la racionalitat il·lustrada? Segons Vattimo la racionalitat il·lustrada s'ha fos, ha desaparegut. La societat de la comunicació ens ha fet entendre que és impossible reproduir exactament la realitat, que no existeix l'objectivitat, que no hi ha una única forma de veure la realitat. Si és impossible l'objectivitat en l'explicació dels fets presents, ¿què passarà quan expliquem els fets que han succeït? La idea d'una història objectiva, encara amb més motiu, es dissipa.

“En cuanto cae la idea de una racionalidad central de la historia, el mundo de la comunicación generalizada estalla en una multiplicidad de racionalidades «locales» -minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales o estéticas- que toman la palabra, al no ser, por fin, silenciadas y reprimidas por la idea de que hay una sola forma verdadera de realizar la humanidad, en menoscabo de todas las peculiaridades, de todas las individualidades limitadas, efímeras, y contingentes.

Este proceso de liberación de las diferencias, dicho sea de paso, no supone necesariamente el abandono de toda regla, la manifestación bruta de la inmediatez: también los dialectos tienen una gramática y una sintaxis, es más, sólo cuando adquieren dignidad y visibilidad descubren su propia gramática. La liberación de las diversidades es un acto por el que éstas «toman la palabra», hacen acto de presencia, y, por tanto, se "ponen en forma" a fin de poder ser reconocidas; todo lo contrario a cualquier manifestación bruta de inmediatez." G. Vattimo, *La sociedad transparente*, pag.83-84)

Vattimo no considera negativa aquesta "erosió del principi de realitat", sinó tot el contrari: representa l'emancipació. És el principi d'una nova forma de pensar, el que ell anomena: **pensament dèbil**. No estem sotmesos ni als fets, ja que aquests per ells sols no existeixen, ni a una racionalitat que no és la nostra. És un tipus de pensament que no es creu a ell mateix ni fort, ni contundent, ni definitiu; ens fa ser conscients que la nostra racionalitat, la nostra forma de viure és una més, és contingent, relativa, una més de les moltes que hi ha.

"El món vertader, al final s'ha convertit en faula" (*El crepuscle dels ídols*. Nietzsche, F.)

O'Donnell en la seva obra ***Notícies i ciutadania*** també vincula l'èxit de determinats formats televisius a la superació de la modernitat. O'Donnell reivindica els programes d'entreteniment que són els que tenen més audiència com una alternativa o complementarietat als noticiaris. Per aquest autor, el format del telenotícies és un format que està en crisi, és un producte de la modernitat, no de la postmodernitat. Les notícies en aquest format modern és presenten com si fossin el mirall d'una determinada realitat. La seriositat que té aquest format s'intenta donar en molts detalls: la puntualitat de

l'emissió, reforçada per la presència d'un rellotge; la forma seriosa que van vestits els periodistes; el llenguatge culte que utilitzen... La notícia en el món de la postmodernitat **"no es una simple réplica del mundo real, sino un mundo sostenido por sus propias fuerzas internas y estructurales"** (O'Donnell, H. *Noticias y ciudadanía*. Ediciones de la Torre. Pàgina 34) La notícia és un relat d'un fet per tal que pugui ser comunicat, mai és una representació transparent.

Les telenovel·les, els *Reality Show*, els esports... són segons O'Donnell formes més adequades de transmetre la informació. Una informació que espera que el receptor sigui actiu en la elaboració del relat; no és una informació com la del telenotícies que s'espera que el receptor rebi el relat ja construït. Els temes que proposen els programes d'entreteniment estimulen a l'audiència al debat i reflexió sobre temes de l'actualitat com la guerra, l'homosexualitat, la violència, la immigració...

"los temas que tratan estas series luego circulan por los distintos sectores sociales y se debaten con amigos y familia de acuerdo con el conocido fenómeno del "habla sobre soap operas"" O'Donnell, H. *Noticias y ciudadanía*. Ediciones de la Torre. Pàgina 77

Programes de *Reality Show* que han sigut tan criticats pels guardians de l'Alta Cultura en canvi **"provocan debates vivos y animados entre los miembros de la audiencia sobre una gama de cuestiones"**

Aquestes noves maneres de transmetre la informació **"transmiten la sensación de que estos productos les pertenecen a ellos, mientras las noticias pertenecen a otros: sus sistemas de signos (vestimenta, lenguaje, dialecto etc) ofrece muchos más**

puntos de contacto con sus espectadores que cualquier programa de noticias.”

8.4 Conclusió

Els mitjans de comunicació de masses són un gran poder sobre la societat (el quart poder). La seva influència podria ser determinant per a aconseguir una societat d'individus cultes i lliures, o bé per a convertir la societat en una massa indefensa, guiada per un gran poder que dominés aquests mitjans. En realitat, sembla que no hagi passat ni una cosa ni l'altra; no vivim en una societat que, a causa de la força de la informació, hagi alliberat una gran energia social augmentant l'esfera pública; però tampoc vivim en una societat on el poder unificat dels Mass Media domina d'una forma absoluta la vida humana de la manera que havia previst Orwell⁵². Hem intentat contrastar els arguments més representatius sobre els efectes que poden tenir aquestes noves formes de comunicació en la democràcia per tal d'evidenciar que el debat sobre aquest tema encara està obert.

⁵² George Orwell va escriure al 1949 la novel·la **1984**, és una novel·la de política ficció en la qual ens presenta un futur desolador. Un Estat omnipresent, amb un sempre present i vigilant Gran Germà, obliga a complir les lleis i normes als membres del Partit totalitari mitjançant el control dels mitjans de comunicació.

8.5 Bibliografía

Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa II*. Taurus. Madrid. 1999.

Horkheimer, M i Adorno, T.W. *La dialéctica de la Ilustración*. Circulo de lectores. 1990.

Marcuse, H. *El hombre unidimensional*. Planeta-Agostini. Barcelona. 1985.

McLuhan, M i Fiore, Q. *El medio es el masaje. Un inventario de efectos*. Barcelona. Paidós. 1967

McLuhan, M. *Comprender los medios de comunicación: Las extensiones del ser humano*. Barcelona. Paidós. 1996.

O'Donnell, H. *Noticias y ciudadanía*. Ediciones de la Torre. Barcelona. 2007.

Sartori, G. *Homo videns*. Taurus. Madrid. 2002.

Sartori, G. *¿Qué es la democracia?*. Taurus. Madrid. 2007.

Vattimo, G. *La sociedad transparente*. Paidós. Barcelona. 1996.

9. Conclusió

La meva intencionalitat des del principi era fer un pàgina de contingut filosòfic pensada pel professor i l'alumne de 4t d'ESO i sobretot de Batxillerat. Volia ser una pàgina que estimulés a pensar el present. Els problemes que he plantejat de la democràcia actual tenen el comú denominador d'estar presents en els debats actuals de la política. Els autors que han servit per poder reflexionar sobre aquests problemes són en la gran majoria filòsofs actuals. Filòsofs que per la seva proximitat encara no han estat sistematitzats, i no hi ha materials assequibles per alumnes de secundària. Amb l'intent de fer assequibles determinades reflexions és on m'he trobat en més dificultats. He prioritzat la claredat en l'exposició, en molts moments he decidit no incloure determinada comparació, idea, referència..., que hagués pogut ser oportuna amb un tipus de treball adreçat a un altre públic, per tal que el text mantingués la intensitat i la senzillesa.

En l'exposició dels quatre problemes de la democràcia actual no he intentat en cap moment, com a mínim a consciència, donar una solució clara aquests problemes. La meva intenció ha estat exposar algunes de les diferents solucions que s'han proposat per part d'uns determinats filòsofs, invitant d'aquesta manera a la reflexió.

Amb **Hannah Arendt o la fragilitat de la democràcia** m'he adonat de la debilitat de qualsevol sistema polític, del perill de pensar que la democràcia és un sistema definitiu. En el problema del **conflicte global** he oposat diferents teories que intenten establir un nou paradigma, un nou marc teòric que pugui donar explicació a tots els esdeveniments del conflicte global. Amb la pregunta, **Qui és el**

poble?, m'he adonat de la complexitat que comporta, tot i la senzillesa aparent, he intentat desmuntar prejudicis que s'han creat a l'entorn d'aquest problema. En **La democràcia i mitjans de comunicació** he reflexionat sobre el paper dels mitjans de comunicació en la creació de l'opinió pública.

10. Bibliografia bàsica utilitzada en la redacció de la memòria

Baudrillard, J.: *Cultura y simulación*, Editorial Kairós, Barcelona, 1978.

Blaxter, L; Huches, C. ; Tight, M: *Cómo se hace una investigación*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2000.

Cabero, J.: *Tecnología educativa*, Síntesis, Madrid, 1999.

Carreira, E. i García, R: *Los secretos de la informática*, Alba, Barcelona, 1997.

Castaño, C.: *La investigación en medios y materiales de enseñanza*, Horsori, Barcelona, 1994.

Castells, M.: *La era de la información*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.

Delval, J.: *Niños y máquinas*, Alianza, Madrid, 1986.

Echeverría, J.: *Los señores del aire: Telépolis y el Tercer Entorno*, Ediciones Destino, Barcelona, 1999.

Estrella, J. i López, A.: *Cibercultura*, Anaya, Madrid, 1995.

Gutiérrez Martín, A.: Educación multimedia: una propuesta desmitificadora, , A.R Aparici (coord), *La revolución de los medios*, Ediciones de la Torre, Madrid, 1996.

Kettell J.: *Dreamweaver 4*, McGrawHill, Madrid, 2001.

Landow, G.P.: *Hipertexto*, Paidós, Barcelona, 1995.

Lipovetsky, G.: *El imperio de lo efímero*, Anagrama, Barcelona, 1987.

Mathias, J.: *La ciudad de internet*, Bellaterra, Barcelona, 1998.

McHale, J.: *El entorno cambiante de la información*, Tecnos, Madrid, 1981.

McLuhan, M.: *Comprender los medios de comunicación: Las extensiones del ser humano*, Paidós, Barcelona, 1996.

Munné, F.: *La comunicación en la cultura de masas*, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1993.

Negroponte, N.: *El mundo digital*, Ediciones B, Barcelona, 1995.

Peña, J. i Vidal M. C.: *Flash 5. Guía de aprendizaje*, McGrawHill, Madrid, 2001.

Plató: *Diàlegs IX. Fedre*, Fundació Bernat Metge, Barcelona, 1988