

Educació per a l'acció crítica

Educació per a l'acció crítica

Enrique Fuentes Goyanes (coordinador)
Jordi Solé Blanch (coordinador)
Santiago López Petit
Xavier Ferré Trill

Primera edició: desembre 2011

© Enrique Fuentes Goyanes, Jordi Solé Blanch, Santiago López Petit, Xavier Ferré Trill, del text.

Tots els drets reservats

© d'aquesta edició, FUOC, 2011

Av. Tibidabo, 39-43, 08035 Barcelona

Disseny coberta: Natàlia Serrano

Imatge de coberta: Istockphoto

Realització editorial: Editorial UOC S.L

Dipòsit legal: B-3.471-2012

Aquesta obra està subjecta a la llicència Reconeixement - Compartir igual 3.0 Espanya de Creative Commons. Es pot modificar, distribuir i comunicar públicament, fins i tot amb un propòsit comercial, sempre que s'especifiquin els autors i editors. La llicència completa es pot consultar a <http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/es/deed.ca>

Enrique Fuentes Goyanes

Doctor en Pedagogia i professor del Departament de Pedagogia de la Universitat Rovira i Virgili. Especialista en cultura islàmica i relacions internacionals. Els seus àmbits de recerca són l'antropologia, la sociologia de l'educació i l'educació intercultural. Ha produït material multimèdia per a la docència. Recentment ha portat a terme dos Erasmus a Dinamarca i Portugal. Ha estat coordinador del projecte Òpera Oberta de la URV.

Jordi Solé Blanch

Doctor en Pedagogia per la Universitat Rovira i Virgili i educador social. Actualment és professor propi dels Estudis de Psicologia i Ciències de l'Educació de la Universitat Oberta de Catalunya. Ha desenvolupat la seva activitat professional com educador social en diferents centres de protecció i en els serveis socials. També ha treballat com a pedagog en un EAIA (Equip d'Atenció a la Infància i l'Adolescència). Els seus àmbits d'investigació se centren en l'àrea de Teoria i Història de l'Educació, l'Antropologia de l'educació i de la joventut i la formació d'educadors socials. És autor de *Antropología de la Educación y Pedagogía de la Juventud. Procesos de enculturación* (Injuve, 2008), així com d'altres publicacions acadèmiques i divulgatives. Forma part del Grup de Recerca LES (Laboratori de l'Educació Social) de la UOC.

Santiago López Petit

Químic i filòsof, va ser militant de l'autonomia obrera als anys setanta, quan treballava com a químic en una empresa de vidre. Després de la crisi de la lluita obrera de finals de la dècada, ha dedicat els seus esforços a la filosofia crítica. En les seves obres mena una crítica radical al present. És autor d'*Horror vacui: la travesía en la noche del siglo* (1996, Siglo XXI) *El infinito y la nada; el querer vivir como desafío* (Bellaterra, 2003); *El Estado guerra* (Hiru, 2003); *Amar y pensar: el odio de querer vivir* (Bellaterra, 2005) y *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad* (Traficante de sueños, 2009). Actualment treballa com a professor de Filosofia contemporània a la UB i és un dels impulsors de la Fundació Espai en Blanc (www.espaienblanc.net), una iniciativa a la vegada filosòfica i política.

Xavier Ferré Trill

Doctor en Sociologia i en Història. Professor del Departament de Pedagogia de la Universitat Rovira i Virgili. Els seus àmbits d'investigació són la història i la sociologia de l'educació i el pensament pedagògic. Autor de nombroses obres, és investigador del Grup de Recerca Consolidat (AGAUR/URV) Ideologies i Societat a la Catalunya Contemporània.

Índex

Introducció	11
Objectius	14
Bibliografia bàsica	17
Capítol I. Eines per al pensament i l'acció crítica: visió històrica i bases conceptuals	19
1. Introducció: pensament crític i educació	19
2. Els antecedents del pensament crític	20
2.1. Lluita de classes, conscienciació obrera i pràctica revolucionària	22
3. Més enllà de Marx: la teoria crítica de la societat	28
3.1. La crítica de la raó instrumental	31
3.2. Un pensament negatiu	32
3.3. Alliberar-se de la societat capitalista	33
4. Entre la contracultura nord-americana i el Maig del 68	37
4.1. L'alternativa hippie i contracultural	38
4.2. El Maig francès	46
4.2.1. El pensament i l'actitud existencial	46
4.2.2. La crítica situacionista	49
4.2.3. Proletarització del treball intel·lectual i misèria del medi estudiantil	53
4.2.4. El tercermundisme i els moviments d'alliberació nacional	55
4.2.5. Breu memòria política del Maig del 68	59
5. La reacció postmoderna	60
6. A mode de cloenda: la crítica al capitalisme avui	64
6.1. El pensament únic de la ideologia neoliberal	65
6.2. El capitalisme de la por i el desastre	66
6.3. La institucionalització de la precarietat	68
6.4. Vida i treball en un món postfordista	69
6.5. Apunts finals: <i>pensar</i> i <i>fer</i> d'una altra manera	71
Bibliografia	75

Capítol II. *L'home unidimensional*, de Herbert Marcuse 77

- 1. Context teòric 77
- 2. Unidimensionalitat 86
 - 2.1. Pensament unidimensional 91
- 3. Cloenda: sistema educatiu i unidimensionalitat 94

Bibliografia 99

Capítol III. La despotenciació de la crítica i la seva superació 101

- 1. Introducció: superar la despotenciació de la crítica 101
- 2. La crítica entra en crisi 102
 - 2.1. La crítica moderna a la modernitat 103
 - 2.2. La crítica postmoderna de la modernitat 104
 - 2.3. Resum: dues posicions enfront del concepte de crítica 105
 - 2.4. Balanç d'un debat 105
- 3. Pensament i ordre 106
 - 3.1. El combat del pensament 107
 - 3.2. La crítica de la crítica 108
 - 3.3. La realitat com a problema polític 109
- 4. La necessitat d'un canvi de paradigma 110
 - 4.1. L'«ésser precari» 110
 - 4.2. El poder terapèutic 111
 - 4.3. De la lògica de la separació a la lògica de la gelificació 112
 - 4.4. La multirealitat 114
- 5. La crítica com a politització 115
 - 5.1. La politització i la crisi de sentit 117
 - 5.2. Politització i veritat 118
 - 5.3. Veritat i sentit 120
 - 5.4. Les idees: armes de la politització 120
 - 5.5. Noves polititzacions i gest radical 122
- 6. Conclusió: la força de l'anonimat 123

Bibliografia 125

Capítol IV. Acriticisme i ambivalències tecnològiques 127

- 1. Preàmbul: Paradoxes 2011 127
- 2. Un pacte social no és el «contracte social» 134
- 3. Col·locar el politicoideològic al comandament en la discussió sobre el currículum. 137

4. Conformistes: Els petits plaers de la república independent d'una família hipotecada	139
5. Epíleg	146
Bibliografia	149

Introducció

Comprendre i interpretar els canvis que es produeixen en el món, en la societat i en la nostra pròpia consciència ha estat un repte per estructurar el nostre pensament des de les teories del coneixement.

L'aparent caos de les forces socials i l'intent de sotmetre-les a un ordre per estabilitzar un tipus de cultura ha sofert una acció entròpica permanent. En cada període històric, l'elit religiosa o política ha imposat un ordre social basat en grups estratificats amb fortes dependències jeràrquiques i econòmiques, per donar estabilitat a la sociologia de la vida quotidiana i romandre en el temps sense canvis en els privilegis i en els deures. Aquesta filosofia política va tenir el seu zenit en el despotisme il·lustrat: «Tot per al poble però sense el poble», i és el *modus operandi* de les dictadures tecnòcrates posteriors.

Els pensadors del segle XIX es van enfrontar al dilema de si les revolucions i les revoltes populars podrien tenir permanència en el temps, i així d'altres –els reformistes– es van acontentar d'establir una «crítica operativa» que canviaria el sistema des de dins, superant les seves contradiccions. Van proposar l'educació popular com el millor mitjà per a la transició de les classes baixes al benestar de la classe mitjana, professional, però aquesta utopia no va fer front a les legitimitats tradicionals, alhora que no qüestionava l'acumulació de riqueses, per heretat o per benefici de les inversions empresarials.

Així, per a algunes persones la millora de la seva condició social seguiria depenent de l'estructura familiar morganàtica –el mite de la Ventafocs– o mitjançant un progressiu ascens gràcies a la seva intel·ligència o al servilisme en estaments com l'Església o l'Exèrcit, l'agònica vida de Jean Sorel entre el roig i el negre.

De vegades, davant de l'amenaça d'una guerra imperialista, ambdues forces s'unien per salvar «la pàtria», però s'acabava imposant el sistema que millor s'adaptava als nous corrents, i com ja s'ha comprovat amb Napoleó, la guerra ensenya quan l'ensenyament no lluita per millorar les nostres vides.

L'actual canvi de cicle ha depès de la suposada fi de la filosofia hegeliana i de la crisi de les aplicacions de l'última gran teoria sobre el canvi social que va ser el marxisme. Per això, no intentem abastar tota la fenomenologia històrica i haurem d'acontentar-nos de comprendre una síntesi dels esdeveniments pròxims, de la praxi social, tenint en compte la relació entre un **pensament** i un **discurs** que, d'altra banda, **no renuncia al moment polític**, és a dir, al combat contra la lògica despolititzadora del capital i les seves evidències «naturalitzables». Afirmacions com «no hi ha alternativa», «la fi de les ideologies, això és el que hi ha», es converteixen en una «veritat» per als responsables del capital, però no pas per als actors del pensament crític, a qui pertoca *imaginar* i *organitzar* el funcionament *real* de les possibles alternatives.

Per aconseguir l'objectiu d'educar críticament les noves generacions d'universitaris han confluït tres generacions de professors, uns educats en la crisi del 68, un altre que deu la seva obstinació al qüestionament de l'ordenació política reformista i un darrer que reacciona enfront a l'utilitarisme de la formació universitària. Podrien considerar-se, dins del cercle intel·lectual de la Universitat de Barcelona, en analogia prudent i distant d'una altra gran escola de pensament com va ser la de Frankfurt, que marca un precedent i orienta el seu mètode de reflexió.

Alguna de les consideracions ideològiques que els uneix és el rebuig de construir un nou catecisme postmodern. D'una banda, es comprometen amb la defensa a ultrança de la **llibertat de consciència**, tal i com es va reivindicar des dels orígens de l'era moderna, oposant-se a qualsevol dogmatisme i fonamentalisme i a tota classe de «tutors» que impedeixin a cadascú pensar per si mateix. De l'altra, exerceixen la **llibertat d'expressió**, motor d'una pedagogia oberta capaç d'abastar els canvis socials i una educació personalitzada. Per últim, s'impliquen en una **ètica vitalista**, postfreudiana, que intenta participar en les crisis actuals independentment de les postures vinculades a la tradicional lluita de classes, però sense acceptar la trampa del multiculturalisme i el relativisme moral.

En les quatre monografies hi ha un aparent escepticisme que determina una actitud crítica per solucionar els seus propis dubtes i la seva posició enfront d'un sistema que és opressiu. En un context en què es valora la crisi del metarelat, els autors proposen un altre punt en comú, la recuperació de referents que haurien de servir com a defensa discursiva davant del no-pensament sotmès al mercat.

L'aspecte biogràfic dels autors també és rellevant. El Dr. Enrique Fuentes ha fet la carrera a la Universitat de Barcelona i es va doctorar en temes d'educació internacional. La seva perspectiva acadèmica ha estat sempre la síntesi de classicisme i avantguardes, cosa que determina l'estil de la seva monografia que, partint de l'evolució dels sistemes de comunicació dependents dels sistemes de pensament, ens situa en la interpretació dels nous esdeveniments plens d'incertesa, mostrant una posició agonística molt nietschiana. L'aportació del Dr. Santiago López Petit parteix de l'evolució del pensament crític des de Descartes fins al nostre temps i palesa l'interès que sempre ha mostrat en la seva vida i en les seves publicacions per la importància de l'acció política en la transformació d'aquesta societat coactiva amb el referent del que van suposar les revoltes del 68.

La formació historiogràfica del Dr. Xavier Ferré condiciona l'aportació sobre una certa vigència del pensament de Herbert Marcuse i la necessitat de vincular-lo en l'educació per a l'acció crítica. El treball aprofundeix la filosofia marcusiana i es complementa amb una extensa documentació de diferents autors que l'han pres com a model o com a crítica. La finalitat del treball no ha estat altra que la de contextualitzar les formulacions alliberadores d'aquest filòsof per mostrar el «malestar de la cultura» actualment.

El Dr. Jordi Solé pertany a la nova generació universitària, a mig camí entre els vells plans d'estudi i Bolonya. Per tant, és un autor condicionat pel funcionalisme i les dinàmiques mercantilistes i especialitzadores del sistema Bolonya –on s'adscriu aquesta mateixa matèria–, fet que no impedeix que la seva forma de pensament i la seva pràctica docent sintonitzi amb les premisses dels coautors. En la seva monografia planteja la relació entre materialisme històric i teoria crítica en un intent de contextualitzar les altres monografies del text.

L'orientació sintètica del contingut ha deixat de banda altres problemàtiques socioepistemològiques que haurien de ser necessàries en la formació dels estudiants en aquesta matèria. Ens referim als considerats «(nous) subjectes socials», alguns dels quals, deslegitimats pel sistema, han acabat essent la base de l'anomenat optimisme antropològic i els causants de la saturació d'implicacions socials i coartades de consciència dissoltes en aquesta societat evanescent i oportunista. La desorientació dels joves, l'alliberament de les dones, la instrumentalització i repressió dels estats respecte dels moviments d'alliberament nacional, l'ecologisme polític, la banalització dels processos d'exclusió social, la lluita dels moviments antisistema, els defensors de l'alteritat sexual, l'activisme cibernètic anticapitalista (*hackers*)..., formen part de lluites des de les quals s'ha construït una subjectivització política, que, en diferents nivells de resposta, han suposat (i suposen) una alternativa a l'homogeneïtzació del socio-metabolisme del capital.

Arribats a aquest punt, aquest manual vol assolir competències performatives per interpretar críticament, mitjançant uns textos concrets, altres situacions socioculturals i personals, impulsant, així, un **pensament autònom**.

Objectius

Aquesta assignatura es proposa assolir els següents objectius:

1. Donar a conèixer alguns referents històrics i epistemològics del pensament i la teoria social crítica.
2. Reflexionar sobre la vigència de diferents autors i obres de pensament crític per establir-ne la vinculació amb una educació per a l'acció crítica.
3. Pensar la nostra època des del que ha estat la despotenciació de la crítica i la recerca de vies per a la seva superació.
4. Analitzar críticament alguns esdeveniments recents per prendre consciència de les lògiques despolititzadores i de dominació a les quals cal fer front avui.
5. Promoure el pensament crític i autònom.

Bibliografia bàsica

- Bell, D.** (1960). *El fin de las ideologías*. Madrid: Tecnos, 1964.
- Boladeras, M.** (2006). *L'escola de Frankfurt*. Barcelona: Editorial UOC.
- Debord, G.** (1967). *La sociedad del espectáculo*. València: Pre-textos, 1999.
- Foucault, M.** (1978). *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de La Piqueta.
- Horkheimer, M.** (1967). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta, 2002.
- Jay, M.** (1973). *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*. Madrid: Taurus Ediciones, 1974.
- Lipovetsky, G.** (1983). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama, 2000.
- López Petit, S.** (2009). *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad*. Madrid: Traficante de Sueños.
- Lyotard, J-F.** (1979). *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra, 1994.
- Marcuse, H.** (1937). «Filosofía i teoria crítica», a H. Marcuse, H., *Filosofia i política*, Barcelona: Edicions 62, 1965/1971.
- Marcuse, H.** (1964). *L'home unidimensional*. Barcelona: Edicions 62, 1968.
- Marx, K.** (1867). *El capital* (6 volums). Traducció i edició a cura de Jordi Moners. Barcelona: Edicions 62, 1983.
- Reich, W.** (1970). *Materialismo dialéctico y psicoanálisis*. México: Siglo XXI.
- Žižek, S.** (2007). *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Ediciones Sequitur.

Capítol I

Eines per al pensament i l'acció crítica: visió històrica i bases conceptuals

Jordi Solé Blanch

«Fins que no es tornin conscients no es rebel·laran, i fins que no s'hagin rebel·lat, no podran esdevenir conscients» George Orwell, *1984*

1. Introducció: pensament crític i educació

Aquest capítol proposa una visió històrica del pensament crític i ho fa tenint en compte l'obra de diferents autors i escoles de pensament que han portat a terme una aspiració essencial: la possibilitat que l'ésser humà pugui decidir el seu propi destí, el seu camí històric.

Aquesta aspiració pren com a punt de partida la construcció i el desenvolupament d'una teoria crítica de la societat, una teoria que no es presenta com a simple pensament abstracte o coneixement teòric, sinó com a capacitat d'intervenció transformadora de la realitat, en què els fets i les idees es connecten.

El primer objectiu d'un pensament crític és el de reflexionar sobre l'existència real i quotidiana en la qual tots estem immersos i, a partir d'aquí, trobar-ne la causalitat negativa; és a dir, l'explicació de la falsificació a la qual la quotidianitat de la vida humana i social sotmet el tema de les possibilitats humanes i col·lectives, així com el desenvolupament històric de les nostres societats.

Aquest objectiu compromet el pensament crític en una lluita dialèctica que permet definir els àmbits possibles d'emancipació individual i col·lectiva. Per fer-ho possible cal impulsar l'educació crítica d'un mateix. En l'actual fase històrica del capitalisme globalitzat, aquesta educació crítica passa per un únic camí: el de la presa de consciència i la necessitat d'implicar-se en la ruptura radical de l'ordre socioeconòmic establert, en què l'alienació ideològica i el fetitxisme econòmic anul·len les capacitats crítiques i creatives dels éssers humans i de les societats. És la recerca persistent d'aquest propòsit el que compromet l'educació amb l'acció crítica, i a un mateix, amb tota una tradició històrica que aposta per una educació negativa.

Una educació negativa implica ensenyar als ciutadans a entendre el funcionament de l'ordre socioeconòmic i polític en el qual vivim, així com a aprendre a desconfiar dels seus administradors i els interessos ideològics que propaguen a través de les diferents estratègies i mecanismes de poder. Tot això anirà apareixent al llarg d'aquest capítol amb l'objectiu de promoure la reflexió crítica, tal i com van proposar –i segueixen proposant– tants i tants teòrics crítics des dels seus inicis fins a avui.

Si bé s'ofereix una visió històrica, aquesta és fruit d'una selecció personal que no té la pretensió d'abastar-ho tot. No és l'objectiu d'aquest capítol, ni de tot el manual. Hem centrat la nostra atenció en el pensament crític occidental dels últims cent cinquanta anys. S'han prioritzat autors i contextos geogràfics sobre d'altres; en alguns casos, sense seguir un ordre estrictament temporal. Assumim que hi ha absències notables i que no s'han deixat de posar en joc les pròpies preferències personals; sigui per desconeixement, sigui perquè formen part dels combats que lliura el propi autor amb el pensament actual. Però es trobarà un fil narratiu a partir de la formulació de problemes crítics que, en molts casos, mantenen tota la seva vigència. Aquí s'exposarà com s'han pensat aquests problemes, quins conceptes i categories analítiques s'han elaborat i, sobretot, com s'han traduït en una acció crítica que es connecta amb la realitat present. Perquè no ens limitem a oferir un recorregut històric, sinó que aprofitem els fils de continuïtat amb els quals poder establir un diàleg amb el que ens toca viure ara. En aquesta continuïtat rau el seu valor formatiu, el sentit últim d'un text dedicat a l'educació per a l'acció crítica que combat el pensament i la realitat actual.

2. Els antecedents del pensament crític

El **pensament crític**, tal i com l'entendem nosaltres, és una actitud intel·lectual que porta a la presa de consciència i, amb aquesta, a la rebel·lió. El pensament crític és, doncs, un pensament que és rebel·la i ho fa contra qualsevol justificació de la realitat sociohistòrica quan aquesta es mostra irracional, injusta i opressora. Per aquest mateix motiu, darrere del pensament crític hi ha la voluntat de projectar-se cap a la societat per influir en les maneres de pensar i d'actuar de les persones individualment i col·lectivament. Orientat cap a l'acció, el pensament crític malda per esdevenir una **forma de lluita** capaç de desafiar la realitat i confrontar-se amb l'ordre establert a partir de la denúncia de les contradiccions inherents de les condicions socials de la vida contemporània. Es tracta, en definitiva, de promoure l'esperit crític i el «despertar polític» de la societat a través d'una pràctica de pensament alliberadora.

Des d'un punt de vista històric, el pensament crític s'ha destacat sempre per l'intent de fer efectiva una reforma intel·lectual i cultural capaç d'involucrar les masses populars. Si cal buscar algun precedent precís, aquest el trobem en la irrupció del **marxisme**, moment en el qual es pot començar a parlar de l'aparició d'un nou discurs crític que obre la possibilitat d'exercir una funció d'autèntica transformació capaç d'afectar tota la societat fins a les seves arrels més profundes¹.

Remetre's a l'obra de **Karl Marx** obliga a reconèixer el punt d'inflexió que va suposar el materialisme dialèctic a l'hora de redefinir un nou espai discursiu des del qual s'exerceix la crítica social i política i la seva implicació pragmàtica i transformadora de la realitat. El pen-

1. En efecte, excepte la reforma protestant del segle XVI, que va tenir una enorme influència en «l'esperit públic» de l'època, la resta de reformes, des del Renaixement a la filosofia alemanya del segle XIX, van incumbir només a les classes altes de la societat i a reduïts cercles intel·lectuals; si bé la Il·lustració va preparar el terreny de la Revolució Francesa, moment en què les classes populars van tenir un fort protagonisme a l'hora d'enderrocar l'antic règim mentre la burgesia es convertia en la força política dominant.

sament crític posterior i qualsevol perspectiva emancipadora en la conceptualització de la realitat existent, així com la posada en marxa de pràctiques de vida alliberadores, no poden negar el seu deute amb les anàlisis que aquest autor va fer al llarg d'una obra que, encara que molts postulats de la qual hagin estat desmentits per l'evolució econòmica del món contemporani, manté vigent la seva exigència ètica contra aquells que utilitzen el poder per a les finalitats d'una societat mediocre i sense vertadera noblesa.

L'actualitat de Karl Marx

Karl Marx (1818-1883) ha estat un dels intel·lectuals que més impacte han tingut en la història de la humanitat. Historiadors com Eric Hobsbawm (2011) assenyalen que la seva influència no té a veure només amb l'anàlisi que aquest autor va fer del capitalisme, sinó amb la seva capacitat per oferir una «esperança històrica», expressada amb una passió profètica i influenciada per la ideologia alemanya i les insurreccions franceses, entregada a l'etern anhel humà d'aconseguir una societat perfecta, que s'assoliria a través del proletariat.

No hi ha dubte que el marxisme ha significat per a molta gent durant diferents èpoques una mena de religió laica de salvació i que en el seu nom s'ha projectat l'obra criminal de molts tirans. La utopia marxista no ha pogut fer front a la voluntat de domini d'uns pocs i a la lluita nihilista pel poder, però ha inspirat i segueix inspirant gran quantitat de debats intel·lectuals i de moviments socials i polítics que no es poden ignorar. La importància de Karl Marx rau en la magnitud universal del seu pensament, en la seva capacitat per aprehendre el món en el seu conjunt, un món que és a la vegada polític, econòmic, científic, cultural i filosòfic. Promoure una educació per a l'acció crítica no pot obviar aquesta perspectiva interdisciplinària, de manera que l'obra de Marx esdevé un necessari punt de partida.

A Marx li devem la conceptualització d'un conjunt d'eines analítiques que han servit per interpretar –i contribuir a capgirar– una realitat d'explotació i grans desigualtats socials, alhora que s'implicà com a revolucionari en l'organització de la Primera Internacional en les últimes dècades del segle XIX. Tanmateix som conscients que aferrar-nos a la perspectiva exclusiva d'aquest autor pot ser reduccionista si es volen trobar les arrels conceptuals i epistemològiques del pensament i l'acció crítica. Si el pensament crític implica obrir un nou espai discursiu, una manera radicalment nova d'elaborar sentit i obrir possibilitats de vida inèdites, caldria incloure també, juntament amb Marx, l'aportació d'altres referents cabdals, com ara **Friederich Nietzsche (1844-1900)** i **Sigmund Freud (1856-1939)**. Certament, Marx, Nietzsche i Freud, coneguts com els «**mestres de la sospita**», segons l'expressió encunyada pel filòsof i antropòleg francès Paul Ricoeur (1913-2005), són els autors que millor representen l'entrada en crisi de la filosofia de la modernitat i, per tant, la vertadera ruptura des de la qual s'exercirà la crítica als discursos polítics, filosòfics i científics de la cultura a partir d'aquell moment². Tal com afirma Wenceslao Galán (2010: 9), cadascun d'ells, des de la seva perspectiva, construeix una nova forma de discurs «capaç de reunir en el mateix acte teoria i pràctica, cos i paraula, pensament i acció», arrencant les màscares de la realitat per desvetllar-ne el significat ocult. En aquest sentit, Marx desvetlla la ideologia com a falsa

2. Remetem al capítol de Wenceslao Galán «Els límits de la racionalitat il·lustrada: Marx, Nietzsche, Freud» que obre el manual docent sobre el *Pensament filosòfic i científic contemporani* coordinat per Pau Alsina i Francesc Núñez (2010) editat per la FUOC perquè el lector es pugui fer una idea del que va suposar la irrupció de l'obra d'aquests autors en el pensament contemporani a l'hora de travessar els límits amb els quals s'havia definit la filosofia, la ciència i la política fins al moment.

consciència o consciència invertida que pren forma en la legitimació econòmica de la societat burgesa; Nietzsche desemmascara els falsos valors i Freud posa al descobert les disfresses de les pulsions inconscients; així que als tres els devem la capacitat de generar un coneixement amb la voluntat d'intervenir i alliberar les nostres relacions amb el món per anar més enllà i obrir possibilitats de vida –individual o comuna– sotretes als límits que determinen la nostra realitat social, moral i psíquica.

Qualsevol perspectiva emancipadora ha estat marcada, doncs, per aquests tres autors durant moltes generacions. És per això que no podem deixar de citar-los, malgrat que no és la nostra intenció aprofundir en la seva obra. Tanmateix, si en la nostra exposició a l'hora de buscar un antecedent històric al pensament i l'activitat crítica destaquem, d'entrada, les aportacions de Karl Marx i la tradició marxista, és perquè **la lluita de classes ha format part del marc general des del qual s'ha exercit el discurs crític de la societat i la confrontació ideològica tradicional**. Considerem obligatòria, doncs, una breu referència a aquest corrent de pensament per agafar embranzida a l'hora d'exercir una crítica des de nous escenaris i perspectives de futur. No fer-ho així ens abocaria a passar per alt la confrontació social, política, cultural i econòmica que ha caracteritzat el nostre passat més immediat, quan hem vist com el capitalisme i el marxisme han construït mons oposats amb pretensions universals al llarg del segle XX. Que alguns analistes vegin en la **caiguda del mur de Berlín** l'any 1989 el venciment definitiu del capitalisme des del qual es pot proclamar la **fi de la història** no vol dir que haguem entrat en una nova era postideològica, des de la qual el pensament i l'acció crítica ja no tindrien cap sentit. Si fos així, no seria aquesta afirmació la més ideològica de totes?

2.1. Lluita de classes, conscienciació obrera i pràctica revolucionària

Com és sabut, la **lluita de classes** ha estat una de les principals aportacions del materialisme històric en considerar-la l'autèntic motor de la història de la humanitat. Aquestes classes són producte de les relacions de producció i intercanvi en els diferents nivells de desenvolupament social, així que la lluita històrica, excepte en els seus estadis més primitius, s'ha donat entre «classes explotadores i explotades, dominants i dominades», tal com ho descriu **Friederich Engels (1820-1895)** en el pròleg de l'edició alemanya de 1883 del **Manifest comunista**. Vegem com ho exposen Marx i Engels en el *Manifest, l'obra d'agitació política més important de la història contemporània* i en la qual ja es troba gran part dels postulats que ambdós autors desenvoluparien en obres posteriors:

El Manifest comunista: la lluita de classes

La historia de toda sociedad hasta nuestros días no ha sido sino la historia de las luchas de clases. Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, nobles y siervos, maestros jurados y compañeros; en una palabra, opresores y oprimidos, en lucha constante, mantuvieron una guerra ininterrumpida, ya abierta, ya disimulada; una guerra que termina siempre, bien por una transformación revolucionaria de la sociedad, bien por la destrucción de las dos clases antagónicas.

«En las primitivas épocas históricas comprobamos por todas partes una división jerárquica de la sociedad, una escala gradual de condiciones sociales. En la antigua Roma hallamos patricios, caballeros, plebeyos y esclavos; en la Edad Media, señores, vasallos, maestros, compañeros y siervos, y en cada una de estas clases gradaciones particulares.

La sociedad burguesa moderna, levantada sobre las ruinas de la sociedad feudal, no ha abolido los antagonismos de clases. No ha hecho sino sustituir con nuevas clases a las antiguas, con nuevas condiciones de opresión, con nuevas formas de lucha. Sin embargo, el carácter distintivo de nuestra época, de la época de la burguesía, es haber simplificado los antagonismos de clases. La sociedad se divide cada vez más en dos grandes campos opuestos, en dos clases enemigas: la burguesía y el proletariado.

[...] Las condiciones burguesas de producción y de cambio, el régimen burgués de la propiedad, toda esta sociedad burguesa moderna, que ha hecho surgir tan potentes medios de producción y de cambio, semeja al mago que no sabe dominar las potencias infernales que ha evocado. Después de algunas décadas, la historia de la industria y del comercio no es sino la historia de la rebelión de las fuerzas productivas contra las relaciones de propiedad que condicionan la existencia de la burguesía y su dominación. Basta mencionar las crisis comerciales, que por su retorno periódico ponen cada vez más en entredicho la existencia de la sociedad burguesa. Cada crisis destruye regularmente, no sólo una masa de productos ya creados, sino, todavía más, una gran parte de las mismas fuerzas productivas. Una epidemia que en cualquier otra época hubiera parecido una paradoja, se extiende sobre la sociedad: la epidemia de la superproducción. La sociedad se encuentra súbitamente rechazada a un estado de barbarie momentáneo; diríase que un hambre, una guerra de exterminio, la priva de todos sus medios de subsistencia; la industria y el comercio parecen aniquilados. ¿Y por qué? Porque la sociedad tiene demasiada civilización, demasiados medios de subsistencia, demasiada industria, demasiado comercio.

Las fuerzas productivas de que dispone no favorecen ya el desarrollo de la propiedad burguesa; al contrario, han resultado tan poderosas, que constituyen de hecho un obstáculo, y cada vez que las fuerzas productivas sociales salvan este obstáculo precipitan en el desorden a la sociedad entera y amenazan la existencia de la propiedad burguesa. El sistema burgués resulta demasiado estrecho para contener las riquezas creadas en su seno. ¿Cómo supera estas crisis la burguesía? De una parte, por la destrucción violenta de una masa de fuerzas productivas; de otra, por la conquista de nuevos mercados y la explotación más intensa de los antiguos. ¿A qué conduce esto? A preparar crisis más generales y más formidables y a disminuir los medios de prevenirlas.

Las armas de que se sirvió la burguesía para derribar al feudalismo se vuelven ahora contra ella. Pero la burguesía no ha forjado solamente las armas que deben darle muerte; ha producido también los hombres que manejan esas armas: los obreros modernos, los proletarios. Con el desenvolvimiento de la burguesía, es decir, del capital, se desarrolla el proletariado, la clase de los obreros modernos, que no viven sino a condición de encontrar trabajo y que no lo encuentran si su trabajo no acrecienta el capital.

Estos obreros, obligados a venderse diariamente, son una mercancía como cualquier artículo de comercio; sufren, por consecuencia, todas las vicisitudes de la competencia, todas las fluctuaciones del mercado».

(K. Marx i F. Engels, 1848/2004: 20-31)

En aquesta llarga cita, podem veure com Marx i Engels hi exposen els aspectes centrals de la lluita de classes, alhora que expliquen com apareixen la **burguesia** i el **proletariat**, les dues classes antagòniques en el moment que van escriure el *Manifest*, si bé ja hi podem trobar molts elements que ens poden servir per entendre i interpretar la nostra realitat present. En aquest sentit, la tesi fonamental que cal retenir és que **la posició que s'ocupa en relació amb els mitjans de producció (és a dir, la possibilitat d'exercir el seu control) ve determinada per l'estructura social que caracteritza el sistema capitalista.**

El quart estat, de Pellizza da Volpedo (1901)



Pellizza da Volpedo (1868-1907) va pintar un dels quadres més cèlebres entorn al proletariat, al qual ell es va referir com a *quart estat*, en referència a la nova estructura social que va sorgir després de la Revolució Francesa. El quart estat és aquell grup social que no té cabuda entre els altres estaments.

Des del punt de vista literari, les millors descripcions del sorgiment de la classe treballadora les podem trobar en **Charles Dickens (1812-1870)** amb novel·les com *Oliver Twist* (1837-1839 [Proa, 1970]) o *Temps difícils* (1854 [Edicions 62, 1982]), en què relata els efectes miserables de la industrialització, les condicions de vida dels treballadors de les fàbriques i la cruel explotació del treball infantil i femení, etc. **Jules Vallès (1832-1885)** amb *El Bachiller* o *El Insurgente* (1881 i 1884 respectivament [ACFV Editorial, 2007]) i, especialment, **Émile Zola (1840-1902)** amb *Germinal* (1885 [Proa – Columna, 1994]), retrataran el submón de la misèria i la degradació física i moral de la classe treballadora.

Si la lluita de classes permet explicar el sentit de la història, el **concepte d'alienació** es convertirà en una de les categories conceptuals que millor descriuran les formes modernes d'explotació de les classes oprimides. Marx la va analitzar en profunditat en diferents obres, sobretot en els seus *Manuscrits econòmics i filosòfics*, escrits l'any 1844 quan només tenia vint-i-sis anys. La va concebre com un producte de l'estructura econòmica capitalista, en què la majoria de la població –en aquest cas, el proletariat– es veu abocada a un empobriment creixent, tant físicament i materialment, a causa de la misèria econòmica, com humanament i moralment. **Aquesta degradació moral i personal dels treballadors és el que fa possible l'alienació tal com apareix en la societat capitalista.**

El concepte d'alienació segons Marx

Segons diu Marx, en el capitalisme, com més valor tenen les coses, els productes, menys valor tenen les persones, els productors. En comptes que els productes facin un servei als seus productors, són els productors els que es converteixen en esclaus dels seus productes. Els treballadors perden el control sobre el producte del seu treball, que ja no els pertany a ells sinó als propietaris dels mitjans de producció, als burgesos capitalistes. Com a conseqüència d'aquest fet, el treball se'ls planteja com una activitat cada cop més

absurda, més mancada de sentit, en què el treballador esdevé un simple mitjà de producció, un instrument «degradat a la condició de màquina». El fet que el valor del seu treball sigui tan poc reconegut pel capitalista, que els paga un salari tan baix, fa que també per a ells, per als treballadors, el seu treball perdi valor i els resulti aliè i alienant. Així doncs, mentre que l'home s'aliena així de si mateix, el producte del treball es converteix en un «objecte aliè que el domina». En la realització del seu treball, l'obrer es deshumanitza, es desposseeix de si mateix, es transforma en cosa: d'una banda, allò que crea no només no li pertany sinó que, en convertir-se en capital, esdevé instrument d'explotació, és a dir, el treballador fabrica el mitjà de la seva explotació; de l'altra, l'acte mateix de treballar, amb les seves condicions infrahumanes, esdevé un acte alienant, en el qual no és possible desenvolupar les capacitats intel·lectuals i espirituals perquè un mateix es converteix en una peça més, ben substituïble, de l'engranatge productiu.

Temps moderns de Charles Chaplin (1936)

Les famoses escenes de *Temps moderns* (1936), en les quals Charles Chaplin es fusiona amb les màquines de la cadena productiva de la fàbrica on treballa, ofereixen una visió irònica i descarnada del concepte d'alienació econòmica en uns temps en els quals les condicions de treball de la classe obrera es veien afectades pels nous processos d'eficiència industrial.



Després d'analitzar l'alienació econòmica, Marx assenyala que aquesta es troba també en l'origen d'altres formes derivades d'alienació que només es podran superar quan es superi la forma fonamental que sosté les condicions materials del capitalisme. Una d'aquestes formes derivades és l'**alienació religiosa**, àmbit en el qual Marx continua la crítica de Feuerbach. Marx considera que **les religions han estat un mitjà per mantenir oprimides i resignades les classes més desfavorides**. La **promesa d'un més enllà millor** esmorteix les ànsies de transformació social i fa acceptables situacions que cal rebutjar. És per això que Marx diria que la religió és «**l'opi del poble**»: un narcòtic que produeix felicitat il·lusòria. Però és un opi imprescindible per a una humanitat que sofreix, que cerca consol, tal i com desenvoluparia més tard Freud en diferents obres. La religió és, també, el «sospir de la criatura oprimida, l'esperit d'un món sense cor, l'ànima d'una situació sense ànima», una rebel·lió contra les relacions socials inhumanes, «una protesta contra la misèria real». Més que una crítica a la religió, cal una denúncia de les condicions econòmiques que fan necessària aquesta alienació religiosa.

Per a Marx i Engels, **l'estructura econòmica determina l'evolució històrica**. Més tard, Marx demostrarà que aquesta esdevé el fonament real a partir del qual s'expliquen la superestructura de les institucions jurídiques i polítiques i les formes de representació religioses, filosòfiques, etc. en cadascun dels períodes històrics. Vegem com ell mateix resumeix el fil conductor del seu pensament i els seus treballs en el pròleg a la *Contribució a la crítica a l'economia política*, escrit l'any 1859:

(...) en la producció social de su vida los hombres establecen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producció que corresponden a una fase determinada de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producció forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producció de la vida material condiciona el proceso de la vida social política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia. Al llegar a una fase determinada de desarrollo las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producció existentes o, lo que no es más que la expresi3n jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas, y se abre así una época de revoluci3n social. Al cambiar la base económica se transforma, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella. Cuando se estudian esas transformaciones hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producció y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo. Y del mismo modo que no podemos juzgar a un individuo por lo que él piensa de sí, no podemos juzgar tampoco a estas épocas de transformaci3n por su conciencia, sino que, por el contrario, hay que explicarse esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producció. Ninguna formaci3n social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más elevadas relaciones de producció antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado dentro de la propia sociedad antigua. Por eso, la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, porque, mirando mejor, se encontrará siempre que estos objetivos sólo surgen cuando ya se dan o, por lo menos, se están gestando, las condiciones materiales para su realizaci3n. A grandes rasgos, podemos designar como otras tantas épocas de progreso en la formaci3n económica de la sociedad el modo de producció asiático, el antiguo, el feudal y el moderno burgués. Las relaciones burguesas de producció son la última forma antagonica del proceso social de producció; antagonica, no en el sentido de un antagonismo individual, sino de un antagonismo que proviene de las condiciones sociales de vida de los individuos. Pero las fuerzas productivas que se desarrollan en la sociedad burguesa brindan, al mismo tiempo, las condiciones materiales para la soluci3n de este antagonismo. Con esta formaci3n social se cierra, por lo tanto, la prehistoria de la sociedad humana. Marx (1859/1980: 3-7)

Marx descobreix en la producció de valor, en la relaci3n moderna entre capital i treball, la font de poder sobre la qual se sosté la societat moderna, una idea que desenvoluparà extensament en *El capital* (1867)³, obra fonamental per entendre las bases del seu pensament, i ho farà a partir de la **teoria de la plusvàlua**, que considera com a principal injustícia del capitalisme i que situa en el mateix origen del benefici empresarial quan l'empresari (el propietari dels mitjans de producció) paga com a salari una quantitat inferior al valor real del treball aportat per l'obrer.

Per a Marx, la premissa històrica bàsica que fa possible el benefici empresarial és **l'intercanvi de mercaderies**, ja que el capitalista compra la força de treball com una mercaderia. Això implica l'altra premissa històrica bàsica: que les condicions socials siguin

3. Marx només va publicar en vida el primer llibre d'*El capital*, titulat *El procés de producció del capital*, l'any 1867. Els altres dos volums (*El procés de circul·lació del capital* i *El procés global de la producció capitalista o el procés de producció capitalista, en el seu conjunt*), publicats entre 1885 i 1894, foren editats pel seu amic i col·laborador Friederich Engels a partir dels manuscrits de Marx.

tals que el treballador hagi de vendre la seva força de treball com una mercaderia, situació que és possible –tal com mostra Marx– quan aquest no té mitjans d'existència ni mitjans de producció per treballar, sinó que només és posseïdor de la seva força de treball. Tal com exposa l'autor alemany en *El capital*, la societat burgesa necessita treballadors lliures en un doble sentit: en el sentit de propietaris privats de la seva força de treball i que no tenen mitjans de producció propis. D'aquesta manera, el proletari està obligat a vendre la seva força de treball a algun capitalista per sobreviure, i lliure de decidir a quin capitalista particular la ven o, sent lliure de no vendre-la, optar per la marginalitat i l'extrema pobresa. Els treballadors assalariats són lliures només en el sentit que no són esclaus ni servents: cap poder personal els força a treballar. El que els força a treballar és el **poder impersonal de l'economia**.

Més enllà, però, del que es podria considerar com una interpretació determinista del factor econòmic respecte a l'evolució històrica (interpretació que, d'altra banda, els mateixos Marx i Engels mai van deixar de combatre), el seu pensament insisteix en la **importància del factor humà (consciència de classe, pràctica revolucionària, etc.)** com a element fonamental en el desenvolupament de la societat i en la transformació de la realitat històrica. Això es deu, sobretot, al **descobriment del proletariat com a subjecte històric revolucionari**, considerat com una classe universal pels seus patiments universals i, amb aquest, la possibilitat de la seva **autoemancipació a través de la revolució**: durant la seva lluita contra l'estat de coses existent –la «producció de la vida» i la «totalitat de l'activitat» que la fa possible– el proletariat es transforma, desenvolupa la seva consciència i es fa capaç de construir una societat nova.

Tot el pensament posterior des del que s'ha reprès o reactualitzat el projecte crític de Marx ha tingut en compte aquest factor humà (en aquest cas, mitjançant **l'afirmació del proletariat com a subjecte conscient i autònom en la història**). Figures tan singulars com **Georg Lukács (1885-1971)**, **Karl Korsch (1886-1961)** o **Antonio Gramsci (1891-1937)**, així com l'ambiciós treball realitzat des de l'Escola de Frankfurt, es proposen treballar sobre aquest «element actiu» de la història –en definitiva, sobre la vida concreta dels homes, tal i com va proposar Marx– oferint els instruments necessaris per a què aquests conquerissin la seva pròpia consciència política i fer possible un projecte emancipador.

El hombre es sobre todo espíritu –afirma Gramsci (1918/1998: 25-27)– o sea, creación histórica y no naturaleza. De otro modo no se explicaría por qué, habiendo habido siempre explotados y explotadores, creadores de riqueza y egoístas consumidores de ella, no se ha realizado todavía el socialismo. La razón es que sólo paulatinamente, estrato por estrato, ha conseguido la humanidad consciencia de su valor y se ha conquistado el derecho a vivir con independencia de los esquemas y de los derechos de minorías que se afirmaron antes históricamente. Y esa consciencia no se ha formado bajo el brutal estímulo de las necesidades fisiológicas, sino por la reflexión inteligente de algunos, primero, y luego de toda una clase sobre las razones de ciertos hechos y sobre los medios mejores para convertirlos, de ocasión que eran de vasallaje, en signo de rebelión y de reconstrucción social. Eso quiere decir que toda revolución ha sido precedida por un intenso trabajo de crítica, de penetración cultural, de permeación de ideas [...] a través de la crítica a la civilización capitalista.

Aquestes paraules de Gramsci, un dels pensadors marxistes més originals i influents del primer terç del segle XX, resumeixen bé la posició del marxisme en relació amb aquest procés de **conscienciació de la classe treballadora**. Per a l'escriptor i filòsof italià implica el contacte d'aquells homes que compleixen la funció social d'intel·lectuals amb el que ell anomena «l'home actiu» –és a dir, la classe obrera–, que no té una consciència teòrica clara de la seva forma d'actuar perquè és hereu de les formes de pensament del passat, que ha integrat de forma acrítica. D'aquí la importància que ell atorga a la **cultura**, entenent-la com una forma d'organització i «disciplina del yo interior, de apoderamiento de la personalidad propia, conquista de superior consciencia por la cual se llega a comprender el valor histórico que uno tiene, su función en la vida, sus derechos y sus deberes» (ibídem, 25), és a dir, la **cultura entesa com a «consciència política»** en la mesura que esdevé la primera fase per a una ulterior i progressiva autoconsciència on teoria i pràctica finalment s'uneixen. Així doncs, **el procés de conscienciació, tal com es pensa i desenvolupa des de la teoria marxista, es pot interpretar com una tasca cultural que esdevé també una forma d'educació per a l'acció crítica**, en aquest cas, de la classe treballadora i les masses oprimides, a fi de consolidar la seva hegemonia (cultural, social i política).

3. Més enllà de Marx: la teoria crítica de la societat

En l'obra de Marx es pot trobar, amb caràcter projectiu, les bases del nostre sistema capitalista, però el marxisme –tal i com afirma l'historiador britànic Eric J. Hobsbawm (1973/2000: 166)- no és un conjunt de teories i descobriments tancats, sinó un procés d'interpretació històrica en desenvolupament; i és que el propi pensament de Marx, per exemple, no va deixar d'evolucionar al llarg de la seva vida. Per aquest mateix motiu la seva obra ha esdevingut un punt de partida des del que molts pensadors han realitzat un profund treball intel·lectual capaç de fonamentar la teoria i la *praxis* revolucionària a partir de noves fonts, fins i tot oposant-se a algunes de les seves tesis principals.

Des de l'**anarquisme**, per exemple, s'introduirien elements d'anàlisi molt rics a l'assenyalar que la lluita de classes no s'explica només pels factors econòmics, sinó que cal tenir en compte les diferents formes des de les que s'exerceix el poder. Des de la concepció anarquista, la lluita de classes és el que determina, en general, les formes polítiques d'una societat, així que, des d'un punt de vista «revolucionari», suposa la lluita del poble contra tota forma d'opressió i qualsevol estructura d'autoritat i domini («ni Déu, ni Pàtria, ni Rei!»), en definitiva, contra les classes governants i els seus privilegis. Sigui com sigui, marxistes i anarquistes coincideixen en els seus objectius finals: la instauració d'un comunisme llibertari en el qual l'explotació, les classes i l'estat hauran deixat d'existir.

Apunts sobre l'anarquisme

Hi ha hagut molts tipus de pensament i acció que han estat qualificats d'«anarquistes». Autors com Noam Chomski (2008) afirmen que intentar abastar una teoria o ideologia

general de totes aquestes tendències enfrontades seria una tasca impossible. Així mateix, encara que ens dediquéssim a extraure de la història del pensament llibertari una tradició viva i en desenvolupament, com han fet nombrosos historiadors, segueix sent difícil formular les seves doctrines com una teoria específica i determinada de la societat i el canvi social, tal i com sí es pot trobar en el pensament marxista. De fet –ens diu de nou Chomski (2008: 20-21)- molts comentaristes es limiten a desacreditar l'anarquisme taxant-lo d'utòpic i primitiu, incompatible amb les realitats d'una societat complexa: «no obstante, en momentos concretos hay toda clase de razones para desarrollar, en la medida en que lo permita nuestro entendimiento, una plasmación específica de esa tendencia determinada del desarrollo histórico de la humanidad, adecuada a las tareas del momento», on sempre planeja el **problema d'alliberar a l'ésser humà** de l'explotació econòmica i l'opressió política i social, així com el mètode per aconseguir-ho, que per l'anarquisme mai serà el de la conquesta i l'exercici del poder estatal ni un parlamentarisme embrutidor i falsament representatiu, sinó més bé trencar la lògica del capital mitjançant la reconstrucció de la vida econòmica dels pobles des dels propis fonaments i el seu desenvolupament segons l'esperit del socialisme, alliberant el treball de totes les traves que li ha imposat l'explotació econòmica, així com a la societat de totes les institucions i procediments del poder polític per afavorir una aliança de grups lliures d'homes i dones basada en el treball cooperatiu i en una administració planificada dels assumptes que interessin a la comunitat.

Dins del marxisme sorgeixen corrents i ideologies que introdueixen aportacions de tot tipus, tant des d'un punt de vista teòric, com pràctic. **Lenin (1870-1924)**, per exemple, abordaria la qüestió de la presa del poder i l'organització comunista i milloraria l'obra de Marx en el seu anàlisi del capitalisme explicant el fenomen de l'imperialisme, quan aquell es converteix en un sistema global (Marx havia descrit un sistema nacional). El seu plantejament aportarà arguments a la ideologia tercermundista de l'època de les descolonitzacions i encara avui es poden trobar en les accions de moltes ONG. Així mateix, la **Revolució d'Octubre** va ser la primera revolució capaç d'abolir un Estat burgès i substituir-lo per un Estat (proletari), el primer règim de la història que va iniciar la construcció de l'ordre socialista, la prova de la profunditat de les contradiccions del capitalisme, engendradores de guerres i crisis, així com la possibilitat de fer triomfar la revolució socialista a nivell mundial. Si bé només els ingenus podien creure que Rússia havia esdevingut el paradís dels obrers, el leninisme va exercir una enorme influència entre els revolucionaris d'altres països a l'adoptar el model bolxevic d'organització com a fórmula d'èxit de la revolució, sobretot perquè va justificar la necessitat de revolucionaris professionals.

Junt amb el leninisme, podem destacar moltes altres tendències, associades a d'altres personatges i contextos històrics i geogràfics diferents (la Xina de Mao, etc.), però no és aquest el nostre objectiu. El que volem assenyalar és que totes les revisions de les que ha estat objecte el marxisme han pretès **portar la crítica de la societat capitalista a les condicions històriques en les que aquesta es desenvolupa**, analitzant l'univers ampliat d'explotació en la seva totalitat amb l'objectiu de determinar els instruments conceptuals i les accions polítiques que poguessin servir a la transformació social.

D'acord als nostres propòsits, creiem necessari destacar el treball realitzat pels diferents autors de la primera **Escola de Frankfurt**, des d'on s'elaboraria una **teoria crítica de la societat** a la que no podem deixar de fer una breu referència si es vol fonamentar una educació per a l'acció crítica en l'actualitat.

L'Escola de Frankfurt

L'Escola de Frankfurt és una escola de pensament i investigació social que sorgeix a partir de la fundació, l'any 1923, de l'Institut de Recerca Social, associat a la Universitat de Frankfurt. El terme «Escola de Frankfurt» és utilitzat per referir-se tant als pensadors membres de l'Institut com als que han estat influenciats per ells en el desenvolupament del seu projecte de filosofia social crítica.

Max Horkheimer (1895-1973), director de l'Institut del 1931 al 1963, fou el que va donar empremta interdisciplinària a l'Escola, destacant la importància de la Psicologia Social per a superar la divisió tradicional entre l'individu i la societat. La introducció d'aquesta dimensió psicològica en la investigació social és la que permetria introduir també, de la mà d'**Erich Fromm (1900-1980)**, les aportacions del psicoanàlisi entre les perspectives analítiques, el que va suposar una integració amb el marxisme que rebria l'impuls definitiu amb la incorporació de **Herbert Marcuse (1898-1979)** a l'Institut l'any 1932, qui arribaria a convertir-se en un dels quatre autors més representatius de la primera època de l'Escola junt amb el mateix Horkheimer, **Teodor Adorno (1903-1969)** i **Walter Benjamin (1892-1940)**.

Per tenir una visió global d'aquesta escola de pensament es pot consultar: Martín Jay (1974). *La Imaginación Dialéctica. Una Historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus; H. C. F. Mansilla. (1970). *Introducción a la Teoría Crítica de la Sociedad*. Barcelona: Seix Barral; Adela Cortina. (1985). *Crítica y Utopía: la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Cincel; Enrico Rusconi Gian (1969). *Teoría Crítica de la Sociedad*. Barcelona: Martínez Roca.

Els primers integrants de l'Escola destacarien pel seu convenciment en la **funció crítica de l'intel·lectual**, conscients de la funció social de la ciència per a contribuir als canvis necessaris de la societat. Aquesta funció crítica implicava haver de pensar i dir allò que era impensable en aquell moment; d'una banda, denunciant les actituds autoritàries que van fer possible un règim nacionalsocialista a Alemanya, però també les que la democràcia liberal nordamericana propagava a través dels mitjans de comunicació de masses i la indústria cultural -ambdós casos eren considerats com el producte de la irracionalitat típica de la societat moderna industrialitzada, és a dir, ambdós formaven part de la mateixa lògica capitalista-; de l'altra, promovent les possibilitats reals de transformació social davant l'avenç del capitalisme i la crisi cultural que l'acompanya. Tots ells van compartir, en definitiva, un **esperit crític i de denúncia pel que feia a les condicions socials de la vida contemporània i el malestar que generen**, tant en sentit sociopolític com en relació amb els individus concrets. L'esperança només podia dipositar-se, doncs, en **l'individu crític**, entès com l'únic residu de la crítica que podria afavorir la transformació social.

D'aquest <esperit crític> que mantenen els diferents membres de l'Escola de Frankfurt no cal esperar una proposta programàtica concreta, un pla d'acció capaç d'adaptar a la realitat els seus treballs i el seu pensament. Caure en aquest nivell de concrecció implica sotmetre's a una de les principals manifestacions de la crisi cultural que ells mateixos van denunciar, quan la raó s'associa -tal com sosté Horkheimer (1969) a *Crítica de la razón instrumental*- al concepte d'utilitat. Així doncs, i d'acord als objectius d'aquest capítol, a nosaltres ens interessa destacar com aquests autors van exercir la crítica, a banda del contingut mateix que van arribar a desenvolupar.

3.1. La crítica de la raó instrumental

El punt de partida el podem trobar en l'obra de M. Horkheimer citada anteriorment quan emplaça al científic i, per tant, al món intel·lectual, a reflexionar críticament sobre allò que fa, a fi de qüestionar-se aspectes tant rellevants com: Qui planteja les coses sobre les que cal investigar i reflexionar? A quins interessos responen les seves investigacions? A quines veritats responen els seus descobriments? A qui serveixen i per a qui són útils?, etc. No hi ha dubte que es tracta de preguntes que cal seguir recuperant, en uns temps en els que la investigació científica de la majoria de camps disciplinars només és valorada en termes de productivitat. El que planteja Horkheimer, pel contrari, és **l'elaboració d'una teoria social i una forma d'analitzar la societat capaç de ser crítica amb ella mateixa i amb les condicions socials en les que es produeix**, atés que una ciència només es pot considerar com a vertadera quan és capaç d'ocupar-se de les relacions materials de l'existència i del patiment humà.

La **crítica de la raó instrumental** esdevindrà una de les línies de pensament més característiques de tots els autors de l'Escola de Frankfurt al descobrir el nexa existent entre la ciència i els sistemes de producció, és a dir, entre la ciència i els interessos concrets d'apropiació del coneixement. Això es fa molt evident quan s'analitzen els efectes del desenvolupament industrial que, afavorit pel liberalisme, respon a criteris pragmàtics i utilitaristes, donant lloc a formes de vida basades en l'eficàcia i l'intercanvi, així com en una concepció positivista de la ciència. Mantenir una actitud crítica és el que permet identificar les finalitats que són útils si ho són per a tots, i no per a uns pocs que ostenten el poder (econòmic, polític, etc.). Per això cal diferenciar els interessos d'aquests respecte als que tenen els subjectes com a éssers humans substantius, amb un caràcter i una transcendència propis, que inclouen el desenvolupament de l'estructura personal –identitat- i la capacitat d'integració i diferenciació, de negació i creativitat.

Un posicionament d'aquest tipus es desmarca del model positivista del coneixement, ja que aquest condueix a la falsa creença social que el món és com és i ha de ser acceptat tal com es presenta. D'aquí la **necessitat d'exercir la crítica sobre qualsevol situació social** -que mai és natural, sinó que respon a circumstàncies econòmiques i planificacions racionals instrumentals- en les que estigui present la injustícia. En aquest sentit, i superant el posicionament marxista tradicional, el paper d'un intel·lectual no és el de posar-se al costat d'una classe social (el proletariat) que pateix aquesta injustícia, ja que la consciència no resideix en una única classe social ni aquesta pot ser considerada com a únic subjecte històric de canvi, sinó que cal trobar-la també en aquells individus que són capaços de percebre les contradiccions d'un món cada vegada més racional i regulat i opten per enfrontar-se al poder denunciant qualsevol forma de domini i explotació.

Assumir aquest posicionament implica haver de desenvolupar una **nova forma d'observar i interpretar la realitat**, fet que allunya el pensament crític del mètode empíric aplicat a les ciències socials. Tal i com hem dit abans, el positivisme comporta

l'acceptació d'allò observable, de l'*epifenomen*, és a dir, de la superfície d'allò que succeeix en la realitat, oblidant el concepte essencial de **la societat com a globalitat** per acabar proposant un coneixement fragmentat i atomitzat, congruent, això sí, amb la pròpia fragmentació de la societat. El pensament crític rebutja aquest plantejament perquè considera que es distancia de la realitat. Una aproximació vertadera a la mateixa necessita recolzar-se en intuïcions sobre la totalitat social a partir de les quals poder emetre judicis i valoracions.

Analitzar la totalitat social

La Teoria Crítica considera que qualsevol fenomen social ha de poder ser analitzat des d'aquesta concepció de totalitat perquè són manifestacions d'unes relacions de domini i poder transnacionals i transculturals que es concreten de formes molt diverses i particulars. Centrar-nos en l'anàlisi d'aquests fenòmens particulars impedeix reconèixer què hi ha al darrera, quin és l'origen del sofriment. Els moviments migratoris culturals, per exemple, són una manifestació concreta que no es poden entendre de forma crítica sense tenir present aquest referent de totalitat.

Així doncs, educar per a l'acció crítica implica optar per una forma d'accés al coneixement que es recolza en el mètode dialèctic i no en l'empíric, adoptant com a referència crítica el concepte de totalitat en els termes assenyalats anteriorment.

3.2. Un pensament negatiu

El primer objecte de la crítica dels membres originaris de l'Escola de Frankfurt va ser, tal i com hem començat a veure, el mateix pensament racional reificat per la Il·lustració. Així ho denuncien Adorno i Horkheimer (1947) a *Dialèctica de la Il·lustració* quan analitzen els efectes del pensament il·lustrat que, lluny de contribuir a l'emancipació de l'ésser humà, l'encadena a la raó i, per tant, a un tipus de pensament positivista i tècnic que es posa al servei del control i al domini de la naturalesa per aconseguir el progrés material de la societat; una idea que manté avui en dia tota la seva vigència quan es dipositen les esperances del desenvolupament econòmic en el que s'ha anomenat «societat del coneixement». La ciència esdevé, així, un nou principi mitificador que es converteix en objecte de culte per la sensació de domini de la naturalesa que proporciona⁴.

El progrés social i material basat en el control de la naturalesa, lluny de contribuir a l'emancipació de l'individu es converteix en un instrument d'opressió. Aquí les necessitats de l'individu no compten per a res, mentre veu com se li imposen les necessitats d'aquest món material, al qual està sotmès i entregará el seu temps i la seva força de treball.

4. En aquest cas, la naturalesa comprèn tant el món físic, que sempre acaba venjant-se, com el món interior de l'individu, que en el seu intent d'exercir el control sobre la seva pròpia naturalesa s'exposa a fenòmens autorepressius als quals aquesta respon amb neurosis i trastorns de la personalitat, tal i com ho va fer veure la psicoanàlisi: la naturalesa interna oprimida es converteix en opressora.

El tema de fons que analitza el pensament crític és, doncs, la **dialèctica del domini i el poder**. L'individu és instrumentalitzat pels poders econòmics, es posa al seu servei, mentre la ideologia dominant ho justifica com a mitjà per accedir al plaer. Emparat pels criteris il·lustrats de llibertat individual, la praxis del capitalisme arriba a subsumir l'individu –principi d'origen– per sotmetre'l a les exigències de creixement del capital.

La **base del pensament crític és la seva negativitat**. Del pensament crític no s'han d'esperar receptes per a la pràctica, solucions o propostes capaces d'alimentar les falses esperances d'una realitat que sempre és més dura del que qualsevol es pot arribar a imaginar. El pensament crític no cau en el parany d'actuar en la immediatesa i sucumbir davant les falses il·lusions, com les que animen a l'humanisme positiu. Al contrari, la «negació» consisteix a mantenir un **pensament vigilant** davant de la realitat i allò que se'ns mostra com a «donat», oposant-hi permanentment la perspectiva antitètica, és a dir, el seu contrari, el que hi ha al darrere, la seva negació, que és on podem trobar el potencial de rebel·lió de l'ésser humà davant de la injustícia i el domini, la possibilitat de l'inconformisme i, per tant, de construir una altra realitat. Una realitat, però, que no es pot «concretar», ja que es cauria en la mateixa «afirmació» que es pretén «negar». Es tracta, doncs, d'una actitud del pensament, que es nega a acceptar la realitat existent quan aquesta genera injustícies i desigualtats. Una actitud des de la qual es resol el debat entre la teoria i la praxis perquè el **pensament esdevé acció** quan s'enfronta sense autocomplaença a les seves pròpies condicions, les mateixes que assolen al món i estenen el patiment i la misèria.

Un pensament marginal

Que el pensament crític no sigui propositiu no vol dir que es conformi a veure's reduït a simple discurs que busca la seva autosatisfacció en el món acadèmic o la cultura oficial. El **pensament crític** no pot substraure's de la seva **condició marginal**. Quan el coneixement destapa el poder i les contradiccions entre els principis que aparentment regeixen la societat i l'aplicació d'aquests, no pot rebre el suport d'aquells que participen del poder. Així doncs, la garantia de validesa d'aquest pensament rau en el fet de **sortir dels circuits del poder**, siguin acadèmics o polítics, per **integrar-se en el pensament quotidià dels individus**. Aquest és el vertader objectiu d'una educació crítica, el que van perseguir els primers pensadors de l'Escola de Frankfurt, moguts per la voluntat de formar els ciutadans perquè fossin capaços d'interioritzar els «instruments» d'un pensament crític i dialèctic integrat en la seva vida quotidiana a fi d'entendre la realitat amb l'objectiu de transformar-la.

3.3. Alliberar-se de la societat capitalista

Aquesta forma de pensament és el que permet **portar al límit la crítica a la societat capitalista**, quelcom que es troba especialment reflectit en l'obra de **Herbert Marcuse**.

Del que es tracta és **d'alliberar l'individu d'un sistema que l'instrumentalitza** de forma activa o passiva, és a dir, com a agent productiu o receptiu, perquè en el seu treball i el seu temps lliure resti a disposició de l'aparell capitalista.

La realitat històrica des de la qual reflexiona Marcuse el porta a plantejar **l'alliberació d'una societat opulenta**, que té poc a veure amb la misèria del *lumpenproletariat* dels temps de Marx (Marcuse, 1968/2010). Això és el que porta l'autor alemany a plantejar el procés d'emancipació en el si d'una societat que ja no troba una base de masses des de la qual es pugui fer una crida a la revolució. Per contra, **el canvi social** que planteja ha de ser, abans que res, **qualitatiu**, sobretot després d'haver conegut moltes revolucions a través de les quals s'ha mantingut la successió dels sistemes de repressió; revolucions que han substituït un sistema de dominació per un altre tant o més opressor que l'anterior. El que ell planteja és una **dialèctica de l'alliberació** que, en primer lloc, sigui capaç **d'abolir els sistemes de servilisme establerts** –és a dir, les institucions i els mecanismes de repressió responsables de la creació de condicions de vida humanes– i, en segon lloc –i això encara és més decisiu– pugui **construir una societat lliure des del compromís vital**, des de la lluita, tant conscient com subconscient i inconscient per uns valors qualitativament diferents d'una existència humana lliure. Sense el sorgiment d'unes necessitats i unes formes de satisfacció noves –les necessitats i satisfaccions de l'home lliure– l'únic que s'aconsegueix és substituir un sistema de servitud per un altre.

L'esquema que formula Marcuse en aquesta dialèctica de l'alliberació es presenta, alhora, com un **cercle viciós**. La transició de la servitud voluntària (tal com es produeix en gran mesura en una societat opulenta i autosatisfeta com la nostra) a la llibertat pressuposa l'abolició de les institucions i els mecanismes de repressió –com ara l'esclavitud de l'home a través de la pròpia productivitat, la glorificació de la felicitat posposada, el domini repressiu de la naturalesa en l'home i fora d'aquesta, el desenvolupament de les potencialitats humanes en el marc de la dominació, etc.–; però al mateix temps, l'abolició de les institucions i els mecanismes de repressió pressuposen el predomini de la necessitat d'alliberament. Pel que fa a aquestes necessitats, Marcuse distingeix entre la necessitat de canviar les condicions materials de l'existència i la necessitat de canviar la societat en el seu conjunt. No es tracta de dues necessitats idèntiques. Si es tracta de la necessitat de canviar les condicions materials de l'existència existeix la possibilitat de fer-ho en el marc de la societat establerta, mitjançant el seu propi progrés i desenvolupament, però llavors només s'obté un canvi quantitatiu. El canvi qualitatiu que ell propugna va més enllà, afecta tot el sistema en el seu conjunt.

El canvi qualitatiu que condueix a l'autèntica revolució

El canvi quantitatiu pot significar la revolució i hi pot conduir, però Marcuse sosté que és necessari també un canvi qualitatiu. En d'altres paraules: la qüestió de fons rau en el fet de convertir la quantitat en qualitat, en què el canvi quantitatiu de les condicions de vida i de les institucions pot convertir-se en un canvi col·lectiu capaç d'afectar tota l'existència humana. En les societats industrials avançades, en què les condicions de vida humanes han portat el conjunt de la societat a elevades cotes de benestar, no és possible la llibertat si no es porta a terme aquest canvi qualitatiu. Les condicions que el poden fer possible ja hi són, és a dir, existeixen els requisits previs de l'alliberament, però aquests requisits són continguts i pervertits per l'organització capitalista de la societat.

En una pel·lícula com ***Revolutionary Road*** (Sam Mendes, 2008), basada en la novel·la homònima escrita l'any 1961 per Richard Yates (1926-1992), el gran cronista de la classe mitjana nord-americana de la segona postguerra mundial, podem apreciar la frustració del ciutadà corrent d'aquesta societat opulenta que descriu Marcuse, reflectida en el naufragi personal dels seus protagonistes, que es debaten entre el benestar material del *way of life* de la presumpta felicitat i la necessitat d'introduir un canvi qualitatiu en les seves vides. Sam Mendes ja havia retratat la crisi de l'estil de vida de la classe mitjana nord-americana en una pel·lícula anterior (***American Beauty***, 1999), seguint el desgavell d'una família ordinària –com pot ser la nostra o la del veí– sense que res essencial d'aquella frustració que apareix en *Revolutionary Road* hagi canviat.



Als anys cinquanta, Frank (Leonardo DiCaprio) i April (Kate Winslet) són una jove parella que viu als suburbis de Connecticut. La parella sempre s'ha considerat especial. Així, quan tots dos es muden a la seva nova casa a *Revolutionary Road*, declaren altivament la seva independència respecte a la inèrcia suburbana que els envolta i decideixen no deixar-se atrapar mai per les restriccions socials de la seva època. En canvi, tot i el seu encant, bellesa i irreverència, els Wheeler descobreixen que s'estan convertint exactament en allò que no esperaven. Decidida a canviar els seus destins, April trama un audaç pla per començar de nou, per deixar enrere les comoditats de Connecticut i llançar-se a la immensitat de la desconeguda París. Però quan el pla comença a dur-se a terme, els dos cònjuges són pressionats al límit: un per escapar a tota costa i l'altre per salvar tot el que tenen.

En societats que han assolit grans nivells de desenvolupament s'ha aconseguit satisfer les necessitats materials i culturals de la població de base a gran escala, però s'ha fet d'acord amb les exigències i els interessos del sistema capitalista i els poders que el controlen, que segueixen imposant una societat classista on existeix una elevada concentració del poder econòmic i polític; amb un sentit ampliat dels sistemes d'automoció i coordinació de la producció, de la distribució i de la comunicació; amb propietat privada dels mitjans de producció cada vegada més independent de la intervenció dels governs. En una societat d'aquest tipus, la satisfacció de les necessitats bàsiques i el seu creixement econòmic es fa accelerant el malbaratament, el desgast planificat i la destrucció, mentre àmplies capes de la població continuen vivint en la pobresa i la misèria. Aquesta és la característica principal del capitalisme tardà, on productivitat i destrucció, satisfacció de necessitats i repressió van de la mà, on la llibertat és integrada en un ampli sistema de servilisme en el qual s'estableix la **subjugació de l'home al capital** en el marc d'una unitat inseparable d'allò racional amb l'irracional. Així doncs, la racionalitat de la societat resideix en la seva mateixa bogeria, mentre que la bogeria de la societat és racional perquè es mostra del tot eficaç en el moment que s'entrega a les mercaderies.

Marcuse planteja la necessitat d'alliberar-se d'una societat d'aquest tipus i ho fa tenint en compte que ja existeixen les condicions materials per reduir la pobresa, el servilisme del tre-

ball i el temps de treball que permet augmentar el nivell de vida. Tanmateix, l'ésser humà és degradat a la condició de subjecte/objecte per afavorir el que ell anomena «**l'administració total**» (Marcuse, 1964/2010). L'existència humana es troba mutilada, impedita i frustrada i, el que és pitjor, defensa la seva pròpia servitud al sistema; així que la societat s'enfronta a una gran **contradicció**: d'una banda, existeixen les condicions objectives per portar a terme un canvi radical que faci possible la realització de la llibertat, però, de l'altra, no es percep la necessitat subjectiva d'aquest canvi. Això és així perquè aquesta necessitat objectiva és reprimida per una doble base: en primer lloc, perquè es produeix una satisfacció real de les necessitats bàsiques i, en segon lloc, perquè aquestes necessitats són fruit d'una manipulació i una administració científiques de caràcter massiu, que afecta tant la consciència de l'home com el seu inconscient; un control que s'ha fet possible gràcies a les mateixes conquestes del que Marcuse considera com a ciències alliberadores de l'època, és a dir, de la psicologia, i molt especialment, de la psicoanàlisi i la psiquiatria. Que aquestes ciències s'hagin convertit en instruments de repressió, allí on molts van albirar les possibilitats d'emancipació, es converteix en un dels aspectes més terribles de la dialèctica de l'alliberació.

Aquesta divergència entre la necessitat objectiva i la necessitat subjectiva altera –per a l'autor alemany– la base, les perspectives i l'estratègia de l'alliberament. Aquesta situació pressuposa el **sorgiment de necessitats noves**, qualitativament diferents i fins i tot oposades a les necessitats repressives predominants, tal i com han estat descrites anteriorment: el **sorgiment d'un nou tipus d'home**, amb un impuls vital, biològic, cap a l'alliberament i amb consciència capaç d'esquinçar completament el vel material i ideològic de la societat opulenta. Si l'alliberament és possible és perquè es pot afirmar sobre l'obertura i l'activació d'una **dimensió profunda de l'existència humana**, situada en el mateix inconscient de l'individu, cosa que implica **substituir la política** –és a dir, la praxi revolucionària tal i com la va entendre la tradició marxista– **per la psicologia**. Es tracta **d'atacar les arrels de la societat en els individus** mateixos i aquesta transformació supera les possibilitats de provocar un canvi ideològic, tal i com podia ser concebut en la lluita de classes. Si és possible plantejar-ho d'aquesta manera és perquè el desenvolupament real de la societat del capitalisme tardà obliga a introduir factors nous que la teoria marxista havia ignorat –no sense encert, tot i la seva visió profètica–, i és que el creixement de la productivitat material i tècnica havia tornat antiquats els objectius i les condicions prèvies tradicionals de l'alliberació.

Marcuse planteja una autèntica **transvaloració dels valors**, una **nova antropologia**. Això pressuposa un tipus d'home que rebutgi els principis d'actuació que governen les societats establertes; un tipus d'home que s'hagi alliberat per si mateix de la brutalitat i l'agressivitat inherents a l'organització de la societat establerta –superant, fins i tot, la utopia marxista quan es pretén abolir el treball per posar fi a la lluita per l'existència, és a dir, la vida com a finalitat en si mateixa i no com un mitjà per a una finalitat–, així com l'alliberació de la sensibilitat i la sensualitat humanes de la moralitat puritana i hipòcrita, no com un factor privat, sinó com una força per a la transformació de l'existència humana i el seu entorn. Aquest canvi qualitatiu que proposa Marcuse, aquesta dialèctica de l'alliberació que vol promoure implica canvis molt profunds, orgànics i biològics, capaços d'afectar un nivell instintiu, al mateix temps que

es produeixen canvis polítics i socials. En un sentit més precís, el que afirma Marcuse és que **cal ser lliures per crear una societat lliure**.

El fet que en una societat industrial avançada no es pugui identificar una classe específica o un grup específic com a força revolucionària no vol dir que no existeixi la sensibilitat i la consciència d'aquests nous valors transcendents i antagonistes. D'entrada, Marcuse assenyala que són els **grups socials no integrats** i aquells que per la seva posició privilegiada poden travessar el vel material de la comunicació i l'adoctrinament de masses, és a dir, els **intel·lectuals**, els que poden assumir un **paper catalitzador del canvi històric**. A aquests correspon exercir una **funció preparatòria a través de l'educació**, que és una tasca política i que ha de seguir sent una tasca política. La tasca de l'intel·lectual és l'educació, però una educació entesa en un sentit nou, és a dir, **entesa com a pràctica política**, quelcom que va més enllà de l'ensenyança, d'aprendre a llegir i a escriure, fins i tot de la simple discussió. Es tracta també d'una educació que va **més enllà de les aules** i de qualsevol centre educatiu, ja que en aquests marcs institucionals seguirà mostrant-se impotent. Del que es tracta és de portar a terme una educació que tingui en compte l'esperit i el cos, la raó i la imaginació, les necessitats intel·lectuals i l'instint, atès que l'existència de l'home en el marc d'una societat industrial avançada ha passat a ser el subjecte/objecte de la política, de l'enginyeria social i l'administració total. No es tracta de fer polítics els centres educatius sinó de **polititzar el mateix sistema educatiu** perquè aquest ja és polític, compromès com està amb els interessos del poder (sostenint una doble xarxa de centres públics i privats, mercantilitzant l'educació, sotmetent la recerca científica als objectius dels fons d'investigació privats, etc.). El que propugna Marcuse és una **contrapolítica oposada a la política establerta**, és a dir, una perspectiva política i ideològica que parteixi d'una oposició global al sistema, no integrada. En aquest sentit, defensa que cal **fer front a aquesta societat en la seva pròpia base de mobilització total**, on cadascú ha d'engendrar en si mateix, i tractar d'engendrar en els altres, la necessitat instintiva d'una vida sense por, sense brutalitat i sense estupidesa. Per fer-ho possible, només cal comprendre que es pot **engendrar el rebuig instintiu i intel·lectual enfront dels valors promoguts pel capitalisme i la societat opulenta**.

4. Entre la contracultura nord-americana i el Maig del 68

L'obra de Marcuse va tenir un fort predicament entre els estudiants i la joventut rebel dels anys seixanta. Ell mateix va veure en els «grups socials no integrats» una avantguarda contracultural capaç d'experimentar el canvi qualitatiu que propugnava, promovent una revolta des dels marges que acabaria fent implosió en la contestació generalitzada del 68.



La figura de Herbert Marcuse ens permet estirar el fil històric, però cal tenir en compte que el pensament i l'acció crítica són molt rics i diversos en obres, autors, contextos geogràfics i esdeveniments socials i polítics. Com és lògic, nosaltres fem una selecció que per força redueix aquesta riquesa, però ens permet seguir certa evolució en el pensament crític occidental més recent i, sobretot, destacar la vigència de molts plantejaments i formes d'acció.

4.1. L'alternativa hippie i contracultural

El **fenomen dels hippies**, per exemple, va merèixer l'atenció de Marcuse en comprovar el sorgiment d'aquesta repulsa instintiva contra els valors de la societat opulenta, que en va rescatar fins i tot les seves tendències més inofensives i bufonesques, si bé les diferenciava d'aquelles mostrades pels grups més compromesos amb les noves formes de vida i el canvi de valors.

Als Estats Units, els teòrics de la contracultura presentarien la joventut *hippie* com la dipositària de la **societat alternativa** (Roszak, 1968/1970), un moviment amb molts elements revolucionaris que no seria encapçalat pels desheretats de la fortuna i el *lumpenproletariat* clàssic, sinó pels fills de les classes mitjanes i els obrers il·lustrats.

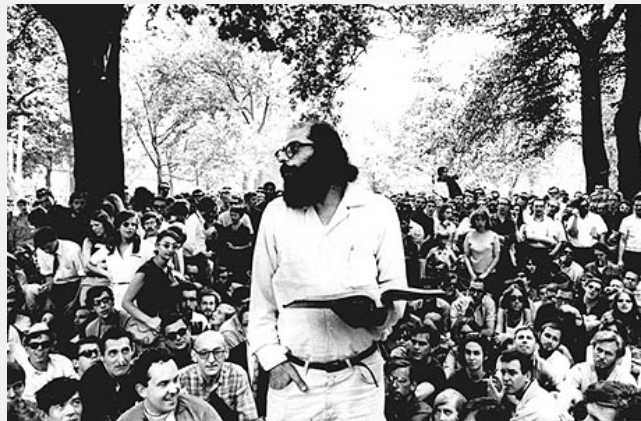
La idea mítica i mística de la contracultura apel·la a la **confrontació generacional**, que als anys seixanta adoptaria diferents formes de conflicte i resistència. Una confrontació que arriba en el moment que la lluita de classes ha estat pacificada pel benestar assolit per la classe treballadora, integrada en el sistema després d'un cicle de prosperitat econòmica, i que es trasllada a terrenys allunyats de l'estructura econòmica per fer-ho en l'àmbit privat de la vida dels individus.

Els precursors nord-americans: la *beat generation*

En l'escenari nord-americà, el preàmbul del moviment contracultural es remunta als grisos anys de l'era Eisenhower i l'aclaparador domini dels republicans, moment en el qual es projecta la imatge popular d'una època plàcida que viuria una forta revitalització i desenvolupament en tots els ordres, si bé el cinema començaria a fer-se ressò d'algunes de les seves contradiccions amb diferents històries de joves rebels sense causa capaços de fer trontollar el *walk of life* nord-americà (Solé, 2006). Paral·lelament, a Nova York sorgeix un moviment literari que es converteix en la darrera «avantguarda» capaç d'influir en una mena de consciència social, aferrada a la utopia de voler **canviar el món a través de l'art**. Es tracta de la ***beat generation*** (la generació colpejada), tal i com la va anomenar **Jack Kerouac (1922-1969)**, un dels seus integrants.

Seria aquest escriptor qui s'encarregaria de posar en marxa tota una generació quan l'any 1957 es publica *On the road (A la carretera)*, una novel·la no convencional escrita en un rotlle de paper de cuina en què Kerouac explica els quatre viatges que va fer entre 1947 i 1949 per la *Route 66*, la vella carretera de 3.800 quilòmetres que creua els Estats Units de costa a costa, amb l'objectiu de veure i parlar amb el país, viatge que l'autor converteix en una metàfora emocionant, misteriosa i bohèmia de la vida.

Si *On the road* és un àcid retrat d'una joventut que buscava un món diferent, lluny del somni americà, per a la *beat generation* es va convertir en una autèntica guia espiritual amb la qual posar-se a voltar amb ganes de conèixer el món i pervertir-lo. Era la vida *non stop*, i nous components (**Norman Mailer, William Burroughs, Neal Cassidy, Gregory Corso, Lawrence Ferlinghetti, Allen Ginsberg...**) es traslladarien de Nova York a San Francisco a la recerca d'un últim refugi per als bohemis. Seria precisament un poema escrit el 1955 per un d'ells, **Allen Ginsberg (1926-1977)**, el que anunciaria irreversiblement la guerra de generacions. *Howl (Alarit)* es convertiria en un manifest poètic de la *beat generation*, però també en un crit de guerra, primer per a aquests pioners in-conformistes dels anys cinquanta i després per a la munió de contestataris dels seixanta:



He vist els millors cervells de la meua generació destruïts per la bogeria, famolencs, histèrics, nus, arrossegant-se de matinada pels carrers dels negres a la recerca d'una colèrica picada, passotes de cap d'àngel consumint-se per la primigènia connexió celestial amb l'estrellada dinamo de la maquinària de la nit, encarnació de la pobresa embolicada en parracs, drogats i amb buides mirades, vetllaren fumant en la sobrenatural foscor dels pisos d'aigua freda surant sobre les carenes de la ciutat en contemplació del jazz, [...]

Allen Ginsberg, *Howl (Alarit)*

La munió de personatges i moviments contestataris i contraculturals de l'època tals com Bob Dylan, Joan Baez, Ken Kesey, Andy Warhol, John Lennon, Yoko Ono, Jim Morrison, Paul Simon, Jimmy Hendrix, Charles Mingus, Abbie Hoffman i molts altres, passarien per *Howl* a la recerca de la inspiració poètica i vital. Molts d'ells treballarien amb el mateix Ginsberg i serien influenciats pel seu activisme polític. Tal i com relata Roszak (1968/1970: 44), la seva presència en diferents tipus de manifestacions esdevenia el testimoni vital més captivador del que suposava la contracultura i la protesta juvenil dels anys seixanta.

És en aquest context en què Stuart Hall (1969) afirma que la generació *beat* suposa el primer moviment de ruptura en la trajectòria de les revoltes generacionals dels anys cinquanta i seixanta. Aquests poetes, escriptors i artistes, capaços de crear una mena de fraternitat bohèmia, serien els progenitors directes d'un cert sector de la joventut nord-americana (els *hippies*) que arribaria a crear tota una subcultura, una nova forma de vida (que és diferent a un estil de vida), un projecte social nou, etc.

A l'hora de descriure i interpretar les formes simbòliques d'aquesta avantguarda de joves, l'estil *hippie* hereu de la *beat generation* es convertiria en un projecte vital de primer ordre per a un cert sector de la joventut nord-americana que aviat s'estendria per tot el món. En qualsevol cas, la forma de vida i els valors i actituds representats i projectats pels *hippies* van tenir una consistència i una pauta. En aquest sentit, la forma de vida *hippie* parteix de «definicions de la situació» diferents i oposades a les mantingudes com a vàlides i legítimes pel conjunt de la societat: es tractava de fer aflorar un illot de **significats desviacionistes** en el bell mig de la societat.

Aquests significats desviacionistes passen per una elecció. Canviar, passar-se a una forma d'experiència més autèntica, abandonar els camins segurs de la societat de classe mitjana seguint canals més apocalíptics i privats. Tal i com van fer els membres de la *beat generation*, el **drop out** (sortir-ne, fugir de la societat, automarginar-se) es va convertir en el missatge al qual més significats es van associar per justificar formes de vida alternatives. Es tractava de rebutjar les estructures de l'experiència de la classe mitjana, la forma de vida orientada cap al treball, el poder, l'estatus, el consum –fins quedar absolutament desacreditats dins del sistema de contravalors de la subcultura *hippie*–. El *hippie* es converteix, així, en un *drop out* del sistema per al qual l'havien preparat la família, l'educació i el procés de socialització: activament «optava» per seguir el camí «desviat» de la vida.

Esterotips *hippies*

Amb el pas del temps, el moviment *hippie* ha quedat associat a imatges pretesament carnavalesques: l'estètica índia i el misticisme oriental es barregen amb les simulacions rituals de les «representacions» de LSD a la recerca d'un *zen* psicodèlic, la música de Ravi Shankar, els cants budistes o els banys comunitaris en el fang dels grans festivals... Tanmateix, tots aquests elements establirien uns llaços de connexió molt complexos en el si d'aquest moviment.

Un musical com **Hair**, subtítulat inicialment «The American Tribal Love / Rock Musical» i original de **Gerome Ragni** i **James Rado**, amb música de **Galt MacDermot**, donaria a conèixer els principals elements de la *cultura hippie*. Des que es va estrenar en els circuits alternatius de l'escena teatral de Nova York l'any 1967 i es va traslladar a Broadway el 29 d'abril de 1968, no ha deixat de representar-se arreu del món fins als nostres dies. L'any 2009, per exemple, va rebre el Premi Tony al millor Revival Musical i mentre estem escrivint aquest capítol s'està representant a Madrid i a Barcelona amb molt d'èxit. *Hair* es va convertir en un fenomen de massa des de la seva estrena, venerat tant per la seva música (amb temes mítics com «Aquarius» o «Let the Sunshine in»), com per la seva filosofia. En aquest sentit, cal destacar la seva tasca de conscienciació (Rado i Ragni volien denunciar la intervenció dels EUA en la guerra de Vietnam) i reflex del món dels joves dels anys seixanta que van conformar el *moviment hippie* (apuntem irònicament al fet que Marcuse només va ser llegit per una minoria). Per això *Hair* és –tal i com anuncia la pàgina web del musical que es representa a Madrid– un sincer manifest de la llibertat individual, en què es destaquen valors com el pacifisme, l'ecologia, la igualtat racial i religiosa, la defensa de l'amor i la concòrdia, així com la recerca de nous ideals:

«Los miembros de la "tribu" de HAIR representan con sus canciones su rebeldía, su actitud, a veces provocativa y contestataria, pero siempre auténtica; con su energía desbordante y arrolladora, ni más ni menos que unas ganas tremendas de VIVIR y un amor inmenso por la LIBERTAD; que todos y cada uno de nosotros podamos ser dueños de nuestras vidas y podamos decidir por nosotros mismos, nuestros destinos... y ese es el mensaje que resume la filosofía del musical y que hará que HAIR nunca deje de tener la vigencia y el sentido que tuvo cuando se estrenó, en 1967: ¡Vive tu libertad!».

El musical va tenir la seva versió cinematogràfica, dirigida per **Milos Forman**, l'any 1979.



La trajectòria d'aquesta revolta generacional a Amèrica del Nord passaria també per diverses fases si seguim els esdeveniments promoguts des dels campus universitaris. Onades successives de creixent **radicalització política i militància** succeïrien el primer movi-

ment de ruptura que representaria la fraternitat bohèmia de la generació *beat*. El principal impuls el va donar el **Moviment pels Drets Civils**, especialment aquella fase dels *sit-ins*, boicots i protestes de mostrador (en els bars on hi havia segregació racial) i, més tard, la lluita antisegregacionista a les escoles i la pugna pel dret al vot al Sud, per a les quals els estudiants, blancs i negres, van formar la majoria de tropes de xoc. Al mateix temps, aquesta joventut que va aprendre a expressar-se de forma diferent es veuria afectada per esdeveniments sociopolítics de primer ordre: la felix innocència dels anys seixanta començaria a trencar-se als Estats Units amb els assassinats del president Kennedy el 1963 i de Martin Luther King el 4 d'abril de 1968; alhora, el país va iniciar el 1964, amb l'excusa de l'incident naval del golf de Tonkin, la intervenció massiva al Vietnam. Així doncs, des dels *beats*, a través del moviment pels drets civils i la lluita racial, la pobresa, fins a la guerra i l'imperialisme americà, la línia seria la d'uns **creixents compromís, activisme polític i participació**.

Seria així com **es forjaria una crítica general contra el «sistema»**: pobresa enmig de l'opulència, el poder del complex «militar-industrial», l'obscenitat de la guerra i el neoimperialisme americà a escala global, la «gran mentida» de la manipulació dels *mass media*, el «creixent absurd» d'amplis sectors de la joventut americana, l'«educació errònia i compulsiva» dels estudiants en les enormes i impersonals estructures de les universitats dependents de corporacions, etc. Darrere de cada frase, en aquest breu catàleg, s'aixecaria un text crític, una agitació, una desmitificació d'algun aspecte de l'estructura social americana. I a mesura que els problemes es van ampliar i van començar a intensificar-se, es va forjar també un **nou estil d'activisme polític**: les marxades per la llibertat, l'organització de comunitats (ja fos en guetos o en les regions més reaccionàries del sud), l'ocupació dels campus, el *teach-in*, les manifestacions de masses, els aixecaments urbans espontanis caracteritzats pel saqueig i l'incendi, i tants altres tipus i estils de «confrontació» que segueixen inspirant moltes de les pràctiques de protesta política d'avui dia...

Les protestes contra la guerra de Vietnam i la radicalització de l'activisme polític

El nou activisme polític trobaria en l'oposició a la guerra de Vietnam el catalitzador de totes les formes de protesta. La intervenció nord-americana al Vietnam data dels primers anys de la dècada dels seixanta, durant l'època de l'administració Kennedy. Comença amb l'enviament d'assessors dels serveis d'intel·ligència per assessorar el règim de Vietnam del Sud i es converteix progressivament en intervenció militar oberta des de 1964. La guerra del Vietnam es perllongaria durant tota la dècada fins a la retirada definitiva de les tropes dels EUA el 1972. El moment culminant de la guerra va tenir lloc, però, en la segona meitat de la dècada dels seixanta, que és també el moment en què es multipliquen els moviments estudiantils i universitaris per tot el món. Pel que fa als EUA, el 17 d'abril de 1965 va tenir lloc a Washington la primera protesta massiva contra la guerra, organitzada pel *Students for a Democratic Society (SDS)*. A l'octubre més de 100.000 estudiants nord-americans van participar al *Vietnam-Day* en contra de la guerra. El novembre de 1966 desenes de milers de persones es manifestaven a Washington contra la guerra del Vietnam. El 21 d'octubre de 1967 el Pentàgon era assetjat per desenes de milers de persones amb l'objectiu de fer-lo levitar. El novembre de 1969 centenars de milers de persones es van manifestar en diverses ciutats dels Estats Units contra la guerra. Va ser el moment de més apogeu del moviment contra la guerra del Vietnam i de màxima expansió de l'SDS.



Totes aquestes manifestacions de protesta contribuirien al desenvolupament de múltiples grups d'extrema esquerra. En aquest sentit, Califòrnia, caracteritzada per les universitats de Berkeley i San Francisco, seria des del començament més extremista, més violenta que Nova York. A Berkeley es trobarien els líders més radicals, com Mario Savio (1942-1996) o Jerry Rubin (1938-1994), que saltaria a la fama en aquella universitat el 1965 quan va organitzar la primera manifestació massiva contra la guerra del Vietnam. Al costat d'Abbie Hoffman (1936-1989) crearia el moviment «Yippie» (*Youth International Party - YIP*), l'avantguarda política més *freak*, activista i radical de la revolta juvenil del moment. En efecte, a Califòrnia hi va haver una tensió extrema entre els activistes radicals del *Youth International Party* i el moviment *hippie*. El mateix Abbie Hofman, en la conversa mantinguda amb Daniel Cohn-Bendit a *La revolución y nosotros, que la quisimos tanto* (Anagrama, 1987) apunta els motius d'aquelles diferències:

«Los hippies no pretendían modificar el orden político del país, pedían simplemente que les dejaran en paz. Nosotros quisimos cambiar eso. Creamos el movimiento «yippie» para politizar el movimiento contestatario.

En 1967, hicimos salir a la gente a la calle, y fundamos el Partido Internacional de la Juventud (...). Así, en 1968, movilizamos a los que se oponían a la guerra de Vietnam para manifestarnos durante el Congreso del partido demócrata en Chicago. Decíamos: “El partido demócrata es la muerte. Nosotros los yippies organizamos la fiesta de la vida mientras se celebra el congreso demócrata. ¡Ved la diferencia!” Organizamos conciertos gratuitos en las calles y reunimos a las gentes en los parques. Creamos los Juegos Olímpicos yippies. Durante toda una semana, mostramos a los habitantes de Chicago otro estilo de vida. No vacilamos en hacer circular informaciones surrealistas: les hicimos creer que habíamos puesto LSD en el agua potable de la ciudad y cosas así (...).

Más tarde fundamos periódicos, creamos comités de defensa contra la policía, utilizamos toda esa contracultura para atraer a la juventud que rechazaba el modo de vida americano. Nos apoyamos en la rebelión espontánea de toda una generación. Considerábamos a aquella juventud como una clase social con necesidades y aspiraciones propias, y creímos que esta clase haría la revolución». Hoffman a Cohn-Bendit (1987: 29-30).

Per conèixer millor el moviment Yippie, a part de poder establir un diàleg des del qual teixir vincles amb aquest moviment per desafiar la realitat actual, us recomanem la lectura del text d'Amador Fernández-Savater «Los yippies y nosotros, que los queremos tanto» publicat en la revista *Espai en blanc. Materiales para la subversión de la vida*, núm. 9-10-11 (Espai en blanc i Edicions Bellaterra, 2011 – www.espaienblanc.net)

El radicalisme polític que proliferaria en els campus universitaris no seria l'única manifestació de les transformacions que es produirien entre les joves generacions de les societats del benestar. La comercialització de la **píndola anticonceptiva** un cop va ser autoritzada pel governs dels EUA el 18 d'agost de 1960 posaria a les mans de les dones, per exemple, un

instrument bàsic en el control de la seva sexualitat. Aquest fet permetria fer un pas endavant en la liberalització dels costums, especialment en les relacions entre els sexes, i donaria lloc a l'**alliberament sexual**, paral·lelament al nou paper que les dones reivindicaven en la societat arran de la seva incorporació massiva al món del treball, cosa que posava en qüestió els rols tradicionals d'esposes i mares de família.



Uns anys més tard, unes quantes dones, veritables pioneres, cremaven públicament els seus sostenidors i pertorbaven la solemne cerimònia de la coronació de Miss Amèrica.

Autonomia i independència de la dona, però també de tota persona disposada a reivindicar l'ús lliure del propi cos i de la pròpia sexualitat, fet que donaria un fort impuls a la **lluita dels drets civils dels homosexuals** a tot el món.

És tot aquest conjunt de valors postmaterialistes el que dotaria de contingut programàtic una **nova esquerra** que acabaria imposant-se en el context ideològic de l'època. Cal destacar-ne la labor teòrica de molts intel·lectuals que influenciarien profundament els sectors juvenils més conscienciats i radicals, els quals van actuar com a autèntics mentors adults en uns temps en què la confrontació intergeneracional instava els joves a «desconfiar dels que tinguessin més de trenta anys», tal com deia un dels eslògans *yippies* més aclamats. El cas és que alguns d'aquests *seniors* varen contribuir a donar un sentit a les expectatives i actituds juvenils i als moviments de protesta: als autors ja anomenats com ara **Theodore Roszak (1933-2011)**, **Herbert Marcuse** i **Allen Ginsberg**, cal afegir-hi els noms d'**Alan Watts (1915-1973)**, que va popularitzar el budisme i el misticisme oriental, de **Timothy Leary (1920-1996)**, guru de l'LSD i la revolució psicodèlica (pel gener de 1967, en un discurs davant la *Human Be-In*, un grup de 30.000 *hippies* reunits en el Golden Gate Park de San Francisco, va pronunciar la seva famosa frase: *Turn on, tune in, drop out!*, un dels grans eslògans contraculturals), **Carlos Castaneda (1925-1998)**, divulgador d'un xamanisme experimental i psicodèlic, i **Paul Goodman (1911-1972)**, un dels grans activistes de l'anomenada *new left* nord-americana.

Créixer en l'absurd

Paul Goodman va deixar una obra amb un fort segell antiautoritari, capaç de penetrar vivament en els sectors juvenils més crítics i alternatius. *Growing Up Absurd. Problems of Youth in the Organized System* de 1960 (traduïda al castellà el 1971) va ser un extraordi-

nari èxit editorial en constituir-se en un dels principals evangelis contraculturals, si bé no va tenir una gran influència fora dels cercles de la *new left* nord-americana. L'autor nord-americà s'anticiparia a molts dels temes que acabarien marcant tota aquella generació i que, encara avui, formen part dels discursos crítics de molts moviments socials: descentralització, vida comunitària, ecologisme, democràcia participativa, desconfiança de les grans organitzacions i del «sistema», alliberament sexual (que ell mateix practicaria mantenint una bisexualitat no culpable), autogestió, recerca d'alternatives concretes a problemes reals, antidoctrinarisme, etc.

Mentrestant, a les universitats, el tema més destacat de discussió i estudi en ciències humanes seria el de l'**alienació**, fet que ens enllaça novament amb l'obra de Marcuse. Tal i com hem vist en els apartats anteriors, la teoria revolucionària no podia provenir de la interpretació tradicional que ofería el materialisme històric. La lluita de classes no tenia suficients respostes per a una revolució en condicions de capitalisme de consum generalitzat amb una classe obrera afecta i integrada. El benestar material de l'estesa classe mitjana semblava una conquesta irrevocable, així que molts teòrics socials –tal i com hem anat veient– s'encarregarien de fer una relectura de Marx a partir de la psicoanàlisi i altres disciplines. L'obra de Marcuse –que va donar classes a Berkeley, un dels principals nius de la protesta–, així com la dels altres integrants de l'Escola de Frankfurt, però també la d'autors com **Wilhelm Reich (1897-1957)** «pare de l'orgasme» i autor d'obres emblemàtiques com *Materialismo dialéctico y psicoanálisis* (Siglo XXI, 1970) o *La revolución sexual* (Roca, 1976), manifest que donaria nom a una de les consignes més repetides de l'època, actuarien de detonants. Les conseqüències d'aquesta justificada opció són importants: a partir d'aquesta l'anàlisi social no es faria només en termes de classe, sinó de poder, i el somni de la societat sense classes seria abans i sobretot **alliberament de les relacions interpersonals**.

El Marx de l'alineació i el Freud del caràcter repressiu de la societat a través del sexe donarien una sortida a la improbable revolució de classes mitjançant el progressisme de les relacions interpersonals. Així doncs, a partir d'aquest moment es veurà la **possibilitat de l'alliberament en la desalienació**, per la qual cosa serà necessària l'**oposició a qualsevol forma d'autoritat** que el poder o el sistema tinguin establerts en les diferents parcel·les de la vida privada de les persones, bé sigui en l'àmbit escolar o social, o en el pla familiar i sexual. I per això, res millor que la **desobediència a la norma establerta** –a qualsevol norma– sobretot quan l'estudiant, en estar marginat (temporalment, això sí) del sistema de producció capitalista i per la seva formació intel·lectual, manté intactes les capacitats de denunciar qualsevol forma d'imposició i d'autoritat amb l'objectiu de destruir-la, fins i tot per mètodes pacífics, mitjançant l'automarginació o la fugida de la societat, creant les seves pròpies alternatives socioculturals de vida.

4.2. El Maig francès

L'any 1968 va ser el 1848 dels estudiants. Així com la Revolució de 1848 va posar de manifest que existia en els països capitalistes més avançats un proletariat amb objectius específics de classe (aquest alçament popular es pot considerar com la primera gran lluita de classes), la crisi del Maig del 68 a França va demostrar que els intel·lectuals, professionals i tècnics (i els estudiants es preparen per ser-ho) formen part d'una capa social vinculada amb la classe treballadora per l'interès comú de combatre i destruir els mecanismes de domini i opressió generalitzada que imposa el sistema capitalista.

Un element fonamental en les mobilitzacions del 68 va ser el seu «efecte contagi» quan petits focus d'insurgència van desencadenar una insurrecció generalitzada que va paraitzar França durant gairebé un mes (la Universitat va tancar les seves facultats o es van ocupar les més importants, deu milions de treballadors en vaga, etc.). Més endavant trobareu una breu descripció dels principals esdeveniments de la revolta, però el que podem avançar d'aquest contagi és el **clima de descontentament previ** per la deriva burocràtica que havia emprès el món capitalista, en general, i la societat francesa, en particular. Una burocratització alienant –tal i com analitzaria Alain Touraine (1968)– que provocava que tot s'organitzés per afavorir l'expansió il·limitada del sistema capitalista i per fer més precari el sentit vital de l'existència.

La base objectiva del Maig francès respon, doncs, a diversos motius, que no han de ser llegits exclusivament en clau francesa, ja que els esdeveniments intel·lectuals i polítics de l'època tindrien un gran ressò internacional gràcies a l'expansió dels mitjans de comunicació de massa. En qualsevol cas, a nosaltres ens interessa destacar alguns aspectes que es troben en la base del pensament i l'acció crítica i ideològica de la revolta. Com és obvi, no podem exposar tots els que voldríem, ni aprofundir en els que descrivim, atès que sacrificariem moltes qüestions importants pel camí. El fet de referir-nos, per exemple, a un moviment filosòfic com l'existencialisme o a una avantguarda artística i revolucionària com la Internacional Situacionista, que marquen els seus antecedents més immediats, més enllà d'alguns esdeveniments sociopolítics de l'època i dels fets concrets de Maig del 68, ens permet esbossar les claus d'un pensament crític que també cal situar de forma paral·lela al que s'ha explicat sobre la teoria social crítica de l'Escola de Frankfurt. En qualsevol cas, ens trobem davant d'un pensament que sorgeix de l'experiència dels seus protagonistes; en alguns casos, entregats a la recerca de la radicalitat, que sovint passa per la radicalitat de la recerca, amb l'objectiu d'atrapar la vida per arribar a subvertir-la.

4.2.1. El pensament i l'actitud existencial

En primer lloc, cal fer referència a la presència d'un moviment filosòfic, l'**existencialisme**, sorgit entre les dues guerres mundials, però que es desenvolupà durant els anys quaranta i cinquanta i que va trobar en la literatura el mitjà d'una ràpida expansió que el va convertir aviat en corrent dominant i àdhuc de moda arreu del món, sobretot a França, on es troben alguns dels autors més importants (Sartre, Camus, Marcel, Simone de Beauvoir).

De *La naúsea* (1938 [Proa, 1968]) i *L'èsser i el no-res* (1943, [Proa, 1999]) de **Jean-Paul Sartre (1905-1980)**, per exemple, s'extraurien normes per a la quotidianitat que apel·larien

a la consciència que té cadascú de la seva existència i, per tant, a la responsabilitat d'un mateix amb allò que fa. L'existència, en efecte, no és ja simplement el fet d'existir, sinó el caràcter específic i peculiar de l'ésser humà, de l'home concret existent. En aquest sentit, l'existencialisme referma la primacia de l'home en el *cosmos*, la seva llibertat davant de l'ésser de la realitat donada, la seva responsabilitat –creadora dels valors i del futur del món– i la seva darrera solitud –car cadascú ha d'afrontar la tasca d'assolir la pròpia autenticitat–. Ara bé, si les nostres idees són producte de la nostra experiència en situacions quotidianes, Sartre pensava que aquestes situacions es presenten de forma arbitrària, cosa que fa que sigui absurd bregar-hi racionalment.

Albert Camus (1913-1960) aprofundiria en aquestes idees en obres com *L'estrany* (1942 [Proa, 1967]) o *El mite de Sísif* (1942, [Edicions 62, 1987]), des de les quals proclamaria la **filosofia de l'absurd**: qualsevol esforç humà per trobar un sentit a la vida i a l'univers està destinat al fracàs –l'esforç esdevindrà absurd–, perquè aquest sentit, almenys pel que fa a l'ésser humà, no existeix. Val a dir que Camus es desmarcaria després d'aquesta visió, fet que va provocar la famosa ruptura amb Sartre, però del raonament absurd es podien extraure conclusions molt punyents: inicialment, l'actitud absurda esdevé una regla de vida contradictòria que tant ens pot preparar per a l'assassinat –tal i com li succeeix a Michel, el protagonista de *L'estrany*– com per al suïcidi –tal i com planteja a l'inici d'*El mite de Sísif*–, si bé l'anàlisi absurd portat a les últimes conseqüències condemna l'assassinat –que és el que li succeeix al protagonista de *L'estrany*, que en realitat és jutjat per no haver-se mostrat especialment afectat davant del sepeli de la seva mare– i rebutja el suïcidi i, amb aquest, el manteniment d'aquesta confrontació desesperada entre la interrogació humana, que esdevé absurda, i el silenci del món. Això és el que porta a Camus a pensar, més tard, que es pot arribar a no creure en res i a afirmar que tot és absurd, però que no es pot dubtar d'aquest crit i que cal creure, almenys, en aquesta protesta. És el que l'autor francès planteja en *L'home rebel* (1951 [Laia, 1986]), en què defensa la necessitat de rebel·lar-se (contra Déu, contra la moral i els principis, contra l'Amo o qualsevol forma d'autoritat, tal i com ha fet l'anarquisme i les seves lluites en una comprensió de la rebel·lió i l'emancipació de l'home en la seva condició de serf; contra qualsevol ideologia, en definitiva, que propagui un sentit finalista de la història), ja que **és la rebel·lió constant de l'esperit, l'oposició permanent, el que mou l'home crític, humanista i emancipador**, prevenint la tirania en nom de la llibertat.

En l'inici del seu assaig podem trobar principis inspiradors d'un pensament capaç d'impulsar l'acció crítica que, com hem vist anteriorment en els autors de l'Escola de Frankfurt i la teoria crítica, comença, forçosament, amb una negativa i amb el manteniment d'una actitud vigilant:

Què és un home rebel? Un home que diu no. Però negar no és renunciar: és també un home que diu sí des del seu primer moviment. Un esclau, que ha rebut ordres durant tota la seva vida, jutja de sobte que una nova ordre esdevé inacceptable. Quin és el contingut d'aquest «no»? [...] Demostra, amb obstinació, que hi ha alguna cosa en ell que 's'ho val...', que exigeix vigilància. En certa mesura oposa a l'ordre que l'oprimeix una mena de dret a no ser oprimit més enllà del que pot admetre [...].

L'existencialisme proposaria una manera especial de ser i d'estar, coherent amb la visió existencial del món. Amb l'objectiu de desvetllar les diferents formes de la consciència individual i la seva emancipació calia concedir un espai primordial a l'anàlisi filosòfica: la filosofia no només com a filosofia moral de l'acció humana (enfrent de la «filosofia científica») sinó també com a ontologia, com a reflexió sobre l'ésser que no menysprea l'especulació.

Compromís polític i vital

Tanmateix, no només hem de destacar l'obra d'aquests autors, que esdevindria mítica entre la joventut més crítica i conscienciada de l'època, sinó també el seu activisme polític, coherent, si es vol, amb les mateixes tesis existencialistes: «l'existència precedeix l'essència» (Sartre); «la consciència neix amb la rebel·lió» (Camus), perquè som allò que fem i ens construïm a través dels nostres actes.

Simpatitzants de l'esquerra (Camus va arribar a militar al Partit Comunista, que acabaria abandonant per passar a col·laborar amb diferents organitzacions i publicacions anarquistes), van tenir un paper important en diferents causes: des de la resistència francesa contra l'ocupació nazi a la lluita contra el colonialisme en la guerra d'alliberament d'Algèria (1954-1962). Sartre es va oposar a la guerra de Vietnam i, juntament amb Bertrand Russell (1872-1970), van organitzar l'anomenat «Tribunal Russell» amb el propòsit d'exhibir els crims de guerra dels EUA. Més tard es solidaritzaria amb el Maig francès, fins i tot amb la Revolució Cultural xinesa, en la seva etapa d'apropament als maoistes, al final de la seva vida.

No ens podem estendre en el compromís vital i polític de tots aquests intel·lectuals, però cal dir que moltes de les seves obres van aportar noves idees i categories analítiques des de les quals mantenir un pensament crític amb la realitat i les diferents formes d'explotació de la vida humana. És per això que, a banda de Sartre i Camus, no volem deixar de destacar l'obra de **Simone de Beauvoir (1908-1986)**, ardent defensora de l'existencialisme teoritzat pel seu company Jean Paul Sartre, però que difereix en el sentit que aborda el caràcter concret dels problemes, i prefereix una reflexió directa i contínua sobre la pròpia experiència, sobretot l'experiència de ser dona. En el seu llibre *El segon sexe* (1949 [Edicions 62, 1968]) podem llegir allò de «no es neix dona, una s'hi fa», una de les tesis més inspiradores de tot el pensament crític feminista de la darrera meitat del segle XX i, per tant, la punta de llança conceptual des de la qual combatre l'ordre masclista i patriarcal del sistema de vida burgès.



4.2.2. La crítica situacionista

Com és sabut, durant el període d'entreguerres, i més enllà encara de la Segona Guerra Mundial, van sorgir múltiples corrents artístics i moviments d'avantguarda que mantindrien un esperit inquiet de recerca experimental en diferents àmbits culturals i filosòfics. En molts d'aquests planeja la consciència del caràcter essencialment revolucionari de l'art i es posa de manifest en múltiples publicacions, exposicions artístiques i actes transgressors. És el que es pot trobar, per exemple, en el surrealisme, en el lletrisme, des del qual s'investiguen nous procediments d'intervenció en la vida quotidiana, en el grup de la revista COBRA (1948-1951) –Copenhaguen, Brussel·les, Amsterdam–, en el Moviment per una Bauhaus Imaginista o en el Comitè Psicogeogràfic de Londres. Totes aquestes experiències es troben en l'origen de la **Internacional Situacionista** (1957-1972), que neix precisament d'una escissió de la Internacional Lletrista, quan alguns dels seus membres més radicals s'oposen a la idolatria creativa i al sectarisme immobilista en què havien caigut alguns dels seus components, així com a la manca de crítica social que transmetien les seves manifestacions artístiques.

La Internacional Situacionista

La **Internacional Situacionista (IS) (1957-1972)** fou creada formalment a la localitat italiana de Cosio d'Arroscia el 28 de juliol de 1957, a partir de la ruptura de la Internacional Lletrista, a la qual els fundadors de la IS, sobretot **Guy Debord (1931-1994)**, retreien la seva ineficiència. Al costat de Debord, hi participen altres exponents, de tal manera que a la IS hi conflueixen la recerca experimental del pintor holandès **Constant Nieuwenhuys**, l'italià **Pinot-Callizio** i l'escandinau **Asger Jorn** –que tendeix cap a formes de realització cada vegada més distants i alienes a l'activitat artística tradicional, i funda l'Institut Escandinau de Vandalisme Comparat–, l'escriptor, filòsof i arquitecte hongarès **Attila Kotanyi**, la indagació psicogeogràfica d'**A. Khatib**, anticipada per les observacions de **Gilles Ivain** (pseudònim d'Ivan Txitchevlov), que oposa al funcionalisme arquitectònic i urbanístic les perspectives emergents de l'experiència viscuda de l'espai urbà, així com la consideració críticoteòrica de l'avantguarda dadaïsta, surrealista i lletrista del mateix **Guy Debord** i de **Michèle Bernstein**, que rebutja la conducta eclèctica i oportunista imperant llavors en els ambients de l'art modern en nom del front revolucionari cultural, l'escriptor belga **Raoul Vaneigem**, entre d'altres. Així doncs, la IS és el producte de la fusió d'una sèrie de grups anteriors d'artistes i intel·lectuals, com la Internacional Lletrista, el Moviment Internacional per una Bauhaus Imaginista (MIBI), el grup COBRA (1948-1951) o el Psychogeographic Committee de Londres. Més tard, la IS es nodriria de les idees d'altres grups, com va ser el cas de Socialisme o Barbàrie (1948-1965). Tota aquesta sèrie de matrius diferents busquen el seu punt de trobada en la construcció d'un moviment coherent, en la consciència dels nous temps i en la superació de l'art.

Si bé es podria dir que el focus principal de la IS es troba a França, les seves connexions es van diversificar pels principals països capitalistes com Suècia, Gran Bretanya, EUA, Alemanya i Itàlia. Malgrat tot, el rebuig a la utilització del sistema per exercir la crítica contra el mateix i l'escàs suport propagandístic que va rebre (les seves publicacions eren titllades de clandestines i el boca a boca va esdevenir el principal i únic mitjà de publicitat) van convertir aquest grup en un fantasma que mai va tenir una ubicació precisa.

Per conèixer més aquest moviment i fer-ho a partir d'un *document* de l'època a la qual es refereix us remetem a l'obra de Mario Perniola (1972/2007), *Los situacionistas. Historia crítica de la última vanguardia del siglo XX*, Madrid: Acuarela & A. Machado.



D'esquerra a dreta: Robert Chasse (perfil), Tony Verlaan, J. V. Martin, Raoul Vaneigem (acotat), François de Beaulieu, Guy Debord i Paolo Salvadori.

D'entrada, la IS es planteja la **crítica radical de l'art i la cultura, així com la seva superació revolucionària**, quelcom que ja van iniciar els dadaïstes, les avantguardes artístiques soviètiques i el primer surrealisme. La tesi de la independència de l'art, que fa passar per llibertat l'aïllament i la impotència de l'artista, i la tesi del compromís polític, que al seu torn fa passar per revolució la subordinació a la burocràcia, són considerades pels situacionistes com a substancialment solidàries a l'hora de neutralitzar la dimensió autènticament subversiva que es troba implícita en l'activitat artística, sigui perquè aquesta independència impedeix que es desbordi en la vida quotidiana, sigui perquè s'integra al poder polític per portar a terme operacions de propaganda. És per això que els situacionistes recuperen la consciència de la **força revolucionària de l'art**, sobretot pel que fa a la **recerca experimental en la construcció de la vida quotidiana**, però també a l'hora d'establir un moviment que amaga altres conseqüències, com la **reformulació de la tradició marxista** en l'àmbit del pensament i, sobretot, d'acció política emancipadora per alliberar la vida i la societat.

Anys abans de la contestació total del 68, els situacionistes serien els primers a **situar la causa de la revolució social en l'experiència viscuda**, en la dimensió concreta de la vida. Podem establir paral·lelismes, des de nous punts de vista, amb les aportacions d'altres autors esmentats en aquest capítol, que es manifestarien –tal i com hem vist– en termes similars. El seu projecte crític s'articula entorn dels aspectes subjectius de la lluita política, **polititzant la vida quotidiana i els malestars existencials**. Les energies de la nova revolució provenen del rebuig de l'avorriment i de la insignificança en què la immensa majoria de la gent es veu obligada a viure. Així doncs, **les possibilitats reals de la revolució passen per la transformació de la vida quotidiana**. La política ha de deixar pas a una revolució permanent generalitzada en tots els aspectes de l'existència: les velles nocions de pobresa i riquesa, fonamentades exclusivament en el procés econòmic, han de ser substituïdes per noves categories que facin referència a la plenitud i la satisfacció del desig. **La vida quotidiana es converteix, doncs, en aquesta nova categoria crítica des de la qual s'ha de reformular el projecte emancipador**.

La superació de l'art –tal i com plantejarien els situacionistes– s'aconsegueix fusionant pensament i creació en l'experiència viscuda, que és des d'on es pot extraure'n l'ús políticament revolucionari. El que es pretén és, sobretot, emprendre un treball col·lectiu de la vida quotidiana, construint nous ambients que siguin a l'hora el producte i l'instrument de nous comportaments. La idea central –tal i com exposaria Debord (1957) en el document fundacional de la IS– és la **construcció de situacions**, és a dir, la construcció concreta d'ambients momentanis de la vida i la seva transformació en una qualitat passional superior.

La construcció de situacions

La construcció de situacions va més enllà de la definició d'un nou concepte artístic: es tracta d'una nova manera d'entendre la vida, una nova manera de sentir, una nova realitat capaç de fer variar radicalment la forma de sentir i desitjar que la societat de consum ha imposat a la totalitat de la massa. En aquest sentit, es defensa que cadascú busqui allò que estima o que li atrau per portar-ho a terme a través de la generació de situacions, que forçosament hauran de ser aleatòries i momentànies.

La construcció de situacions implica haver d'intervenir en el marc material de la vida, que és el que determina els comportaments: d'una banda, definint un **urbanisme unitari** mitjançant l'ús del conjunt de les arts i les tècniques com a mitjans transformadors dels estils de vida; de l'altra, **inventant jocs** amb una nova essència a fi de crear les condicions favorables amb les quals alliberar les passions i recuperar els desitjos, reprimits o sublimats per la cultura promoguda pel sistema capitalista.

«El objetivo general tiene que ser la ampliación de la parte no mediocre de la vida, de disminuir, en tanto sea posible, los momentos nulos. [...] Por esto implica un aumento cualitativo de desarrollo imprevisible. El juego situacionista se distingue de la concepción clásica de juego por la negación radical del carácter lúdico de competición y de separación de la vida corriente. El juego situacionista no es distinto de una elección moral, que es la toma de partido para el que asegura el reino futuro de la libertad y del juego. Esto está ligado a la certeza del aumento continuo y rápido del tiempo libre al nivel de fuerza productiva al que se encamina nuestro tiempo. También está ligado al reconocimiento del hecho de que se ofrece ante nuestros ojos una batalla de tiempo libre, cuya importancia en la lucha de clases no ha sido suficientemente analizada. En este momento, la clase dominante ha conseguido servirse del tiempo libre que le ha arrebatado el proletariado revolucionario, desarrollando un vasto sector industrial del ocio que es un incomparable instrumento de embrutecimiento del proletariado mediante los subproductos de la ideología mistificadora y de los gustos de la burguesía. Probablemente haya que buscar en esta abundancia de basura televisiva una de las razones de la incapacidad de la clase obrera americana para politizarse. Al obtener mediante la presión colectiva una ligera elevación del precio de su trabajo por encima del mínimo necesario en la producción de éste, el proletariado no amplía únicamente su poder de lucha sino también el terreno de la lucha. Se producen nuevas formas de lucha paralelamente a los conflictos directamente económicos y políticos. Se puede decir que hasta ahora la propaganda revolucionaria ha estado dominada por aquellas formas de lucha en todos los países en los que el desarrollo industrial avanzado las ha introducido. Que el cambio necesario de la infraestructura pueda ser retrasado por los errores y las debilidades a nivel de las superestructuras, es lo que han demostrado lamentablemente algunas experiencias del siglo veinte. Hay que arrojar nuevas fuerzas en la batalla del ocio, y nosotros tendremos nuestro lugar».

Guy Debord (1957). *Informe sobre la construcción de situaciones y sobre las condiciones de la organización y la acción de la tendencia situacionista internacional. Documento fundacional.* Disponible en el Archivo Hispano Situacionista: www.sindominio.net/ash

Els situacionistes plantegen la possibilitat de fer emergir una nova lluita de classes que no se sostingui en la força de treball, sinó en la societat del consum i de l'oci. Aquesta **batalla de l'oci** implica la **destrucció de l'espectacle**, que es troba en la base de l'alienació del subjecte i, per tant, en la passivitat i no-intervenció d'una societat transformada en massa uniformada. Així doncs, l'espectacle es converteix en un dels problemes centrals que analitza la teoria crítica situacionista en el seu rebuig al sistema capitalista.

Gran part del cos teòric de la IS es troba en la revista del grup, fundada l'any 1958 i de la que es van arribar a publicar dotze números, el darrer al 1969, i que va donar pas a les publicacions individuals dels seus membres. La **teoria de l'espectacle**, amb Guy Debord al capdavant, fou la que es va imposar en les investigacions de la IS. Les tesis principals es recullen en *La Société du spectacle*, un llibre publicat per primer cop l'any 1967 i que esdevindria un dels manifestos ideològics subterrànics que inspirarien el Maig del 68 francès. En aquesta publicació, Debord deixa clar que **la societat està sent unificada a través de l'espectacle**, quelcom que no deixarà de portar-se a terme fins que es transformi el sistema consumista i neocapitalista en el qual la societat es troba immersa. Si l'espectacle esdevé l'eix alienant de la societat és perquè compleix –segons Debord– dues funcions vitals: d'una banda, l'espectacle és la societat mateixa; de l'altra, aquest esdevé l'instrument d'unificació de la mateixa societat. Així doncs, **l'alienació no es centra exclusivament en el temps de treball, sinó que abasta tota l'existència humana, inclòs el seu temps d'oci**. L'espectacle, doncs, suposa la generalització de l'alienació en tots els àmbits de la societat.



De la colonització de l'oci, de la banalització de l'esperit i de l'extensió a tot arreu d'una i la mateixa pseudocultura a través dels mitjans de comunicació de massa, s'extreu bona part de la plusvàlua global, alhora que l'obrer, el treballador, el subaltern, es converteixen en espectadors passius de la seva pròpia alienació. Mentre la vida és espectacularitzada, l'espectador s'allunya de la realitat que viu. En l'imaginari de l'espectador, l'espectacle ja no és assumit com a joc estètic, fàcilment distingible de la realitat, sinó que es converteix en la realitat mateixa. La realitat queda així oculta, substituïda per un fetitxe alienant.

L'única manera d'alliberar-se del jou de l'espectacle és **introduir l'art en la vida quotidiana**, que és com Debord i els situacionistes entenien que calia fer la vertadera «revolució

cultural». En aquest sentit, cal destacar una altra obra molt influent en la revolta del Maig francès. Es tracta del *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations* de Raoul Vaneigem, publicada també a finals de l'any 1967. En aquest text, Vaneigem pren l'àmbit de la vida quotidiana com el terreny des d'on es renova i aguditza la lluita de classes per poder impulsar una nova subjectivitat al servei dels propis plaers personals. La vida quotidiana conté una reserva d'energia vital que pot fer saltar aquesta societat pels aires. En efecte, en la segona part del llibre –que es titula, precisament, «la inversió de la perspectiva»– es proposa apropiarse a allò social amb les armes de la subjectivitat, per «**reconstruir-ho tot a partir d'un mateix**». Però és important assenyalar que aquesta subjectivitat no és quelcom privat que es manifesta de forma diferent en cada individu. Si aquesta nova subjectivitat que es pregona esdevé radical és perquè tots els individus obeeixen a una mateixa voluntat de realització autèntica. Així, la subjectivitat de cadascú es reforça en percebre en els altres la mateixa voluntat subjectiva.

«No queremos un mundo en el que la garantía de no morir de hambre equivalga al riesgo de morir de aburrimiento...» (Vaneigem, 1967/2008: 19). Aquest pensament que llegim al *Tractat...* de Vaneigem sintetitza amb claredat què és el que volen subvertir els situacionistes: per superar la condició de simples supervivents, crear apassionadament les condicions favorables al desenvolupament de les passions, destruir allò que destrueix els individus en nom del treball, el consum, les misèries quotidianes..., i **només la revolució és la passió que permet totes les altres**; en definitiva, el que fa possible la vida. **Canviar la vida significa, per tant, fer la revolució.**

4.2.3. Proletarització del treball intel·lectual i misèria del medi estudiantil

El **component socioeconòmic** és important també a l'hora d'entendre les causes de la revolta estudiantil, atès que a partir de la segona meitat del segle XX es consuma el **procés de proletarització del treball intel·lectual**. L'estudiant de llavors començaria a adonar-se que se'l preparava per formar part del planter directiu de la classe dirigent a fi d'integrar-se a una activitat industrial, docent o administrativa per mantenir les estructures d'opressió tècnica del sistema. En aquest sentit, la Universitat apareix com el costat científic del mode de producció capitalista. La seva funció ja no seria només la de crear un canal de formació per a la classe dominant, sinó la de tecnificar la força de treball per a la creació de quadres mitjans i inferiors, és a dir, assalariats intel·lectualment qualificats per a la producció i la circulació de mercaderies.

El procés d'extrema concentració promogut pel capitalisme monopolista d'Estat engendra unes poques i vastes estructures piramidals on els centres de decisió, per l'imperatiu de la propietat privada, es redueixen al vèrtex de la piràmide, i on els tècnics superiors i mitjans queden convertits, per regla general, en uns assalariats condemnats a fer el treball dictat des de dalt. Una estructura autoritària així tendeix a fer del treballador intel·lectual un especialista que només domina la parcel·la d'activitat que li està atribuïda. Cal afegir que la impossibilitat de planificar, en un règim de propietat privada, fa molt difícil adaptar racionalment l'oferta i la demanda de graduats i llicenciats, de manera que sorgeix forçosament l'atur i la infrautilització de les seves capacitats.

Però més enllà d'aquest futur desesperançador, la mateixa **condició estudiantil esdevé alienant**. La proletarització i fragmentació del treball intel·lectual fa que la universitat s'entregui a l'oferta acadèmica especialitzada, a impartir un coneixement específic d'acord amb les noves necessitats productives, empenyent els estudiants a una mena «d'idiotesa experta» amb la qual es fragmenten les capacitats i el treball intel·lectual, i es fusiona l'educació universitària alienant amb el treball intel·lectual alienat i subsumit envers el capital.

De nou, un pamflet situacionista titulat *La misèria del medi estudiantil*, publicat l'any 1966 per l'associació d'estudiants AFGES de la Universitat d'Estrasburg, l'autoria del qual s'atribueix a Mustapha Khayati, i que tindria una gran difusió en la resta d'universitats franceses, però també alemanyes i italianes, fa una denúncia corrosiva de l'estructura cultural burgesa que envolta l'estudiant universitari. Articulat en tres parts dedicades respectivament a la condició estudiantil, a la revolta de la joventut i a la revolució proletària, el pamflet s'introdueix en l'antagonisme bàsic entre l'estudiant revolucionari i la universitat burgesa, que serà un mòbil constant del radicalisme estudiantil dels anys seixanta, tal i com hem anat veient. Així, a través d'aquest antagonisme, la universitat es converteix en la personificació institucional d'una societat capitalista decadent que cal combatre i derruir. La misèria de la condició estudiantil no té a veure només amb la crisi estudiantil de la universitat, degradada a causa d'un sistema econòmic que reclama la fabricació massiva d'estudiants incultes però especialitzats, conseqüència directa de la divisió del treball sobre la formació superior, sinó amb els mateixos mecanismes de compensació immediata que busquen els estudiants, com l'opi de les «mercaderies culturals», les avantguardes artístiques, el fals estil de vida bohèmia, les modes neoreligioses, la «contracultura», la presumpta politització, la llegenda de la «joventut rebel», etc. que també es denunciïen, exercint, gairebé de forma violenta, una «crítica de la crítica», ja que «la desalienació no segueix altre camí que el de l'alienació».

«[...] Las diversas facultades y escuelas, todavía adornadas de ilusiones anacrónicas, son transformadas de dispensadores de «cultura general» a la medida de las clases dirigentes a fábricas de enseñanza rápida de cuadros inferiores y de cuadros medios. Lejos de oponerse a este proceso histórico que subordina directamente uno de los últimos sectores relativamente autónomos de la vida social a las exigencias del sistema mercantil, nuestros progresistas protestan contra los retrasos y desfallecimientos que sufre su realización. Son los defensores de la futura universidad cibernitzada que ya se anuncia aquí y allá. El sistema mercantil y sus modernos servidores, éste es el enemigo.

[...] Pues el estudiante no puede rebelarse contra nada sin rebelarse contra sus *estudios*, y la necesidad de esta rebelión se hace sentir menos naturalmente que en el obrero, que se rebela espontáneamente contra su condición.

Pero el estudiante es un producto de la sociedad moderna, al mismo nivel que Godard o la Coca-Cola. Su extrema alienación no puede ser contestada más que por la contestación de toda la sociedad. Pero de ningún modo esta crítica puede formularse en el terreno estudiantil: el estudiante, como tal, se arroga un pseudovalor que le impide tomar conciencia de su desposesión real y, de esta forma, acaba siendo el colmo de la falsa conciencia. Pero, en todas partes donde la sociedad moderna empieza a ser contestada se dan rebeliones de la juventud, que se corresponden inmediatamente con una crítica total del comportamiento estudiantil». Internacional Situacionista (1966/2008: 37-44)

Hi ha en aquesta cita quelcom que no ha perdut la seva vigència. La misèria de la condició estudiantil, seguint la reflexió situacionista, no ha fet més que aguditzar-se. Contra aquest estat de coses es rebel·larien els estudiants, paralitzant l'activitat de les universitats. Durant aquell mes

de maig es va fer aquesta contestació total que pregonarien textos com els que hem anat comentant, en copsar la necessitat d'articular una relació oportuna entre teoria i praxi que fes possible la subversió absoluta de la societat mercantil, «creant la situació que impedis el seu retrocés».



4.2.4. El tercermundisme i els moviments d'alliberació nacional

Finalment, cal tenir present el **context sociopolític**, atès que tot aquest procés aniria acompanyat, com passava a la resta d'Europa, d'un interès creixent per les idees socialistes revolucionàries que, després de la ruptura de la Xina i la Unió Soviètica, iniciada el 1956 arran del XX Congrés del PCUS i consumada el 1963, conduiria alguns sectors de l'esquerra europea, als anys seixanta, a mirar cap a la Xina de la mà dels corrents tercermundistes que van anar creixent com a conseqüència dels processos de descolonització i els conseqüents conflictes amb les antigues potències colonials i amb els EUA, fruit de la confrontació Est-Oest.

Cuba, Algèria i Vietnam es convertirien, per a sectors de l'esquerra i de la joventut occidental, en punts de referència obligats, a través dels quals es canalitzarien el malestar respecte al sistema de valors i les formes de vida que promovien les societats del benestar, així com **l'atracció per les formes de lluita guerrilleres**. En aquest sentit, el **tercermundisme** apareix com a alternativa d'una esquerra no conformista desenganyada de l'esquerra tradicional per les seves postures acomodaticies amb l'ordre sorgit després de la Segona Guerra Mundial. Tal i com hem dit abans, Algèria i després la Cuba de Fidel i el Che, Vietnam i Al-Fatah van ser els puntals simbòlics del pensament tercermundista que floriria en els anys seixanta entre l'esquerra revolucionària francesa i, en general, l'occidental.



La imatge del Che Guevara, presa a l'Havana pel fotògraf cubà Alberto Korda el 1960, probablement la foto més famosa del segle XX i difosa després de la seva mort el 1967, passaria a convertir-se en una de les fites iconogràfics de la modernitat. Molts revolucionaris utilitzarien les seves idees com a exemple i model de la lluita a favor dels oprimits de qualsevol part del món: aquella idea segons la qual no era necessari esperar que les condicions socials produïssin una insurrecció popular, sinó que podia ser la mateixa acció armada la que creés les condicions perquè es desencadenés un moviment revolucionari.

Barricades, banderes, platja sota les llambordes, imaginació al poder des de les parets de les facultats, etc. acabarien assestant a França un cop dur al vell general De Gaulle i a tot el que aquest representava, pel que fa a l'autoritat i a l'hipòcrita ordre burgès... Després, és clar, s'imposaria la contrarevolució i tots aquells discursos que es limitaven a simplificar la revolta per presentar-la com una (simple) «revolució cultural»... I, tanmateix, seria una llàstima recordar el Maig del 68 pels seus aspectes més immediats...

La seqüència dels esdeveniments

Inici del moviment

El 8 de gener de 1968, el ministre de Joventut i Esports, François Missoffe, acudeix a la inauguració d'una piscina a la Universitat de Nanterre. Els estudiants reben al ministre amb una esbrancada a causa del seu *Llibre blanc* sobre l'estat de la joventut estudiantil. Durant el succés un jove estudiant de sociologia, Daniel Cohn-Bendit, li retreu que el seu llibre no tracti el problema sexual entre els joves (Daniel Cohn-Bendit li va dir que construir un centre esportiu responia a un mètode hitlerià, destinat a arrossegar la joventut cap a l'esport per apartar-la dels seus problemes reals, és a dir, assegurar el seu equilibri sexual, mentre feia temps que es reclamava que els edificis residencials de les facultats no es dividissin per sexes i que no s'impedís l'accés a les habitacions de les noies després de les deu de la nit). Tot i el caràcter anecdòtic d'aquest incident, Cohn-Bendit apareix com una de les figures mediàtiques dels successos de Maig del 68 (actualment és el portaveu del Partir Verd Europeu). Uns mesos després, el 22 de març de 1968 un grup d'estudiants es tanca a la Universitat de Nanterre en protesta per les normatives internes del centre; desocupa les instal·lacions després d'algunes negociacions i de l'aparició de la policia. Aquesta acció dóna origen al Moviment 22 de Març, que es converteix en un dels referents de les mobilitzacions de maig i juny d'aquest any.

El 22 d'abril de 1968, 1.500 estudiants protesten a Nanterre contra la detenció de diversos estudiants del Comitè Vietnam Nacional, acusats d'atemptar contra empreses nord-americanes, i hi intervé la policia. El 28 d'aquest mateix mes el degà ordena el tancament de la facultat, alhora que els estudiants anuncien el boicot als exàmens parcials i es produeixen enfrontaments amb membres de la Federació Nacional d'Estudiants de França, d'ideologia dretana, que assalten la universitat el 2 de maig i acusen els estudiants mobilitzats de terroristes (des del primer moment, els moviments dretans i ultradretans estudiantils van intentar contrarestar el creixement del moviment).

El 3 de maig, vuit estudiants implicats en les protestes, entre els quals hi ha Daniel Cohn-Bendit, acudeixen a París per declarar mentre a la plaça de la Sorbona es congrega una multitud d'estudiants vigilats per la policia, que finalment carrega contra ells. Davant d'aquesta situació, la Unió Nacional d'Estudiants i el Sindicat de Professors criden a la vaga exigint la retirada de la policia i la reobertura de la Sorbona, així com l'alliberament dels estudiants detinguts fins al moment.

El dilluns 6 de maig els «vuit de Nanterre» declaren davant del Comitè de Disciplina de la Universitat. En sortir té lloc una nova manifestació que acaba amb forts enfrontaments en les barricades aixecades al Barri Llatí. La violència de la policia provoca un sentiment de solidaritat entre la major part de la societat francesa (un 61% dels francesos simpatitzava en aquests moments amb els estudiants). Les manifestacions es repeteixen al dia següent i arriben fins als voltants de l'Eliseu francès.

El punt d'inflexió del moviment es produeix la nit del 10 de maig, coneguda com «la nit de les barricades». Desenes de milers d'estudiants van a les barricades del Barri Llatí. Les negociacions iniciades amb el rectorat de la Sorbona fracassen, alhora que les autoritats segueixen sense acceptar l'alliberament dels detinguts. La policia dissol les barricades per la força i es produeix un dels més durs enfrontaments de tot el mes de maig amb centenars de ferits. L'endemà, carros blindats es despleguen per la capital francesa.

La vaga obrera i l'ocupació de les fàbriques

Davant dels esdeveniments dels dies anteriors es convoca una vaga general per al dilluns 13 de maig. La manifestació d'aquest dia congrega 200.000 persones, mentre 9 milions de treballadors de tot França segueixen la convocatòria de vaga. Després d'aquesta vaga, grups d'estudiants marxen cap a la Sorbona, que torna a obrir les seves portes després de l'arribada del primer ministre Georges Pompidou d'un viatge per Àsia Central. Els estudiants l'ocupen. L'endemà els treballadors de Sud Aviation a Nantes i els de Renault a Cleon, Flins, Le Mans i Boulogne Billancourt fan el mateix a les seves fàbriques. A poc a poc la vaga s'estén i paralitza la major part de la França industrial.

Amb la transformació d'un moviment estudiantil sorgit en una universitat de l'extraradi en una vaga espontània, els estudiants tracten de crear una unió amb els treballadors. Diversos milers d'estudiants marxen el 16 de maig a Boulogne-Billancourt per trobar-se amb els obrers tancats a les fàbriques. En els dies següents se sumen a la vaga els controladors aeris i els treballadors del carbó, del transport, del gas i l'electricitat, i els periodistes de la ràdio i la televisió. En aquests moments, en molts dels centres de treball en vaga, comença a plantejar-se la qüestió del **poder obrer a les empreses** i es posa veritablement en qüestió l'autoritat de l'Estat, cosa que genera un autèntic buit de poder.

Davant d'aquesta situació, el gabinet de Pompidou accepta, el 25 de maig, obrir negociacions amb els representants dels treballadors en vaga. Aquestes negociacions es plantejen a tres bandes: patrons, sindicats i govern. Les negociacions conclouen el 27 de maig amb els acords de Grenelle, en els quals es recull un increment del 35% en el salari mínim industrial i del 12% de mitjana per a tots els treballadors. No obstant això, la major part dels treballadors en vaga rebutja l'acord. L'endemà François Mitterrand, en roda de premsa, demana al Govern de De Gaulle la seva dimissió, tot afirmant que des del 3 de maig no hi ha Estat, i es postula com a candidat a la presidència.



La reacció del Govern francès

El 29 de maig De Gaulle desapareix sense arribar a assistir al consell de ministres convocat per a aquell matí. Als carrers de París, els manifestants que es dirigeixen cap a l'estació ferroviària de Saint-Lazare, on es concentren els ferroviaris en vaga sota el lema «Per un canvi polític de progrés social i de democràcia» i criden consignes com «Adéu De Gaulle!». Els gaullistes, d'altra banda, convoquen per al 30 de maig una manifestació «En defensa de la República» als Camps Elisis, a la qual acudeixen més de 300.000 persones, que mostren el seu suport al president.

De Gaulle, d'altra banda, havia anat a Baden-Baden, a la República Federal Alemanya, per entrevistar-se amb el general Charles Massu, comandant en cap de les forces franceses estacionades a Alemanya. Aquesta visita provoca una gran inquietud atesa la possibilitat que el president decideixi recórrer a l'exèrcit. El mateix dia 30, De Gaulle torna a París

i es dirigeix al país per ràdio anunciant que no dimitirà, alhora que dissol l'Assemblea i convoca eleccions en un termini de 40 dies.

Amb aquestes declaracions, queda clar que l'única forma de fer caure el Govern és mitjançant un alçament que cap dels sectors en lluita està disposat a portar a terme. No obstant això, els disturbis encara continuen, tot i que diferents empreses reprenen el treball després de diverses converses locals que prenen com a base els acords de Grenelle, que accepten el pagament dels dies de vaga. Els incidents es traslladen de París als nuclis industrials on continuen les vagues. El 7 de juny a Flins es produeixen violents enfrontaments entre els CRS, que desallotgen els treballadors tancats a les fàbriques, i els estudiants i obrers en vaga. El dia 10 un jove estudiant de secundària mor en els enfrontaments, fet que provoca nous disturbis a París. El 12 de juny, De Gaulle decreta la dissolució i la il·legalització dels grups d'extrema esquerra i prohibeix les manifestacions al carrer durant divuit mesos. Paral·lelament, s'amnistia 50 militants presos de l'OAS condemnats per assassinat, entre els quals es trobaven generals de l'extrema dreta com Raoul Salan (que havien conspirat per enderrocar De Gaulle) amb l'objectiu de crear grups d'acció ciutadana contra els «elements incontrolables». Durant un violent mes de juny, la totalitat dels centres de treball tornen a la normalitat, bé per acords dels treballadors, bé per la intervenció policial.

Eleccions i victòria de la dreta

Els dies 23 i 30 de juny es celebren les eleccions legislatives, de les quals la gaullista Unió de Demòcrates per la República surt enfortida amb un 60% dels vots i 293 diputats, comptant amb els seus aliats. El Partit Comunista, per la seva part, pateix un fort descens en el seu percentatge de vots, així com en la seva representació a la cambra, i passa d'un 15% dels sufragis i 73 representants a 6,98% i 34 diputats. El mateix li passa a la Federació de l'Esquerra Democràtica i Socialista (FGDS, en les seves sigles en francès) de François Mitterrand, que perd la meitat dels seus diputats (61 enfront dels 121 aconseguits l'any anterior). La radicalització dels estudiants francesos mostra en la pràctica una **forta simpatia per l'anarquisme i un rebuig per les estructures polítiques vigents**, inclosos els sindicats i partits ja existents. Aquest estat d'ànim fa que molts obrers i estudiants, si bé units en el rebuig a l'autoritarisme degaullista, rebutgin el lideratge dels partits comunistes i socialistes i neguin la validesa de la seva autoritat.



*Us recomanem el documental de **William Klein** **Grands soirs et petits matins** (1978, França), en el qual, renunciant al recurs de la veu en off típic d'aquest gènere, es fa una crònica dels esdeveniments rodant a peu de carrer, en les manifestacions dels estudiants i els treballadors en vaga, en els debats, enmig de les discussions entre vaguistes i gaullistes, en les reunions des de les quals es pretenia coordinar el moviment, en les barricades, etc.*

4.2.5. Breu memòria política del Maig del 68

«França s'avorreix, s'ha acabat el pati!»

(Charles De Gaulle, 18 de maig de 1968)

Lo importante para nosotros no es elaborar una reforma de la sociedad capitalista, sino lanzar una experiencia de ruptura completa con esa sociedad; una experiencia que no dure pero que deje entrever una posibilidad: percibimos otra cosa, fugitivamente, que luego se extingue. Pero basta probar que ese algo puede existir.

(Daniel Cohn-Bendit, entrevistat per Jean-Paul Sartre, *Le Nouvel Observateur*, 20 de maig de 1968).

El Maig del 68 va ser quelcom més que una revolta cultural o un conflicte generacional, tal i com l'han volgut vendre certs discursos revisionistes i banalitzadors que han proliferat els últims anys. En realitat, tot i que alguns tendeixen a oblidar-ho, el moviment del Maig del 68 va ser també el moment de *la vaga obrera més gran de la història de França*. La riquesa de la situació revolucionària en aquest país, que va suposar, entre altres coses, un cop als partits i sindicats que s'erigien com a representants de la classe treballadora, es va posar de manifest, sobretot, quan treballadors i estudiants van fer seva la crítica a qualsevol forma de domini i autoritat. Això converteix el Maig del 68 en una autèntica «**revolta política**» capaç d'expandir-se en diferents tipus de lluites contrahegemòniques que serviran de base a moviments socials posteriors.

Reivindicar una memòria viva de Maig del 68 ens pot servir per establir fils de continuïtat entre aquest moviment i les lluites del present⁵, i per rescatar les preguntes radicals que es van formular llavors, explorant les praxis polítiques i existencials subversives que el Maig del 68 va propiciar i canalitzar... Pensem, per exemple, en la reivindicació que es va fer del valor de la igualtat i la solidaritat, des del qual es planteja la necessitat de posar fi a tot ordre social i cultural basat en la divisió jeràrquica i el principi d'autoritat, la reclamació que els ciutadans fossin els amos del seu propi destí o l'exigència de «prendre la paraula en primera persona» i la reapropiació directa del carrer i els espais de treball, fugint d'intermediaris i representants (polítics, sindicals, intel·lectuals) que sempre acaben instrumentalitzant qualsevol proposta transformadora. No hi ha dubte que construir una «memòria viva» d'aquella insurrecció pot servir per obrir nous camins al pensament crític i impulsar noves formes de politització i presa de consciència i, amb aquestes, de rebel·lió radical i resistència.

5. Us remetem al projecte dirigit per Amador Fernández-Savater «Mayo del 68: el comienzo de una época» i organitzat per la Universitat Internacional d'Andalusia-UNIA (Arte y pensamiento) en coproducció amb la Fundació Antoni Tàpies, Barcelona, i la Societat Estatal de Commemoracions Culturals, adscrita al Ministeri de Cultura i amb la col·laboració de l'Institut Francès de Barcelona, la revista Archipiélago i el Museu Nacional Centre d'Art Reina Sofia. En la pàgina web de la Universidad Internacional de Andalucía (Arte y pensamiento) podeu consultar diferents documents relatius al projecte i a les activitats que es van portar a terme per reconstruir una memòria viva del Maig del 68:

http://ayp.unia.es/index.php?option=com_content&task=view&id=17&Itemid=10



5. La reacció postmoderna

Els discursos crítics i les revoltes dels anys seixanta no van posar fi al mode de producció capitalista; ben al contrari, els països de gestió lliberal van transformar aquelles lluites i els seus òrgans en reguladors del sistema: ordre i desordre actuen com a forces cohesionadores de la societat. Tanmateix, aquelles lluites ens van ensenyar a veure com el sistema capitalista es torna més volàtil i, per tant, difícil d'aprehendre a partir de les categories crítiques tradicionals.

Els esdeveniments posteriors, sobretot durant la dècada dels anys vuitanta, van afavorir l'apogeu de nous corrents de pensament que deixarien de fonamentar-se en les ideologies polítiques que havien inspirat els discursos crítics fins llavors –tal i com va anunciar Daniel Bell (1960) a *El fin de las ideologías*– i, per tant, la possibilitat d'exercir la crítica a partir dels grans relats del segle XIX, tals com el marxisme, entesos com a sistemes intel·lectuals que reclamaven una veritat unitària i totalitzadora per a les seves concepcions del món. Les teories postmodernes en serien un exemple.

Així mateix, la memòria *reactiva* (i reaccionària) del Maig del 68 li atribuiria l'origen d'una lògica cultural des de la qual s'impulsaria un procés d'individualització narcisista galopant. El cert és que la revolució de la vida quotidiana de la qual hem anat parlant en els apartats anteriors seria assimilada pel sistema –tal i com explica Lipovetsky (1983) a *La era del vacío*–, amb l'objectiu de retornar-la a la societat mitjançant la comercialització d'estils de vida que aconseguirien neutralitzar i emmascarar la realitat social, econòmica i política. És també en aquest procés d'individualització on cal veure, doncs, una de les causes principals de l'abandonament social dels grans relats ideològics.

Pel que fa a la condició del saber (Lyotard, 1979), el pensament postmodern revitalitzarà l'escepticisme i l'oposarà als grans corrents de pensament que havien dominat la primera meitat del segle XX. Les investigacions dels pensadors postmodernistes imposarien el relativisme en diferents camps de la vida i el coneixement, dispersant-los en un núvol de jocs

lingüístics narratius, etc. Tot plegat com a conseqüència d'un canvi en l'estatut del saber en el moment que les societats entren en l'edat anomenada postindustrial (Touraine, 1969; Bell, 1973) i el *tardocapitalisme* en una nova lògica cultural (Jameson, 1984-1991), en què la cultura i el treball intel·lectual claudica davant la pressió del capitalisme organitzat. La següent cita de Lyotard sintetitza el fenomen de forma eloqüent:

«Sin duda el modelo crítico se ha mantenido y se ha refinado de cara a ese proceso, en minorías como la Escuela de Frankfurt o como el grupo *Socialisme ou Barbarie*. Pero no se puede ocultar que la base social del principio de la división, la lucha de clases, se difuminó hasta el punto de perder toda radicalidad, encontrándose finalmente expuesto al peligro de perder su estabilidad teórica y reducirse a una 'utopía', a una 'esperanza', a una protesta en favor del honor alzado en nombre del hombre, o de la razón, o de la creatividad, o incluso de la categoría social afectada *in extremis* por las funciones ya bastante improbables de sujeto crítico, como el tercer mundo o la juventud estudiantil.

Esta esquemática (o esquelética) llamada de atención no tenía otra función que precisar la problemática en la que intentamos situar la cuestión del saber en las sociedades industriales avanzadas. Pues no se puede saber lo que es el saber, es decir, qué problemas encaran hoy su desarrollo y su difusión, si no se sabe nada de la sociedad donde aparece. Y, hoy más que nunca, saber algo de esta última, es en principio elegir la manera de interrogar, que es también la manera de la que ella puede proporcionar respuestas. No se puede decidir que el papel fundamental del saber es ser un elemento indispensable del funcionamiento de la sociedad y obrar en consecuencia adecuadamente, más que si se ha decidido que se trata de una máquina enorme.

A la inversa, no se puede contar con su función crítica y proponerse orientar su desarrollo y difusión en ese sentido más que si se ha decidido que no forma un todo integrado y que sigue sujeta a un principio de contestación. La alternativa parece clara, homogeneidad o dualidad intrínsecas de lo social, funcionalismo o criticismo del saber, pero la decisión parece difícil de tomar, o arbitraria.

Uno está tentado a escapar a esa alternativa distinguiendo dos tipos de saber, uno positivista que encuentra fácilmente su explicación en las técnicas relativas a los hombres y a los materiales y que se dispone a convertirse en una fuerza productiva indispensable al sistema, otro crítico o reflexivo o hermenéutico que, al interrogarse directamente o indirectamente sobre los valores u objetivos, obstaculiza toda recuperación». Lyotard (1979/1994: 33-34)

Els pensadors postmoderns van fer, tanmateix, la seva elecció. Èticament suposarà la defensa de la inutilitat de construir una escala de valors universal que serveixi com a eix referencial de tots els comportaments. Pel que fa a les qüestions epistemològiques, es criticarà la fe il·lustrada en la raó i el progrés científic. Des del punt de vista de l'anàlisi històrica, s'anunciarà el final dels metarelats. El que era un element d'unió es dissoldrà en els microrelats, o relats locals; mentre l'individu, que veu fracassar les ideologies, es replegarà en si mateix i es sotmetrà a una constant inquisició entorn de la possibilitat de tenir fe en el futur. El compromís polític esdevindrà, llavors, inviable, més enllà de la reivindicació d'estils de vida propis i una nova sensibilitat davant de les diferències, fet que facilitarà molt les coses al poder, que establirà un règim de govern per induir comportaments a partir de la (presumpta) autonomia dels individus.

El reconeixement de les diferències (ètniques, sexuals, etc.) esdevé el camp de batalla de la política postmoderna, però la seva presentació no és política, sinó identitària i cultural, fet que afavoreix el control social, ja que aquest reconeixement no busca altra cosa que la integració.

Autors com Žižek (2007) s'han mostrat molt crítics amb la proliferació d'aquestes «polítiques identitàries postmodernes» amb les quals es busca afirmar la identitat particular sense qüestionar el lloc que cadascú ocupa en l'estructura social. Aquest pensament hegemònic de tolerància multicultural envers els estils de vida particulars s'adapta perfectament a la idea de societat despolititzada. El que s'impulsa és una mena de sentimentalisme generalitzat i moralitzador en un món en el qual només hi ha víctimes, mentre que les figures polítiques (opressor/oprimit, etc.) desapareixen. D'aquesta forma acaba imposant-se un **«pensament dèbil»** (una mena de dictadura del «tot val») que promou la creació d'una societat cada vegada més desideologitzada i fragmentada en la qual es deixa que el mercat –com a únic valor absolut– organitzi totes les esferes de la vida dels ciutadans.

«[...] lo que se celebra como «política postmoderna» (tratar reivindicaciones específicas resolviéndolas negociadamente en el contexto «racional» del orden global que asigna a cada parte el lugar que le corresponde), no es, en definitiva, sino la muerte de la verdadera política. [...] Por otro lado, [...] este continuo florecer de grupos y subgrupos con sus identidades híbridas, fluidas, mutables, reivindicando cada uno su estilo de vida / su propia cultura, esta incesante diversificación, sólo es posible y pensable en el marco de la globalización capitalista y, precisamente así, es como la globalización capitalista incide sobre nuestro sentimiento de pertenencia étnica o comunitaria: el único vínculo que une a todos esos grupos es el vínculo del capital, siempre dispuesto a satisfacer las demandas específicas de cada grupo o subgrupo (turismo gay, música hispana...). Žižek (2007: 47-49)

La lluita per les diferències culturals ve a substituir, doncs, la lluita de classes, en convertir-se en l'única vàlvula d'escapament de l'energia crítica, però es tracta d'una lluita que deixa intacta l'homogeneïtat de base del sistema capitalista.

Paradoxes de la lluita contra el racisme, la intolerància i totes les formes d'exclusió

Com és sabut –ens recorda Michéa a *La escuela de la ignorancia* (Acuarela Libros, 2002: 90)–, fou en els anys vuitanta quan l'esquerra europea va haver de renunciar oficialment (en la pràctica, aquesta renúncia portava molt temps sent consubstancial) a presentar la ruptura amb el capitalisme com l'eix central del seu programa polític. Per aquest motiu, en aquest mateix període es va veure obligada intel·lectualment al fet que els seus electors inventessin, sobretot els més joves, *un ideal de substitució* que permetés al mateix temps ser plausible i compatible amb l'economia del mercat global que ja llavors era molt aplaudida. Es tractarà de la famosa «lluita contra el racisme, la intolerància i totes les formes d'exclusió». Aquesta lluita requeriria, òbviament, la creació programada de diferents organitzacions «antiracistes», la construcció metòdica de les condicions polítiques (per exemple, durant el temps que duren unes eleccions, les falses disputes entorn de la immigració) destinades a permetre la *indispensable aparició* dels partits i els discursos xenòfobs en el nou panorama polític, etc.

Si la vertadera lluita política es transforma en una simple batalla cultural pel reconeixement de les identitats marginals i per la tolerància amb les diferències, Žižek afirma que això suposa una forma de despolititzar l'economia, de neutralitzar l'antagonisme realment existent en la vida social, si bé reconeix l'important impacte alliberador de la politització postmoderna en àmbits fins llavors considerats apolítics (feminisme, gais i lesbianes, ecologia, qüestions ètniques o de minories autoproclamades, etc.):

«[...] el que estas cuestiones se perciban ahora como intrínsecamente políticas y hayan dado paso a nuevas formas de subjetivación política ha modificado completamente nuestro contexto político y cultural. No se trata, por tanto, de minusvalorar estos desarrollos para anteponerles alguna nueva versión del esencialismo económico; el problema radica en que la despolitización de la economía favorece a la derecha populista con su ideología de la mayoría moral y constituye el principal impedimento para que se realicen esas reivindicaciones (feministas, ecologistas, etc.) propias de las formas postmodernas de la subjetivación política. En definitiva, se trata de promover 'el retorno a la primacía de la economía' pero no en perjuicio de las reivindicaciones planteadas por las formas postmodernas de politización, sino, precisamente, para crear las condiciones que permitan la realización más eficaz de esas reivindicaciones». Žižek (2007: 69-70)

Val a dir que moltes d'aquestes noves formes de subjectivització política estan aconseguint trencar amb l'ordre global i les seves lògiques de jerarquització i exclusió. El mateix Žižek destaca, per exemple, les reivindicacions *queer* i l'obra d'autores com **Judith Butler**, que han reaccionat contra aquesta oposició abstracta i políticament reductora entre la lluita econòmica i la lluita «simplement cultural» (en aquest cas, el reconeixement *queer*). Se'ns dubte, la seva lluita va més enllà. Quan es qüestiona la forma social de la reproducció sexual s'està fent una crítica al centre de les relacions socials de producció. La família nuclear és un component clau i una condició essencial de les relacions capitalistes de propietat, intercanvi, etc. D'aquí que la contestació política del moviment *queer*, en soscar la normativitat heterosexual, representi una amenaça al mode de producció capitalista... Tanmateix, en la mesura que el sistema capitalista estableix un règim de governabilitat «postpolítica» tolerant i multicultural, aconsegueix neutralitzar les reivindicacions *queer*, i integrar-les com a «estils de vida».



«¿No es acaso la historia del capitalismo una larga historia de cómo el contexto ideológico-político dominante fue dando cabida (limando el potencial subversivo) a los movimientos y reivindicaciones que parecían amenazar su misma supervivencia? Durante mucho tiempo, los defensores de la libertad sexual pensaron que la represión sexual monogámica era necesaria para asegurar la pervivencia del capitalismo; ahora sabemos que el capitalismo no sólo tolera sino que incluso promueve y aprovecha las formas «perversas» de sexualidad, por no hablar de su complaciente permisividad con los varios placeres del sexo. ¿Conocerán las reivindicaciones *queer* ese mismo fin?» Žižek (2007: 69)

L'efecte del que exposa Žižek en relació amb la despolitització de l'esfera econòmica l'estem patint en aquests moments: en la manera com funciona l'economia (la necessitat de reduir les despeses socials, etc.) s'accepta com una simple imposició de l'estat objectiu de les coses («les coses són així», «no hi ha alternativa»...). Mentre persisteixi aquesta despolitització de l'esfera econòmica, qualsevol intent de fer política corre el perill de quedar reduït a una simple qüestió «cultural» entorn del reconeixement de diferències identitàries o d'estils de vida (polítiques de la diferència, de la multiplicitat, de l'alteritat...), sense que això tingui cap efecte en l'estat real de les coses. D'aquí que –ens diu el filòsof eslovè– resulti més profitós centrar-se en allò que fa que tot *segueixi sent igual*, és a dir, **lluitar contra la lògica inexorable del capital**.

6. A mode de cloenda: la crítica al capitalisme avui

Totes les tesis del marxisme tradicional que s'han exposat en la primera part del capítol s'entenen bé en el marc de la societat fàbrica de l'època industrial. Alguns teòrics socials han fet l'esforç d'adaptar-les al món postmodern i globalitzat actual, en uns temps en els quals l'evolució històrica del sistema capitalista obliga a parlar d'una nova forma global de poder i sobirania (aquell poder impersonal de l'economia del qual parlava Marx) en què el capital s'ha infiltrat en totes les esferes de la societat i de la vida dels individus. A. Negri i M. Hardt (2002), per exemple, parlen d'un **capitalisme imperi** que té com objectiu principal la conquesta de la vida social en la seva totalitat. Això dificulta la possibilitat d'identificar les relacions d'explotació seguint l'esquema dialèctic clàssic que va establir Marx a partir del punt de vista del proletariat, ja que aquestes s'han tornat menys visibles i les fonts del conflicte han transcendit la dicotomia que plantejava el tradicional antagonisme de classes.

Avui no existeix un conflicte central (la lluita de classes) i la possibilitat d'un moment polític (la revolució) que efectuï un tall radical amb la realitat social (bàsicament, unes noves relacions de producció), sinó una xarxa difusa i variada de microconflictes no localitzables que fa que aquest capitalisme imperi es mostri en crisi permanent. Ara bé, que el conflicte no sigui localitzable, no vol dir que l'individu no el pateixi en la seva experiència de vida concreta.

En aquest context, tal i com van demostrar els diferents pensadors de l'Escola de Frankfurt, la crítica de l'economia política esdevé insuficient per si sola a l'hora d'explicar la lluita ideològica actual, així com les formes de resistència, que ja no poden seguir sent purament defensives. Mantenir-se en el marc polític i cultural de la teoria revolucionària del segle XX pot perdre, actualment, gran part del seu sentit. És el resultat d'un procés històric en què la desarticulació del moviment obrer ha estat una peça fonamental. La realitat s'ha fet plenament capitalista i no queda res fora d'aquesta.

6.1. El pensament únic de la ideologia neoliberal

Si bé no es pot retornar a les velles categories analítiques del marxisme, la crítica a l'economia política pot aportar elements d'anàlisi molt vàlids a l'hora d'intentar comprendre els mecanismes d'explotació actuals. Ens poden servir, per exemple, per donar compte dels discursos crítics que es troben en la base de les lluites teòriques que es lliuren contra l'ortodòxia econòmica i política del sistema capitalista actual. És el cas de la lluita que planteja el combat contra el pensament únic de la ideologia neoliberal.

A partir de l'últim terç del segle XX es produeix una transformació econòmica, social i política que instaura el neoliberalisme com a ideologia dominant en el pensament econòmic. Aquesta ideologia apareix com a resposta del mateix sistema capitalista per poder seguir existint després d'haver de fer front a una sèrie de processos anteriors que van fer entrar en crisi el seu model: desenvolupament econòmic d'Europa i Japó després de la Segona Guerra Mundial (una guerra que va salvar el capitalisme de la gran depressió que va significar el *crack* del 29), guerra de Vietnam, crisi de sobreproducció i conseqüent pèrdua de la rendibilitat dels anys seixanta i setanta, presa de consciència dels límits del creixement, primeres conseqüències mediambientals pel desenvolupament d'una indústria contaminant, denúncia de l'intercanvi desigual del comerç internacional, moviments d'autonomia obrera, mobilitzacions contra els valors de la societat de consum (moviment *hippie* i contracultural, Maig del 68, etc.).

En aquest context, el neoliberalisme suposa un retorn a les pràctiques econòmiques anteriors a la crisi del 29, trencant els ancoratges i acords de Bretton Woods en el sistema financer internacional per alliberar el capital de les traves imposades pel keynesianisme i provocant, així, la **financiarització global de l'economia**. Les finances es converteixen en la palanca de recomposició del capital (és a dir, en l'instrument) per avançar posicions enfront del treball. Mesures com les privatitzacions, l'obertura externa de les economies, la liberalització i desregularització dels mercats (particularment els financers i els laborals), la desnaturalització de l'activitat bancària, juntament amb una nova doctrina sobre política econòmica (política monetària al servei de la prioritat absoluta del control de la inflació, d'una restricció de la política fiscal i de l'abandó de la política de canvi), determinen un context extremadament desfavorable per a les condicions salarials i laborals de la classe treballadora.

Políticament, el neoliberalisme suposa el sorgiment d'organitzacions i grups de poder internacionals (el G7 –ara G20–, el Banc Mundial, l'Organització Mundial del Comerç, el Fons Monetari Internacional, etc.) al marge de l'ONU, la repressió dictatorial a Amèrica Llatina (Xile, Argentina, Uruguai, Brasil, etc.) i la guerra bruta contra pensadors crítics, activistes i moviments de resistència als EUA i Europa. Així doncs, **el neoliberalisme no és més que una degeneració del sistema capitalista en què apareixen nous mecanismes d'explotació**. A la plusvàlua descrita per Marx, en la qual el benefici empresarial s'obté a partir del treball assalariat, s'hi afegeixen altres mecanismes d'obtenció de «beneficis» a través del comerç internacional i l'especulació financera. En aquest cas, **el capital funciona al marge de la producció de béns i serveis de l'economia productiva, però genera una tensió radical del sistema món capitalista pel que fa a l'explotació de la mà d'obra i dels recursos naturals**. Les conseqüències són del tot conegudes en les esferes social, econòmica i ecològica: pèrdua d'autonomia dels estats enfront dels mercats,

submissió de les polítiques públiques al capital financer (dictant mesures econòmiques de desregularització que han portat a la seva desposseïció econòmica), precarització laboral, desocupació massiva, tancament d'empreses, augment del deute (públic i privat), inestabilitat econòmica, especulació sobre matèries primeres bàsiques (petroli) i productes alimentaris (blat, arros, etc.), devastació del planeta, manca de recursos naturals, crisi climàtica, desastres ecològics, etc.

Però el neoliberalisme, tal i com apuntàvem al principi, no és només una estructura econòmica, un sistema de relacions economicofinanceres, una maquinària per generar guanys i beneficis; a banda de tot això, **el neoliberalisme és també una estratègia amb la qual s'ha donat forma a la ment i la vida dels individus**, creant un tipus de societat regida per l'individualisme, l'ensopiment personal i la fragmentació social.

En un context de crisi com l'actual, és interessant observar com s'ha posat en marxa el sistema de mediació social a través dels mitjans de comunicació per aconseguir que els individus creguin que la situació i els problemes que pateixen són el resultat d'un ordre social contra el qual no hi ha res a fer. **Pierre Bourdieu** assenyala (2001: 32), per exemple, l'exaltació conservadora de la responsabilitat individual, que porta a imputar l'atur o el fracàs econòmic als mateixos individus i no a l'ordre social, i que a través de conceptes equívocs com *employability* (ocupabilitat) –o el famós esperit emprendedor– s'obliga a cada agent individual a introduir-se ell mateix en el mercat, a crear la seva pròpia feina, a convertir-se en petits empresaris dinàmics, i a considerar-se a si mateixos com a capital humà (que es forma i s'actualitza al llarg de la vida), amb la conseqüència de duplicar amb una espècie de sentiment de culpa la misèria dels que són rebutjats pel mercat. Gràcies a això, s'aconsegueix que els problemes no es visquin com a assumptes col·lectius, com a situacions que pateixen més persones amb les quals es comparteix destí i caldria unir-se per resoldre'ls, sinó com a assumptes personals en els quals no caben altres solucions que les que puguin sorgir individualment. Prendre consciència d'aquesta estratègia és un dels aspectes clau a què s'enfronta el pensament crític actual.

6.2. El capitalisme de la por i el desastre

La nova lògica del capital ha transformat la societat de classes, des d'on es podia concretar un conflicte (la lluita de classes) i un objectiu emancipador (la revolució) en una **societat de control**, en la qual els individus són disciplinats a través de l'eficaç **mecanisme de la por**. El mateix Marcuse, en un dels seus últims llibres (*Contrarrevolución y revuelta*, 1973), afirmava que el món occidental havia arribat a una nova etapa del seu desenvolupament en la qual la defensa del sistema capitalista requeria l'organització, a dins i a fora, de la **contra-revolució**. D'acord amb la nova naturalesa del capitalisme, Marcuse assenyala el següent:

[...] la contrarrevolució es sobre todo preventiva y, en el mundo occidental, tiene totalmente ese carácter. No hay ninguna revolución reciente que combatir o alguna que esté surgiendo. Y sin embargo, el temor a la revolución, creado por el interés común, establece un vínculo entre las distintas etapas y formas de la contrarrevolución. Ésta abarca todas las posibilidades, desde la democracia parlamentaria, a través del estado policíaco, hasta la dictadura abierta. El capitalismo se reorganiza para enfrentarse a la amenaza de una revolución que sería la más radical de todas las revoluciones históricas, la primera verdaderamente *mundial e histórica*. (Marcuse, 1973:12)

Si seguim l'obra de **Naomí Klein**, i molt especialment el seu últim llibre (*La doctrina del shock*, 2007), podem veure com s'ha organitzat aquesta contrarrevolució mitjançant el que ella anomena **capitalisme del desastre**, en què la producció de crisis i l'expansió de guerres, atemptats terroristes, cops d'Estat i desastres naturals serveixen a empreses i polítics per explotar la por amb l'objectiu d'implantar una *teràpia de shock econòmica* que afavoreixi els interessos del gran capital. Si després la gent s'atreveix a resistir-se a aquestes mesures polítiques –diu Naomí Klein– se'ls aplica un *tercer shock* mitjançant accions policials, intervencions militars i suspensió de drets fonamentals en nom de la seguretat a fi de destruir qualsevol alternativa crítica.

Vegeu també *The shock doctrine*, una pel·lícula documental dirigida per **Michael Winterbottom** i **Mat Whitecross** basada en l'obra homònima de Naomí Klein que es va estrenar l'any 2009.



Així doncs, la nova lògica del capital ha instaurat una **estratègia de la por que vincula l'expansió del lliure mercat (és a dir, del sistema capitalista) al poder del shock**. La guerra d'Irak (amb la qual es destrueix un país per construir-lo de nou mentre es controlen els jaciments petrolers i les rutes energètiques de l'Orient Mitjà), el tsunami de l'any 2004 (que permet transformar la costa tropical de Sri Lanka en un nou centre turístic en perjudici dels pescadors autòctons que voldrien reconstruir els seus assentaments tradicionals) o l'huracà *katrina* quan va destruir Nova Orleans i aleshores la xarxa de polítics republicans, *think tanks* i constructors van començar a parlar d'un «nou principi» i atractives oportunitats... són alguns dels exemples que Naemí Klein descriu en el seu llibre, als quals ja podem afegir la crisi financera internacional que va començar amb les fallides de bancs hipotecaris nord-americans per justificar reformes econòmiques i socials a favor de la liberalització del capital. A partir d'aquí, la por i el desordre, però també qualsevol intent de resis-

tència activa ciutadana, són catalitzats per donar nous passos endavant en l'aprofundiment de les reformes més radicals.

6.3. La institucionalització de la precarietat

Quan les decisions de les empreses es regeixen per l'obtenció de beneficis a curt termini, les polítiques de contractació queden sotmeses als imperatius de **flexibilitat** (amb contractes temporals), de **mobilitat** (sense càrregues impositives pels acomiadaments), d'**individualització de la relació salarial** (vinculats, per exemple, a la productivitat) i de **manca de planificació a llarg termini**, sobretot en matèria de mà d'obra. La següent cita de Pierre Bourdieu, de la qual extraïem alguns apunts d'aquest apartat, mostra la dinàmica mitjançant la qual s'institucionalitza la precarietat:

Con la amenaza constante de la reducción de personal, toda la vida de los asalariados queda bajo el signo de la inseguridad y la incertidumbre. Si el sistema anterior garantizaba la seguridad del empleo y un nivel de remuneración relativamente alto que, al alimentar la demanda, sostenía el crecimiento y el beneficio, el nuevo modo de producción persigue el máximo beneficio reduciendo la masa salarial mediante el recorte de salarios y los despidos, con lo que el accionista sólo tiene que preocuparse por las cotizaciones de la Bolsa, de las que depende su renta nominal, y de la estabilidad de los precios, que debe mantener la renta real al mismo nivel que la nominal. De esta forma se ha instituido un régimen económico que es inseparable del régimen político, un modo de producción que implica un modo de dominación basado en la *institución de la inseguridad*, la dominación por la precariedad: un mercado financiero desregulado favorece un mercado de trabajo desregulado, por tanto un trabajo precario que impone a los trabajadores la sumisión.

Las empresas están gestionadas por una dirección racional que utiliza el arma de la inseguridad (entre otros instrumentos) para situar a los trabajadores en situación de riesgo, de estrés, de tensión. A diferencia de la precariedad <tradicional> de los servicios y de la construcción, la *precariedad institucionalizada* de las empresas del futuro se convierte en principio de la organización del trabajo y en estilo de vida. (Bourdieu, 2001: 50-51)

No hi ha dubte, doncs, que **una de les transformacions principals de la globalització econòmica s'ha produït en l'àmbit de l'organització del treball**. L'estatut professional dels assalariats s'ha degradat. En un context caracteritzat per l'atur massiu, la precarietat deixa de ser un «mal moment transitori» mentre es troba una feina fixa per convertir-se en un estat permanent. El que el sociòleg francès Robert Castel (1987) va anomenar «el precariat», una nova condició infrasalariar que s'ha estès per tot Europa. A Portugal, per exemple, un assalariat de cada cinc té ja un contracte anomenat «rebut verd». Encara que treballi des de fa anys a la mateixa oficina o la mateixa fàbrica, amb horaris fixos, el seu cap és un simple client al qual factura un servei i que pot, de la nit al dia, sense cap indemnització, trencar el contracte⁶.

Aquesta degradació de l'estatut d'assalariat agreuja les desigualtats perquè exclou de fet un nombre creixent de persones (sobretot joves) del sistema de protecció de l'Estat de benestar. Les aïlla, les margina, trenca les seves vides... i ja es coneixen casos de suïcidis de

6. Lenoir, G. i Darcy, M-L. (2011). «En Portugal, no se les llama "precarios", sino "recibos verdes"». *LE MONDE diplomatique en español*, any XV, núm. 184 (febrer de 2011), 6-7.

treballadors en els seus mateixos llocs de treball (com els que van transcendir al setembre de 2010 relacionats amb diferents empreses franceses com Renault, Suez, GDF, LePoste, France Télécom). Abandonats a si mateixos, en ferotge competència de tots contra tots, els individus viuen en una mena de jungla, fet que desconcerta molts sindicats...

6.4. Vida i treball en un món postfordista

L'experiència humana en relació amb el treball, és a dir, allí on Marx va poder situar el conflicte en les relacions socials de producció i l'acció política de les masses, obliga a **pensar d'una altra manera la superació efectiva de la vida social alienada**. El treball, en una societat postfordista on el coneixement i el saber esdevenen els nous pilars de producció (immaterial), impedeix la possibilitat de pensar-lo com a mercaderia –ja que cada vegada és més difícil distingir entre temps de treball, temps de reproducció i temps lliure–, fet que facilita l'administració dels individus, tal com diria Marcuse en aquests moments. En aquest sentit, l'alienació del treball postfordista no es pot explicar en els termes que ho va fer Marx ni provoca els mateixos conflictes socials, però sí que es pot observar com, d'una banda, gran part de les potencialitats intel·lectuals les absorbeix l'activitat del treball i, de l'altra, que aquesta activitat, en ser constantment productiva, esdevé tota ella capitalista.

Autors com **Franco Berardi (Bifo)** encara han anat més lluny connectant l'economia, la teoria comunicativa i la psicoquímica com a claus d'anàlisi del que podríem anomenar **noves formes d'alienació**. Si la capacitat cognitiva ha esdevingut el principal recurs productiu, la subsumpció de la ment en el procés de valoració capitalista comporta una autèntica transformació. L'organisme conscient i sensible és sotmès a una pressió competitiva, a una acceleració d'estímuls i a un estrés d'atenció constant de tal manera que l'ambient mental, la *infoesfera* en la qual la ment es forma i entra en relació amb altres ments, es torna un ambient psicopatogen. Així, **el treball postfordista vinculat a la producció i a la connexió digital esdevé una autèntica fàbrica de la infelicitat**. El mateix autor ho descriu de la següent manera en el pròleg a l'edició espanyola del llibre que, precisament, porta aquest mateix títol: *La fábrica de la infelicidad* (Traficante de sueños, 2003).

Hoy la enfermedad mental se muestra cada vez con mayor claridad como una epidemia social o, más precisamente, sociocomunicativa. Si quieres sobrevivir debes ser competitivo, y si quieres ser competitivo tienes que estar conectado, tienes que recibir y elaborar continuamente una inmensa y creciente masa de datos. Esto provoca un estrés de atención constante y una reducción del tiempo disponible para la afectividad. Estas dos tendencias inseparables devastan el psiquismo individual. Depresión, pánico, angustia, sensación de soledad, miseria existencial. Pero estos síntomas individuales no pueden aislarse indefinidamente, como ha hecho hasta ahora la psicopatología y quiere el poder económico. No se puede decir: estás agotado, cógete unas vacaciones en el *Club Méditerranée*, tómate una pastilla, cúrate, deja de incordiar, recupérate en el hospital psiquiátrico, mátate. No se puede, por la sencilla razón de que no se trata de una pequeña minoría de locos ni de un número marginal de deprimidos. Se trata de una masa creciente de miseria existencial que tiende a estallar cada vez más en el centro del sistema social. Además, hay que considerar otro hecho decisivo: mientras el capital necesitó extraer energías físicas de sus explotados y esclavos, la enfermedad mental podía ser relativamente marginalizada. Poco le importaba al capital tu sufrimiento psíquico mientras pudieras apretar tuercas y

manejar un torno. Aunque estuvieras tan triste como una mosca sola en una botella, tu productividad se resentía poco, porque tus músculos podían funcionar. Hoy el capital necesita energías mentales, energías psíquicas. Y son precisamente ésas las que se están destruyendo. Por eso las enfermedades mentales están estallando en el centro de la escena social. La crisis económica depende en gran medida de la difusión de la tristeza, de la depresión, del pánico y de la desmotivación. La crisis de la *new economy* deriva en buena medida de una crisis de motivaciones, de una caída de la artificiosa euforia de los años noventa. Ello ha tenido efectos de desinversión y, en parte, de contracción del consumo. En general, la infelicidad funciona como un estimulante del consumo: comprar es una suspensión de la angustia, un antídoto de la soledad, pero sólo hasta cierto punto. Más allá de ese punto, el sufrimiento se vuelve un factor de desmotivación de la compra. Para hacer frente a eso se diseñan estrategias. Los patrones del mundo no quieren, desde luego, que la humanidad sea feliz, porque una humanidad feliz no se dejaría atrapar por la productividad, por la disciplina del trabajo, ni por los hipermercados. Pero se buscan técnicas que moderen la infelicidad y la hagan soportable, que aplacen o contengan la explosión suicida, con el fin de estimular el consumo. Franco Berardi (*Bifo*) (2003: 24)



Tal i com es pot observar, aquesta cita de *Bifo* a l'hora de descriure el que nosaltres considerem com a **noves formes d'alienació en l'organització del treball** va més enllà dels plantejaments tradicionals de la dialèctica marxista. Les formes d'alienació actuals, si seguim el plantejament d'aquest pensador i activista italià, cal analitzar-les des de la **complexa relació existent entre els processos socials i els canvis tecnològics en curs**. En aquest sentit, *Bifo* caracteritza el moment actual com a «**semiocapitalisme**», és a dir, la forma de producció en el qual l'acumulació de capital es fa essencialment per mitjà d'una producció i una acumulació de signes: béns immaterials que actuen sobre la ment col·lectiva, sobre l'atenció, la imaginació i el psiquisme social. Gràcies a la tecnologia electrònica, la producció esdevé elaboració i circulació de signes. Això suposa dues conseqüències importants: que les lleis de l'economia acaben influint l'equilibri afectiu i psíquic de la societat i, d'altra banda, que l'equilibri psíquic i afectiu que es difon en la societat acaba actuant sobre l'economia. Els efectes de la competència, per exemple, de l'acceleració contínua dels ritmes productius, repercuteixen sobre la ment col·lectiva provocant una excitació patològica que es manifesta a través del pànic o la depressió, per això la psicopatia (el símptoma alienant de les formes actuals de producció) està esdevenint una veritable epidèmia en les societats desenvolupades, al qual s'uneixen els sentiments d'agressivitat generalitzada produïts pel culte a la competència, que es manifesten, sobretot, en les noves generacions.

El capitalisme empeny l'activitat humana cap a una acceleració contínua: augmentar la productivitat per augmentar els beneficis. Però l'activitat és avui, sobretot, activitat de la ment. Qui no aconsegueix seguir el ritme és deixat de banda, mentre que per als qui bus-

quen córrer al més ràpidament possible per pagar el seu deute amb la societat competitiva, el deute augmenta contínuament. El col·lapse és inevitable i de fet un nombre cada vegada més gran de persones cau en depressions, o bé pateix atacs de pànic, o bé decideix tirar-se sota el tren, quan no es lliura directament a la violència homicida. Lluny de tractar-se de casos aïllats, la guerra es percep pertot arreu. Per a *Bifo*, aquest és l'esperit del nostre temps. Però aquesta guerra neix de l'acceleració assassina que el capitalisme ha injectat en la nostra ment. Immersos en aquesta dinàmica, els processos d'emancipació d'avui dia requereixen noves formes de subjectivització política, en què la pràctica revolucionària es confon amb la pràctica terapèutica, és a dir, «una acció de relaxació de l'organisme conscient col·lectiu» capaç de generar en les persones un sentiment d'estranyament respecte a la societat capitalista (en què la crisi econòmica pot ser el principi d'un alliberament, allunyant-se de les regles de joc que ens obliguen a ser més productius, més consumistes, etc.) per **assolir més autonomia en les relacions socials entre treball i capital**, és a dir, «creant formes de vida independents del domini del capital».

6.5. Apunts finals: *pensar i fer d'una altra manera*



El pensament crític que entra en l'actual escenari històric ha de reinventar-se. Per fer-ho, cal buscar una nova dimensió política que ja no es pot concretar en un contingut específic –les relacions de producció, l'explotació capitalista, l'alienació, etc.– en defensa d'uns interessos objectius d'una classe oprimida que haurà de protagonitzar la revolució i el canvi social. La divisió del món en blocs ha finalitzat (1989), el moviment obrer ha estat vençut, esdeveniments com l'11S han provocat que la realitat sigui cada vegada més confusa, indesxifrable i deforme. Se'ns imposa una realitat postpolítica, ambigua, paradoxal i, sobretot, dispersa, on tot tendeix a l'entropia. Sense antagonismes des dels quals puguem construir un relat emancipador que permeti fer-nos existir *a la contra* –de les condicions materials de la vida, del poder establert, etc.–, el pensament crític es veu obligat a anar més enllà de la lluita ideològica tradicional. L'autèntic combat es produeix, llavors, en el terreny del pensament mateix, no tant en els continguts –què pensar, quins problemes formular, quins conceptes elaborar– sinó en la seva pràctica, és a dir, què «fem» en pensar, en quina pràctica material inscrivim el nostre pensament? És aquí on el pensament crític pot trobar la seva dimensió política, la capacitat d'intervenir, la possibilitat d'exercir l'acció crítica i establir un *nou compromís*.

El marc en el qual hem situat la nostra visió històrica del pensament crític, assumint totes les seves limitacions, proposa un camí des del qual materialitzar aquest compromís: superar els límits del sistema capitalista. Arribats en aquest punt, recuperem la idea del «gran rebuig», tal i com el va formular Herbert Marcuse, per plantejar «noves formes de fer». I sembla que el punt de partida el trobem, tal i com proposen els amics d'Espai en Blanc, en el mateix **combat del pensament**. És aquí on es concreta un espai de lluita.

El combat del pensament

Tal i com es formula des d'Espai en Blanc, el combat del pensament remet a la «pràctica» del pensament, com una *nova forma de fer capaç d'atacar la realitat*. Del pròleg al número 7-8 de la revista *Espai en Blanc* dedicat al combat del pensament, n'extraïem les següents paraules:

«Hemos llegado a la cuestión del *Combate del pensamiento* forzados por la propia realidad. (...) El combate del pensamiento dice antes que nada la situación a la que estamos abocados. Un mundo en crisis es, sobre todo, un mundo que no se deja pensar. El miedo y la urgencia nos instalan en una situación de amenaza de la que sólo los expertos nos pueden salvar. La crisis, ya sea económica, bélica o ambiental, parece exigir poner en manos de otros las soluciones a nuestras vidas vulnerables y precarizadas. Frente a esta lógica expropiadora, que nos reduce a espectadores de nuestra propia impotencia, proponemos la necesidad de conquistar espacios de pensamiento como condición para empezar a tomar el mundo en nuestras manos.

En este sentido, el combate del pensamiento es también una necesidad. La necesidad de intervenir en la batalla en la que se decide quién y cómo construye la realidad. Se trata de una intervención práctica en la que realmente nos va la vida. La globalización neoliberal –la movilización global– ha sido el modo victorioso de construcción de la realidad. La verdad del mundo, la verdad que organiza el mundo, es la verdad del capital. El combate del pensamiento se inicia con una crítica a esta verdad triunfadora lo que requiere imponer el problema del pensamiento. Imponer el problema del pensamiento no es otra cosa que aprehender el pensamiento mismo como problema (...).

Todos sabemos que hoy el pensamiento está asediado y desactivado. Las estrategias de desactivación no existen en el aire sino que funcionan concretamente en la escuela, la universidad, la empresa y los *mass media*. En la escuela se formatean cada vez más las mentes de los niños para adaptarlos a las necesidades del mercado. Pedagogos y psicólogos rivalizan en vaciar la enseñanza de contenidos (históricos, sociales...) y reducirla a puro formalismo: aprender a aprender. En la universidad, la privatización y la mercantilización determinan las materias impartidas y la investigación misma. Ya no se forma sino que se capacita, se invierte en recursos humanos. Por lo demás, el pensamiento crítico ha sido banalizado mediante su reducción a una pretendida “investigación” que debe constantemente ser evaluada. Escribir un libro ya no es lo importante. Lo importante es publicar en revistas de impacto, por lo general anglosajonas, y bastante ajenas a todo lo que sea precisamente pensamiento crítico. En los medios de comunicación, no hace falta insistir mucho, hace tiempo que las figuras del experto y del “opinólogo” han vaciado de interés el periodismo. La noticia *express*, la información de consumo rápido saturan y paralizan la posibilidad de informarse de un modo crítico y reflexivo.

En definitiva, con la desactivación del pensamiento se nos expropia de los saberes que nos vinculan al mundo y a su transformación colectiva, porque la gestión actual del conocimiento es un modo refinado de control (y de aprovechamiento) de la información, la opinión y la innovación colectivas. El resultado es que las ideas funcionan exclusivamente para el capital, y un hecho de enormes consecuencias para la intervención crítica: la generalización de la obiedad se impone como el manto que protege la realidad. La realidad se hace obvia en la medida que se presenta como única e insuperable. Por esa

razón, el combate del pensamiento es el combate por pensar la realidad más allá de ella misma, en última instancia, por pensar el mundo. Pensar el mundo no es la condición para transformarlo, sino ya el inicio de su transformación. Hay que invertir la frase de Marx en sus tesis sobre Feuerbach cuando afirmaba que los filósofos siempre se han dedicado a pensar el mundo y que había llegado la hora de transformarlo. Ahora es más que nunca el momento de pensarlo.

Pero no defendemos un pensamiento abstracto y esencialista protegido en su torre de marfil, sino un pensar situado. Pensar es antes que nada pensar la interrupción del movimiento que se confunde con nuestra vida, y que reproduce esta realidad. Pensar es interrumpir, desplazar, sabotear... Romper las premisas de lo que nos impide pensar. Pensar es imponer nosotros mismos las preguntas, y hacerlo desde nuestra verdad. Pensar es agujerear la realidad. Y, sin embargo, este programa para el pensamiento que lo acoge en su esencial problematicidad, no es fácil. Es como si de pronto las metáforas que lo dicen todo se hubieran hecho insuficientes. Pensar significa contestar a la pregunta ¿cuál es tu combate? De acuerdo. Pero ¿cómo? ¿Con quién? ¿Dónde? (...).

<http://www.espaienblanc.net/Prologo-el-combate-del-pensamiento.html>

El combat del pensament implica pensar més enllà del que se'ns permet, subvertir «la crida a l'ordre» amb què s'imposa la consigna capitalista «d'això és el que hi ha» i/o «el que hi ha no té alternativa». Quan escoltem afirmacions d'aquest tipus en boca d'experts i representants polítics sabem que se'ns emplaça a l'obediència i a la submissió voluntària. Hi ha qui respon amb cinisme, assumeix el que hi ha i mira d'aprofitar-se'n. Els esperits més inquietos opten per un voluntarisme pragmàtic i immediat, esperonats per la urgència d'haver de fer alguna cosa. Ambdues opcions són ben tolerades pel sistema. La dificultat rau a desocupar aquest ordre que se'ns imposa. Per fer-ho possible, no hi ha cap raó perquè caiguem en el populisme de dretes o a deixar-nos enganyar pels grans relats emancipadors. El que cal és lliurar el combat del pensament per fer el que pensem i creure fermament en allò que fem. I és aquest mateix combat el que ens educa per a l'acció crítica, amb un objectiu final: **convertir el pensament en una força material capaç d'atacar la realitat i subvertir, així, les nostres pròpies vides.**

Bibliografia

- Beauvoir, S.** (1949). *El segon sexe*. Barcelona: Edicions 62, 1968.
- Bell, D.** (1960). *El fin de las ideologías*. Madrid: Tecnos, 1964.
- Bell, D.** (1973). *El advenimiento de la sociedad post-industrial: un intento de prognosis social*. Madrid: Alianza, 1976.
- Berardi, F.** (*Bifo*) (2003). *La fábrica de la infelicidad*. Madrid: Traficante de Sueños.
- Bourdieu, P.** (2001). *Contrafuegos 2. Por un movimiento social europeo*. Barcelona: Anagrama.
- Camus, A.** (1942). *L'estrany*. Barcelona: Proa, 1967.
- Camus, A.** (1942). *El mite de Sísif*. Barcelona: Edicions 62, 1987.
- Castel, R.** (1997). *La metamorfosis de la cuestión social*. Barcelona: Paidós.
- Chomski, N.** (2008). *Sobre el anarquismo*. Pamplona: Laetoli.
- Cohn-Bendit, D.** (1987). *La revolución y nosotros, que la quisimos tanto*. Barcelona: Anagrama.
- Debord, G.** (1957). Informe sobre la construcción de situaciones y sobre las condiciones de la organización y la acción de la tendencia situacionista internacional. Documento fundacional. Disponible en el Archivo Hispano Situacionista: www.sindominio.net/ash
- Debord, G.** (1967). *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-textos, 1999.
- Galán, W.** (2010). «Els límits de la racionalitat il·lustrada: Marx, Nietzsche, Freud», a P. Alsina i F. Núñez (coords). *Pensament filosòfic i científic contemporani*. Barcelona: FUOC. Primera edició del manual docent, 1-100.
- Ginsberg, A.** (1955). *Alarit*. Artà: Rost, 1984.
- Goodman, P.** (1960). *Problemas de la juventud en la sociedad organizada*. Barcelona: Península, 1971.
- Gramsci, A.** (1918) «Socialismo y cultura», a *Para la reforma moral e intelectual*. Introducción de Antonio A. Santucci. Selección de Francisco Fernández Buey. Madrid: Los Libros de la Catarata, 24-27, 1998.
- Hall, S.** (1969). *Los hippies: una contra-cultura*. Barcelona: Anagrama.
- Hobsbawm, E.** (1973). *Revolucionarios*. Barcelona: Crítica, 2000.
- Hobsbawm, E.** (2011). *Cómo cambiar el mundo*. Barcelona: Crítica.
- Horkheimer, M. i Adorno, T.** (1947). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 1994.
- Horkheimer, M.** (1967). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta, 2002.
- Internacional Situacionista** (1966). *De la miseria en el medio estudiantil*. Barcelona: Ediciones de Intervención Cultural / El Viejo Topo, 2008.
- Jameson, F.** (1984). *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós, 1991.
- Kerouac, J.** (1957). *A la carretera*. Barcelona: Edicions 62, 2009.
- Klein, N.** (2007). *La doctrina del shock*. Barcelona: Paidós, 2010.
- Liotard, J-F.** (1979). *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra, 1994.
- Lipovetsky, G.** (1983). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama, 2000.
- Marcuse, H.** (1964). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Ariel, 2010.
- Marcuse, H.** (1968). «La liberación de la sociedad opulenta», a H. Marcuse. *La tolerancia represiva y otros ensayos*. Antología. Edición de César de Vicente Hernando. Madrid: Los Libros de la Catarata, 75-92, 2010.
- Marcuse, H.** (1973). *Contra-revolución y revuelta*. México: Joaquín Mortiz.
- Marx, K.** (1844). *Manuscritos económico-filosóficos*. Barcelona : Edicions 62, 1991.
- Marx, K.** (1859). *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI Editores, 1980.
- Marx, K. (1867).** *El capital* (6 volums). Traducció i edició a cura de Jordi Moners. Barcelona: Edicions 62, 1983.
- Marx, K. y Engels, F.** (1848). *Manifiesto comunista*. Madrid: Akal, 2004.
- Michéa, J.-C.** (1999). *La escuela de la ignorancia*. Madrid: Ediciones Acquarela, 2002.
- Negri, A.; Hardt, M.** (2002). *Imperio*. Barcelona: Paidós.
- Perniola, M.** (1972). *Los situacionistas. Historia crítica de la última vanguardia del siglo XX*. Madrid: Acquarela & A. Machado, 2007.
- Reich, W.** (1970). *Materialismo dialéctico y psicoanálisis*. México: Siglo XXI.

- Reich, W.** (1976). *La revolución sexual*. México: Roca.
- Roszak, T.** (1968): *El nacimiento de una contracultura*. Barcelona: Kairós, 1970.
- Sartre, J-P.** (1938). *La nàusea*. Barcelona: Proa, 1968.
- Solé, J.** (2006). «El naixement de la cultura juvenil a través del cinema», a *Temps d'Educació*, núm. 31 (2n semestre de 2006), Barcelona: Institut de Ciències de l'Educació (ICE), Universitat de Barcelona, 163-178.
- Touraine, A.** (1968). *Le Mouvement de Mai ou le communisme utopique*. París: Seuil.
- Touraine, A.** (1969). *La sociedad postindustrial*. Barcelona: Ariel, 1973.
- Vaneigem, R.** (1967). *Tratado del saber vivir para uso de las jóvenes generaciones*. Barcelona: Anagrama, 2008.
- Viénet, R.** (1968). *Enragés: Y situacionistas en el movimiento de las ocupaciones*. Madrid: Ed. Miguel Castellote, 1978.
- Žižek, S.** (2007). *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Ediciones Sequitur.

Capítol II

***L'home unidimensional*, de Herbert Marcuse**

Xavier Ferré Trill

«La manipulació de l'estructura instintiva és una de les palanques més importants per a l'explotació i l'opressió en la societat del capitalisme tardà» (Marcuse, 1980: 35).

«Mai les transformacions radicals han donat començament en la història amb moviments de masses» (Marcuse, 1980: 44).

1. Context teòric

Les dues asseveracions que encapçalen el text assenyalen dues qüestions destacades en els posicionaments marcusians. El control i la repressió de l'aparell no conscient és un aspecte de reflexió destacat en l'obra de Marcuse, al qual al·ludeix l'assaig que tot seguit comentarem. La segona reflexió es refereix a la no-mitificació de l'aspecte quantitatiu en el context d'una situació revolucionària. Aquest extrem és rellevant per a establir que tot canvi socialment i políticament qualitatiu s'estableix a través de cercles concèntrics, no pas mecànicament. Ambdós posicionaments ajuden a comprendre el context –i la textura ideològica– de la societat industrial avançada. I també permeten de comprendre que tota teorització sobre els fets cal estudiar-la historiogràficament *des de* la seva construcció coetània i no pas *a posteriori*. És per aquesta raó que hem emprat la bibliografia confegida en el context en què es produïren els fets.

Max Horkheimer (1895-1973), un dels fundadors de l'Escola de Frankfurt¹, va elaborar l'assaig *Teoria tradicional i crítica* (1937). Hi exposà l'aportació dels pensadors marxians alemanys que cohesionarien el grup de l'Institut d'Estudis Socials: contraposar –a través d'una metodologia integradora de diversos factors explicatius– la concepció apriorística i idealista de la història de la filosofia fins al moment de la definició del materialisme històric (Muñoz,

1. Escola de Frankfurt: grup de pensadors alemanys articulats a redòs de l'Institut per a la Investigació Social (1923-1934), el president del qual, nomenat el 1930, fou Max Horkheimer. La publicació que n'exposava les idees va ser la *Revista d'Investigació Social* (1932-1940). La idea de fundar aquest moviment de teòrics marxians va partir del mecenatge del científic argentinoalemany Felix Weil. Arran de l'ascens del nacionalsocialisme a Alemanya, l'Institut fou reobert a Nova York amb el nom de Nova Escola per a la Investigació Social, on treballaren alguns dels seus integrants que emigraren als Estats Units de Nord-Amèrica: T. Adorno, M. Horkheimer –autors de la *Dialèctica de la Il·lustració* (1947)– i H. Marcuse. L'únic filòsof que pertangué a l'Escola i que continua viu és J. Habermas, que el 1963 va escriure *Teoria i praxi*. L'aportació metodològica de la teoria crítica (concepte sota el qual s'agombolen tots els integrants de l'escola de Frankfurt) és relacionar el materialisme històric amb la psicoanàlisi (partint de les teories d'Erich Fromm a partir de la fi dels anys vint) a fi d'escatir la lògica de dominació de la societat industrial avançada i les seves formes de control ideològic i social. Dins d'aquest àmbit cal destacar la vinculació entre ciència, tècnica i ideologia.

1998: 154-155). Precisament, la teoria crítica, és a dir, la teoria social imbricada en la formació sociohistòrica com a superació de l'idealisme, que estudiarem en aquest capítol a través de l'assaig de Herbert Marcuse², es proposa d'analitzar les antinòmies, les dialèctiques socials de la societat contemporània per a comprendre a què obeeix la finalitat de la tecnologia i el concepte de «cohesió social». Precisament Marcuse abordà, en un sentit semblant al treball esmentat de Horkheimer, els reptes de la teoria crítica a *Filosofia i teoria crítica* (1937), article publicat en la *Revista d'Investigació Social* (Marcuse, 1965/1971: 57-81).

Per al primer aspecte és important de destacar la **hipòtesi marcusiana de partença**:

La tecnologia com a tal ja no es pot separar de la utilització que hom en fa, la societat tecnològica és un sistema de dominació que ja opera al moment de concebre i d'elaborar les tècniques (1968: 37).

Per a reproduir aquest tipus de societat cal contenir, segons Marcuse, el canvi social a través de la cohesió social. La societat tecnològica, però, té un caràcter eminentment polític, conseqüència d'un projecte històric (1968: 37). A partir d'aquest marc, no idealista no neutral, Marcuse reflexiona sobre els mecanismes repressors individuals i col·lectius que reforcen el principi de realitat que aferma l'organització social contemporània³.



Tres obres de Herbert Marcuse en què aquest pensador social establí aportacions de la teoria crítica –en contraposició a la filosofia idealista– a les característiques ideològiques i culturals de la societat industrial avançada.

2. Herbert Marcuse: filòsof marxista alemany (1898-1979). Es doctorà en literatura el 1922 amb la recerca *La novel·la artística alemanya*. Influït per la fenomenologia de Husserl i per l'existencialisme de Heidegger centrà la reflexió en el procés d'alienació, que sistematitzà amb la lectura de les obres del "primer" Marx (1844-1846). Ingressà a l'Institut d'Investigació Social a finals de 1932 per mediació de Kurt Riezler. Aquest any –sota la direcció de Heidegger– publicà *L'ontologia de Hegel*. Entre 1934-1940 –a l'exili– treballà a la Universitat de Columbia, que donava cobertura a l'Institut per a la Investigació Social. Entre 1941-1950, formà part del Departament d'Estudis Estratègics dels EUA. De 1951 a 1953 s'adscrigué a l'Institut Rus de les Universitat de Columbia i Harvard. Marcuse fou professor de la Universitat de Brandeis (Boston) entre 1954 i 1965. I a partir de 1965 professà a la Universitat de Berkeley (Califòrnia). Influït per les obres de Freud estudià la repressió social –i la seva interiorització– de les pulsions sota el capitalisme industrial. El «totalitarisme» socialment permissiu suposà una imposició encoberta del model cultural conduït per la raó tecnològica –o raó instrumental– que conegué la seva expansió definitiva arran del període d'organització productiu fordista-postfordista. Marcuse teoritzà l'alliberament total com a estratègia de transformació de l'estructura econòmica i política hegemònica i conceptuà l'estètica (el seu assaig *La dimensió estètica* [1978]) com a "espai" alliberat del món repressiu vigent. Hom l'ha definit com a "filòsof de la contracultura" i, segons el sociòleg Ludolfo Paramio, la seva màxima aportació ha estat la denúncia de la "misèria cultural i moral" de la societat capitalista (1979: 26).

3. Per aquesta raó, la bibliografia emprada per Marcuse abasta l'àmbit de la sociologia i de la psicologia. Cal destacar les referències sobre organització i corporació i l'esment de l'obra general del sociòleg Wright Mills.

L'elecció de l'assaig *L'home unidimensional* [=L'HU] per a aquest capítol ve donada per la concepció metodològica vers l'estudi del context i per una certa **vigència del text** (a debat) a l'hora de caracteritzar trets estructurals de la nostra realitat quotidiana. Un cop més, aquest darrer extrem serveix per a parlar de la manca de caducitat dels clàssics. I Marcuse ho és. I ho és precisament per la capacitat de relació-projecció entre el present –com a acumulació dels conflictes moderns– i la contrastació amb la seva projecció cap a la coetaneïtat. Aquesta modernitat marcusiana, però, s'ha assolit, com anirem comentant, tot assumint les potencialitats explicatives del materialisme històric. No d'un materialisme passat per l'economicisme, sinó per la vinculació de la dialèctica marxiana amb altres marcs teòrics, llegits críticament, com el freudià. La capacitat d'interrelació entre components «materials» i «ideals» comporta que el reduccionisme no tingui lloc en el balanç sobre l'estat de l'estructura social construïda d'ençà dels anys seixanta. En certa mesura, en som hereus com a *homo oeconomicus*. I precisament Marcuse emfasitza la reflexió en aquest punt: la sobreterminació repressiva del complex econòmic i la seva mistificació ideològica⁴ culturalista en les nostres biografies. El vessant metodològic, basat en la biunivocitat de variables, fa especialment ric en explicacions i hipòtesis l'assaig que comentarem.

D'altra banda, cal destacar que L'HU –elaborat durant l'estada de Marcuse a la universitat nord-americana de Brandeis (1954-1965), la qual cosa li suposà que no li renovessin el contracte– és una crítica al model de societat consumista estatunidenc i a la via socialista soviètica. Amb tot, en aquest capítol només desenvoluparem la crítica a la societat industrial avançada en concretar-se a la nostra pròpia contextualització. També cal tenir present que la influència *relativa* de l'obra de Marcuse –que aniria adreçada al centre d'interès d'aquest capítol, des de la redacció d'*Eros i civilització a l'home unidimensional* (1955-1964)– cal situar-la entre la revolta dels estudiants berlinesos de juny de 1967 i la irrupció de la revolta de maig del 1968 contra la universitat tradicional burgesa. Precisament, el cicle d'aixecament estudiantil ocasionà –en el marc de l'articulació d'una fonamental comunitat ideològica i estratègica anticapitalista (Nieto, 1971: 11)– una recepció marcusiana en determinades publicacions filosòfiques del país⁵.

Moviment estudiantil com a «comunitat ideològica»

Conjunt d'organitzacions sindicals i polítiques –adscrietes a la nova esquerra, és a dir, no identificades amb el règim soviètic de la URSS i dels països de l'Europa de l'Est– fonamentalment universitàries que tant als Estats Units com a Europa feren seus els postulats de Herbert Marcuse –el text *Assaig sobre l'alliberament* (1969)– sobre la repressió individual

4. Mistificació: sinònim d'enganyament. Vegeu en aquest capítol la referència «alienació»

5. Fou el cas de l'article de Miquel Siguan publicat en el número 27 de la revista de filosofia *Convivium*, "Genio y figura de Herbert Marcuse" i reproduït en un lliurament de tres sèries el mes de gener de 1969 a *La Vanguardia*. Per a l'objectiu d'aquest capítol cal llegir-ne la segona tramesa subtitulada "Crítica de la sociedad", *La Vanguardia*, 21-I-1969, p. 40. D'altres anàlisis no conferien cap originalitat a Marcuse. L'escriptor conservador mallorquí Llorenç Villalonga afirmava que les hipòtesis del filòsof alemany foren establertes prèviament per Spengler, tot ironitzant sobre una crítica a la societat industrial en forma de neograrisme. La suposada crítica a l'industrialisme era de "bona fe", caracteritzada per una idealitat compensatòria: "*Los enemigos de la sociedad de consumo, de la hegemonía del progreso exclusivamente material y del hombre de una sola dimensión, no deseáramos destruir nada, ni volver al paleolítico. Deseáramos, simplemente, ensayar una vida más instintiva, algo más natural y humana, porque es posible que la civilización industrial que ha creado el hombre unidimensional esté entrando en crisis y no pueda ya sostenerse, pese a las máquinas o debido a ellas*". Lorenzo Villalonga: "El pez que se muerde la cola", *Destino*, 1648, 3-V-1969, p. 39.

i col·lectiva a la societat opulenta occidental. Amb tot, aquesta recepció cal no descontextualitzar-la: la triple *M* –Marx-Mao-Marcuse– fou molt condicionada pel context de revolta de cada moviment universitari d'estudiants, molts dels quals no havien llegit –en la conjuntura de 1967-1968– els posicionaments marcusians (Nieto, 1971: 24 i s.).

Entre les principals organitzacions d'estudiants de la segona meitat dels anys seixanta cal esmentar la Lliga Alemanya d'Estudiants Socialistes (SDS), entre els líders de la qual cal destacar Rudi Dutsche. També, el Moviment 22 de Març, encapçalat per Daniel Cohn-Bendit. En la conjuntura nord-americana, el sindicat estudiantil Students for Democratic Society (SDS), que fou fundat el 1961, va ser un referent hegemònic de la protesta dels estudiants que, en una primera etapa (1961-1964), estengueren les mobilitzacions a universitats com Berkeley. El 1964 s'organitzà la plataforma Free Speech Movement i arran de la guerra del Vietnam el moviment pels drets civils i per la llibertat d'expressió emprengué una nova volada. Amb tot, segons Chomsky la iniciativa estudiantil americana es caracteritzava bàsicament per ser una «protesta massivament cultural i moral». La funció de Marcuse –com a referent intel·lectual aglutinador– en aquest moviment d'estudiants (a Berkeley) fou la baula de socialització de la vinculació amb el marxisme europeu (Chomsky, 1978: 44). Culturalment, aquest moviment estudiantil fou receptor del que es definí com a «contracultura», és a dir, un programa alternatiu de pensament crític: conferències assembleàries, manifestacions estètiques i musicals que responien al realisme social, al *pop art* i a la cançó entesa com a «cançó protesta».



Rudi Dutschke (SDS, Lliga Alemanya d'Estudiants Socialistes), Daniel Cohn-Bendit (Moviment 22 de Març) i Mario Savio (SDS, Students for Democratic Society) en diferents actes de protesta.

Als Països Catalans, amb l'ensulsiada del Sindicato Español de Estudiantes (SEU) a partir de la segona meitat de 1965, les universitats significaren un nou impuls en el fet de ser àgores de debat intel·lectual –cinema independent, teatre de l'absurd–, de lectures sobre assaig, literatura social, referents comunistes, anarquistes, antiautoritaris, nacionalitaris i independentistes. Aquest focus de protesta suposà un àmbit de mobilització conjunta amb les estratègies sociopolítiques de la classe obrera (industrial i agrària). Des del Partit Socialista Unificat de Catalunya el moviment d'estudiants europeu era interpretat com una baula del cicle revolucionari que definia la fallida del capital monopolista internacional i situava, d'altra banda, l'aliança de les forces del treball i de la cultura com a unitat estratègica de classe per a hegemonitzar aquest procés transformador, que s'estava produint a França i Alemanya (Serra, 1968: 45-49). Amb una perspectiva de deu anys, el sociòleg Alain Touraine concebia el moviment social de maig del 68 com a resultat de la confluència de l'obrerisme, l'«esquerra cultural» (o contestació intel·lectual) i els moviments socials. Touraine prenia aquesta concentració de forces com a projecte de futur: per si «*si podremos vivir la recomposición de la nueva estructura, cuyos elementos fundamentales fueron introducidos en el 68*» (1978:41) i evitar l'esquerranisme i la dispersió de forces revolucionàries.

Una valoració d'un protagonista que visqué els fets del cicle de protestes de 1968 assegura (amb un cert optimisme) que: «La revolució estudiantil del 68 significà un estímul per als estudiants i ens obrí el camí a l'esperança. Molts vam creure que els seus efectes incidirien amb més o menys intensitat sobre el vetust règim franquista. I d'alguna manera ho va fer, perquè d'ençà d'aquella primavera, tot ja no va ser igual. Ni la universitat, ni la política, ni la cultura. Ni tan sols el règim, que inicià una lenta i llarga agonia [...]. Podem concloure que els partits clàssics ens van guanyar la partida en el terreny polític: van seguir els mateixos partits amb els mateixos líders, i nosaltres amb la nostra dictadura al bé. Això no obstant [...] no van poder arrabassar-nos el nostre esperit transgressor ni el nostre impuls transformador» (Ferrando, 1993/1999: 135). En qualsevol cas, cal remarcar que la construcció ideològica revolucionària es configurarà des de les necessitats de la lluita concreta i no a partir de l'ideologisme o abstracció de la realitat.

La suposada certa vigència –o no– del text proposat és una conclusió que cada lector haurà d'extreure després d'una lectura sense mediacions de l'assaig (i de les obres del filòsof que hi romanen afins, des d'*Eros i civilització* a *Per a una nova definició de la cultura*). Amb tot, si es té en compte l'axioma antideterminista i una capacitat d'allunyament en l'anàlisi dels fets (que atorguen perspectiva analítica) potser es podrà valorar una continuïtat de la línia de treball marcusiana: **les contradiccions socials cal analitzar-les en les seves conseqüències ideològiques i culturals**. La política no és cap variable independent (o podríem dir epifenomen).

Notes sobre la recepció de l'obra de Marcuse

D'altra banda, també cal remarcar que la recepció de l'obra marcusiana entre nostrats intel·lectuals escèptics com Joan Fuster Ortells no fou gens destacada. Fuster, per exemple, conceptua que Marcuse no s'adcrivia ben bé al marxisme –«Fue una papilla intelectual especiosa y vaga que «luego» admitió ser aprovechada, aunque sin grandes resultados»– i que s'inseria en la lògica de la societat de consum –«Marcuse fue un episodio "consumista" precioso. Marcuse sería inconcebible sin una "sociedad de consumo" que le daba pábulo, le pagaba y le enviaba como petardo a sus enemigos». Però també li reconeixia que, a nivell peninsular (i més específicament espanyol), Marcuse representava l'oposició a la retòrica regeneracionista del noranta-vuit: «Marcuse es el anti-Ortega» (Fuster, 1979: 148). Amb tot, sis anys després (*Sagitari*: 1985), l'assagista valencià es contradeia en valorar que «Marcuse va explicar unes quantes coses molt raonables, que no han perdut vigència». Amb això vull indicar que les lectures són, és clar, diverses, i corresponen a cada biografia intel·lectual i orientació interpretativa de qui llegeixi l'autor que ens ocupa en cada conjuntura⁶.



6. Joan Fuster, segons Guillem Calaforra (2006), havia llegit *L'home unidimensional*, que alhora hauria estat lectura per a suggerir temes sobre la societat, els moviments juvenils a *Babels i babilònies* (1972). En aquest assaig –“marcusiana”– Fuster cita el pensador crític alemany en al·lusió a la utopia en contraposició a la violència estructural de la societat i en el context de la recepció de la contracultura.

Dit això, la tesi definida com a alliberadora (com a repte) de Marcuse pot ajudar a la reflexió sobre el món –tot un microcosmos– educatiu i inferir les seves vinculacions amb el *món exterior*. Aquesta obvietat per a molts sembla que, a l'hora de la veritat (a l'hora de cercar eixides, alternatives raonables, a la situació de reproducció d'analfabetisme funcional –el fals adult alfabetitzat, com també caracteritza l'assagista Joan Fuster⁷– i a la sobreoferta de força de treball amb preparació, la qual cosa explica un nou tipus de *lumpenproletariat*), no sigui prou clara per fer front als reptes que provenen enllà de l'organització de l'anomenat sistema educatiu. I és per aquesta raó *humanista*, en tant que revolucionària, que cal insistir en la concepció de **la formació com a certa conseqüència (entesa no pas mecànica) de l'estructura politicoeconòmica**. El mercat, i les seves necessitats acumulatives anàrquiques de riquesa, sempre roman a la base de qualsevol fet social. És doncs aquesta definició òbvia d'educació com a fet social que ha fet retornar el pensament cap a plantejaments de més de cinquanta anys, perquè potser una part de la nostra perplexitat davant el que s'esdevé (que no és altra cosa que la crisi sostinguda del capitalisme financer i les seves connexions polítiques neocolonialistes) prové d'haver donat carta blanca a la fragmentació –intel·lectualment es pot fraccionar?– del coneixement amb la consegüent pèrdua de referents que vinculen el subjecte amb el seu món viscut. O la retòrica de la fi de les ideologies. Per això hom ha optat –amb una lectura sobre el canvi de morfologia del capitalisme convencional industrial– per retornar⁸ a la base social entesa com un tot, de la qual el concepte d'educació és un vector.

La línia de treball del filòsof de la praxi berlinès Herbert Marcuse es concreta en **l'anàlisi de la societat anòmica** –sense referents, sense projecte *col·lectiu* de fons: sense una norma pròpia construïda des del raonament alliberador com a qüestionador de legitimitats dominants– i les seves contradiccions. En certa mesura, L'HU constitueix un assaig sobre antropologia filosòfica⁹, car en l'anàlisi marcusiana es defineix un concepte de l'home (Parekh, 1986:

7. Sobre aquest tipus d'analfabetisme el pensador valencià remarca: "l'extingit analfabetisme rural, popular, tenia la seva "cultura", mentre que els alfabetitzats de "còmic" i de "fotonovel·la" [formes de consum cultural pròpies de la societat industrial avançada] "no disposen de cap sistema seriós de referències culturals". Joan Fuster: *Babels i babilònies* [1972], El Observador, Barcelona, 1991, p. 90. Precisament la manca de referents –d'universals– és una característica de la nostra societat. Lògicament existeix una "altra" tipologia de referent a l'ús reproductor del laberint on es troba l'individu coetani.

8. Les primeres traduccions catalanes de les obres de Herbert Marcuse –de *L'home unidimensional* a *Filosofia i política*, se situen entre 1968 i 1971. El context intel·lectual d'aquella conjuntura marcava l'eclosió de la societat de consum (amb el consegüent qüestionament de l'autodeterminació del subjecte) i de noves formes de repressió cultural i policial. La cerca de postulats que hi fessin front com a contestació teòrica ocasionà –tal vegada com a conseqüència de les repercussions de les revolucions culturals i de revolta urbana de 1968– la recepció de les teories dels filòsofs francfurtsians. L'anàlisi de la lectura de Marcuse suposà un referent ètic i polític que havia de concretar-se en noves preses de posició –recordem la Internacional Situacionista (1957-1972)– que, políticament, s'entenia que requerien noves estratègies que superessin la capacitat revolucionària dels partits comunistes clàssics. Era el cas de la nova esquerra o esquerra comunista. Amb tot, la introducció de Marcuse als circuits intel·lectuals dels Països Catalans fou un connector directe amb els cercles de debat internacionals aleshores emergents. El filòsof alemany, en ocasió de publicar-se *Eros i civilització*, era definit com "el pensador revolucionari que inspira les combatives generacions universitàries de tot el món" (*Serra d'Or*, 105, 15-VI-1968) i *L'home unidimensional* era anunciat (*Serra d'Or*, 109, 15-X-1968) com a "Best-seller mundial 1968". Publicacions receptives a qüestions pertocants a la joventut com *Tele-Estel* (17-I-1969: 19) se'n feren ressò, de l'assaig de Marcuse, en una petita nota informativa on [el crític Josep Faulí] definia el filòsof marxista com a "agent desmitificador".

En aquest sentit, resta per fer una recerca sobre la recepció de Marcuse entre nosaltres i, més concretament, la (hipotètica) lectura de les obres de l'Escola de Frankfurt en noves concepcions pedagògiques a partir del segon terç dels anys seixanta.

9. Sobre l'enfocament antropològic de Marcuse podeu veure (Jay, 1974: 133-135).

102) vinculat a la teoria de l'estranyament (de l'alienació)¹⁰.

En aquest sentit, la reflexió derivada de L'HU no és decadentista o «pessimista» (=negativista) com s'ha mantingut en alguna ocasió pel que feia a una possible negació a l'alternativa, sinó que la proposta marcusià –inserir dins el mestratge de coneixement de l'Institut de Recerca Social (1923), vinculat a la Universitat de Frankfurt (=Escola de Frankfurt)– abasta un apartat d'anàlisi de la societat de consum de masses i un apartat adreçat a la seva superació. No es tracta, per tant, d'un pensament clos, sinó d'una hipòtesi de reflexió i d'acció oberta respecte del cycle economicopolític del que hom ha qualificat d'etapa d'auge a redós de l'estat del benestar (1945-1973). En aquest sentit –després de la revolta de maig de 1968 a París– Marcuse declarà a *Le Monde*:

Per als estudiants americans [Universitat de Berkeley] i alemanys, que són qui conec millor, les manifestacions violentes són una exigència no tan sols intel·lectual, sinó «instintual». Volen una forma d'existència enterament diferent. Saben que la societat absorbeix les oposicions i presenta allò irracional com a racional. Es neguen a deixar-se integrar en aqueixa societat¹¹.

En aquest sentit, l'aportació de Marcuse al pensament social –formulat a partir de Hegel, Marx i Freud– és anar més enllà de l'aparença d'una suposada conjuntura de superació de la lluita de classes i pouar en l'orientació, en el sentit, d'aquest «benestar» conseqüència d'una nova etapa de divisió tècnica del treball. El posicionament de Marcuse, com es palesa en el integrants de l'Escola de Frankfurt Teodor Adorno i Max Horkheimer, és **concebre el pensament com a negació de la realitat establerta i recuperar-ne, doncs, el vessant dialèctic**. Cal anar més enllà del fet positiu i, per tant, cal analitzar les causes de l'«altra cara» de la realitat amagada. L'aportació de Marcuse parteix de la raó dialèctica hegeliana pel que fa a l'establiment de la tesi i de l'antítesi en el món de les idees, però aquesta contradicció és aplicada a la societat del capitalisme industrial. Aquest plantejament ha de superar –i negar– la raó instrumental (positivista) i abastar la condició d'un pensament negatiu obert a reflectir les oposicions de la història. L'assagista i crític literari Josep Maria Castellet¹², estudiós a la fi dels anys seixanta de l'obra del pensador alemany, situa clarament l'objectiu de treball marcusià en l'assaig *Lectura de Marcuse*:

L'objecte del pensament –(...)– no ha de consistir a proposar receptes o a erigir-se en guia il·luminat de la realitat: el pensament està en la realitat, és un moment de la realitat, un mode

10. Alienació: sinònim de separació. Concepte ideat per Hegel i concretat pel materialisme històric en el context de la productivitat econòmica. El producte del treball és separat de qui el realitza. Traslladat a la identitat personal –alienació subjectiva–, l'alienació es correspon a una manca del sentit d'un mateix. L'alienació objectiva, en canvi, és el resultat de l'estranyament derivat de la separació subjecte (treballador)-objecte (producte) sinònim de cossificació. Aquest concepte va associat al procés de reificació. La reificació es pot definir com a acció de convertir alguna cosa en *cosa*. Procés de deshumanització conseqüència de l'alienació objectiva. És a dir, la conversió del treballador en mercaderia (cosa), com a efecte de la divisió del treball, esdevé una reificació subjectiva. Mentre que la reificació objectiva és la mateixa mercaderia esdevinguda en cosa.

11. Mateo Madrudejos: "Herbert Marcuse y la revuelta estudiantil", *Destino*, 1599, 25-V-1968, p. 10.

12. Aquest pensador aclaria –en el context de les protestes estudiantils europees– quin era el propòsit de l'assaig de Marcuse: "L'anàlisi de Marcuse tendeix a plantejar-se per què a unes societats de nivell de vida elevat, on una part important de la població gaudeix d'una sèrie de comoditats i d'un confort com mai la història no n'havia conegut, la gent perd cada dia més les possibilitats de llibertat i realització personal. S'ha de lluitar contra aquesta irracionalitat, moral, material i política". Vegeu Baltasar Porcel, "Josep M. Castellet, cap a una nova vida moral", *Serra d'Or*, 123, 15-XII, 1969, p. 68.

particular en el qual i pel qual s'explica l'activitat de l'home. I la seva funció primera ha de ser la de defensar-se, d'autopreservar-se, perquè en el món d'avui, més que mai, cal defensar i preservar la dimensió més creadora del pensament, que és la vocació utòpica, és a dir, la capacitat de transcendir-se cap al futur, de reconèixer la *realitat* en la possibilitat que els homes i les coses esdevinguin el que realment són, en contra de l'acceptació de la *realitat* tal com és en la seva frustració actual. L'autodefensa del pensament és la defensa de l'esperança contra la tendència petrificadora de la realitat de fet: per tal de preservar-se ell mateix com a esperança, el pensament no ha de cedir als entrebancs i al poder paralizador de la immediatesa, sinó que ha de tenir fe en la seva capacitat alliberadora (1969: 35).

La negació del pessimisme ve donada per la cerca d'una opció alliberadora que sorgeix del reconeixement que la superficialitat, la cosificació (o reduccionisme), contradia la idea en ella mateixa i, per tant, cal procedir a una desconstrucció de la forma, d'allò que impedeix de copsar la realitat «real». Únicament així el pensament serà alliberat de la coerció de la conjuntura, de la factualitat i esdevindrà transcendent. Aquesta crítica al pessimisme va tenir el suport de sociòlegs coetanis quan admetien –malgrat la irrupció de la producció de masses– que existia una possibilitat de «revolta a la societat de l'abundància» tot reconeixent que «l'anomenada societat de consum no es combat al nivell estètic» i que, en conseqüència, calien «noves formes d'organitzar la coexistència». La lectura socialdemòcrata de cercar la «coexistència» –a través del fil dels il·lustrats quant a formació de l'autonomia individual– no obvia reconèixer les limitacions estructurals del model d'oferta-demanda de la (nostra) societat. Ara sí, el pes de plantejar una nova estructura social requeria en la capacitat transformadora de la majoria social¹³.

Reconèixer la situació negativa vers la situació dominant comporta admetre, segons Marcuse, dues característiques de la societat present: el context assumit acríticament d'a-llibertat i el de totalitarisme (concretat socialment en una falsa tolerància). Ambdós principis s'interconnecten i desmitifiquen absolutament el concepte de societat lliure (occidental). Precisament pertocant al concepte de tolerància com a forma d'aparent llibertat, Marcuse en denuncia l'objectiu final de reproducció de l'elit econòmica i política dirigent –l'*ordre* social– que formalitza, també aparentment, una independència formal (in)formativa i una suposada llibertat de drets. La crítica a aquesta situació, que el filòsof trasllada a les societats definides com a democràtiques, troba una resposta en una «tolerància discriminatòria» o «repressiva» (Marcuse, 1970: 105 i ss), la manifestació de la qual, a través dels sectors socials oprimits, serveix per a assolir la inversió de la situació predeterminada socialment per la democràcia burgesa. És a dir, la resposta contraintolerant (contra la tolerància hegemònica) vers els valors dominants seria condició necessària per a la consecució de la llibertat real, entesa com a acte d'alliberament. En aquest sentit, la reflexió marcusiana descodifica l'ensenyament com a autorealització si prèviament no s'ha procedit a una crítica (assumpció) de l'existència donada, dels valors assumits: si prèviament no hi hagut un procés de negació de la pròpia identitat alienada per la ideologia dominant i, com diu Marcuse, la seva dictadura pedagògica. La tolerància dominant, que per a Marcuse és tirania (en afavorir la «des-sublimació», o manca de consciència de situació), és intolerància real vers la majoria, i en canvi la intolerància tàctica (repressiva) de la majoria esdevé tolerància representativa: col·lectiva. Aquesta proposta aporta igualment una descodificació obligada del llenguatge polític i del missatge

13. Salvador Giner: "La civilització de consum. Promeses i paranys", *Serra d'Or*, 111, 10-XII-1968, p. 29-32.

informatiu: un gir semàntic revolucionari –equivalent a la cristallització del pensament autònom con a contrapensament desalienador– i suposa una crítica a la traïció dels principis del liberalisme radical il·lustrat per part del complex democràcies formals-Estat-capital monopolista.

Pel que fa al primer estat de coses, el pensador de Frankfurt escriu, en començar *L'home unidimensional*: «Una a-llibertat confortable, plàcida, raonable, democràtica, preval en la civilització industrial avançada, senyal del progrés tècnic» (1968: 41). La negació, el qüestionament, de la llibertat en ella mateixa és una característica fonamental del pensament alliberador. La qüestió és com aquesta mancança de llibertat *real* esdevé assumida per la majoria social suficient (60-70%). Aquest interrogant es pot sumar al factor «necessitats artificials interioritzades com a necessàries», baula aparent d'assumpció del benestar. En aquest sentit, Marcuse afirmava el 1977 que calia una «modificació radical del sistema de necessitats» (1980: 120).

D'altra banda, la llibertat formal esdevé tolerància repressiva en ser socialitzat un tipus de llibertat entès com a mera permissivitat. Marcuse estableix, en aquest sentit, dues idees rellevants: «la realitat del pluralisme esdevé ideologia capciosa» (1968: 86) i «la democràcia apareix com el més eficaç sistema de dominació» (1968: 87). L'engany del pluralisme –de la «tolerància»– esdevé perquè tot l'ideologisme (=imperatiu disfressat de convenciment, consciència¹⁴ falsa) construït i socialitzat sobre el comodí conceptual «diversitat» equival a pensament únic, i és legítimat per la democràcia *formal*. Evidenciem, un cop més, que l'aparença es vol fer correspondre amb realitat, i la realitat esdevé inassolible (el seu assoliment és una utopia a ulls de la classe-Estat dominant).

Tenint en compte aquest doble posicionament, el que Marcuse estableix a L'HU és el concepte de «totalitarisme» dins de les societats democràtiques burgeses. Aquest terme és concebut, és clar, com a coerció, com a limitació d'allò que és possible i d'allò que no ho és. Les formes de control, doncs, no fan altra cosa que reproduir l'ordre establert del cycle productiu consumista.

La fita del pensament explicita aquesta situació de repressió i per això, per a Castellet, Marcuse conclou que «comprendre és refusar» (1969: 37). Refusar tota «realitat» no contrastable, no qüestionable; refusar «l'evolució present de tota una civilització» (1969: 37). Quan s'identifica Marcuse amb «pessimisme» cal entendre, per tant, el repte de pensar com a provocació per a subvertir la presumpta lògica ordenada de les coses per part de *l' statu quo*. El subjecte ha de construir la seva pròpia anàlisi de la realitat que l'envolta per a assolir, segons Josep Maria Castellet, «el difícil camí d'alliberament de l'home» (*La Vanguardia*, 31-VII-1979).

En el sentit d'alliberament total –com a denúncia del caràcter repressiu de la societat contemporània– l'autodeterminació vindicada pel filòsof polític alemany comporta establir una

14. Consciència: sentit de la pròpia existència i d'allò que fa i envolta l'individu. Manifestació de la vida mental. «Consciència en si»: sentit implícit del que s'esdevé. Consciència per a si: pràctica política a partir de la interpretació del que se sent (fet d'*adonar-se'n*), del que s'esdevé. Interiorització esdevinguda acció.

individualitat creadora, no pas instrumental. Aquest aspecte és pot contraposar amb la nostra situació vigent pel que fa a la relació entre individus, definida pels interessos pragmàtics, materials. D'on es pot parlar d'una societat d'individus, però no pas d'una societat –valgui la tautologia– associativa.

Comptat i debatut, el pas de Hegel a la recuperació del «primer» Marx (i més concretament al Marx de *Manuscris economicofilosòfics de París* de 1844), permet Marcuse d'aplicar la lluita de contraris al procés històric, no encotillar el pensament amb una necessària concreció «política» i pensar en termes d'assoliment de la «felicitat» entesa com a retorn a la definició marxiana de comunisme, és a dir, la substitució de l'administració de l'home per l'administració de les coses. Segons Castellet la filosofia transformadora marxiana (i, doncs, marcusiana) té com a fita «elaborar una nova dialèctica, crítica i negativa, de refús absolut del que és la causa determinant de la degradació de l'esperit humà: la dimensió alienant del treball» (1969: 43). Aquesta fita demana, d'altra banda, el desenvolupament de la consciència de situació (o desalienació) en els múltiples contextos on es concreta la identitat social, i és indicador significatiu de la concepció materialista, revolucionària, marcusiana.

2. Unidimensionalitat

La crítica a la societat de classes desclosa arran dels anys cinquanta del segle passat ens situa davant el pas de la unidimensionalitat individual a la societat unidimensional, definida com a estructura de dominació col·lectiva. És a dir, l'autor de *La fi de la utopia* (1967) conclou que l'alienació clàssica «viscuda» –materialment i psicològica– per l'operari en el procés de producció –que acaba en l'aparent identitat entre valor de la força de treball i salari– és generalitzada al conjunt de la societat a través de la producció en sèrie que acaba absorbint l'alienació d'un sector social. Heus ací la formació de la democratització (sic) del control de les formes de vida occidentals a partir de la legitimació del nou tipus de separació entre subjecte i objecte (realitat social), que es duu a terme des del nou model d'Estat que diu que assegura equitativament la distribució de les necessitats bàsiques.

Aquest context teòric, dissenyat per la teoria crítica, té una dimensió cultural i «psicològica». El vessant cultural es palesa en una solució entre la divisió «alta» cultura i cultura popular. La societat industrial avançada opera, segons Marcuse, com a «dessublimadora», és a dir, com a realitat amb una «sola lectura» en la qual no cal cercar cap nivell ocult atesa la identitat entre aparença i realitat. Aquest aspecte duu el pensador alemany a parlar de context «anideològic»: context caracteritzat per l'absència d'ideologia. Així, el fordisme, base organitzativa de la producció en una hipotètica societat del benestar (del confort, segons Marcuse), posaria fi –en ser un model de societat cohesionada– a les contradiccions socials. Aleshores, quin sentit tindria la ideologia com a formulació d'un projecte alternatiu que correspongués a una comunitat sociopolítica imaginada?

Aquest plantejament resta formulat per l'autor de *Raó i revolució* (1941) des del vessant filosòfic de la psicoanàlisi. Si segons Marcuse la industrialització tecnològica no requereix la cerca de causalitat contradictòria, aleshores no existeix un principi de lleure oposat al

principi de productivitat o de realitat. Hi hauria hagut, com veurem més endavant, una identificació entre ambdues esferes de l'activitat humana. Però no és així. Aplicant la dialèctica, Marcuse estableix una doble realitat: la repressió dels instints (sentiments, pulsions) per part de la moral pròpia de l'ordre social. No és estrany, doncs, que a *L'home unidimensional* es contextualitzi aquesta doble escissió de la personalitat dins el principi judeocristià o la moral de l'esclau.

L'anàlisi totalitzant que integra factors econòmicosocials, culturals i polítics que duen a la «societat massa» –a la suposada despersonalització (=crisi de la identitat social) davant de l'explotació de la nova forma de divisió tecnoburocràtica del treball– és una aportació destacada de Marcuse en analitzar autònomament, dins d'una metodologia multifactorial, les variables culturals, ideològiques, que articulen la concepció del món de la societat industrial avançada.

D'altra banda, el teòric crític també fa referència a la **tipologia de consum** (com a sublimació de l'explotació/repressió) i a l'esgotament de recursos de l'ecosistema. La integració de factors econòmics i polítics –recolzada en la psicoanàlisi com a element de comprensió de la ideologia i concepció del món reprimits pel principi de realitat– és una característica essencial que destaca L'HU de Herbert Marcuse.

Aquest filòsof social recupera l'anàlisi marxiana sobre l'acumulació de capital, però l'actualitza als inicis de l'etapa postfordista. L'obra que estem tractant, escrita el 1964, especifica els factors productius i culturals que s'estableixen a través de l'automatització de la producció. La tecnologia, doncs, esdevé el centre d'anàlisi de Herbert Marcuse per a derivar-ne les conseqüències socials. Per a l'autor d'*Eros i civilització* (1955) l'anàlisi s'ha d'establir a partir de la integració de la força productiva en l'etapa de la maquinització. Aquest pensador valora la pèrdua d'independència de la força de treball clàssica i accentua, per contra, el procés d'identitat entre productivitat i automatització.

L'estudi d'aquesta evolució en què el treballador esdevé «cosa» i la tecnologia és reifica (=totemitz) aparentment pot semblar que porta, segons Marcuse, a la «fi de la utopia», però no és aquesta la conclusió a què arriba aquest fundador de l'Escola de Frankfurt. Allò que cal destacar de *L'home unidimensional* és, precisament, l'estudi de les situacions estructurals que concreten aquesta unidimensionalitat –nova alienació– de la humanitat subalterna. Allò que cal destacar de l'assaig marcusian és la **submissió social (política) de l'individu davant de la tecnologia**. És aquest (nou) factor el que determina una nova estructura organitzativa de la producció basada en l'anonimat i en la consegüent atomització social.

A partir d'aquest moment –el nou context de la divisió del món en blocs polítics arran de la guerra freda– el control social del treball(ador) esdevé no personalitzat. La tecnocràcia, objecte d'atenció de Marcuse, és el panòptic (allò que tot ho abasta, controla). L'administració, en conseqüència, té una fita: *contenir* qualsevol manifestació de (tímid) canvi social. El principi de realitat esdevé hegemònic sobre el principi de plaer. És a dir, la **sobrerpressió de la vida quotidiana** de la qual parla el filòsof neomarxià és el que acaba metaforitzant el nou cicle de divisió del treball.

Però tot aquest context deriva de **dues premisses** que cal considerar: la concepció que tota teoria social és una teoria de la història. I que aquesta historicitat cal definir-la en cada context –a través del «regne de les possibilitats» de cadascú en el regne de les necessitats (1968: 33). I, en conseqüència, que «el progrés tècnic, estès a tot un sistema de dominació i de coordinació, crea formes de vida (i de poder) que semblen conciliar les forces que s'oposen al sistema i frustrar o rebatre tota protesta en nom de les perspectives històriques de l'alliberament dels fatics i de la dominació» (1968: 33). Marcuse enuncia que la societat industrial avançada ha estat capaç (aparentment) de fer front a les necessitats primàries de la majoria social tot partint de la «unió de producció creixent i de la destrucció creixent» (1968: 34-35). Aquesta contradicció (que no ho és per a la xarxa producció-consum) reflecteix que les necessitats primàries no són objecte primordial de la cadena productiva. L'antinòmia entre civilització [statu quo basat en la 'producció-'destrucció'] i cultura [situació primigènia, absència de repressió] fou sintetitzada per Marcuse (1965/1971: 56) en el següent quadre, reproduït posteriorment per Margarida Boladeras (2006: 57):

Civilització	Cultura
Treball material	Treball espiritual
Dia feiner	Festa
Treball	Lleure
Regne de la necessitat	Regne de la llibertat
Natura	Esperit
Pensament productiu	Pensament improductiu

L'antítesi entre civilització i cultura no és altra que la contraposició existent entre societat capitalista i la situació d'alliberament total (que Marcuse identifica en absència d'oferta/exploatació de la força de treball). És a dir, l'oposició entre els factors que estableixen el regne de la necessitat (civilització) i el regne de la llibertat (cultura). Sobre aquesta comparació cal destacar la contraposició entre raó instrumental –adreçada a aconseguir una finalitat per mitjà del treball– i treball definit com a fi. Aquest context correspon a la situació de «treballar per viure» (necessitats vitals a aconseguir) *versus* «viure per treballar» (necessitats reals acomplertes).

Tenint en compte la concepció que oposa productivitat i no productivitat (creativitat, alliberament de les potencialitats), què és doncs el que aporta la situació d'unidimensionalitat? Primerament, una crítica a l'estat del benestar (que de Welfare passa a *Warfarestate* [estat de guerra]) per tal com acaba legitimant la vigilància repressiva sobre el rendiment de l'operari. Segonament, una atomització de la resposta davant de la nova explotació, que en la conjuntura dels anys cinquanta i seixanta, esdevé aparentment, davant de l'Estat, *multitud*. En aquest sentit, Marcuse, està tractant del **neocapitalisme** i de les **formes de control sociopolític**. I està analitzant la nova situació, palesada en el «canvi del mode de vida» (1968: 35), reconeixent la «conquesta científica de la natura per a la conquesta científica de l'home» (1968: 35). Es pot *conquerir científicament* el subjecte?

Per a contestar aquest interrogant, l'assaig de Marcuse tot just abasta dos nivells de concepció. D'una banda, **reconèixer la dimensió essencialment totalitària de la so-**

cietat articulada per la lògica de la **sobreproducció**; de l'altra, establir **l'objectiu alliberador de la teoria crítica** pel que fa a cercar estratègicament «un canvi qualitatiu més urgent que mai» (1968: 34). En qualsevol cas, la identitat establerta entre «racionalitat tecnològica» i «racionalitat política» (1968: 37) és una relació bàsica per a comprendre tota l'argumentació marcusiana envers la cultura de la nostra societat.

La lògica marcusiana es vincula a la **negació de la realitat establerta**. El pensador establí la seva anàlisi en un context caracteritzat per l'emergència de nous sectors socials amb una concepció revolucionària definida i en què l'aliança entre treball de la cultura i obrerisme era estratègica. La recepció del model de plantejament de revolució cultural es traslladava a l'àmbit polític i social. Així, els moviments d'alliberament nacional anticolonialistes i els concretats dins l'Europa dels estats, mostraven les febleses del primer món que, alhora, veia com també era qüestionat el seu model de cohesió politicosocial en articular-s'hi formes de **protesta i de revolta urbana**, de **lluita obrera autònoma** –com a concepció política i organitzativa basada en la pròpia experiència del moviment obrer amb influència maoista [per exemple, l'organització francesa Gauche Proletarienne (1968-1974) i el seu portaveu *La Cause du Peuple*]¹⁵ i lectura llibertària de Marx i amb referents com el comunista A. Pannekoek (1873-1960) (1978, 31-47 i López Petit, 1979: 28)– i de **propaganda i lluita armada**, fonamentalment a França (AD/MIL-GAC), Alemanya (RAF) i Itàlia (BR), Euskal Herria (EE. AA i ETA P-M), a Catalunya (ERAT i EPOCA) i a l'Estat espanyol (FRAP)¹⁶. Les formacions polítiques, definides com a anticapitalistes –com la valenciana Germania Socialista (1971), que es féu ressò de les tesis marcusianes i del moviment de maig de 1968– es concebien com a assembleàries i situades a l'esquerra dels partits comunistes que definien com a convencionals. El lema «Poder obrer» podria sintetitzar l'orientació d'una nova esquerra alternativa, que feia seus postulats com l'ecologisme polític, la lluita popular als barris (per exemple, l'organització sindical Col·lectius d'Obrers en Lluita, pròpia del Partit Socialista d'Alliberament Nacional- [Provisional]). Aquestes línies de treball suara esmentades cal no identificar-les, és clar, amb un mimetisme marcusian (ni de bon tros), però reflecteixen l'assumpció de plantejaments teòrics que concreten l'emancipació nacional en les seves manifestacions de lluita i contradicció amb el poder (=repressió): sindical, cultural i territorial.

Autonomia obrera

L'autonomia obrera era el nom de la pràctica autònoma basada en l'autoorganització, l'acció directa i l'anticapitalisme que va ser impulsada per *l'altre Moviment Obrer*. Com a tal implicava:

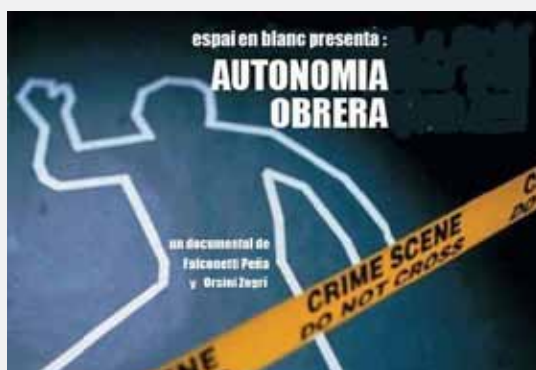
- Una interpretació de la història que privilegiava l'esdeveniment davant de la continuïtat.

15. Per al context viscut dels anys setanta que expliquen la trajectòria d'organitzacions polítiques i militars adscrites a l'esquerra comunista i anarquista franceses: Jean-Marc Rouillan: *De memoria (I): Los comienzos: otoño de 1970 en Toulouse*, Editorial Virus, Barcelona, 2009.

16. AD: Acció Directa. MIL-GAC: Moviment Ibèric d'Alliberament-Grups Autònoms de Combat. RAF: Facció de l'Exèrcit Roig. BR: Brigades Roges. EE.AA. Escamots Autònoms Anticapitalistes. ETA-PM: Euskadi i Llibertat (Políticomilitar). ERAT: Exèrcit Revolucionari d'Ajut als Treballadors. EPOCA: Exèrcit Popular Català. FRAP: Front Antifeixista Revolucionari Patriota.

- Una definició de la política no institucionalista que defensava la politització de la vida.
- Un formalisme organitzatiu (assemblea, delegats elegits i revocables ...) que prefigurava una altra societat.

Des de la Fundació Espai en Blanc s'ha desenvolupat un projecte d'investigació sobre les lluites autònomes en l'Estat espanyol, 1970-1977. Com a resultat d'aquest projecte s'ha publicat un llibre, *Luchas autónomas en los años setenta* (Traficantes de Sueños, 2008), un documental, *Autonomía obrera* (Falconetti Peña i Orsini Zegrí, 2008), i un arxiu digital: [<http://www.autonomiaobrero.net/pages/y-un-libro.php>]



Des de l'àmbit sociològic, l'eclosió de la joventut (que a finals dels anys seixanta havia encetat el debat sobre si es podia definir com a «classe») com a expressió de protesta i de formes comunitàries alternatives de vida fou objecte d'estudi per part de la sociologia, que als anys setanta estava atenta als canvis generacionals i a les seves formes de vida. En el nostre cas, cal destacar un dels primers estudis (si no el primer) sobre l'heterogeneïtat de les cultures juvenils valencianes a càrrec del sociòleg Salvador Salcedo. Fou dut a terme en el curs 1971-1972, és a dir, dins el context de socialització ideològica del maig europeu del 68: *Integrats, rebels i marginats. Subcultures juvenívoles al País Valencià* (1974).

Marcuse, doncs, reflectí en la seva anàlisi un **doblet escenari: l'anàlisi de l'estructura social i cultural**, i l'atenció als **nous moviments socials** capaços de contrarestar l'alienació de masses. Era el moment –fonamentalment entre la segona meitat dels anys seixanta i la primera meitat de la dècada dels setanta– quan es tractava sobre el canvi de morfologia de les classes subalternes i es començava a teoritzar sobre les conseqüències socials i culturals del fordisme. Així, teòrics marxians com André Gorz analitzaven noves concepcions de *l'estratègia obrera* en el context del *neocapitalisme*.

En aquest temps social fou certa la vinculació dels intel·lectuals amb els moviments de resposta a les noves formes d'opressió definides en el sistema del «benestar». També s'acomplia d'aquesta manera una hipotètica projecció de futur vers la crisi de l'estat del benestar que, com hem apreciat, no era altra cosa que la formulació del capitalisme amb rostre humà. En aquests sentit, Marcuse –dins de la concepció crítica sobre la configuració d'un subjecte històric capaç de contestar el control social– situava la classe obrera convencional

dins l'entramat d'absorció de la seva capacitat de resposta i de concebre'n els «hereus» que ocuparien «posicions de control social de producció». Però aquest sector tecnocultural –vinculat a l'arquitectura tecnològica– tampoc no era indicador d'una capacitat de compromís transformador real. La inclusió però, d'aquesta franja –la nova aristocràcia operària– dins la possibilitat del canvi social era una aportació substantiva del conjunt de teoritzacions de l'Escola de Frankfurt.

2.1. Pensament unidimensional

Si en el primer epígraf hem caracteritzat l'estructura social i ideològica coercitiva en les societats industrials avançades, en aquest epígraf, sense solució de continuïtat, en destacarem, quant a pensament, les propietats. L'aportació de Marcuse rau a distingir la dialèctica ontològica, fonamentada en els paràmetres logicodiscursius però aïllada de la dialèctica pròpia de la realitat social, basada en les contradiccions dels processos historicosocials (1968: 167). El filòsof alemany reconstrueix la intencionalitat de la lògica formal tot contraposant-la a la lògica dialèctica. Ara bé, la lluita de contraris ha de reflectir les contradiccions de la historicitat. Prenent com a punt de partença aquesta oposició, Marcuse planteja, en la nostra coetaneïtat –tot repassant la finalitat «aïllada» de la lògica físicomatemàtica– la «racionalitat tecnològica» com a «lògica de dominació». El pensador germànic parteix de la hipòtesi que la nostra societat es caracteritza per la racionalitat de la irracionalitat, és a dir, la no-inversió de la raó (la no-inversió de la situació) i, per tant, la justificació de la separació entre «Raó» i «No-Raó», és a dir, la impossibilitat de sotmetre la irracionalitat a la racionalitat. O el qüestionament de la identitat entre allò real i allò racional (1968: 151). Però aquest context ve precedit per la finalitat adialèctica de la lògica formal, mentre que la lògica dialèctica –amb un cert paral·lelisme amb el concepte de «moviment real» desenvolupat per Marx i Engels a *La ideologia alemanya* (1845-1846):

exclou tota abstracció que deixi de banda i sol, incomprès, el contingut concret [...]. La lògica dialèctica no pot ésser formal perquè el real, que és concret, la determina. I aquesta concretesa, lluny d'oposar-se a un sistema de principis i conceptes generals, requereix un tal sistema de lògica perquè depèn de lleis generals que duen a la racionalitat del real. És la racionalitat de la contradicció, de l'oposició de forces, de tendències, d'elements, el que constitueix el moviment del real i, mentre sigui comprès, el concepte del real (1968: 166).

Els dos primers capítols de la segona part de L'HU corresponen a l'anàlisi de la formació de la lògica científica partint de la separació entre teoria (dir) i pràctica (fer). Cal destacar el posicionament de partença de Hegel que, segons Marcuse, reconeix la necessitat que el pensament científic reconegui el "racional-pur" «en la mateixa concretesa dels seus objectes» (1968: 166) i el posicionament de la fenomenologia de Husserl que associa la formació del coneixement a «l'estructura sociohistòrica» (1968: 185).

La formació del pensament unidimensional, que és allò que es proposa Marcuse a la segona part de L'HU, es basa a reconèixer «la difusió d'una nova ideologia que es posa a descriure allò que ocorre (i allò que significa) començant per eliminar els conceptes capaços

de comprendre allò que ocorre (i allò que significa)» (1968: 200). La distinció per sobre de la comprensió és el que impedeix de capgirar la raó (ideologia dominant) com a no-raó i la no-raó (ideologies subalternes) com a raó.

Què en resta, doncs, de la filosofia com a acte cognoscitiu a l'hora de formular hipòtesis que inverteixen els propòsits conservadors de la «nova ideologia»? Som davant de la reedició de la *misèria de la filosofia* a la qual al·ludeix Marcuse?

La misèria de la filosofia, etiqueta que s'ha atribuït ella mateixa, fidel amb tots els seus conceptes a l'estat de coses existent, desconfia de la possibilitat d'una nova experiència (1968: 200).

El fil conductor més rellevant de Marcuse suposa interpretar què hi ha rere la forma de pensament contemporani:

L'èxit tècnic de la societat industrial avançada i la manipulació eficaç de la productivitat mental i material han produït *un canvi del lloc on actua la mistificació*. Si té sentit de dir que la ideologia s'encarna en el mateix procés de producció, pot també tenir sentit de suposar que, en aquesta societat, el racional més que no pas l'irracional esdevé el vehicle més eficaç de mistificació [de tergiversació] (1968: 210).

Com establir, doncs, la funció de la teoria crítica en la societat contemporània? Denunciant què hi ha rere el vel, que és allò que explica la ruptura de la identitat entre aparença i realitat. L'aparent realitat no és la realitat. En conseqüència:

A l'era totalitària [la concepció del món tecnocientífica], la tasca terapèutica de la filosofia seria una tasca política, ja que l'univers establert del llenguatge ordinari tendeix a coagular-se en un univers totalment manipulat i adoctrinat. Llavors la política apareixeria en la filosofia, no pas com a disciplina especial o com a objecte d'una anàlisi, ni com a filosofia política especial, sinó com l'intent conceptual de comprendre la realitat mutilada (1968: 218).

La qüestió es adonar-se de com es legitima aquesta «realitat mutilada» i quina contralògica cal establir per substituir-ne l'hegemonia. Heus ací l'aportació –i el repte– de L'HU. No es pot fer abstracció del concepte «societat» (en ella mateixa), sinó que per a esbrinar el capteniment vers la classe política dominant cal relacionar la categoria amb la seva realització concreta en el pla històric.

Si hom en fa abstracció [de la societat], hom falsifica en una dimensió que no es manifesta en els mesuraments, ni en les interrogacions, ni en els càlculs i que, doncs, ni s'hi oposa ni els pertorba. D'aquesta manera conserven llur exactitud i són mistificadors precisament en llur mateixa exactitud (1968: 211).

La crítica marcusiana a la filosofia del llenguatge rau precisament a esclarir que «l'univers real del llenguatge ordinari és el de la lluita per l'existència» (1968: 218).

Quina és, per tant, la funció (contra)ideològica de la filosofia? Pouar en aquest univers i explicitar (la càrrega de mistificació de) la ideologia dominant. La ideologia com a contraideologia, com a sospita i denúncia, malda per abastar el significat real d'allò que se'ns manifesta. Aquesta centralitat esdevé una constant en la hipòtesi marcusiana i, alhora, és útil per a concretar les direccionalitats –negativa/assertiva de la realitat establerta– del

pensament (no unidimensional i unidimensional). Aquest plantejament continua essent l'objecte del capítol vuitè de la segona part, «La tasca històrica de la filosofia». La crítica de Marcuse a la filosofia analítica es basa a destacar la necessitat de descodificar el que signifiquen els conceptes, com a construcció social, i tornar a la idea enunciada: quina concreció –i representació– tenen els universals en la realitat social? O és que en són independents? Els universals, segons l'historiador François Perroux, es poden traduir d'acord a cada significat que hom atorgui des de la posició de dominació o de subalternitat. Què representen els mots pàtria, classe, llibertat? Aquests exemples proposats per Perroux (extrets de la seva obra *La coexistència pacífica*) evidencien la subjectivació de cada categoria per a la traducció (social), diu Marcuse. D'on es deriva el concepte fonamental de «consciència vera» (oposada a la consciència falsa):

La consciència vera seria la que sintetitzava les dades de l'experiència en forma de conceptes que reflectirien, tant àmpliament i adequada com fos possible, la societat donada en els fets donats (1968: 225).

I en aquest context hom afegeix: «la repressió que la societat exerceix en la formació dels conceptes equival a mantenir l'experiència a un confinament acadèmic, a limitar el significat» (1968: 226). És a dir, el llast social opressiu (costums, superego repressor de les pulsions) limita l'aprofundiment de les causes a formular per les categories i la limitació de la seva refutació social. O, en qualsevol cas, aquest estudi haurà de ser en cenacles ben limitats. I aquesta limitació té un objectiu: limitar –evitar-ne la radicalitat– el significat real del llenguatge per a poder reproduir la lògica de la dominació. O, dit d'una altra manera, socialitzar la consciència falsa sobre la realitat que envolta el subjecte per impedir-ne l'anàlisi-síntesi alliberadora. Però aquesta conjunció ha de suposar la consciència d'assumpció –consciència per a si– de les contradiccions i de les alternatives al sistema economicopolític establert:

En la mesura que la societat establerta és irracional, la consciència esdevé lliure i oberta a una racionalitat històrica superior només en la lluita *contra* la societat establerta (1968: 238).

Podríem definir en aquest cas «**consciència com a projecte transformador, transcendent**». Aquesta identificació es concreta també per al conjunt de l'ecosistema –un focus de reflexió marcusià com a conseqüència del productivisme– davant de la seva ideologització o «glorificació» (1968: 252) per part d'una «societat no natural al llarg de la lluita que sosté contra l'alliberament» (1968: 252). Contra l'alliberament o, el que ve a ser el mateix, a favor de l'accentuació de la lluita –darwinista social– per l'existència. El que ve a dir Marcuse és que el capitalisme fordista –ara postfordista, hipertecnificat i gens paradoxalment autoconcebut cínicament com a «virtual»– no preveu la privacitat individual: «La socialització de massa comença a la pròpia casa i atura el desenvolupament del coneixement i de la consciència» (1968: 259). Aquest procés d'adoctrinament, d'aculturació, és el que permet d'establir la negació d'allò racional a favor de l'irracional.

L'HU suposa una anàlisi total de la «base material de la dominació» (1968: 260), la finalitat de la qual –més que posar èmfasi en el subjecte històric que hauria de construir una nova societat (que per a Marcuse eren els marginats pel sistema vigent: els «desesperats»)– és plantejar en quines condicions la «racionalitat tècnica», «despullada dels seus trets explota-

dors, és l'únic criteri i guia vàlid per a planificar i desenvolupar els recursos disponibles per a tothom» (1968: 265). Posar la «màquina» al servei de les necessitats humanes i no pas a l'inrevés. És, doncs, una qüestió no pas nova, plantejada pels analistes arran de l'emergència del sistema de fàbrica. Però allò que cal destacar de l'assaig marcusià és l'argumentació al voltant de les constants qualitatives, que no es mostren com a materials. Des de la consideració de l'estètica fins a la imaginació dialèctica, des de la constatació de la repressió de la potencialitat creativa fins a la denúncia de la necessitat artificial. L'HU no és un manual de solucions, sinó un **model d'anàlisi i d'actitud per a abastar les oposicions fonamentals de la societat consumista de masses** –ara en la nova etapa de suposada racionalització productiva de la tecnologia– que aboca a concloure que **la democràcia formal és una il·lusió, no una realitat**.

En aquest sentit, la teoria crítica, com hem dit en començar, aporta, a través d'aquest assaig, allò que la cohesió social oculta i que Marcuse denuncia:

La irracionalitat creixent del conjunt social [...], la deshumanització (1968: 266).

Aquest plantejament, aplicat a la lògica implícita de l'**educació**, hauria de definir la relació entre model pedagògic hegemònic, lògica de la dominació que hi és subjacent, i nou imperialisme (ara, sota l'eufemisme acrític de globalització multicultural). És per això que, segons Josep Maria Castellet, el pensament de Marcuse roman a la «cruïlla de les opcions de l'home d'avui [...], no solament ens descobreix les alienacions i les temptacions de la societat industrial avançada [...], sinó que també ens obliga a prendre posicions contra elles» (1968: 28).

3. Cloenda: sistema educatiu i unidimensionalitat

Hem intentat esbossar l'abast multidimensional de la teoria de Marcuse, un abast que pertoca a l'esfera pública i privada com a àmbits adscrits dins de la relació social capitalista. La relació entre pla material i pla ideològic planteja la construcció de les concepcions del món dins del complex d'aquestes relacions socials. Cada manifestació ideològica es vincula a una esfera de la relació social. En aquest sentit, Marcuse parla «d'esferes de tensió i contradicció» (Alexander, 1992: 281). I una d'aquestes «esferes» (avui com a contradicció?) és formada per una variable essencial de la socialització del patró ideològic dominant: el sistema educatiu.

El mateix mot «sistema» vinculat al principi d'«educació» explicita l'aplicació del model de control burocràtic sobre els objectius intel·lectuals, que haurien de ser prevalents en l'educació (com a sinònim de formació). Objectius intel·lectuals o unidimensionalitat?

Com vincular, com a hipòtesi, el posicionament *humanista* marcusià dins de la societat que està vivint les conseqüències socialment –políticament– marginadores arran de l'hegemonia de les noves forces productives tecnològiques? Sota quines motivacions

la tecnologia «redueix» la realitat a virtualitat? I com es reproduïx aquesta situació en les diverses gradacions del que es concep com a educació? Què se n'ha fet de la universitat com a canal de reflexió crítica i baula de transformació social?

Malgrat que hagin passat cinquanta-set anys (en el moment que escrivim aquest capítol) d'ençà de la redacció de *L'home unidimensional* existeix un factor que roman en el conjunt de la societat, **el model educatiu del qual és conseqüència**. Em refereixo a l'educació com a base fonamental –com a socialitzador del paradigma de divisió de funcions socials i de fragmentació del discurs com a «superació» de la societat interpretada com a totalitat– de la reproducció de la societat unidimensional, del model social polaritzat vers els gaudi de les màximes opcions per part de l'oligarquia financera.

Un text de Marcuse de 1976 –«Un nou ordre»– publicat prèviament a *Le Monde Diplomatique* i reproduït a la revista *Destino*, mantenia els posicionaments de L'HU alhora que els actualitzava cap al vessant de la necessitat d'una contraeducació, o educació política, que havia de tenir un objectiu rupturista per mitjà de la conscienciació. Aquesta proposta s'encabia en el que el filòsof definia com un risc d'un procés de feixistització social –previst en principi per als EUA–. Aquesta reflexió, d'altra banda, reproduïa el nou subjecte històric revolucionari que havia de ser el partícip d'aquesta contraeducació de nous valors: a més del proletariat industrial –que, segons Marcuse, ja no era l'únic protagonista de la transformació social–, els intel·lectuals i els moviments socials.

La reflexió marcusiana ens situa a mitjan anys setanta, és a dir, quan la societat girava entorn de la tecnologia com a força productiva que havia d'esdevenir hegemònica. Però alhora pot introduir algunes qüestions pedagògiques actuals i pensar si un procés de feixistització és plantejable en la nostra societat.

L'educació –reflexida en els posicionaments de la cultura marxiana coetània (Pierre Bourdieu) i en posicionaments alliberadors alternatius–, constitueix una variable dependent estructural de la ideologia dominant. Sigui com sigui, la concepció competencial de l'ensenyament –al·legoria a la fragmentació del saber per tècniques– tant mitjà com universitari concep la formació com a tecnificació, que comporta rutinització d'hàbits que *a priori* no són immediatament quantificables o cosificables. Per tant, és difícil de concebre una pedagogia crítica aïllada del conjunt de l'estructura política hegemònica. Sovint es confon regeneració o reforma de la societat amb la seva transformació radical. I, en conseqüència, es concep un model educatiu regenerador o «bonista» (=bon ciutadà).

La cruïlla, doncs, no és nova. Si l'educació ha de socialitzar uns principis que han de recolzar en una «ciutadania democràtica», què es concep com a democràcia? D'altra banda, la il·lusió d'una educació aideològica remet novament a la reproducció de la ideologia dominant. Així, la construcció d'una ciutadania qualificada com a democràtica remet de nou al desclassament d'un ordre polític i a la reproducció credencialista de l'«ordre» social. Ara com ara, hom cerca majoritàriament el certificat, no la formació. El crèdit (el fi), no el procés formatiu crític. Davant d'aquest context la formació s'esgota davant del *sistema* educatiu. I cal recordar, en aquest sentit, que l'anàlisi sociològica del «sistema» és un dels components de la concepció marcusiana?

De la vinculació entre «Marcuse» i l'educació (=formació, capacitat autodeterminativa) caldria concloure que l'educació no formal, que la formació autodidacta (com a forma d'autodeterminació cultural), o altres estratègies alternatives que cerquin la relació entre pensament i acció –és a dir, el desenvolupament crític de les capacitats cognoscitives bàsiques– són principis intel·lectualment (=políticament) que actuen com a repte, per exemple en l'educació universitària, car indiquen una capacitat de vinculació amb el que s'esdevé «fora» de l'aula. En conseqüència, la reflexió pedagògica no hauria d'aïllar el model educatiu (de la crítica a) de l'estructura social. Aquí, caldria tenir en compte, com a exemple, el tema de la relació entre educació i moviments sociopolítics. Si establim aquesta vinculació, la teoria crítica marcusiana (i per extensió, de l'humanisme revolucionari de l'Escola de Frankfurt) ha suposat, com hem intentat de mostrar en la lectura de L'HU, un referent pel que fa a l'anàlisi de la ideologia repressiva hegemònica. L'HU esdevé una interpretació del paradigma de la mistificació cultural occidental.

Tenint en compte aquest marc, sembla que els estrats formatius vigents resten associats –*sotmesos*– imperativament a la irracionalitat del mercat capitalista. I si no, plantejem-nos quina finalitat té una dissertació inaugural universitària –a càrrec del president executiu de Repsol-Ypf– del curs 2011-2012 titulada: «Universitat i innovació, motors per a una química competitiva i sostenible». L'orientació d'aquesta dissertació no donaria lloc a *reduir* la universitat a *subsistema* empresarial? Quina educació per a l'acció crítica *dins de* la gàbia weberiana universitària, és a dir, concebuda administrativament (Marcuse tracta del «llenguatge de l'Administració total»)? Com vincular aquesta acció crítica des de l'ensenyament establert –sembla que perplex davant de la reiteració del conflicte social– que sembla que es vol aïllar de la modernització tecnocràtica despresa del Pla de Bolonya–? Com vincular el plantejament de Marcuse de *l'home unidimensional* a la sobredeterminació del camp virtual-universitari, metàfora de la societat tecnològica? Estem reproduint el fi de la «quantificació de la natural» al marge de la raó històrica? Estem suposant com a vàlida l'*aparença* de la separació entre lògica científica i mercat econòmic? Aquestes qüestions –metaforitzades a través del sistema educatiu– palesen, però, un fet: que el model de societat de començament del segle vint-i-unè concreta la crisi de l'estat del benestar en societats del centre (com a perifèria) del sistema polític mundial amb formes progressives d'empobriment de la classe mitjana, nou esclavatge i marginalitat –amb situacions de lumpenproletarització– creixent de sectors juvenils amb formació. Així, com més va més, les revoltes urbanes (de la *banlieue* de París de la tardor de 2005 a la perifèria londinenca de l'estiu de 2011) indiquen que es tracta d'una protesta contra la lògica tecnoconsumista que reproduceix la desigualtat d'accés als recursos bàsics, la qual cosa podria indicar que l'«educació per la ciutadania» no seria altra cosa que la reproducció d'un model de ciutadà burgès, alienat en la seva pròpia capacitat de raonament crític i d'autodeterminació transformadora. L'educació, doncs, a més de no ser un «luxe», o un recurs de qualitat tan sols per a una minoria social, reflecteix l'acumulació de capital i la socialització formal d'un model de ciutadà ètic que en la *pràctica* social no veu confirmada la seva aplicació.

«La crisi d'un model», *La Vanguardia*, 14-VIII-2011, pàg. 3.

Un observador dels fets especificava: «Grups de joves han robat telèfons mòbils i sabatilles d'esport per valor de centenars de lliures, però els parlamentaris van robar als contribuents televisors Bang&Olufsen, es van construir piscines i casetes per al gos amb els nostres diners, i van passar sense dret com a despeses el lloguer o la hipoteca de les seves cases. Grups de joves han saquejat comerços, però banquers i constructors han saquejat les arques del Tresor i han portat a tothom a la crisi».



París 2005



Tottenham 2011

La «utopia» no ha arribat a la seva fi. I, per contra, és utòpic parlar de fi de les ideologies quan el capitalisme transnacional té, en l'ocultació de la realitat (irracional), la seva màxima expressió *ideològica*. **Tot ensenyament és, doncs, ideològic.**

Més de cinquanta anys després, *L'home unidimensional* pot ser d'utilitat per a vincular els principis legislatius sobre educació amb l'axioma de la lògica tecnocientífica com a lògica de dominació: «la quantificació de la natura, que ha donat lloc a fornir-ne una explicació en termes d'estructures matemàtiques, ha separat la realitat de tot fi inherent i, en conseqüència, ha separat la veritat del bé, la ciència de l'ètica» (1968: 171). L'anomenada crisi de les humanitats no es produeix debades, cal mostrar-ne les causes intrínsecament sociopolítiques: de reproducció d'un cert «ordre» social vinculat a una determinada racionalitat tècnica: «[...] se impone una seria deliberación sobre los sistemas y procesos educativos, cada vez más sojuzgados por la racionalidad instrumental [categoría emprada per la Teoria Crítica de l'Escola de Frankfurt] que imponen los poderes del mundo. Iniciada hace décadas, las vasta degradación pedagógica y gramatical en curso abarca desde la enseñanza primaria hasta la universitaria, y sus inmediatos frutos son la cegeura racional, el envilecimiento ético y la efectiva –y afectiva– descolocación de los individuos en su mundo» (Duch/Chillón, 2010: 25). Més enllà de la concepció regeneradora d'aquesta citació, cal remarcar l'assumpció d'algun dels elements de l'argumentació de Marcuse en al·lusió al pensament únic determinat per una estratègia funcionalista en vincular els mitjans a objectius pragmàtics.

La **pedagogia crítica**, que assumeix postulats marcusians davant de l'economicisme i l'alienació del subjecte (Kincheloe, 2008: 42-46)¹⁷, és una línia de treball que cal desenvolupar

17. Aquest autor estableix dotze factors definidors de la pedagogia crítica que poden pensar-se, també, com a propis de l'Escola de Frankfurt i de l'argumentació de Herbert Marcuse: anàlisi d'interessos de poder, principi

par, no únicament en la perifèria del sistema mundial amb referents com Frantz Fanon –prou significatiu en la relació que cal no perdre mai de vista: materialisme i humanisme– (Lissovoy, 2008: 485-506), sinó a les formacions socials del centre del capitalisme transnacional, però no com a recepció regeneradora, sinó amb capacitat *política* d'incidir en el cercle del consentiment hegemònic. Un primer pas (una nova cultura) en aquest sentit és deslegitimar l'ideologisme (mistificació) definit en la significació convencional dels artefactes culturals derivats de la representació socialitzada dels mitjans de comunicació –mitjà més eficaç dels aparells ideològics de l'Estat–. De nou, és peremptori l'anàlisi del llenguatge –del «llenguatge del benestar» (1968: 118) com a codi «contra les nocions transcendents, crítiques» (1968: 118).

L'objectiu de l'anomenada «pedagogia cultural» aniria en aquest sentit a abastar els referents de la cultura popular i la denúncia de la seva colonització per les icones de la concepció del món dominant. En una altra situació, Marcuse evidenciava que «la simple absència de tota publicitat i de tot mitjà adoctrinant d'informació i de distracció precipitaria l'individu en un buit traumàtic en què tindria la possibilitat de fer preguntes i de pensar, de conèixer-se a si mateix (o, més aviat, la negació de si mateix) i la seva societat» (1968: 259). En el benentès que la «negació de si mateix» significa la substitució de l'alienació pel reconeixement de la realitat sense mediacions ideològiques.

Tot plegat –parafraçant Gramsci– tothom és pedagog. L'explicitació de les potencialitats va més enllà de la definida institucionalització –*contradictio terminis*– del que s'entén per saber. Aquestes possibilitats esdevenen acte en el fet de concebre **l'educació com a concreció sociopolítica: en la direcció de l'alliberament**. Cal retornar a la revisió constructiva dels antecedents pedagògics –i no exclusivament pedagògics– contemporanis com a superació del positivisme i del conductisme organitzatiu i observador de conductes (cercle: estímulo [salari]-resposta [competitivitat]-salari). Perquè és evident que l'absència de memòria és, com aclareix T. Adorno, vinculada «necessàriament amb el principi del progrés en la societat burgesa [que] liquida el record, el temps, la memòria, com a residus irracionals del passat» (1968: 130).

d'emancipació, rebug del determinisme econòmic, crítica de la racionalitat instrumental (els mitjans són superiors al fi), valoració de la variable «desig» dins de la recuperació de la psicoanàlisi, incorporació dels conceptes de potencialitat d'un mateix i de transcendència, una teoria del poder a través del concepte d'hegemonia, consideració, en relació amb el punt anterior, de la funció de la ideologia, assumpció del llenguatge com a element bàsic de la descodificació de la realitat, incorporació dels conceptes de poder i de dominació, assumpció de la interpretació, anàlisi de la cultura a través de la pedagogia cultural.

Bibliografia

- Alexander, J.-C.** (1992). «El marxismo (2): la teoría crítica de Herbert Marcuse», a *Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial. Análisis multidimensional*. Barcelona: Gedisa (pàg. 277-295).
- Boladeras, M.** (2006). *L'escola de Frankfurt*. Barcelona: Editorial UOC.
- Calaforra, G.** (2006). *Dialèctica de la ironia. La crisi de la modernitat en l'assaig de Joan Fuster*. València: PUV (esp. pàg. 96 i s.).
- Campillo, N.** (2007). «"El hombre unidimensional"», a M. Garrido, L. M. Valdés, L. Arena (coords.). *El legado filosófico y científico del siglo XX*. Madrid: Cátedra, (pàg. 391-393).
- Castellet, J. M.** (1968), «Pròleg a l'edició catalana», a H. Marcuse (1964/1968).
- Castellet, J. M.** (1969). *Lectura de Marcuse*. Barcelona: Edicions 62.
- Chomsky, N.** (1978). «Noam Chomsky: el 68 americano», *El Viejo Topo*, 20, maig, (pàg. 44) [Dossier sobre el vintè aniversari dels fets de maig de 1968].
- Duch, L/ Chillón, A.** (2010): «El deshaucio de las humanidades», *La Vanguardia*, 1-VIII (pàg. 25).
- Fuster, J.** (1979). «Adiós a Marcuse», *Jano*, 393, 19-25-X (pàg. 148).
- Habermas, J.** et al. (1980). *Conversaciones con Herbert Marcuse*. Barcelona: Gedisa.
- Jay, M.** (1973). *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*. Madrid: Taurus Ediciones, 1974.
- Kincheloe, J.** (2008). «La pedagogía crítica en el siglo XXI: Evolucionar para sobrevivir», a P. McLaren i J. Kincheloe (eds.). *Pedagogía crítica. De qué hablamos, dónde estamos*. Barcelona: Editorial Graó, (pàg. 25-71).
- Lissovoy, N.** (2008). «Frantz Fanon y una pedagogía crítica materialista», a *Pedagogía crítica...Op. Cit.*, (pàg. 485-507).
- López Petit, S.** (1979). «Autonomía de la clase o autonomía de lo político», *El Viejo Topo*, 28,(pàg. 8-22).
- Mansanet, V.** (1999). *Pols d'estels (Rafa Ferrando i la València contracultural)*. Simat de Valldigna: La Xara.
- Marcuse, H.** (1937). «Filosofía i teoria crítica», a H. Marcuse, *Filosofía i política*. Barcelona: Edicions 62, 1965/1971.
- Marcuse, H.** (1964). *L'home unidimensional*. Barcelona: Edicions 62, 1968.
- Marcuse, H.** (1965). «Remarques a una nova definició de cultura», a H. Marcuse, *Per a una nova definició de la cultura*. Barcelona: Edicions 62, 1971.
- Marcuse, H.** (1968). «La tolerància repressiva», a Wolff, H. Marcuse i B. Moore, *Crítica de la tolerància pura*. Barcelona: Edicions 62., 1970.
- Marcuse, H.** (1976). «Un nuevo orden», *Destino*, 2.028, 12-18-VIII (pàg. 18-19).
- Muñoz, G.** (1988). «Pensament econòmic i Escola de Frankfurt als anys trenta», a *Intervencions. Entre cultura i política*. València: Tàndem Edicions, 1998, (pàg. 151-179).
- Nieto, A.** (1971). *La ideología revolucionaria de los estudiantes europeos*. Barcelona: Edicions Ariel.
- Paramio, L.** (1979). «El último heredero de una tradición marxista», *El País*, 1007, 31-VII, pàg. 26.
- Parekh, B.** (1982). *Pensadores políticos contemporáneos*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- Serra, R. [pseud.]** (1968). «La significació del moviments estudiantívol als països capitalistes occidentals», *Nous Horitzons*, 15, Tercer Trimestre (pàg. 45-49)
- Touraine, A.** (1978). «El fin del obrerismo», *El Viejo Topo*, 20-V (pàg. 40-41).

Capítol III

La despotenciació de la crítica i la seva superació

Santiago López Petit

1. Introducció: superar la despotenciació de la crítica

És habitual quan es fa un diagnòstic de l'estat del pensament en una determinada època (pensament vol dir filosofia, encara que evidentment hi ha pensament fora de la filosofia) que es parli de *crisi*. Posem tres exemples ben coneguts. Descartes en *el seu Discurs del mètode* ens diu: «en la filosofia no hi ha res que no sigui discutible, i per tant, dubtós». Kant en *la seva Crítica de la raó pura* insisteix en el mateix sentit «regna el tedi i l'indiferentisme total». I Husserl en el seu llibre *Crisi de les ciències europees i la fenomenologia transcendental* precisa millor l'enfocament: «la crisi de la filosofia... vol dir crisi de la humanitat europea mateixa en tota la significació de la seva vida cultural». Després d'aquest diagnòstic, el pas següent consistirà a engegar un procediment propi per «restablir l'ordre» perdut, per superar la crisi: el dubte metòdic, l'anàlisi crítica, «anar a les coses mateixes». Aquestes són les propostes constructives formulades pels tres autors esmentats.

D'alguna manera, i evidentment a un altre nivell, tots aquells que intentem pensar la nostra pròpia època actuem d'una manera semblant. La tesi que encapçala aquest escrit seria un bon exemple del que diem: la despotenciació de la crítica i la seva superació conté els dos moments que ja hem assenyalat. El diagnòstic –la crisi del pensament crític– i algunes indicacions sobre les vies de superació. Aquest diagnòstic es basa en una aproximació fenomenològica molt compartida, i el concepte central de la qual és el de *fragmentació*. Avui s'hauria produït una fragmentació de la realitat (en imatges, en relats...) que tindria com a conseqüència la generació d'una infinitat d'experiències impossibles d'unificar. A aquesta fragmentació generalitzada correspondria el triomf de l'individualisme, ja que estariem enfront d'una explosió dels comportaments socials: ús individual del temps lliure, estils de vida absolutament diferents que coexisteixen, absència de models generals (el model «cultura obrera» ha desaparegut).

Aquesta fragmentació, com a procés de descomposició, no és la conseqüència d'una subversió activa duta a terme per un subjecte polític que s'estigués formant. Més aviat caldria veure-la com a conseqüència del «retorn del reprimat» (*verdrängung*) sota formes de socialitat perversa (bandes urbanes, màfies, xenofòbia...). Es podria afirmar que la societat desapareix progressivament, i alhora, «el social» prolifera fins a l'entropia. D'aquesta manera s'estaria plasmant el discurs del neoliberalisme amb la seva glorificació del mercat i de la flexibilitat, i això malgrat haver fracassat completament. La fragmentació, no cal recordar-ho, va acompanyada sempre d'imprevisibilitat. De la més absoluta imprevisibilitat. El que ocorre és que aquesta imprevisibilitat fins ara ha estat molt previsible. Si bé és veritat que tot pot succeir, res no succeeix realment. Més exactament: la imprevisibilitat no és una esquerda en l'ordre

(fragmentat). La imprevisibilitat no és sinònim d'un caos creatiu. La realitat com a realitat capitalista que és, s'assenta mentre assisteix a la seva pròpia descomposició.

Autors conservadors han pregonat la consigna «mort de les ideologies». Sense entrar ara a discutir la validesa o no del concepte d'ideologia, la veritat és que les ideologies, evidentment, no han mort. Com anomenar sinó la defensa del mercat, o de l'individualisme? La ideologia de l'absència d'ideologia repeteix insistentment: «això és el que hi ha». O d'una manera més detallada: «el real és el possible i el possible és el real. Que segueixi l'espectacle». La falsa «mort de les ideologies» ha obert el camí a l'entreteniment com a format natural i únic de l'experiència. És el model de la televisió. L'entreteniment s'estén a tots els camps: educació, política... I en el marc que obre l'entreteniment qualsevol cosa es fa irrellevant, es degrada, es confon, i s'infantilitza. Quan tot es llegeix, es veu o s'interpreta sota la clau de l'entreteniment ja no es necessita la censura. Anteriorment afirmàvem que tot pot succeir però que res no succeeix, i constatàvem una estranya vaga d'esdeveniments. Ara podem afegir: «Tot es pot dir però no serveix per a res». Doncs bé, en aquest marc succintament descrit es va formular el diagnòstic de la despotenciació de la crítica. Ara, amb les rebel·lions als països àrabs, amb el moviment dels indignats estenent-se a altres països, amb Londres en flames... Podem seguir parlant de crisi del pensament crític? Podem seguir afirmant que, en veritat, no passa res?

Abans d'intentar contestar aquestes preguntes hem d'analitzar millor com s'ha originat la crisi del pensament crític. Llavors, i solament llavors, ens adonarem que, possiblement, encara ens trobem a l'interior d'aquesta despotenciació i lluitant per sortir-ne. És indubtable, no obstant això, que les categories postmodernes (perplexitat, lucidesa, malenconia) avui han deixat pas a altres categories com ràbia, indignació, solidaritat, que necessàriament obren camins nous encara per explorar.

2. La crítica entra en crisi

Per encarar els processos que han conduït a la crisi del pensament crític hem d'ampliar la nostra mirada, i abandonar els conceptes simplistes (causes, factors etc.) perquè no expliquen la complexitat. Més aviat hauríem de parlar de causes circulars que a més interaccionen entre si. En destaquem quatre:

1. L'evolució de la ciència (en particular de la mecànica quàntica), que comporta la crisi del concepte d'objectivitat.
2. L'evolució de l'art: autoreflexió, crisi de la idea d'avantguarda, fi de la funció utòpica.
3. La reflexió filosòfica contemporània. L'anomenat gir lingüístic comú al corrent analític, a l'hermenèutica i al postestructuralisme implica una nova concepció del llenguatge i de la seva relació amb la realitat.
4. Els canvis polítics al món (caiguda de l'URRS...). I, sobretot, la *derrota*, és a dir, la desarticulació política de la classe treballadora com a subjecte polític.

Ens detindrem en **la reflexió filosòfica contemporània** perquè és aquesta la que estableix més clarament el marc general. Com veurem, la reflexió sobre el concepte de crítica s'aborda des d'una valoració del que ha significat la modernitat, i en relació amb aquesta valoració s'establiran les diverses posicions.

2.1. La crítica moderna a la modernitat

Si haguéssim d'explicar en poques paraules el concepte de modernitat podríem definir-lo com un projecte d'autoinstitutió de la societat, com un intent de fundar la societat en ella mateixa, i no en una autoritat divina ni en un ordre moral normatiu exterior, que sorgeix a Europa al voltant del segle XVII. La modernitat significa, per tant, el triomf de la raó sobre la foscor, el triomf d'unes formes de vida i d'organització social sobre les modalitats tradicionals. Aquest projecte d'alliberament de les dependències i subjeccions exteriors (vincles personals, jerarquies, poders absoluts...) estableix un nou tipus de societat l'ordenament jurídic del qual es basa en la llei i la igualtat formal, en la generalització de l'economia dinerària, en el desenvolupament de la ciència i el domini sobre la naturalesa. La raó, en la seva primacia, ha d'organitzar-ho tot. Així la raó es desplega tant en la ciència com en l'Estat de dret i el mercat, que són els instruments per fer front a l'arbitrarietat de la violència. D'aquesta manera, és la mateixa raó la que dirigeix la vida social en ajudar a satisfer les necessitats individuals i col·lectives. Modernitat és, doncs, sinònim d'humanitat avançant unida cap a la llibertat i la felicitat. Les concepcions polítiques defensores de la modernitat insisteixen que amb la modernitat s'inicia una etapa terrible i, alhora, plena d'esperances¹. La veritat és que molt aviat es descobreix que la raó és, per sobre de tot, raó instrumental, i que la modernitat comporta una immensa càrrega de dolor i sofriment. L'abolició del sagrat no anul·la el despotisme. De la servitud com a coacció politicopersonal s'hauria passat a la coacció econòmica. Guanyar diners per poder sobreviure serà la manera com el subjecte lliure és «subjectat». Amb raó Foucault parlarà de la fàbrica com a lloc de segrest, i més en general, de les disciplines com l'altra cara de la il·lustració.

El capital ha de sintetitzar la vida en força de treball, cosa que implica una coerció: la coerció d'un sistema de segrest. L'astúcia de la societat industrial va ser que per exercir aquest segrest va reprendre la vella tècnica empleada per al tancament dels pobres. (Foucault, 1994)

Que la modernitat comportava un preu va ser sempre clar. Dissolució dels vincles comunitaris, mercantilització generalitzada, guerra social... El projecte modern consistia en un infinit esforç per anar més enllà, en una constant superació dels límits. Però en la mateixa mesura que aquest projecte era incapaç de percebre i pensar els seus propis límits, desencadenava un dinamisme endogen que produïa una barreja d'horror i d'admiració. Les paraules de Marx en *El manifest comunista* davant la destrucció creadora² de la qual és capaç la burgesia són conegudes. Al costat de la crítica conservadora i reaccionària de la modernitat va existir

1. Per exemple vegeu Giddens, A. (1993). *Conseqüències de la modernitat*. Madrid: Aliança Editorial.

2. El terme és de J. A. Schumpeter en *Capitalisme, socialisme i democràcia* (Barcelona: Foli, cop. 1996).

certament una altra crítica que apuntava contra el seu model racionalitzador. La tríada Marx, Freud i Nietzsche és un moment clau en aquest procés de crítica. Evidentment no són els únics, ni la crítica a la modernitat s'acaba amb ells, ja que el discurs postmodern perllonga, en certa manera, les crítiques que aquests autors inauguren.

2.2. La crítica postmoderna de la modernitat

El discurs postmodern –i aquí no ens referim al postmodernisme com a estil artístic– sorgeix com una proposta que es defineix, primer de tot, com antimoderna. En això Habermas té certament raó³. El discurs postmodern ja des dels seus inicis, en particular en el llibre *La condició postmoderna*⁴ de Lyotard que és on aconsegueix una major elaboració, denuncia la modernitat com un projecte fallit, i a més totalitari. L'argumentació és coneguda. No hi ha unitat de l'experiència (ni sota una forma consensual), la creença en els grans relats legitimadors (marxisme, etc.) s'ha enfonsat, la postmodernitat és l'època de les incommensurabilitats ja que falta una regla universal de judici. La diferència es fa diferent. Per a Lyotard no cal lamentar la nova situació, ben al contrari, cal donar la benvinguda a aquest món politeista. És el que l'autor francès fa quan reivindica «deixeu-nos ser pagans». D'aquesta manera s'estableix la postmodernitat, no tant com una època, sinó com un «estat d'ànima» present ja en la mateixa modernitat, com l'opció filosòfica i política (no conservadora) vàlida avui.

«Ja hem pagat suficientment la nostàlgia del Tot i de l'Un, de la reconciliació del concepte i dels sensible, de l'experiència transparent i comunicable... La resposta és guerra al Tot.» (Lyotard, 1987).

El discurs postmodern proclama i defensa la fi de la modernitat. Vattimo, per exemple, insisteix també en aquest comiat de la modernitat. Però en aquest cas en comptes de reclamar-se de Wittgenstein i dels seus jocs de llenguatge, ho farà de Nietzsche i Heidegger, i a partir d'ells acabarà construint una ontologia en la qual l'ésser ha estat afeblit. La mort de Déu com a crítica del fonament, fi de la veritat... passen a exercir un paper central. Amb el que s'ha dit ja queda clar que la crítica de la modernitat, en ser també crítica de la metafísica, es perllonga en una reflexió sobre la realitat. La tesi nietzscheana «El món veritable esdevé rondalla» es pren seriosament, la qual cosa significa que al món alliberat de la tirania de la veritat se li obre una via d'emancipació perquè ara es multipliquen les oportunitats. Crisi del principi de realitat a causa dels *mass media*, realitat evanescent feta de simulacres, realitat que ha esclatat... són diferents aproximacions a una nova realitat que no es deixa aprehendre amb les categories metafísiques de la modernitat.

3. «La postmodernitat es presenta clarament com a antimodernitat», frase que J. Habermas fa seva en el seu escrit publicat en J. Picó (ed.) (1988). *Modernidad y postmodernidad*. Madrid: Aliança.

4. J.-F. Lyotard (1979). *La condition postmoderne*. París: Éditions de Minuit.

2.3. Resum: dues posicions enfront del concepte de crítica

El fons del debat que hem esbossat pot resumir-se bé oposant les concepcions del concepte de crítica que defensen Habermas i Lyotard. Certament hi ha molts més autors, però l'essencial es juga en aquesta contraposició. Habermas diu als postestructuralistes: «la crítica radical (a la Raó) és radicalment no crítica». Acusació que suposa, alhora, la defensa d'una racionalitat per consens i universal. Habermas (1989) en *el seu Discurs filosòfic de la modernitat* afirma concretament: «La crítica una vegada que es torna total, no porta inscrita en el seu si la seva pròpia adreça», i en no tenir un criteri normatiu propi es fa conservadora. Amb Nietzsche, en particular, la crítica autoreferencial a la raó neutralitzaria tot contingut emancipador. Es neutralitza la negació, el No. Al filòsof críticoafirmatiu (o de la diferència) només li queda distingir entre forces actives i forces passives; desemmascarar des del més pur o originari; defensar altres possibilitats de vida. Habermas es nega a acceptar que la crítica no pugui exercir-se ja des de la universalitat de la raó i la unitat del subjecte transcendental. Per la seva banda, Lyotard acusa als neoil·lustrats: «La crítica que pretén desenganyar, enganya encara més». L'autor francès defensa, per contra, una racionalitat construïda a partir del model de la ciència postmoderna, és a dir, basada en el dissentiment, en l'antimètode, en la paradoxa.

2.4. Balanç d'un debat

El mèrit indubtable de la crítica postmoderna és haver posat la realitat com a objecte de pensament. Es tracta de pensar la nostra realitat, aquesta realitat que s'ha convertit en imatge, i que ens assetja del tot. La visibilitat s'ha fet total, hi ha una pèrdua de la referencialitat dels signes, la simulació recobreix tota la realitat i és més real que ella mateixa. Aquesta desrealització de la realitat que socava tot fonament no anuncia necessàriament un camí per a la crítica. Perquè en l'era del simulacre tot es metamorfosa en el seu contrari per sobreviure's. El poder i la resistència s'intercanvien en un procés sense fi. Una conclusió d'aquest tipus no ha de sorprendre'ns, ja que la crítica postmoderna, en posar en crisi la idea de «superació» –justament per ser la categoria moderna per excel·lència–, complicava molt obrir una via de sortida. En aquestes condicions, com es pot pensar més enllà d'aquesta realitat?, quines vies d'emancipació són realment possibles? El discurs postmodern, amb la seva crítica de la realitat en si mateixa, obre una porta al pensament crític, però la tanca immediatament. I aquest tancament no cal atribuir-lo al fet que ara la crítica resulti molt més problemàtica. Evidentment a una realitat esclatada ja no s'hi pot aplicar simplement la reixeta moderna llum/foscor que ha guiat des de sempre tot procés de descobriment. El límit del discurs postmodern rau en el fet que considera la realitat com a neutra i des d'una voluntària neutralitat política. En altres paraules: el discurs postmodern tenia la possibilitat de passar d'un paradigma de l'emancipació social a un paradigma de la subversió social. No obstant això, no ho farà. I no ho farà perquè prefereix acomodar-se, convertir-se en moda i reflectir la realitat més que no pas atacar-la. I, en canvi, li faltava molt poc. El «pensament de la realitat» havia de baixar del cel i situar-se en *l'època global*. Per això, bé pot dir-se que la limitació del discurs postmodern ha de constituir el nostre punt de partida. El discurs postmodern és insuficient per falta de

radicalitat. Només sap apropar-se a la realitat com a realitat esclatada portadora de preteses promeses. Així ens pot parlar tant de les *chances* que la dissolució de la realitat produeix com de la llibertat que internet ens ofereix⁵. La seva mirada, entre cínica i malenconiosa, no pot anunciar mai res nou.

D. Lió té una frase magnífica que resumeix perfectament el que ja no podem acceptar: «La modernitat no condueix enlloc. I la conseqüència és la nostra condició postmoderna» (1996: 127). La postmodernitat és efectivament la nostra condició, però avui aquesta condició s'ha fet moralment inadmissible. Ras i curt: quan el capitalisme (neoliberal) amenaça l'existència mateixa de la humanitat, gaudir en el jardí postmodern és menyspreable. Ara bé, proclamar el cosmopolitisme o parlar de democràcia radical, voler continuar el projecte de la modernitat com si res no hagués passat, és senzillament il·lús i indecent. L'època global en la qual ens trobem ha relegat a un segon pla el debat modernitat/postmodernitat. De manera més precisa, el debat queda arraconat perquè tant el projecte modern com el discurs postmodern són inservibles per pensar un concepte de crítica a l'altura d'aquesta nova època. Ambdues propostes despotencien el concepte de crítica en tancar-lo, en última instància, dins d'una esfera ètica o d'una esfera lúdica. Per aquesta raó, la pregunta insisteix amb tota la seva força: Queda un espai per a la crítica radical quan és més necessària que mai? Podem pensar una crítica que ataquí veritablement una realitat globalitzada i del tot capitalista?

3. Pensament i ordre

La paraula *crisi* significa en grec tall, lluita, fins i tot decisió. D'origen mèdic la seva aplicació s'estendrà als camps més diversos. Koseleck escriu en la seva anàlisi fonamental publicada en el diccionari *Geschichtliche Grundbegriffe* que, malgrat tots els canvis, el significat mèdic d *übergang* o «pas cap a» (s'entén: una millora o un empitjorament) es mantindrà en tot moment. Aquesta idea de crisi com a «pas cap a» és la que avui no funciona. Aquesta idea de crisi és massa deutora de la Modernitat. En l'època global en la qual ens trobem –i l'11 de setembre de 2001 seria el moment simbòlic que assenyala l'adveniment d'aquesta època– no és adequat ja parlar de crisi. És més apropiat parlar de «fugida cap endavant». «Fugida cap endavant» de la realitat. Ens referim al desbocament del capital, aquest esdeveniment que en la seva repetició i unicitat construeix la realitat plenament capitalista en la qual vivim. Aquesta realitat òbvia, i alhora, esclatada. «Fugida cap endavant», d'altra banda, del mateix pensament com a fugida de si mateix cap a la seva més absoluta banalització. Però el terme banalització, encara que expressa bé el succeït, és massa exterior i ha de ser precisat. Banalització del pensament o més exactament consumació. En l'època global i postpolítica en la qual ens trobem, el pensament es posa fi a si mateix, *es consuma*. I es consuma en la mesura que es converteix en mer reflex d'una realitat òbvia. D'aquí que el pensament sigui avui tan pobre i trist en general. Han triomfat els experts i els opinadors. Res de pensament. O mi-

5. Aquestes *chances*, aquesta «llibertat del joc»... són expressions que trobem en molts dels autors postmoderns, però que no els pertanyen sinó com a reflex del que la postmodernitat com a nova època i nova sensibilitat suposa. La postmodernitat no es redueix al debat modernitat/postmodernitat sinó que és alguna cosa bastant més important.

llor, un pensament que és simple reflex d'una realitat capitalista que tracta de justificar. Per aquesta raó, el pensament no té força ni entusiasma ningú. Com deia Deleuze, el pensament ha de fer mal, almenys a qui el pensa. Però no és així. La consumació del pensament, la seva clausura autoreferencial, la seva banalització no són més que diferents cares de la conversió del pensament en *pensament de l'ordre*. Pensament de l'ordre seria aquell que es guia per una estratègia de fonamentació que sempre és autoritària, que busca establir nous contractes socials, que, en definitiva, defensa la realitat.

Arribats a aquest punt es podria caure en la temptació de creure que el camí que cal seguir és justament l'oposat: *pensar contra l'ordre*, és a dir, pensar contra el Mateix. Com és sabut això s'ha fet oposant a l'Ordre (o al Mateix) les diverses figures de l'alteritat pura. Aquests Altres completament uns altres que no són reconduïbles al Mateix. Però succeeix que aquests Altres (la diferència pura, el caos...) –amb la càrrega d'esperança en ells dipositada– no són més que fràgils i evanescents miratges del mateix ordre. La consumació del pensament es presenta, doncs, davant dels nostres ulls de dues formes oposades (encara que complementàries). Com a pensament *de l'ordre* i com a pensament *contra l'ordre*.

3.1. El combat del pensament

Si la crítica vol ser veritablement una crítica radical que arriba a l'arrel de les coses, ha d'atrevir-se a subvertir l'estreta relació que hi ha entre pensament i ordre. La crítica ha de trencar amb el pensament de l'ordre, i també amb la seva variant aparentment crítica. Dit sota la forma de consigna: Ni el «pensament de l'ordre», ni «el pensament contra l'ordre» són alliberadors. Què ens queda? Ens queda *pensar contra el pensar*. Potser, aquest procediment sí que pot constituir una via.

Dèiem que el concepte de crisi està en crisi justament perquè està desbordat. «Crisi del pensament crític» significava desorientació i implicava un «estar perduts». Doblement perduts: per haver perdut i haver estat derrotats; i per no saber on ens trobem. Creiem que aquest enfocament roman encara a l'interior del debat modernitat/postmodernitat. L'època global en la qual ens trobem ens demana un esforç més. Diguem-ho brutalment. Nosaltres no estem desorientats i sabem molt bé el que volem.

En altres paraules. El que anomenàvem la «despotenciació de la crítica» no seria tant una desorientació generalitzada com el fet de no disposar d'armes realment adequades. No tenir armes al·ludeix al fet que no disposem de les categories polítiques que corresponen a una època postpolítica com és l'època global. Època postpolítica significa època en la qual la intervenció que busca la transformació social està bloquejada. No tenim armes vol dir també que no som capaços de definir les condicions de possibilitat del combat. Establir el propi camp de combat, les estratègies corresponents, i no simplement definir quin és l'enemic.

Reformular el concepte de crítica suposa reconèixer que l'antiga lluita ideològica és ineficaç i que ha de ser substituïda –pel que entreveiem– pel combat del pensament. I, de seguida,

cal aclarir: afirmem que només som capaços d'entreveure què és el *combat del pensament* perquè la seva definició forma part del mateix combat del pensament. Tres aclariments. 1) Combat del pensament no és sinònim de guerra d'idees. El terme «guerra d'idees» s'associa a l'aparició dels anomenats *think tanks* o centres d'estudis lligats a partits polítics. Per als *think tanks* el joc democràtic és un mercat d'idees on cada grup fa lobby per poder imposar els seus propis interessos. El seu plantejament és el següent: per vèncer en aquesta guerra d'interessos cal vèncer abans en la guerra d'idees. El combat del pensament no es redueix a una simple guerra d'idees. 2) Parlar de combat del pensament suposa certament reconèixer una centralitat política de les idees (les idees avui conformen i confirmen la pròpia realitat capitalista, són directament productives, etc.). Però amb una important excepció: l'objectiu del combat del pensament no és participar en el mercat de les idees sinó alliberar les idees. Alliberar les idees de què? De l'obvietat que les empresona. Perquè únicament una idea lliure –és a dir, unes idees alliberades de la seva subjecció a la mobilització global, al sentit de la realitat– pot alliberar(-nos). 3) Finalment una precisió important. Només es pot alliberar les idees des de la mateixa veritat. Perquè únicament la veritat allibera. Evidentment aquesta veritat de la qual aquí es parla és una veritat materialista que es podria formular així: només el rebuig total de la realitat ens la mostra en la seva veritat, només el rebuig total del món ens diu la veritat del món. Aquesta veritat seria el punt de partida per retornar la força al pensament crític.

La consigna «Pensar contra el pensar» queda ara aclarida com el nom d'una intervenció en el combat del pensament. Això és el que a continuació abordarem.

3.2. La crítica de la crítica

Si bé la lluita ideològica, entesa en un sentit tradicional, avui no és gaire corrent, és indiscutible que actualment el concepte d'ideologia retorna, insisteix. Però l'ideològic s'ha desplaçat i ja no es troba en la consciència sinó en la realitat. La ideologia torna en la materialitat de la realitat. La ideologia és la mateixa materialitat de la realitat. O dit més clarament: la realitat i el capitalisme coincideixen, s'han convertit en una mateixa cosa. Per això, es pot afirmar que la realitat, en la mesura que és plenament capitalista, és plenament ideològica. Com seguir llavors pensant la intervenció crítica? Ja hem avançant la nostra resposta. Només si problematitzem el mateix pensament crític, és a dir, només una crítica de la crítica pot permetre'ns una via d'alliberament. Aquesta via és la que obre el «pensar contra el pensar» quan desvincula expressament el pensament respecte de l'ordre. Però què significa, en definitiva, «pensar contra el pensar»?

Encara que pugui semblar estrany, pot ser-nos útil fer referència al conegut fragment de la *Metafísica* en el qual Aristòtil explica l'origen de la filosofia. El que es planteja gairebé es podria exposar com una endevinalla. Per entendre què significa *pensar contra el pensar* cal respondre a l'última pregunta de Sòcrates. Vegem, Aristòtil diu:

Doncs els homes comencen i van començar a filosofar moguts per l'admiració; al principi, admirats davant dels fenòmens sorprenents més comuns; després avançant i plantejant-se problemes majors. Llibre A 982b11 (edició trilingüe editada per V. García Yebra, Madrid, 1998.

En aquest text fonamental es posa en relació directa i immediata l'admiració (de vegades també es tradueix com a sorpresa o perplexitat) i el fet de fer-se preguntes, és a dir, de plantejar-se problemes. Aquest encadenament, certament, no és necessari. En veritat hi hauria dues altres possibilitats. 1) Fer un pas enrere davant del fet de preguntar: Per què fer-se preguntes en comptes de cantar o ballar?, cosa que iniciaria una via lúdica no intel·lectualitzada. 2) Fer un pas més enllà del fet de preguntar i llavors, preguntar-se pel mateix preguntar? Descartem la primera opció per ser un camí que apunta al cos i perquè en desconeixem la potència crítica. Anem a la segona possibilitat. Com situar-nos fora del mateix preguntar? Molt senzill. Responent l'última qüestió que el mateix Sòcrates –Sòcrates era el que feia sempre preguntes– ens planteja. La pregunta posseeix una radicalitat impressionant: Per què avui el poder/la societat no es prendria la molèstia de matar Sòcrates? Com bé sabem, Sòcrates preguntava, i amb les seves preguntes incòmodes es feia insuportable. Si nosaltres féssim avui les seves preguntes ens prendrien simplement per bojós. O ens portarien a un programa de televisió. Díficilment ens fariem insuportables al poder. Hem arribat per fi a la crítica de la crítica. La crítica tenia des de sempre la forma de la pregunta, de la interpel·lació. Doncs bé, avui preguntar no obre el camí cap al dubte o la inseguretat creadora, ni cap al debilitament del poder. Al contrari, preguntar avui vol dir participar. Col·laborar a refer el consens en compensar el dèficit de sentit.

L'última pregunta de Sòcrates apunta per tant a la necessitat de preguntar-se sobre el mateix fet de preguntar, sobre el model pregunta/resposta constitutiva del diàleg. Però aquesta intervenció, què és sinó interferir el model pregunta/resposta? És a dir: interrompre, subvertir... desafiar. Doncs això és *pensar contra el pensar*. Dit més directament: a la ciutat empresa parlar és comunicar i comunicar és ja vendre. Tot acte de discurs que es produeix a la ciutat empresa ha de plegar-se a la lògica de la comunicació, és a dir, ha de significar alguna cosa; i la lògica de la comunicació es plega, al seu torn, a la lògica del capital. Perquè, en definitiva, a la ciutat empresa, que no en va és també un feixisme postmodern «Qui parla col·labora. Qui s'explica queda embullat dins de les xarxes del poder». D'una manera provocativa es podria concloure així: *pensar contra el pensar* no és dialogar; *pensar contra el pensar* no és parlar; *pensar contra el pensar* és prendre('s) la paraula en el combat del pensament.

3.3. La realitat com a problema polític

La crítica de la crítica ens mostra la crítica com *un pensar contra el pensar*, com una interrupció del diàleg. D'aquesta manera deixem enrere el model tradicional de crítica i ens encaïnem cap a la construcció d'una *altra posició* que, en principi, se'ns apareix com més eficaç. Diem en principi, ja que no és gens evident com interrompre una realitat que funciona com a tautologia, una realitat desbocada però tancada en la seva autoreferencialitat productiva. És a dir, una realitat que s'autoprodueix a ella mateixa, encara que sigui sota la forma d'una insensata fugida cap endavant. En altres paraules, una intervenció crítica sobre la realitat ha de ser política perquè ha de veure la mateixa realitat com un problema polític. Aquesta és la veritable novetat que introdueix l'època global en la qual ens trobem. El que ocorre, i aquest serà l'autèntic desafiament a què cal fer front per reactivar la crítica, és que **la mateixa realitat actua despolítitzant**. De manera que el cercle es tanca sota la forma d'una paradoxa: la

realitat en l'època global es converteix en política perquè ella mateixa és despolititzadora. Evidentment aquest fet ens obliga a analitzar què és i com funciona el que anomenem realitat.

4. La necessitat d'un canvi de paradigma

Per entendre la realitat que tenim davant, en la qual vivim i amb la qual lluitem, el paradigma de l'explotació es mostra insuficient. Les nostres vides no solament estan explotades pel capital sinó directament mobilitzades. D'aquí la necessitat d'un canvi de paradigma que expliqui aquesta transformació. Si en l'època industrial la fàbrica era el lloc del segrest del cos, avui el segrest pren la forma aparentment oposada: la mobilització. La nostra vida és segrestada en la mesura que «lliure» ha d'estar contínuament mobilitzada. Certament aquest (pur) mobilisme que travessa les nostres vides fins a refer-les per adequar-les al propi moviment, que configura i estratifica el món, no és quelcom neutre però tampoc respon a una estratègia conscient que ho dirigeix tot des d'un lloc de comandament. A aquest mobilisme inherent a la realitat l'hem anomenat la **mobilització global**. La mobilització global se'ns presenta en dos llocs lògics, podríem dir com a part i com a tot. 1) La mobilització global és el mecanisme intern de la globalització neoliberal. És la que explica el moviment plural (de persones, de coses i d'idees) que es projecta sobre el món. S'hi expressa encertadament aquest mobilisme que no és total sinó condicionat tal com hem vist. 2) La mobilització global és també la forma abstracta, el projecte que està inscrit en l'actual globalització. La mobilització global, en la mesura que és cap allà on la globalització neoliberal tendeix, ja no és econòmica, ni cultural... La mobilització global es presenta sobretot com un fenomen total més enllà dels diversos subsistemes (econòmic, polític...), la mobilització global es presenta com la realitat en si mateixa en el seu propi automoviment. Podríem avançar una definició. La mobilització global és l'autoreproducció d'aquesta realitat que coincideix amb el capitalisme, la qual cosa significa dues coses. D'una banda, tal com hem dit, la mobilització global consisteix en una autèntica mobilització de les/nostres vides. I ens mobilitzem quan treballem, i quan no treballem, quan volem ser nosaltres mateixos i quan fugim de nosaltres mateixos... quan ens busquem... Quan creem projectes... D'altra banda, el resultat de la mobilització global és la (re)producció de la realitat que es presenta, alhora, com a òbvia i esclatada en la seva indeterminació. En definitiva, la mobilització global és el límit al qual tendeix la globalització neoliberal i, alhora, és el mecanisme del seu propi automoviment. Creiem que cal passar de l'explotació a la mobilització global. Aquest pas no implica, per descomptat, la fi de l'explotació capitalista. Al contrari, l'explotació capitalista és superada en el sentit de ser inclosa totalment i absolutament en la mobilització global.

4.1. L'«ésser precari»

L'eficàcia de la mobilització global rau en el fet que és una màquina d'individuació molt més perfecta que el pur segrest. La mobilització global construeix el nostre ésser i ho fa com

a «ésser precari». Dit d'una altra manera: la nostra inserció en la realitat coincideix amb la nostra manera de ser, i aquest és l'«ésser precari». L'«ésser precari» consisteix en un nou tipus de vulnerabilitat l'anàlisi de la qual és fonamental per les seves múltiples conseqüències. Es podria fer un repàs de les diferents modalitats de vulnerabilitat a les quals ha hagut de fer front l'home en el transcurs de la seva història. Des de la vulnerabilitat associada al perill de mort real que suposava la naturalesa salvatge, fins a aquella associada a l'atur (amb el seu corresponent exèrcit de reserva) com a imposició d'un estat de pauperització en el capitalisme clàssic. La vulnerabilitat pròpia de l'època global suposa una novetat ja que es tracta d'una veritable **fragilització del voler viure**, i el voler viure és el que ens constitueix a cadascun en el que som. L'«ésser precari» no és un estat, no és quelcom que ens passa i que després desapareix. No es tracta, per tant, d'una mera precarietat laboral sinó d'una **precarietat existencial causada per la interiorització de la por**.

La mobilització global actua, com a màquina d'individuació, imposant la dualitat subjecció/abandonament. El seu funcionament és el següent: la mobilització subjecta quan abandona, i quan abandona més subjecta. D'aquí que pugui afirmar-se que aquesta individuació efecte de la mobilització globalitzadora produeix individus singulars en el seu radical aïllament. Precarietat significa, doncs, estar sol davant de la realitat. Més exactament: l'«ésser precari» implica un estar sol davant del món però, paradoxalment, immers en una xarxa de relacions.



4.2. El poder terapèutic

El trànsit del paradigma de l'explotació al de la mobilització global es confirma dia a dia. N'hi ha prou de veure el canvi en el tipus de malalties relacionades amb el treball. Actualment, les malalties més nombroses tenen a veure amb alguna forma de malestar psíquic. No endebades el 70% de les baixes laborals de llarga durada són trastorns mentals⁶. L'«ésser precari» es manifesta en les anomenades malalties del buit: depressió, insomni, ansietat... Són

6. Entrevista a R. García-Macià experta en els danys que causa el treball. Publicada en el magazine de *La Vanguardia* del 30 de Setembre del 2007.

les noves malalties pròpies d'una societat en la qual la norma ja no es basa en la culpabilitat sinó en la responsabilitat. Una societat que ha enterrat l'autonomia obrera i l'ha substituïda per l'autonomia del Jo, és a dir, per les contínues crides al fet que siguem autònoms i responsables. Amb la mobilització global ha tingut lloc un gir epistemològic: el **pas de l'objectiu al subjectiu**. El capital ha deixat de pilotar la lluita de classes –ens referim a l'ús capitalista de la lluita obrera en funció del propi desenvolupament capitalista– per encarregar-se de construir-nos com a *subjectes* de la mobilització. Subjectes certament en tots els sentits: des del subjecte subjectat fins al subjecte autònom, però sempre travessats per l'«ésser precari», la qual cosa fa que totes les accepcions formin part d'aquesta mobilització global que sostenen i empenyen. Però aquesta nova manera d'individuació requeria un canvi en l'exercici del poder. El poder havia de fer-se *poder terapèutic*. **El poder terapèutic té com a objectiu principal imposar la persistència de l'«ésser precari»**. L'ésser precari ha de persistir perquè comporta un tipus de vulnerabilitat que produeix el màxim de beneficis per al capital. Des d'aquesta perspectiva, el poder terapèutic actuarà amb la finalitat d'adaptar el voler viure en la realitat i, alhora, per inutilitzar políticament tot tipus de malestar social que es pugui produir.

Imposar la persistència de l'«ésser precari» significa, per sobre de tot, que el voler viure no fugi de l'«ésser precari», i no hi ha fugida quan s'està lligat a la vida-que-es-té. En aquest sentit, el poder terapèutic es mostra veritablement com a tal: actua sobre l'individu fent que la vida es confongui amb una teràpia. Dit d'una altra manera: el poder terapèutic fa que visquem la vida en funció de la vida mateixa. Per aquesta raó diem que el poder terapèutic *ens (im)posa la vida*. És a dir: 1) *Ens imposa* tenir una vida. 2) *Ens posa* la vida a la nostra disposició. I, no cal oblidar-ho, aquestes no són més que les dues condicions que configuren el subjecte de la mobilització: **produir-se com a vida privada**. Ara s'evidencia que el nom de poder terapèutic no té tant a veure amb una simple i evident proliferació de les disciplines «psi», com amb la possibilitat d'una estratègia general d'individuació en l'època global.

En resum, el poder terapèutic ens (im)posa la vida perquè l'«ésser precari» persisteixi i, d'aquesta manera, ens clava en la realitat. Perquè no puguem aprehendre'ns com la *vida trencada* que som emprarà les estratègies més diverses: l'exorcització del buit (infantilització, entreteniment etc.), la intensificació del present, la insegurització mitjançant el flux imparabable d'imatges i música... Deleuze sintetitzava així Foucault: «El tancament remet a un Fora, i el que és tancat és el Fora». En la mobilització global ni hi ha tancament ni tampoc Fora. Només existeix aquesta realitat que (re)produïm i en la qual estem clavats. No existeix cap separació respecte d'aquesta realitat. Però llavors: com atacar la realitat si hi estem clavats? La qüestió de la crítica i la dificultat d'exercir-la d'una manera eficaç queda ara completament situada.

4.3. De la lògica de la separació a la lògica de la gelificació

Si la forma d'individuació que comporta la mobilització global té aquest caràcter paradoxal que recollíem en la dualitat subjecció/abandonament, es planteja immediatament la següent pregunta: No existeix ja cap distància enfront del món? Evidentment, aquesta

qüestió és fonamental ja que la distància dóna compte d'una *separació* que és imprescindible per a la crítica. El pensament crític, la lluita ideològica, històricament sempre s'ha construït sobre el concepte de separació. I, com és sabut, el concepte de separació remet al d'alienació. L'alienació, el terme que preferim per no entrar en una discussió filològica, seria la separació, l'abstracció o autonomització, i finalment la inversió de la forma respecte del contingut. En aquest cas, la relació forma/contingut especialment implicada seria la dualitat treballador/producte del treball. L'alienació (objectiva) generalització de l'anàlisi anterior involucraria, doncs, tres moments: 1) L'home crea (objectes, institucions, idees...) amb la finalitat de satisfer necessitats. 2) Els objectes creats adquireixen una autonomia o independència ja que se sostenen a la finalitat inicial perseguida. 3) Com a conseqüència d'això, els productes creats per l'home es transformen en una força per a ell estrangera, i que el domina. La denúncia de l'alienació, i de la separació que comporta, ha estat l'objectiu principal de la crítica anticapitalista. És més, amb Debord (1992) en particular, aquesta crítica s'amplia i es converteix en crítica de la representació. El seu concepte d'espectacle no és més que la generalització del concepte d'alienació a tots els àmbits de la societat. La doble inversió subjecte/objecte ara s'aplica al parell societat/espectacle. I perquè el mecanisme de l'alienació està absolutament present en la seva anàlisi, Debord no dubtarà a afirmar en la seva tesi núm. 25: « La separació és l'alfa i l'omega de l'espectacle »⁷. La crítica de l'alienació és ara crítica de l'espectacle, però el que es critica és sempre el mateix: la *separació* (i la distància que aquesta produeix).

Quan la mobilització global imposa l'«ésser precari» com a resultat d'una individuació que subjecta/abandona, aquesta nova forma d'inscripció en la realitat converteix en problemàtic el concepte de separació⁸. És evident que l'«ésser precari» de l'època global suposa una nova relació amb la realitat. Aquest home aïllat-agafat-en-una-xarxa-de-relacions segueix mantenint una distància enfront del món? Sí i no. El concepte de separació entra en crisi en l'època global postpolítica perquè en aquesta la realitat no es nega sinó que s'autosupera a si mateixa. O dit d'una manera més concreta: el concepte de separació entra en crisi i esclata perquè se superen tots els límits. Els límits que estaven en les coses, els que tancaven els cosos, els que fixaven les idees... Per això parlarem de superació –encara que s'actualitzin– de les fronteres, de les identitats... Els exemples són infinits: el subjecte manat no ho és del tot ja que té un marge de llibertat (pot escapar-se navegant per internet), el subjecte que mana, al seu torn, no té tot el poder, etc. La **paradoxa** sembla ser la manera més apropiada per descriure aquesta realitat: més seguretat produeix més inseguretat, més informació produeix més desinformació etc. La mateixa paradoxa funciona com indistinció generalitzada: pau i guerra, interior i exterior, dins i fora... tot tendeix a confondre's en un continuïum.

Per donar compte d'aquest nou estatut de la realitat parlarem de **realitat gelificada**. En la gelificació de la realitat aquesta esdevé opaca per transparent, per translúcida, per fos-

7. Debord, G. (1992). *La société du spectacle*. París: Gallimard. Recordem la tesi inicial al voltant de la qual gira tot el llibre, i sense la qual nostra cita no es comprèn: «Tota la vida de les societats en les quals regnen les condicions modernes de producció s'anuncia com una immensa acumulació d'espectacles. Tot el que era directament viscut s'ha allunyat en una representació».

8. El primer que es va adonar de la dificultat de seguir utilitzant aquest concepte va ser Baudrillard. La seva proposta, en el fons, no serà més que una radicalització de la noció d'espectacle de Debord. El que Baudrillard ve a dir, és que la separació s'ha enfonsat ja que no existeix cap distància, som *dins de l'espectacle*. En suprimir la distància, i romandre encara dins d'una lògica de la separació, substituirà la separació per una espècie de reversibilitat generalitzada. Això el portarà a una desrealització de la realitat on és molt difícil seguir sostenint un pensament crític.

ca... com ocorre normalment quan es forma un gel en un líquid. Ja no ens trobem, doncs, davant d'una lògica de la separació –que permet distingir un subjecte/objecte i analitzar-ne la interacció– sinó davant d'una lògica de la gelificació que esborra els antagonismes perquè *esborralla* la realitat. Tenir en compte aquest canvi és crucial per a un pensament crític que vulgui estar a l'altura del seu temps.

4.4. La multirealitat

Aquest trànsit que hem descrit com a pas d'un món en el qual la separació (i per tant la distància) és vigent a un en el qual el que funciona és una gelificació esborrallada, ha estat abordat de diverses maneres. Per exemple, Jameson l'ha descrit com el pas de l'alienació a la fragmentació. Però la descripció que ha tingut més fortuna ha estat la de Bauman amb la metàfora del pas de l'estat sòlid a l'estat líquid. Sens dubte el plantejament de Jameson és insuficient ja que argüir que la realitat està avui fragmentada no ens descobreix encara quina dinàmica interna la regeix. Bauman, en canvi, amb la seva modernitat líquida sembla apropar-se més al que denominem gelificació. El líquid no pot mantenir una forma per si mateix al llarg del temps, posseeix una atracció mínima... i aquesta seria la característica principal de l'actual etapa de la modernitat. El que ocorre és que la metàfora de l'estat líquid és massa simple. En un primer moment sembla resoldre el problema de com pensar la realitat avui, però el que fa en veritat és anul·lar el problema mateix. Dir que la realitat s'ha tornat líquida indica una transformació essencial: la dissolució dels sòlids, o sigui de les estructures. Tanmateix, aquest encert es converteix en falsejament quan s'assegura que l'estat líquid és el resultat d'aquesta dissolució. La metàfora de l'estat líquid com a explicació de la nostra realitat emmalalteix de tres defectes. 1) Com diu el mateix Bauman es tracta d'un terme positiu, per la qual cosa ha perdut el moment negatiu crític. 2) Com a resultat d'això impedeix tota anàlisi anticapitalista. No és casualitat que l'operació filosòficopolítica de Bauman consisteixi a passar de parlar sobre la societat capitalista a parlar de la modernitat líquida. 3) L'estat líquid impedeix l'ús de qualsevol paradoxa, amb la qual cosa s'anul·la la manera possiblement més adequada d'acostament a la realitat mantenint una tensió crítica.

Pensem, per contra, que parlar de gelificació sí que permet una anàlisi crítica. La lògica de la gelificació –que conserva la paradoxa líquid/sòlid però reformulada com a sol/gel– genera una *indeterminació general*. Aquesta indeterminació té dues conseqüències. La primera, és que no existeix cap procés central (ni la subsumció, ni el nihilisme...) que doti d'intel·ligibilitat el món. La segona, que la realitat quedi *destotalitzada*. D'una manera més concreta: la realitat global i postpolítica, en la mesura que està destotalitzada, és una realitat oberta, és a dir, en permanent pluralització. I, no obstant això, sabem perquè és l'altra cara de l'experiència del voler viure, que aquesta realitat es tanca tautològicament, ja que, en definitiva, «la realitat és la realitat». La realitat es (ens) obre i es (ens) tanca. Per explicar aquest segon moment cal introduir un altre mecanisme. La lògica de la gelificació funciona certament obrint fractalment la realitat, però, alhora, ha d'existir un tancament de la realitat. Aquest tancament no pot ser la reconducció de la diferència a la identitat, de l'Altre al Mateix ja que la indeterminació ho impedeix en destotalitzar la realitat. La solució ens l'ofereix el concepte d'obvietat

que ja hem introduït. L'obvietat –que la realitat és una *realitat òbvia* que se'ns imposa per la seva pròpia obvietat– és el que efectua el tancament. El tancament mitjançant l'obvietat que comporta la imposició de la tautologia («la realitat és la realitat») no s'efectua en els diferents subsistemes i gràcies als seus respectius codis⁹, sinó en el pla de la vida mateixa. El tancament mitjançant l'obvietat té una eficàcia extrema ja que com dubtar del que és obvi? I, tanmateix, és un tancament summament fràgil perquè, en última instància, és un tancament fals sota fons d'indeterminació. En aquesta realitat que aquest cofuncionament (lògica de la gelificació/tancament mitjançant l'obvietat) produeix, que és una i diversa, que és oberta i tancada, que és tova i dura... en aquesta realitat, creiem que el nom que més li escau és el de *multirealitat*.

Hem dit que la realitat es gelifica i, alhora, es recobreix amb la capa protectora de l'obvietat. Encara que no entrarem a analitzar més a fons aquest cofuncionament, sí que se'n poden mostrar les conseqüències sobre la intervenció crítica. L'obvietat –el sentit de l'obvietat que s'imposa– esborra qualsevol distància per a la crítica. D'altra banda és inútil oposar més sentit al sentit de l'obvi. La multirealitat, dèiem, és oberta però no hi ha fora. Això significa que el possible no és una via de sortida de la multirealitat. El possible conforma i confirma la realitat com a multirealitat. La gelificació, per la seva banda, indetermina el subjecte polític. El proletariat era el subjecte que podia foradar la reificació. No hi ha subjecte històric, en canvi, que pugui destruir l'obvietat. Per tot això es pot concloure: *la multirealitat és essencialment despolititzadora*. És com si la multirealitat –i el poder terapèutic intervé aquí– efectués la funció principal del poder, que és «dividir per vèncer».



5. La crítica com a politització

En el nostre intent de pensar de nou el concepte de crítica hem posat en el centre la idea d'interrupció o desplaçament. Ho hem fet, en un primer moment, defensant el *pensar contra*

9. Aquest tancament mitjançant el codi, és a dir, un joc de diferències és com N. Luhmann explica el funcionament sistèmic de la realitat. Veure per exemple *El poder* (Anthropos, 1995). Però sobretot el seu llibre fonamental *Soziale Systeme* (Suhrkamp, 1984).

el pensar com una manera de desvincular pensament i ordre. En un segon moment, aquesta pràctica que a causa de la seva formulació seguia sent encara molt abstracta s'ha concretat una mica més. L'anàlisi de la realitat com a problema polític ens ha permès donar-hi una forma específica. *Pensar contra el pensar* significa *polititzar*. Avui la crítica consisteix en la politització del que es presenta com la negació mateixa de tota politització. El pensament crític s'efectua com a «conjugació del verb polititzar». Actualment existeixen almenys tres propostes de politització. Polititzar la política, que suposa la voluntat de construir el que seria una política «pura» basada en una lògica democràtica igualitària que reconeix la necessitat del conflicte (Rancière, Balibar, Laclau); polititzar l'economia i, per tant, rebutjar les lluites d'identitat del multiculturalisme (Zizek); i, finalment, polititzar la lluita de classes en el sentit marxista més tradicional. Aquestes propostes són parcials ja que deixen al marge el fet que és realitat tot el veritable problema polític.

Si el tancament de la multirealitat mitjançant l'obvietat es dona en el pla de la vida, ha de ser també la vida el punt de partida per obrir un camí per a la crítica. L'afirmació «**avui la vida és el camp de batalla**» no diu altra cosa. Quan la vida és la nostra presó perquè viure es confon amb aquesta mobilització permanent que reproduïx aquesta realitat òbvia, llavors la vida mateixa és d'on pot arrencar un procés d'alliberament. En altres paraules: per combatre la multirealitat cal polititzar la vida, i polititzar la vida significa **polititzar la (pròpia) existència**. La politització de l'existència no consisteix a elevar els interessos particulars a universals. No persegueix un nou universalisme sinó que es pregunta: què ens separa?¹⁰. La politització de l'existència no polititza la vida que tenim –la vida quotidiana– sinó *la vida que som*. Parteix de la nostra pròpia existència i no deixa res fora de la seva influència. En aquest sentit encara que pot semblar estrany, la politització de l'existència és absoluta. L'objecció és immediata: com pot ser absoluta la politització de l'existència si hi som *dins* i estem envoltats per la multirealitat? La resposta és senzilla: perquè polititzar l'existència *no* consisteix a afegir una dimensió més a la realitat –que ja és multirealitat– sinó a *foradar la realitat* i l'obvietat que l'acompanya. El canvi que implica l'època global és fonamental. Abans la politització consistia a oposar una altra vida (més intensa, més autèntica...) a la vida quotidiana, que era sinònim de mort i passivitat. Ara la politització –la politització de l'existència– és més aviat substracció. Polititzar-se és sostreure's a la destinació imposada per la mobilització global, *desocupar l'«ésser precari»* que se'ns imposa.

La politització és una substracció. **Polititzar-se és desocupar l'«ésser precari» cap a l'home lliure**. Recordem que la característica bàsica de l'«ésser precari» consistia en la seva interiorització de la por. L'home lliure és, en canvi, el que no té por. Polititzar-se és, doncs, un procés d'autotransformació que ens fa més lliures i que posa en joc la tríada veritat-sentit-idea.

10. Garcés, M. (2007). «¿Qué nos separa?», en *Archipiélago*, nº 73-74.

5.1. La politització i la crisi de sentit

La mobilització global que construeix aquesta realitat capitalista sense fora i absolutament òbvia, ha realitzat plenament la crítica del món de les idees platònic. La realitat no és un mer reflex de les idees sinó que les idees són plenament en la realitat i la conformen. No existeix cap món transcendent, només aquest món nostre en el qual vivim. L'obvietat diu (i n'és també l'explicitació) el fet que les idees pertanyen a la realitat, i alhora, el procés que les porta a ser la realitat. Obvietat és el terme amb el qual qualifiquem el devenir material de la ideologia, la gènesi d'aquesta realitat ideològica de la qual les idees formen part. Quines idees oposar i, defensar per tant, quan totes són en la realitat i hi pertanyen? Alliberar les idees implica –atès que tota idea es dissol en l'obvietat– plantejar-se què significa la mateixa obvietat.

L'obvietat és la capa que protegeix la realitat i que ens impedeix atacar-la. Obvietat vol dir que no existeix cap idea separada de la realitat, de l'autodinamisme mobilitzador que la (l'auto)constitueix. L'obvietat té, al seu torn, una altra cara que és la insensatesa generalitzada. Obvietat i insensatesa són l'índex de la *crisi de sentit* que ens envolta. Vegem més detingudament com la crisi de sentit s'articula tant amb l'obvietat com amb la insensatesa. El sentit del món desapareix quan s'ha esborrat tota transcendència, quan no hi ha un Déu que l'hagi creat, quan no existeix un altre món més enllà. Llavors el sentit que és la relació amb aquest defora desapareix. Queda solament la immanència del món que és haver-se transformat en plenament capitalista. Ja no es pot afirmar el sentit del món, únicament el fet que el món és el sentit. O més exactament, el món com a sentit és el sentit de l'únic esdeveniment que en la seva repetició unifica el món: el *desbocament del capital*¹¹. En l'època global que aquesta repetició de l'esdeveniment promou, el sentit es presenta necessàriament desdobleat: com a únic, i alhora, com infinitud de sentits. En el primer cas, parlem d'obvietat; en el segon cas, parlem d'insensatesa generalitzada. L'obvietat que tanca la realitat en ella mateixa és la insensatesa que ens envolta. La insensatesa generalitzada, efecte d'aquest esdeveniment únic repetit, és l'obvietat amb la qual convivim. Ambdós, obvietat i insensatesa no són més que absurditat, i de seguida cal advertir que l'absurditat no té res a veure amb l'absurd existencialista. L'absurditat és l'índex –el que ens indica– una crisi de sentit. De la profunda crisi de sentit que existeix en aquest món capitalista sense fora i que es tradueix en la pràctica en una permanent *crisi de paraules*. Ens hem quedat sense paraules per enderrocar els ídols, per dir el nostre malestar, per poder lluitar. Les paraules ni són creïbles ni fan res.

La majoria de les posicions filosòfiques¹² admeten, no obstant això, la crisi de sentit, però la seva manera d'enfrontar-la no els permet sortir-ne. Plantejar-se la qüestió de la sortida de la crisi de sentit és impossible intentant introduir un altre sentit ja que l'obvietat/insensatesa subsumeixen tot sentit. No se surt de la crisi de sentit esperant

11. El desbocament del capital és l'esdeveniment que unifica tots els esdeveniments en l'època global. S'efectua en la copertinença entre capital i poder. Vegeu el meu llibre *La movilizació global* (Traficantes de Sueños, 2009).

12. Sense ànim d'exhaustivitat recordem, per exemple, les següents posicions filosòfiques: reintroducció d'una nova transcendència (neoconservadores en la línia de C. Schmitt); defensa del pragmatisme d'un pensament fort (M. Cacciari); construcció d'un nou relat (A. Negri); defensa del fluir del sentit (Derrida).

o volent donar un altre sentit a la realitat. De la crisi de sentit, i de la despotenciació de la crítica que en última instància és el seu correlat, només ens en pot fer sortir la veritat. Però quin és el lloc de la veritat en aquesta realitat absolutament ideològica per plenament capitalista? Aquest és actualment el problema fonamental amb què topa la crítica.

5.2. Politització i veritat

La pràctica crítica com a politització requereix tenir en compte el concepte de veritat. Perquè solament de la mà del no-ideològic com a veritat existeix la possibilitat de sortir de la crisi de sentit i reformular què pot ser la lluita ideològica avui. En altres paraules, el combat del pensament ha de posar en el centre què és la veritat, la pregunta de **què és una idea veritable**. No atrevir-se a fer-ho és aplanar el combat del pensament, reduir-lo a una mera guerra d'idees, la qual cosa comporta necessàriament (una altra) derrota. Per aquesta raó, volem plantejar la qüestió de la veritat, però no anant al problema de la veritat en general, que no ens interessa, sinó a la veritat com el no-ideològic.

Per a això és un bon punt de partida reprendre la crítica de la veritat com a adequació. «Adequació» o «rectitud» significa que la veritat es produeix quan entre pensament i realitat existeix un acord o una correspondència, la qual cosa implica romandre dins de la relació subjecte/objecte. Heidegger (1969) rebutja aquesta concepció tradicional de la veritat que ell fa remuntar a Plató, perquè si bé ens diu on és la veritat (en el judici que expressa la correspondència), no ens diu què és pròpiament la veritat. La seva crítica de la veritat/adequació a *Ser i Temps* el portarà a la definició de la veritat com a desocultament (*alétheia*). La veritat és el «mostrar-se de les coses mateixes», la qual cosa li permetria connectar amb una experiència més originària del pensament grec. No recorrerem a les diferents etapes del seu pensament en relació amb la veritat, diguem només que l'autor alemany se separarà d'aquesta primera concepció¹³ perquè la veritat com a desocultament exigeix preguntar-se amb més radicalitat per l'«on i el perquè» de l'ocultament i del «desocultament. Per això, Heidegger introduirà finalment la concepció de la veritat com a *lichtung*, que ja no planteja el joc de l'ocult/desocult sinó on aquest joc mateix pot funcionar, és a dir, no la llum sinó el fonament de la llum i la foscor. La veritat serà l'obertura que es funda ella mateixa.

Pensem que el concepte de veritat com a obertura o clar en l'obert és summament interessant, el que ocorre és que l'experiència que hi ha darrere no és la nostra, la qual cosa ens obliga a pensar-ho novament. Per a Heidegger, la *lichtung* ve caracteritzada mitjançant la metàfora de la «clariana del bosc» i és presentada en ella mateixa com un «cor en pau»¹⁴. Per a nosaltres, en canvi, l'obertura només pot ser interrupció i desplaçament. Perquè com molt

13. Heidegger, M. (1969). *Zur Sache des Denkens*, Tubinga: Niemeyer, pàg. 77.

14. «El cor en pau que és la *Lichtung*, clar de l'obert, és l'asil en el si del qual troba el seu lloc l'acordança d'ambdós (ser i pensar. Escrit per S.L.P.) en la unitat del Mateix». Heidegger, M.: *ibidem*, pàg. 146.

bé assenyala Foucault¹⁵ a partir de Nietzsche no existeix un «origen» pur sinó únicament «començaments», començaments que comporten lluita i enfrontament.

En introduir el conflicte en l'origen mateix la neutralitat de l'espai fenomenològic d'aparició queda completament invalidada, amb la qual cosa en aquesta reformulació passem de:

- La veritat com a *lichtung* (obertura) a la veritat com a desplaçament o *interrupció* del sentit comú i de la realitat òbvia.
- De l'esdeveniment propi (*ereignis*) com a revelació del ser esdevingut històricament, a l'esdeveniment com a revelació de la correlació que existeix entre ser-poder-res¹⁶.

Podem afirmar, per tant, que la veritat és un *desplaçament* –un procés i no resultat– però, evidentment, no tot desplaçament és en si mateix una veritat. Per a això el desplaçament ha de complir unes condicions que donen a la veritat una dimensió pragmàtica.

La veritat/desplaçament ha de donar lloc a una nova constel·lació de cossos-coses-paraulles en les quals el verb voler viure efectivament es conjugui. Una constel·lació en la qual el voler viure deixi d'estar segregat i recuperi la seva ambivalència. No es tracta, repetim, d'un simple aparèixer fenomenològic neutre políticament. La definició de la veritat és *desplaçament o interrupció* que allibera del sentit comú i de la realitat òbvia. D'altra banda, el criteri de la veritat –que no pot ser exterior a la definició– és la *unilateralització*. La unilateralització de l'espai-temps que fa aflorar les relacions de poder. Diem que la veritat/desplaçament ha d'alliberar. Però aquest alliberament no cal veure'l com afegir dimensions a la multirealitat, cosa que seria absurda, sinó com sostreure dimensions. **La veritat és buidatge de la realitat.** El buit perquè pugui emergir una nova constel·lació en la qual voler viure pugui conjuguar-se.

La veritat és el desplaçament i l'efecte del desplaçament és «la veritat». El no-ideològic, és a dir, la veritat, únicament pot ser en un lloc buit que ha de romandre buit. Més exactament: *la veritat només pot ser un desplaçament*. Posem alguns exemples de veritat/desplaçament. Si en lloc d'autoestima parlem de dignitat abandonem l'àmbit dels llibres d'autoajuda que, en el fons, sempre plantegen un pacte covard amb la vida, cap a una posició desafiadora; si en lloc de participació parlem d'implicació ens allunyem d'una problemàtica interna al mateix poder cap a una posició crítica respecte al poder... La veritat és el desplaçament, més exactament, la veritat es produeix en el moment del desplaçament. Això vol dir que la veritat no està eternament establerta, i que la dignitat o la implicació que apareixien en els nostres exemples anteriors són la veritat mentre són la veritat. No hi ha cap seguretat que des de posicions de poder no es recuperi el concepte de dignitat o el d'implicació. És més, així ha succeït en moltes ocasions¹⁷. No obstant això, hi ha alguna cosa que roman vàlida en tot moment. La veritat és l'efectuació del desplaçament, el gest sempre inacabat de desplaçament.

15. Foucault, M. (1978). «Nietzsche, la genealogia, la historia». Publicat en *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de la Piqueta, pàg. 9.

16. Ver mi libro *Entre el ser y el poder. Una apuesta por el querer vivir*. Nueva edición en la editorial Traficantes de Sueños.

17. Les autoritats de Barcelona sempre a l'avantguarda de la recuperació – utilitzem el terme situacionista per evitar una llarga explicació – ja no parlen tant de participació com d'implicació en l'equip que som tots.

5.3. Veritat i sentit

En la mesura en què la constel·lació de coses-paraules-cossos es tanca en ella mateixa es produiria el sentit. El sentit sorgeix, doncs, com un efecte. En el sentit alguna cosa s'actualitza, se selecciona i tota la resta queda com a rerefons que presta rellevància al seleccionat. La unilateralització¹⁸ és l'operació que organitza l'espai, i l'efecte, com hem dit, serà el sentit. En certa manera el sentit apareix com la comprensibilitat –comprensibilitat (*verstehbarkeit*) és un terme d'Heidegger– de tot el que la constel·lació tanca. Posem un exemple. Entro en una galeria comercial, veig una joguina en un aparador, i llavors penso en els nens del món no tenen joguines, i d'aquí passo a pensar en els meus fills etc. És una associació de cosos, paraules i coses, però no una constel·lació. En canvi, si entro a la mateixa galeria comercial, i perquè estic cansat em sento en un racó sense molestar ningú, vindrà un policia privat i m'obligarà a aixecar-me. Ho sé per pròpia experiència. El simple gest d'asseure's unilateralitza l'espai-temps, i llavors queda clar que no hi ha objectes sinó mercaderies que són allà per ser comprades. L'aparador deixa de ser aparador, i alhora, és més radicalment pur aparador. Així podríem seguir descrivint la constel·lació a la qual el nostre gest ha donat lloc, i el sentit que amb aquesta sorgeix. El sentit es genera, doncs, fragmentàriament sempre que s'obre una nova constel·lació de cosos-paraules-coses, en el pas del buit (desocupació) al tot (construcció), i no com una propietat de la realitat sinó com una modalitat del que intervé sobre aquesta.

5.4. Les idees: armes de la politització

Hem defensat que de la crisi de sentit –i de la despotenciació del pensament crític– només pot treure'ns la veritat. Ara sabem també que la veritat és la que obre el sentit/els sentits, i sabem també que la veritat no és un contingut concret sinó el gest de desplaçament sempre renovat que obre un lloc buit. És a dir: **el no-ideològic**. Del buit que la veritat imposa emergeix el sentit/els sentits. Creiem que és necessari analitzar més detingudament la relació que existeix entre la veritat i el sentit, perquè ens permetrà arribar finalment al concepte d'idea. Sintèticament podríem descriure el procés de la següent manera: amb la veritat/desplaçament es produeix el sentit, o millor, els sentits. I el sentit *engloba* de seguida la veritat en la mesura que aquesta es fa força, és a dir, *idea*. La veritat es carrega de sentit(s) i només llavors és idea. La veritat és, doncs, abans que el sentit. No obstant això, la veritat s'imposa gràcies al sentit. La veritat carregada de sentit es converteix en força. La veritat es fa força en la idea. El resultat aconseguit es pot resumir en una breu fórmula: Idea= veritat+sentit.

Si és cert el que diem, la veritat en ella mateixa és inoperant ja que requereix plasmar-se en idea per adquirir força. El sentit, d'una banda, és necessari per a l'efectivitat de la mateixa idea però, d'altra banda, és també el que l'encadena. El sentit és la presó de la veritat? Seguirament. El sentit comporta molt de ficció, d'il·lusió. «El savi no té idees perquè té la veritat»

18. La unilateralització pot definir-se de diferents maneres: com un posar-se a part de la dialèctica ordre/desordre, com una aposta pel voler viure que utilitza la dualitat amic/enemic...

és una afirmació que des d'una perspectiva taoïsta sovint es defensa¹⁹. Cal afegir, però, que la mateixa veritat el deixa en la impotència. Això suposa que el no-saber per ser efectivament crític ha de ser una idea sense contingut, però idea al cap i a la fi.

Que les idees, les nostres idees, són armes vol dir que no són simples representacions mentals. Abans de Kant, la idea era una representació que podia ser adequada o no, i en la seva demarcació el criteri de l'evidència feia un paper crucial. Kant deixa enrere aquest enfocament per analitzar les condicions de possibilitat del coneixement mateix tot anant a un pla transcendental. En la mesura que la representació (*vorstellung*) passa a ser el centre de l'anàlisi, les idees romanen com a transcendentals ja que sobrepassen tota possibilitat d'experiència. Les idees, o conceptes de la raó, no poden ser constitutives sinó tan sol regulatives. Amb Hegel, idea i realitat poden reconciliar-se, i aquesta és la història de l'esperit absolut en marxa. La idea deixa de ser una representació mental per ser realitat feta intel·ligible, realització adequada del concepte. La realitat (efectiva) és una idea. Marx, si bé critica aquesta concepció idealista de la història, en el fons la perllonga. Es podria afirmar –encara que certament amb matisacions– que la seva obra comença a construir-se en la comparació de la realitat amb la idea de comunisme, la qual cosa el porta a concloure en la necessitat del canvi revolucionari. La idea, posada d'aquesta manera com a punt de partida, acabaria sent mesura i justificació, la qual cosa no cauria gaire lluny del plantejament platònic inicial.

En el combat del pensament, les idees ni són justificació ni són una mesura per a la crítica. En la mesura que la lluita ideològica es fa des de la nostra veritat i gràcies a aquestes veritats que, dia a dia i mitjançant desplaçaments, produïm, no necessitem cap justificació ni final al qual dirigir-nos. Les idees, les nostres idees són armes perquè una sola idea –en ella mateixa– és ja una victòria contra l'obvietat. Una sola idea pot foradar l'obvietat. Perquè una idea no és més que la veritat mateixa que *insisteix* en el temps. Una idea és la mateixa veritat quan obre vies d'aigua en la realitat. Una idea no és, en absolut, una construcció mental, una idea és el combat mateix per alliberar la idea de la seva submissió a la mobilització global. Sabem que únicament les idees lliures poden alliberar-nos. El que mai cal oblidar és que darrere d'una idea s'alça sempre el crit col·lectiu de «som aquí!²⁰ ». Una idea no es comunica ni requereix propaganda per propagar-se. Darrere d'una idea existeix sempre una paraula que es pren, una presa de paraula des d'un nosaltres que comença a parlar.

La politització postpolítica, la crítica entesa com a «conjugació del verb polititzar» empra a fons la interrelació veritat-sentit-idea, per això el pensament crític que emergeix és necessàriament un pensament sense fonaments. No ha d'estranyar-nos. La crítica del concepte de veritat efectuada pel discurs postmodern és indefugible per a un pensament crític que vulgui estar a l'altura de la seva època.

19. Vegeu els llibres de F. Jullien especialment *Un sage est sans idée, ou l'autre de la philosophie* (Éditions du Seuil, 1988).

20. «El crit Som aquí! I només després "Som això"». Vegeu Epíleg de Raquel Gutiérrez Aguilar a *Las nuevas fronteras. Una entrevista con el Subcomandante Marcos* (Tinta Limón, 2008). Vegeu així mateix el llibre de Wenceslao Galán: *El fuego en la voz: anotaciones sobre la guerra del discurso* (Lengua de Trapo, 2007).

5.5. Noves polititzacions i gest radical

En els últims anys s'han produït fenòmens de politització que poc tenen a veure amb una politització lligada a l'explotació. Dos exemples aparentment molt dispersos. Les rebel·lions en les perifèries de grans ciutats com, per exemple, París el 2005. O el moviment de «V de vivienda». Però és, sobretot, amb el moviment del 15M que irromp amb força aquesta nova forma de politització. Ara podem veure com la pràctica crítica que hem anomenat «politització postpolítica» arrenca sempre amb un *gest radical*. El gest radical és diferent en cada cas: el foc, una consigna absurda, la presa d'una plaça. En els tres exemples esmentats aquest gest apareix com un absurditat des de l'òptica del poder. És absurd cremar cotxes o proclamar alegrement que mai tindrem una casa («No tindràs casa en la puta vida»). O prendre una plaça en protesta perquè cap polític ens representa. Ocorre, no obstant això, que el gest radical està fora de l'àmbit del sentit/no-sentit. **El gest radical no pretén oposar un altre sentit a la infinitat de sentits de la multirealitat, sinó que s'afirma des d'una veritat lliure de sentit. Aquesta veritat és el voler viure.** Dit directament: la veritat del gest radical, i del que és expressió, és el voler viure. Per aquesta raó, el gest radical no porta amb si mateix cap reivindicació ni horitzó, està més enllà de la dicotomia esquerra/dreta, arrenca de la conjuntura, però l'excedeix en imposar-se com a esdeveniment, i apunta a l'anonimat mentre que la seva primacia dissol les identitats.



Per comprendre com funciona aquesta politització apolítica el millor és posar-la en relació amb la politització clàssica. La politització clàssica lligada a la lluita de classes es caracteritzava per ser: 1) Lineal. Començava i acabava. S'iniciava en la lluita econòmica (més salari, contra els ritmes de treball...) fins a fer-se lluita política. La discussió, en tot cas, era en el paper dels intel·lectuals, és a dir, en la funció del partit dirigent. 2) Finalitzada. El resultat era un saber sobre la societat. La consciència de classe o consciència política es constituïa com saber sobre la societat com a totalitat i a partir del lloc (força de treball com a mercaderia) que s'hi ocupava. 3) Pràctica. El medi en el qual es desplegava la consciència política era la praxi, aquest lloc en el qual es realitzava la unitat de teoria i pràctica, en el qual l'objecte es convertia en subjecte. 4) Securitzadora. Tenir consciència de classe donava seguretat ja que, si bé podia ser perillós en ocasions, la cultura obrera apareixia com un entorn protector.

La nova politització, en canvi, contradiu cadascuna d'aquestes característiques. 1) No és lineal sinó absoluta encara que, paradoxalment, sempre inacabada. Apunta a tota l'existència, i moltes vegades, està lligada a un rebuig total del que hi ha. 2) Produeix un saber a partir de la subjectivitat que experimenta la transformació. Tampoc la dualitat amic/enemic és fonamental. Ocorre que aquesta dualitat és difícil d'establir perquè en la multirealitat l'enemic es desdibuixa, i alhora, es concreta massa. 3) No existeix, d'altra banda, un medi en el qual es pugui desplegar ja que aquesta politització sorgeix quan una vida és sacsejada. Pot ser un esdeveniment exterior, pot ser una trobada en/amb una plaça presa. 4) No és gens securitzadora. Aquesta politització deixa a la intempèrie i no et fa la vida fàcil. No ofereix necessàriament un horitzó de sentit, i suportar la veritat del voler viure no és còmode.

6. Conclusió: la força de l'anonimat

El concepte de crítica que hem proposat implica introduir «el polític» en el centre mateix del pensament. Pensar és *pensar contra el pensar*, o el que és igual, una pràctica de politització que desvela el que la realitat és en ella mateixa. Aquesta politització que hem resumit com una «conjugació del verb polititzar» ens ha portat fora de l'àmbit de la política tradicional i ens ha deixat davant dels espais de l'anonimat. Una plaça presa és un espai de l'anonimat. La perifèria en flames és un espai de l'anonimat. El jo que desfà el seu jo és un espai de l'anonimat. N'hi ha molts més. Els espais de l'anonimat són un lloc de «visibilització per desidentificació». La política clàssica que s'ha vist a si mateixa sempre com a portadora d'una funció cognitiva, com un intent d'augmentar la visibilitat social²¹, fracassa davant d'aquests incapaç de perforar la seva opacitat. En aquest sentit tots els esforços d'autors com Ch. Mouffe, I. Laclau i molts altres per no abandonar la política, és a dir, per no deixar-la enrere, són intents una mica vana. L'època global i postpolítica ens exigeix obrir noves vies. Nosaltres creiem que **els espais de l'anonimat constitueixen un veritable desafiament per al pensament crític**. D'una banda, són incommensurables entre si, d'altra banda, no se sumen simplement. En els espais de l'anonimat voler viure es fa desafiament.

La crisi de la política clàssica que es produeix amb l'arribada de l'època global ha de ser aprofitada. No és segur que els espais de l'anonimat puguin obrir una via que ens porti més enllà de la postpolítica, és a dir, no és segur que a partir d'aquests pugui plantejar-se de nou la transformació social. Mantenir una plaça presa allunyada del sistema de partits és summament difícil. És molt complicat que el crit del voler viure no sigui reconduït. Potser, simplement, perquè cridar és cansat. Per no esmentar, evidentment, la repressió. En veritat, no sabem què pot un espai de l'anonimat. Només sabem que cal apostar per aquests espais. **La politització ha de partir de les nostres pròpies vides**, i això és el que el poder

21. Veure per exemple P. Rosanvallon (1981). *La crise de l'État-providence*. Paris: Éditions du Seuil.

teràpèutic vol impedir. Si és cert tot el que s'ha dit, bé podem afirmar que aquestes noves polititzacions postpolítiques materialitzen el concepte de crítica que a poc a poc està sorgint i al qual hem intentat apropar-nos.

Tornant a les preguntes que hem deixat obertes en el primer apartat: no podem afirmar que el pensament crític hagi sortit ja de la seva despotenciació. El que sí que és cert és que d'una manera col·lectiva cada vegada més es posa la realitat mateixa com l'autèntic problema polític. La realitat, és a dir, el sistema. El sistema que no funciona. D'aquesta manera, i als nostres ulls, la fugida cap endavant de la qual parlàvem es torna un *impasse*. I un *impasse* es pot travessar. La reformulació de la crítica com a pensar contra el pensar, com a politització de l'existència, potser podrà contribuir a aprofundir en aquesta travessia.



Bibliografia

- Bauman Z.** (2003). *La modernitat líquida*. Buenos Aires: Fons de Cultura Econòmica.
- Debord, G.** (1992). *La société du spectacle*. París: Gallimard.
- Foucault, M.** (1978). *Microfísica del poder*. Madrid: Edicions de la Piqueta.
- Foucault, M.** (1994). *Dits et écrits*. París: Gallimard.
- Galán, W.** (2007). *El fuego en la voz: anotaciones sobre la guerra del discurso*. Madrid: Lengua de Trapo.
- Giddens, A.** (1993). *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Habermas, J.** (1989). *El discurso filosófico de la modernidad: doce lecciones*. Madrid: Taurus.
- Heidegger, M.** (1969). *Zur Sache des Denkens*. Tubinga: Niemeyer.
- Jullien, F.** (1988). *Un sage est sans idée, ou l'autre de la philosophie*. París: Éditions du Seuil.
- Kilombo Intergaláctico, El** (2008). *Las nuevas fronteras. Una entrevista con el Subcomandante Marcos*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- López Petit, S.** (1994/2009). *Entre el ser y el poder: una apuesta por el querer vivir*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- López Petit, S.** (2009). *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Luhmann, N.** (1995). *Poder*. Barcelona: Anthropos.
- Luhmann, N.** (1984). *Soziale Systeme: grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lió, D.** (1996). *Postmodernidad*. Madrid: Alianza.
- Liotard, J.-F.** (1979). *La condition postmoderne*. París: Éditions de Minuit.
- Liotard, J.-F.** (1987). *La Postmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona: Gedisa.
- Rosanvallon, P.** (1981). *La crise de l'État-providence*. París: Éditions du Seuil.
- Schumpeter, J. A.** (1996). *Capitalismo, socialismo y democracia*. Barcelona: Folio.

Capítol IV

Acrítisme i ambivalències tecnològiques

Enrique Fuentes Goyanes

1. Preàmbul: Paradoxes 2011

Les noves tecnologies es mostren triomfants després dels seriosos intents de buscar sistemes de globalitzar l'alienació-colonització de la gent, com van fer les religions, els nacionalismes o el materialisme dialèctic en els seus models dictatorials¹. Els creadors d'enllaços i eines per mantenir connectades i explotades les ments dels usuaris de les xarxes atrapen milions d'individus. Persones de tot tipus no han parat de reciclar funcions per entretenir o despolititzar el sorgiment d'una consciència general. Però alguns esdeveniments recents alteren sociològicament l'equilibri tradicional entre dirigents i dirigits.

En *La galàxia Gutenberg, Génesis del Hombre Tipográfico* **Marshall McLuhan** va començar un gegantesc assaig que va revolucionar conceptes psicològics i sociològics de la nostra cultura occidental. L'autor canadenc, fa més de quaranta anys, renova la interpretació de la història, afirmant que els grans canvis socials tenen el seu origen en l'evolució de les tecnologies, entre les quals la més condicionant, segons ell, va ser el desenvolupament de la impremta i la seva evolució en contrast amb la cultura anterior que era oral... Segons aquest autor, la nostra cultura tipogràfica condiona la nostra manera de pensar en forma *lineal*, anterior al desenvolupament dels nostres mitjans electrònics, que ho farien en forma multifuncional, creant una mena de simultaneïtat que modificaria dramàticament les nostres percepcions com a individus. El llenguatge és metàfora en el sentit que no només acumula, sinó que també transmet experiència d'una forma a una altra. El diner és metàfora quan serveix per emmagatzemar especialització i treball, i transforma una habilitat en una altra. Però el principi de canvi i transformació, o metàfora, és en la nostra facultat racional de transferir tots els nostres sentits en qualsevol d'aquests. Això és el que fem en cada instant de la nostra vida. No obstant això, el preu que paguem per les noves eines tecnològiques, siguin la roda, l'alfabet o la ràdio, és que tals extensions massives dels nostres sentits constitueixen sistemes tancats. Els nostres sentits corporals no són sistemes tancats, sinó que constantment es tradueixen uns en uns altres en aquesta experiència que anomenem consciència.

En el Renaixement l'Església, com també els islamistes des del mateix raonament teològic, plantegen un procés maniqueïsta sobre quins llibres estarien permesos (*halal*) i quins prohibits (*haram*), la censura i la Inquisició s'encarregaven d'aquesta tasca. Però amb la

1. Ens referim a la crítica que va fer Karl Popper en la seva obra *Las miserias del historicismo* (Taurus - Alianza Editorial, 1973).

Il·lustració, la forma d'enfocar el pensament crític va ser diferent, admetia un dualisme, posició més agnòstica que l'anterior, ja que el mateix fet podia ser jutjat a la llum de la raó, l'ideal, i de l'experiència, el real. **Kant**, en les seves nombroses obres entorn de l'epistemologia, admet les diverses vies per adquirir coneixements i formular «judicis» que dirigiran les nostres conductes, fonamentalment ètiques. **Hegel** en la seva *Fenomenologia de l'esperit* va més enllà, tal com comenta Ferrater Mora en el seu *Diccionario de filosofía* sobre l'obra del filòsof alemany:

La Idea en su ser en y para sí misma, al regresar del gran círculo en que, a partir de su ser en sí, recorrió los sucesivos momentos de su alteridad, constituye el objeto de la filosofía del espíritu. También en ella alcanza el Espíritu su pura y absoluta interioridad a través de un movimiento dialéctico en el cual el Espíritu como ser en sí es Espíritu subjetivo, como ser fuera de sí o por sí es Espíritu objetivo, y como ser en y para sí mismo es Espíritu absoluto. El Espíritu subjetivo es el espíritu individual, afinado en la naturaleza humana y en marcha continua hacia la conciencia de su independencia y libertad. A través de los grados de la sensación y del sentimiento, fases corporales que facilitan el acceso a la entrada en sí mismo, el Espíritu subjetivo llega a su conciencia, al entendimiento y finalmente a la **razón**. Libertado el Espíritu subjetivo de su vinculación a la vida natural, puesto como conciencia pura de sí mismo, se realiza en el Espíritu objetivo como **Derecho**, como moralidad y como eticidad. El Derecho constituye el grado inferior de las realizaciones del Espíritu objetivo, porque afecta únicamente a la periferia de la individualidad: la **moralidad**, en cambio, agrega a la exterioridad de la ley la interioridad de la conciencia moral. Pero esta interioridad, cuyo carácter subjetivo la hace inadecuada para la plena realización del Espíritu objetivo, debe dar paso inmediato a la eticidad, a la ética objetiva que se realiza en lo universal concreto de la familia, de la sociedad y del Estado, síntesis de la exterioridad de lo legal y de la arbitrariedad subjetiva de lo moral. El **Estado** no es un mero protector de los intereses del individuo como tal, de su libertad subjetiva, sino la forma más elevada de la ética objetiva, la plenitud de la idea moral y la realización de la libertad objetiva. El Estado es el universal concreto, la verdadera síntesis de la oposición entre la familia y la sociedad civil, el punto de detención y de reposo del espíritu objetivo. La síntesis del Espíritu subjetivo y el objetivo es el Espíritu absoluto, que a su vez se auto-despliega en la intuición de sí mismo como arte, en la representación de sí mismo como religión y en el absoluto conocimiento de sí mismo como filosofía.

Així s'instaura la política dels interessos individuals congregats en la sobirania popular, l'interès general, que conformen els moviments socials i donen legitimitat a les forces socials majoritàries.

Però LA IDEA, aquesta visió intuïtiva que un home en particular pot generar, arriba a influir sobre l'acció de milions de persones, segons Jeferson, molt mal interpretada per algun dels tirans contemporanis, com en el cas de terroristes i, en particular, de l'assassí d'Oslo que s'hi va referir en un al·legat de la seva obra aparegut a la seva pàgina web.

Sens dubte, no podem creure que el progrés intel·lectual que va determinar canvis socials és aliè a la inspiració d'un Condorcet, un Comte o un Marx. Ara bé, afrontem els ineludibles canvis amb actituds de vegades benèvoles i altres vegades perverses; depèn, com ironitza Umberto Eco (1993), entre l'actitud dels «Apocalíptics» o la dels «Integrats».

Una ètica progressista

En un editorial de *Le nouvel Observateur* (5-11 maig de 2011) titulat «El que jo crec: una ètica d'esquerra», Jean Daniels opina respecte a les actituds enfront dels canvis socials i la pràctica d'un pensament crític que citem a manera d'exemple:

«Heus aquí algunes lliçons que he après dels meus mestres. M'he convertit en el que Camus anomenaria un "reformista radical". Practico el que Michel Foucault denominaria una "moral de la incomoditat". Tinc l'ambició d'aconseguir una "felicitat sense obligació de transcendència", com crec que hauria pogut dir Spinoza.»

En aquest segle XXI ens allunyem de la Galàxia Gutenberg que fou origen de la Reforma, del segle de les llums, de l'educació pública, dels drets i deures dels ciutadans i de la Responsabilitat de l'Estat en el ben comú, per cobrir-nos d'aquesta boirina d'imprecisions que és la *cloud net*, que emergeix més de l'interès comercial que del desig d'una autèntica comunicació humana. Sortits de la galàxia i engegats entre el núvol.

El mes de juliol de 2011, el Govern dels Estats Units ha hagut d'afrontar, com en gairebé tots els països democràtics, la crisi de l'estat del benestar, i evitar una cosa insòlita: «la fallida del tresor públic». S'ha arribat a dir que Microsoft o Apple tenen més fons que l'Estat suposadament més poderós del món. Com s'ha pogut capgirar la situació política i social d'una forma tan radical? Potser hem de recordar que es redueix el llenguatge en els sistemes operatius, la retòrica demagògica i la supremacia del comerç sobre l'intel·lectual i cultural. Són la font del poder dels diners sobre les persones. Podríem veure com el conte de la lletera segueix operant com a al·legoria de la manipulació dels somnis cobejosos dels quals despertem abocats a esclavitud, dependència i una vida hipotecada, com a Europa s'imposa la lògica de l'empresa sobre el dret i el valor del treball i, no obstant això, la gent s'aferra al consum de tot l'innecessari.

Exemples

Confessions 2.0. Elena Trapé acaba d'estrenar *Blog*, una **pel·lícula documental** que reflecteix les intimitats d'un grup d'adolescents que comparteixen un somni comú, es graven amb **la webcam** i parlen a través de les **xarxes socials**.

Però no és la primera que vol mostrar pors i solituds adolescents exposats a internet. El 2008, el realitzador americà Brody Condon reunia en el documental *Without Sun* diversos clips penjats a la xarxa en els quals diferents persones explicaven davant de la càmera les seves experiències amb substàncies psicodèliques.

Una història amb un altre to i un altre estil, però que va aconseguir atrapar un públic que veia en la proposta una nova dimensió del «Found Footage», que consisteix a barrejar escenes de films coneguts amb imatges quotidianes gravades per afeccionats.



«**Les aplicacions de telèfon mòbil s'introdueixen de ple en la vida diària**», de Francesc Bracero (*La Vanguardia* – 26/01/2011)

Quan Gail Davis, una dona d'Orpington (Anglaterra), va rebre una trucada **al seu telèfon** el passat 22 de gener en la qual li comunicaven que havia guanyat un premi, va fer el que faria vostè. Amb exquisida educació, va penjar («moltes gràcies, no m'interessa»). Poc després va començar a pensar que en la trucada havien dit alguna cosa d'Apple i d'aplicacions. Una de les seves dues filles acabava de descarregar-se Paper Glider, un petit joc gratuït per a iOS, la plataforma de l'iPhone i l'iPad. La seva descàrrega era la número 10.000 milions, i li trucaven per lliurar-li el seu regal. Nerviosa, Gail va intentar restablir la trucada, però no va aconseguir que li passessin amb Eddy Cue, un vicepresident d'Apple, que anava a comunicar-li el premi. Per sort, Apple va tornar a trucar-li. Havia guanyat una targeta de 10.000 dòlars (uns 7.330 euros) per gastar-se-la a la botiga **iTunes** (música, aplicacions i pel·lícules).

L'extraordinari de la història de Gail és que l'estiu de 2008, encara no fa dos anys i mig, ningú, ni tan sols Apple, tenia idea que una botiga d'aplicacions podia tenir tant potencial. D'aquesta enorme xifra de descàrregues, els últims 7.000 milions s'han dut a terme l'últim any. En una de les vinyetes, la protagonista paga amb càrrec a la seva targeta de telèfon. La tecnologia NFC, que permet pagar amb el mòbil com si fos una targeta de crèdit, encara no funciona a Espanya, encara que La Caixa i Telefónica han fet una prova pilot a Sitges. A Japó és d'ús comú. Hi ha qui augura que aquí no funcionarà, però Visa Europa va anunciar ahir mateix que, amb un accessori, ja pot usar-se en l'iPhone. La propera versió del telèfon d'Apple podria portar inclosa aquesta tecnologia.

Però unes consciències usurpades per les eines tecnològiques, com Chaplin ho va ser a la fàbrica de *Temps moderns*, tard o d'hora anhelaran el seu alliberament, i els llaços que les lligaven es converteixen en les cadenes trencades de les seves reivindicacions. Els mitjans es reprenen per reconquistar un poder perdut. Una consciència amb una destinació comuna entre els membres de les classes oprimides, dels injustament governats, o barroerament manipulats, pot portar a l'esclat, a la «rebel·lió de les masses»:

Egipte, 26 de gener de 2011

<http://www.linkinformativo.com.ar/content/view/6729/39/>

Testimonis a la ciutat oriental de Suez van dir que centenars d'egipcis es van ajuntar fora d'un dipòsit de cadàvers on es trobava el cos d'un dels tres morts com a resultat de les protestes del dimarts i es van enfrontar amb la policia. «No es permetrà cap moviment provocador o reunions de protesta o marxes o manifestacions organitzades, i s'adoptaran procediments legals immediats i els participants seran lliurats a les autoritats investigadores», va dir l'agència estatal de notícies MENA citant el Ministeri de l'Interior.

Inspirats en la caiguda aquest mes del president de Tunísia, unes 20 mil persones van sortir als carrers de diferents ciutats del país per protestar contra la pobresa, la desocupació, la corrupció, la repressió, així com per demanar la sortida de Mubarak. «A qualsevol ciutadà lliure i honest amb consciència de témer pel seu país, a qualsevol que vegi la violència d'ahir contra els manifestants, els demanem que es pronunciïn amb una vaga general a tot Egipte avui i demà», va escriure un activista a Facebook, que ha estat una eina per convocar a les protestes.

Un grup opositor, la Joventut del 6 d'Abril, va demanar a la seva pàgina de la xarxa social que les protestes continuessin el dimecres, «i demà passat, fins que Mubarak se'n vagi». **Facebook ha estat un mitjà clau per a la comunicació dels manifestants, però els egipcis van dir que el lloc estava bloquejat el dimecres. Twitter va confirmar que el seu lloc va estar bloquejat el dimarts, encara que els usuaris van poder accedir-hi a través d'altres pàgines.**

Les demandes van ser publicades a Facebook, inclosa la dimissió del president i del primer ministre, Ahmed Nazif, la dissolució del Parlament i la formació d'un govern d'unitat nacional. La població d'Egipte creix un dos per cent a l'any i té un enorme percentatge de joves, al voltant del 60 per cent de la població –i el 90 per cent dels aturats– menors de 30 anys. Al voltant del 40 per cent dels ciutadans viu amb menys de dos dòlars al dia i un 30 per cent és analfabet.



Una nova forma d'anàlisi social ha d'instal·lar-se entre els intel·lectuals i els professors que substitueixi la inèrcia imposada pel descoratjament de l'esquerra i la pressió dels *neo-con* que ha pervertit l'esperit crític universitari. Hem d'induir els joves a l'estudi dels diversos sistemes d'exploació, tant els econòmics com els governamentals, sense oblidar la variabilitat de certes premisses constants en diferents fases històriques:

1. Les classes subordinades experimenten privacions respecte a necessitats bàsiques com aigua, menjar, fonts energètiques, assistència mèdica, allotjament o un deficient sistema educatiu.
2. La classe dirigent i els seus cercles d'influències gaudeixen d'un luxe conspicu.
3. Aquests luxes no depenen de les seves pròpies capacitats sinó del treball mal pagat de les classes populars.

4. Les privacions de les classes subordinades, sotmeses a la desinformació i a la cultura alienant d'una falsa i selectiva mobilitat social, es deuen a la negativa o al control de la producció de béns de la classe dirigent, que manté un estil de vida de luxes reservats per a ells, i no a la producció de béns de consum redistribuïbles entre tots els sectors de la població en diferents graus.

Però com en el cas egipci, els protagonistes de les manifestacions són les marionetes dels qui mouen els fils, les oligarquies i grups de pressió que necessiten canvis per fer seva l'hegemonia de la nova cultura o fase de civilització.

Exemple

El copte (minoria cristiana) Naguib Sawiris, magnat del hòlding de telefonia Orascom s'ha erigit en portaveu de l'elit empresarial, i la cúpula dels Germans Musulmans en el motor que mou la massa. Per al president rus Medvédev i el seu conseller Setxin, segons va comentar en el *The Wall Street Journal*, Google va manipular l'«energia del poble egipci». Al Marroc, malgrat que internet està molt difós i la cadena de TV Al-jazira està present en totes les llars i bars del país difonent notícies, les manifestacions no han estat nombroses i han estat contrarestades per la falsa idea que al Parlament hi ha representades totes les tendències, a més pel suport que els líders religiosos a totes les mesquites han donat a favor del rei i de la pau social. Malgrat tot, «el sistema» és previngut i s'ha aprovat una nova constitució que dóna més poders al Parlament, com diu Larbi Lakhel en el magazine *VH* (juliol de 2011): «Dotze anys després de la seva ascensió al tron, el sobirà reforma la monarquia i la inscriu en la democràcia i la modernitat, com una revolució monàrquica: consagra els Drets de l'Home, la igualtat dels individus, la solidaritat social i el pluralisme identitari»². Però la vida al carrer i els preus... poc han canviat encara.

A Espanya i a Catalunya, la transició de la dictadura a la democràcia va ser possible pel consentiment mutu de la gran banca, l'Església i fins i tot la legalització desactivadora del Partit Comunista.

La televisió i alguns diaris han estat els executors de l'enculturació de la gent a qui han portat pel camí del conformisme, el consumisme i la futilitat. El malestar social queda reforçat per la «repressió cultural» o l'acriticisme, com tots sabem en sentit marxista i freudià; i, en la situació actual, l'anomenada «CRISI», els excessos de la classe dirigent econòmica i política, han carregat sobre les classes treballadores, assalariada i funcional, el pagament dels subsidis necessaris per contenir el descontent i precarietat de vida dels que ni tan sols troben una feina. Entre tots s'ha instal·lat la «por», l'acceptació: o això o una cosa pitjor.

Tenint en compte totes les paradoxes d'aquest canvi de model de desenvolupament econòmic i social heretat de l'estat del benestar fins ara sòlid, que era el paradigma del pensament socialdemòcrata europeu, els governs de la CRISI estan reaccionant obligats per les pressions dels mercats internacionals, les desigualtats socials endògenes i la necessitat de construir nous models de producció de béns.

2. Malgrat l'evolució del concepte de poble i el de sobirania, des de Rousseau, encara l'autor pensa que el monarca és el sobirà... que graciosament transfereix part de la seva sobirania als ciutadans i ciutadanes.

El 16 de maig, dia del meu aniversari, comença el Tahrir de Barcelona

El 16 de maig a les 22:30 hores ha quedat constituïda l'#acampadabcn a la Plaça Catalunya, com a mostra que juntes ho podem tot, perquè això no és una crisi és una estafa. Hem fet una assemblea de 150 persones on hem decidit *romandre-hi indefinidament*. Igual que en altres ciutats de l'estat:

#acampadasol <<http://twitter.com/#%21/search?q=%23acampadasol>> (madrid),
 #acampadabcn <<http://twitter.com/#%21/search?q=%23acampadabcn>>,
 #acampadabilbao <<http://twitter.com/#%21/search?q=%23acampadabilbao>>,
 #acampadasevilla <<http://twitter.com/#%21/search?q=%23acampadasevilla>>,
 #acampadazgz <<http://twitter.com/#%21/search?q=%23acampadazgz>>,
 #acampadamalaga <<http://twitter.com/#%21/search?q=%23acampadamalaga>>,
 #acampadagranada <<http://twitter.com/#%21/search?q=%23acampadagranada>>

A més, hem pres els següents acords.

1. Convidem a totes les persones de Barcelona, a tots els moviments socials i treballadors en lluita a fer ús de la plaça com a altaveu i punt de trobada.
2. La plaça s'autoproclama com a espai lliure i pacífic.
3. S'han format 3 comissions:
 Comunicació: Per fer difusió i estar en contacte amb altres acampades i persones. Fem ressò a la xarxa!
 Logística: menjar, beure, material per a pancartes i dormir. També per organitzar les permanències nocturnes.
 Art: Deixar volar la teva creativitat per fer-nos la plaça nostra.
4. Aquest moviment accepta persones que vulguin defensar la seva dignitat, no institucions, logotips, partits o sigles que vulguin acaparar-lo.

I si ens treuen avui, tornarem demà. No defallim!!

assemblea cada dia a les 22:30h
 porta el teu sac, màrrega i menjar i moltes ganes de lluitar.

Missatge rebut a instàncies d'un alumne el 18/05/2011.

Aquesta mateixa setmana acabava una assignatura del grau d'Educació Social a la universitat el tema final de la qual era Educació per a la ciutadania, o el credo del PSOE³ al Govern i em va semblar més interessant comentar el llibre de Žižek sobre una defensa de la «intolerància». *En defensa de la intolerància* (Sequitur, 2007) parteix d'una premissa bel·ligerant: davant de la progressiva *economització* de la política –regida pels grans imperis empresarials–, és necessària una actitud disconforme, *polititzadora*, que defensi des de posicions d'esquerres una visió allunyada del multiculturalisme innocu i anestesiant que s'imposa des de l'exercici tolerant del poder. A partir d'aquesta idea, Žižek en desenvolupa unes quantes més al llarg de les cent pàgines i escaig del llibre, totes interessants i compromeses. El punt clau per entendre el que l'autor exposa és simple: la política, entesa com una discrepància ideològica, ha arribat a ser una pura entelèquia, en la mesura que només contribueix a sostenir un ordre aparent que perpetua el sistema injust que regeix el món.

3. Des que Durkheim a principis del segle XX justifica la necessitat d'una Instrucció Pública al servei de l'Estat, i l'educació amb els valors cívics emergents, els governs han utilitzat el sistema educatiu com una forma d'adoctrinament. Aquest fet serà contestat per la societat civil de molt diverses formes.

Bienvenidos al desierto de lo real

La manera postmoderna estàndar de rechazar la importancia del conflicto de clase no es principalmente llamar la atención acerca de la supuesta «clase obrera en vías de desaparición», sino más bien enfatizar cómo el conflicto de clase no debería ser «esencializado» como el punto de referencia final hermenéutico a cuya «expresión» todos los demás conflictos pueden ser reducidos: hoy en día asistimos al florecimiento de nuevas y múltiples subjetividades políticas (de clase, étnicas, gay, ecológicas, feministas, religiosas...) y la alianza entre ellas es el producto de la abierta lucha contingente en hegemonía. Sin embargo, filósofos tan distintos como Alain Badiou y Fredric Jameson han señalado, a propósito de la actual celebración de la diversidad de estilos de vida, cómo este crecimiento de las diferencias reposa en un subyacente Uno, i.e. en la radical obliteración de la Diferencia, de la brecha antagonista. Lo mismo vale para la crítica postmoderna standard de la diferencia sexual como «oposición binaria» a ser deconstruida: «no sólo hay dos sexos, sino una multitud de sexos, de identidades sexuales...». En todos estos casos, en el momento en que introducimos la «creciente multitud», lo que estamos diciendo en efecto es exactamente lo opuesto, la subyacente Igualdad (Sameness) que lo invade todo, i.e. la noción de una brecha radical antagonista que afecta al cuerpo social entero es obliterada: la sociedad no antagonista es aquí el «contenedor» realmente global en el cual hay suficiente espacio para toda la multitud de comunidades culturales, estilos de vida, religiones, orientaciones sexuales...

<http://zizek-en-castellano.blogspot.com/2010/05/bienvenidos-al-desierto-de-lo-real.html>

Aquesta intuïció de no admetre el credo oficial en la docència i de contrastar-ne els arguments amb altres de complementaris o oposats, va ser premonitòria, i posteriorment, de forma brutal, l'assassí d'Oslo va intentar massacrar i anul·lar els seguidors del credo socialdemòcrata en aquell campament d'estiu, com explicarem després.

L'ambivalència de la interpretació dels fets i els seus relats en els mitjans de comunicació són paradoxals i donen lloc a perverses interpretacions, a oposicions radicals o a indiferència entre els ciutadans, la incredulitat i el relativisme moral s'instal·len en la diversitat de les consciències, i aquest fet ha de prevaler en l'acció pedagògica a l'hora de saber i interpretar quins valors tenen un sentit i un fi universal.

2. Un pacte social no és el «contracte social»

La concepció d'un Estat democràtic que va esbossar **Rousseau** en el seu *Contracte social* (1762), i que la Constitució dels Estats Units (1787) va formular i va posar en pràctica, han estat models de modernització i legitimació de la sobirania popular i la justícia social. Però després de dos-cents anys d'anar implantant-se en la majoria de països, no ha estat suficient per millorar les condicions d'explotació que el sistema capitalista imposa i reforça després dels fracassos dels estats fundats sobre l'estructura del comunisme.

Segons **Weber** (1919) l'Estat és una màquina d'obediències que pot posar-se al servei de la redistribució de les riqueses o de la preservació de privilegis. En aquest moment està sotmès a les condicions de forces centrípetes que exigeixen l'atenció sobre problemes locals, i

a forces centrífugues que el sotmeten a les condicions de compromisos internacionals i a la pressió del mercat imperialista.

A Espanya, entre les reformes necessàries per adequar-nos a una situació de canvi, les forces socialproductives i l'executiu han elaborat un projecte consensuat que pretén ser de llarg abast, almenys fins que canviïn les condicions objectives de la precarietat laboral i els seus costos socials, traduïts en un deute públic insostenible que la Unió Europea exigeix corregir.

Exemple **La reforma de la Constitució**

Anteriorment hem comentat com els moviments socials han promogut un canvi constitucional al Marroc. A Espanya la pressió dels mercats i no les exigències del moviment dels indignats, han condicionat i pressionat el fet que sense un referèndum i unilateralment per la convergència de socialistes i populars, partits majoritaris, promoguin i legitimin un canvi en la Constitució del 77 exclusivament per al control del dèficit, i no per a altres aspectes polèmics i irreconciliables com la monarquia, l'Estat de les autonomies, etc. així com l'incompliment sostingut de drets fonamentals reconeguts per la Carta Magna, etc.

Entre els principals arguments de l'últim pacte entre el Govern i els sindicats contínuament retocat i readaptat a la situació laboral i a la pèrdua progressiva dels drets dels treballadors, ressaltem els paràgrafs següents:

1. El diàleg social ha estat des de la transició a la democràcia un dels elements que han contribuït a configurar de manera decisiva la regulació del nostre sistema social i laboral. Forma part essencial, per tant, de la història de les nostres relacions laborals democràtiques i ha estat fonamental en el procés de consolidació i desenvolupament del nostre Estat social i democràtic de dret.
No es pot atribuir a la casualitat, per això, que un dels primers actes polítics de les dues últimes legislatures hagi estat la signatura de declaracions entre el Govern, CEOE, CEPYME, Comissions Obreres i UGT per subratllar la importància d'un diàleg social reforçat i emmarcar els seus àmbits, els seus continguts i els seus procediments.
2. L'economia espanyola, després d'un llarg període de creixement i creació d'ocupació, travessa des de fa més de dos anys una situació molt delicada, com demostra l'elevat nombre de persones en desocupació i l'alt endeutament dels seus agents econòmics.
La destrucció de teixit productiu, el deficient funcionament del crèdit i el desequilibri dels comptes públics, amb un elevat muntant de deute públic que cal refinançar a curt termini, han creat un escenari que restringeix les possibilitats de creixement i, per tant, la possibilitat de crear ocupació.
En tan difícils circumstàncies, és necessari millorar els fonaments de l'economia, amb el propòsit d'ampliar-ne la capacitat de creixement de la riquesa, mitjançant l'aplicació de mesures en diferents camps, en les quals es faci una aportació equilibrada dels diferents col·lectius de la població espanyola. La col·laboració de tots per millorar la capacitat de creixement i recuperar la credibilitat dels inversos nacionals i internacionals, es fa imprescindible per afrontar un repte que determinarà el futur dels espanyols.
3. Amb aquest esperit, al llarg de les últimes setmanes, el Govern i els interlocutors socials hem desenvolupat un intens procés de diàleg tripartit en el qual s'han negociat la reforma del sistema de Seguretat Social, la reforma de les polítiques actives d'ocupació incloent programes específics per a la situació conjuntural i altres qüestions vinculades amb la reforma laboral, tot això al costat d'aspectes de responsabilitat bipartida relacionats amb la reforma de la negociació col·lectiva.

Amb aquest objectiu, es fa necessari actuar amb decisió i convicció avançant simultàniament en diversos fronts per aconseguir els objectius assenyalats:

- Equilibrar els comptes públics d'acord amb els compromisos adoptats, sobre la base d'un exercici d'austeritat que inclogui esforços en la despesa pública per triar aquells amb major grau d'eficiència i equitat, combinats amb la definició d'un sistema d'ingressos capaç de sostenir la presència d'un sector públic eficient que asseguri no només la cohesió social a Espanya, sinó també la seva competitivitat. Des d'aquesta perspectiva també adquireix rellevància el paper de la lluita contra el frau fiscal.
 - Garantir la sostenibilitat a llarg termini del sistema públic de seguretat social, especialment en matèria de pensions, a través de les reformes que garanteixin el seu paper fonamental en l'estat del benestar.
 - Fomentar el dinamisme i la competitivitat de la nostra economia perquè sigui capaç de generar ocupació de qualitat en un entorn en el qual la innovació tindrà cada vegada més importància.
4. **L'economia espanyola ha de comptar amb més emprenedors, millor educació de les persones per augmentar el capital humà**, més tecnologia amb infraestructures físiques més eficients, millor ús de les matèries primeres, i també un marc de relacions laborals que permeti afrontar les necessitats en millors condicions, combinant la flexibilitat amb la seguretat.
 5. Actuacions totes que han d'estar acompanyades d'avanços per **reduir el fracàs escolar**⁴, superar les deficiències en l'aparell de formació professional i millorar la qualitat de l'ensenyament universitari, com a factors que impulsin la competència present i futura dels ciutadans espanyols.

L'acord aconseguit reuneix un triple significat. En primer lloc, perquè reafirma la importància, el valor, la vigència i la utilitat del diàleg social com un element essencial del nostre model sociolaboral en democràcia. Una importància que no és tan sols una declaració retòrica i que troba la seva plena justificació quan, en moments com el present, es fa possible aconseguir un marc de reformes consensuades l'eficàcia de les quals i acceptació pel conjunt de la societat queden multiplicades en comptar amb l'aval dels interlocutors socials.

En segon lloc perquè s'introdueixen reformes que assegurin la sostenibilitat financera i la viabilitat futura del nostre sistema de Seguretat Social, especialment per a les generacions futures, sense posar en qüestió el seu caràcter públic i universal. La reforma de la sostenibilitat del sistema requerirà a més reforçar la seva universalitat a través dels sistemes complementaris, desenvolupats als països del nostre entorn amb molta més intensitat que a Espanya. Els interlocutors socials i el Govern assumeixen la importància d'incentivar-los en major mesura i millorar els marcs que els regulen.

Al mateix temps, s'aborden reformes de calat en les polítiques d'ocupació per assegurar una atenció més personalitzada a les persones en situació de desocupació i incrementar les seves oportunitats de trobar una nova ocupació.

I, en tercer lloc, perquè aquest exercici de responsabilitat compartida per Govern i interlocutors socials transmet a la societat espanyola un missatge inequívoc de solidaritat social i de confiança en el futur de vital importància, perquè la col·laboració de tots per millorar la nostra capacitat de creixement, per augmentar la competitivitat de les empreses espanyoles i per reforçar la cohesió social i recuperar la credibilitat dels inversors nacionals i internacionals es fa imprescindible per afrontar els reptes que determinaran el nostre futur.

Acord social i econòmic. Per al creixement, l'ocupació i la garantia de les pensions (2 de febrer de 2011):
http://www.tt.mtas.es/periodico/ministro/201102/acuerdo_SOCIAL.pdf

4. Aquest objectiu de reunir problema social i desenvolupament educatiu quedarà ampliat en el següent punt que desenvolupa magistralment Carlos Lanz (2007).

Aquesta formulació de principis no podrà sobreviure davant de la profunda crisi econòmica de l'Estat, com hem dit anteriorment, i fortes pressions des dels sectors oligopolistes, els bancs i altres forces socials d'índole econòmic i social, es veuran contestades pels moviments populars anteriorment descrits. Això portarà a reformular les formes de govern i legalitat, que comença a diferenciar-se de l'optimisme social i relativisme moral de l'anomenada postmodernitat, on tota forma de pensament i acció es legitimava en un marc de tolerància generalitzada, aquesta espècie de multiculturalisme que emmascarava les grans diferències econòmiques i socials.

3. Col·locar el politicoideològic al comandament en la discussió sobre el currículum.

En l'actual conjuntura en què ens plantegem la urgent tasca de superar els dèficits heretats en el terreny educatiu, és indispensable promoure un procés de discussió i elaboració programàtica que reculli les demandes formatives i pugui ajustar comptes amb els enfocaments tecnocràtics. En aquesta direcció plantegem diferents qüestions, sobretot amb relació a la lluita contra el fracàs escolar i, per a això, ens basem en el treball de Carlos Lanz (2007):

Debemos asumir abiertamente el carácter político-ideológico de la formación, es decir, el currículo no es un problema técnico, sino que en el qué y cómo aprender, cuáles contenidos escogemos, cómo los estructuramos y presentamos, qué metodología empleamos, cuál didáctica proponemos, cómo evaluar y acreditar los saberes, todo esto descansa en una determinada concepción del mundo, de la sociedad y del desarrollo, tamizados por diversos intereses: **de control y dominio o de liberación y emancipación**. Por eso resulta inaceptable la «neutralidad axiológica» postulada en nombre de la ciencia y la técnica.

Existen razones histórico-concretas que nos permiten afirmar que el régimen capitalista se ha apropiado de los avances de la revolución científico-técnica y sobre la base de la razón técnico-instrumental que tiene por objetivo alcanzar la máxima ganancia, promueve la productividad y la competitividad como paradigma productivo, donde se impone el darwinismo económico y social. Bajo el esquema de la explotación del trabajo y del comportamiento de la tasa de ganancia, se generan nuevas tecnologías y productos, se modifica el proceso productivo y cambia la estructura del empleo ahorrando mano de obra, demandando un tipo de cualificación que especializa una élite y descalifica a la gran mayoría de los trabajadores. De esta manera quedan excluidos y desvalorizados amplios sectores de los trabajadores que poseen experiencia pero no tienen certificadas tales experticias. Históricamente las transformaciones tecnológicas que se rigen por la competencia y la búsqueda de ganancia, han destruido puestos de trabajo y fragmentado el mercado de trabajo cuyo resultado está a la vista: **marginación social, crecimiento del sector informal, precarización del empleo**. Son bastante conocidas las consecuencias del «crecimiento sin equidad».

Este es un punto donde es necesario investigar y profundizar el debate, para poder salir de los lugares comunes sobre **tecnología, productividad, competitividad, capacitación para el trabajo**.

La sumisión real del trabajo al capital, adquiere en la actual coyuntura histórica nuevas características, en cuanto a la aplicación en gran escala de las INNOVACIONES TECNOLÓGICAS, lográndose altos niveles de automatización de los procesos productivos, donde cada vez más se reduce la franja de la fuerza de trabajo empleada.

Este proceso se expresa como una **contradicción estructural**, ya que cuando el progreso técnico no logra incrementar simultáneamente la tasa de plusvalía, se genera una elevación en la composición orgánica del capital y una caída de la rentabilidad. Tal situación se va a reflejar entonces en el comportamiento de la tasa de ganancia y su tendencia decreciente. Esta contradicción, que posee rasgos orgánicos, hace que en los principales países imperialistas (EEUU, Japón, Alemania, Francia, etc) la valorización-acumulación del capital presente la siguiente dinámica contradictoria:

- La utilización de las innovaciones tecnológicas lleva aparejada la sustitución de trabajo vivo, que reduce tendencialmente la base de creación de nuevo valor (en la teoría del valor-trabajo marxista sólo la fuerza de trabajo del obrero crea valor, ya que la máquina lo que hace es transmitir su valor pero no genera uno nuevo) y esto conduce a **restringir la valorización y a mermar la rentabilidad del capital**.
- En los procesos de trabajo se genera un incremento en la simplificación de las tareas, se reducen las interrupciones, se eliminan algunas porosidades de la jornada de trabajo, se acelera la cadencia y el ritmo de producción. De esta manera se incrementa la explotación del trabajo, se produce masivamente mercancías, se acelera la rotación del capital fijo, es decir, el trabajo cristalizado en las máquinas se transmite rápidamente.
- Esta tendencia expansiva y de elevación de la productividad choca con obstáculos y barreras, entre las que están: **la duración de la jornada de trabajo y la resistencia obrera, la sustitución del trabajo vivo que tiene un límite donde puede hacer descender la tasa de ganancia, el subconsumo que no permite utilizar la economía de escala**.
- Por otro lado, la aguda competencia entre diversas fracciones monopolistas, acelera el desarrollo y la aplicación tecnológica, provocando el fenómeno de la DEPRECIACIÓN MORAL Y FÍSICA DE MAQUINARIAS Y EQUIPOS.
- Estos últimos puntos de estrangulamiento de la valorización-acumulación en las principales economías hegemónicas, han obligado a impulsar variadas políticas anti-crisis, siendo una de ella la **desvalorización del capital constante (equipos y maquinarias)** como UNA CONTRATENDENCIA A LA CAÍDA DE LA TASA DE GANANCIA.

Marx habla de la desvalorización del capital, tanto en sentido físico como moral. El uso del capital conduce en el transcurso del tiempo a su desvalorización, pero la desvalorización moral ocurre en época de crisis, cuando la competencia impone la renovación prematura de las instalaciones industriales.

En la competencia, el capital renueva los equipos buscando obtener mayor productividad, obtener una cuota más alta de plusvalía y lograr una tasa también mayor de ganancia, pero al introducir nuevas maquinarias, las más viejas se desvalorizan «moralmente» antes que hayan transferido su valor. Cuando las nuevas maquinarias transfieren más rápidamente su valor -por la velocidad de rotación- esto se convierte para su dueño en una ventaja competitiva, particularmente en las coyunturas donde la resistencia obrera se opone a la intensificación de la explotación y hay problemas de subconsumo. Con una cuota de plusvalía estable, poseer máquinas que transfieran su valor en menor tiempo da ventajas sobre quien posee maquinarias que tardan más en transferir su valor.

Sostenemos que en la medida en que las luchas obreras mantienen a raya la cuota de plusvalía -impidiendo la extensión de la jornada de trabajo o la desvalorización del trabajo- aparece la **tendencia que coloca el énfasis en los mecanismos de REALIZACIÓN DE LA PLUSVALÍA** (aceleración de la velocidad de rotación del capital fijo, mejorando el transporte y las comunicaciones, la administración del stock y el almacenamiento, de la misma manera multiplicando los esfuerzos de mercadeo y venta).

Tal proceso entraña modificaciones en el proceso productivo, entre los que podemos destacar **«la terciarización de las manufacturas»**, que se expresa en:

- Incremento del papel de los servicios y el comercio.
- Multiplicación del uso de insumos terciarios, tales como: investigación y desarrollo, diseño, estudios de mercados, extensión del crédito, tarjetas, giros bancarios.

- Planeación y control de la producción, utilización de la micro-electrónica, donde la información, la recolección y procesamiento de datos para la toma de decisiones se mercantiliza. Surge la telemática como una industria (red de comunicaciones, bancos de datos, sistemas de contabilidad, servicios bancarios).

No es pura casualidad que parte de las «competencias básicas» que demanda la desvalorización del capital constante, tiene que ver con la **capacidad de obtener y procesar datos empleando la microelectrónica** para acelerar el proceso de rotación de la mercancía. En términos de contenidos curriculares no nos puede sorprender el predominio de la matemática aplicada instrumentalmente, es decir, no se forma para interpretar y comprender, sino para reproducir en forma simplificada la realidad, igualmente ocurre con la estadística e informática aplicada en el sector terciario del comercio y los servicios. Por ello, la dictadura de la métrica y la cuantomanía no es sólo un problema epistemológico.

El proceso de terciarización de la manufactura también es un marco para interpretar y comprender la naturaleza de la llamada «sociedad del conocimiento».

En no considerar l'arrel estructural del fenomen terciari (desenvolupament desproporcionat del sector dels serveis i el comerç) tal com hem examinat anteriorment, el coneixement substitueix factors productius com el capital, el treball i la terra. El paper preponderant de la informació, la recollida i processament de dades, la rapidesa de les operacions, com a eines per enfrontar la incertesa del mercat i els escenaris canviants que es deriven de les oscil·lacions de la taxa de guany, no elimina en el capitalisme la recerca i ocupació de matèria primera i *mà d'obra barata*.

4. CONFORMISTES: Els petits plaers de la república independent d'una família hipotecada



Des d'Epicur moltes persones han adoptat la forma de vida ètica de «menys és més», però la societat de consum i la facilitat d'aconseguir préstecs per gaudir de béns que la publicitat ens presenta com a indispensables per al benestar personal o familiar, mou milions de ciutadans en els països d'economia hipercapitalista a acumular tot tipus de mercaderies: mobles i immobles, cases, cotxes, vestits, vacances, etc. Les grans companyies, els bancs i el mateix

Estat procuren distribuir per satisfer aquesta demanda en espiral interminable que, quan esgota els recursos, es precipita a una catàstrofe anomenada crisi, nacional, familiar, personal... Els objectes comprats aclaparen els subjectes i el benestar esdevé malestar.



MacIntyre és una figura clau en el recent interès en l'ètica de la virtut, que posa com a aspecte central de l'ètica els hàbits, les virtuts i el coneixement de com aconseguir l'individu una vida bona, en la qual trobin plenitud tots els aspectes de la vida humana, en comptes de centrar-se en debats ètics específics com l'avortament. MacIntyre no s'està de parlar sobre aquests temes particulars, sinó que s'hi apropa des d'un context més ampli i menys legalista o normativista. És aquest un enfocament de la filosofia moral que demostra com el judici d'un individu neix del desenvolupament del caràcter.

Així doncs, aquest autor subratlla la importància del bé moral definit en relació amb una comunitat de persones involucrades en una *pràctica* –concepte central de la seva obra *Tras la virtud* (Crítica, 2004)– que anomena béns interns o béns d'excel·lència, en comptes de centrar-se en fenòmens independents d'una pràctica, com l'obligació d'un agent moral (ètica deontològica) o les conseqüències d'un acte moral particular (utilitarisme). L'ètica de la virtut sol estar associada amb autors premoderns (per exemple Plató, Aristòtil, Tomás d'Aquino), encara que també es troba en altres sistemes ètics (per exemple la deontologia kantiana). MacIntyre afirma que la síntesi de Tomás d'Aquino del pensament de Sant Agustí amb el d'Aristòtil és més profund que altres teories modernes, en ocupar-se del *telos* (finalitat) d'una pràctica social i de la vida humana, dins del context en el qual la moralitat dels actes és avaluada.

La suposada universalitat dels drets humans o la vigència de la moral utilitarista –dues creences morals del nostre temps– se sustenten en una ficció. En realitat, el nostre món és caòtic i desordenat pel que fa a creences morals, una barreja de doctrines, idees i teories que provenen d'èpoques i cultures llunyanes i diferents. L'única resposta acceptable davant d'aquest conjunt de retalls ètics és la **filosofia de l'emotivista**, que s'adhereix a la moral més afí amb les seves emocions i no entén altres raons que les del sentiment que ens mou a rebutjar unes accions i aprovar-ne unes altres.

Asseguren molts psicòlegs, sobretot els americans, que el conformisme se'ns ensenya des de petits com la fórmula miraculosa per sentir-nos segurs; davant de nosaltres i davant dels altres. Ocorre que el progrés social no es produiria si no existís la posició contrària:

l'inconformisme. Una opció molt valuosa si tenim en compte que la major part d'aquest progrés s'ha produït gràcies a persones que han donat mostres de superació, moltes vegades contra l'ordre establert i altres a favor, ja que qui pagava els serveis prestats era sempre el poder, ja fos polític, religiós o econòmic. No obstant això, l'inconformisme té una petita «tara» (semblant a les peces defectuoses, encara que el defecte es noti poc): la individualitat.

Per tant, la individualització del subjecte i la totalització de les modernes estructures de poder són els grillons dels quals cal alliberar-se, promovent noves «formes de subjectivitat a través del rebuig d'aquest tipus d'individualitat que ens ha estat imposada durant segles» i en la qual el conformisme s'ha ensenyorit de totes les estructures.

Així doncs, l'alienació que suposa ser un subjecte passiu del sistema socioeconòmic, encadenat als teus deutes, és la teva vida, pagada en còmodes (o aclaparadors) terminis, com un faust universalitzat, i, juntament amb els dubtes que suposa el perill de prendre certes decisions, ens porta a la complaença, al relativisme moral, al tot està bé mentre no passi alguna cosa pitjor. La incertesa per les falses seguretats és el mite del cant de les sirenes, com diu Marcuse, els nostres desitjos de canviar les coses són tan irrelevantes com els crits d'Ulisses que es vol estavellar, però que està amarrat al pal i no és escoltat pels remers.

Enmig dels esdeveniments més tràgics, l'enfonsament d'un sistema, les masses vociferants s'exalten perquè la selecció de futbol ha guanyat la copa.



Els homes consumeixen els diaris esportius mentre van a una feina que possiblement s'acabarà amb el tancament d'una fàbrica, o que es traslladarà a un altre mercat potencial més beneficiós. Les angoixes de la vida quotidiana dels ciutadans europeus i dels pobles del nostre entorn, la depressió d'una infelicitat conjugal, sembla calmar-se quan mires els aparadors i penses que canviant els teus vestits la teva vida també es farà més bonica i nova, sempre confiant i esperant que aquests petits canvis són una cosa millor.



Aquesta complexitat en la vida social es vincula amb una no menys heterogeneïtat institucional en els camps de l'educació nacional. Cadascuna de les institucions educatives posseeix una **concepció curricular insular**, amb seriosos anacronismes pel que fa a continguts, estratègies d'aprenentatge, etc. Al mateix temps, es produeix un desencontre entre educació i treball, ja que la formació està dirigida a obtenir una credencial que no té relació amb el treball concret; per tant estem **graduant desocupats**. L'educació bàsica, el cicle diversificat, tècnic i professional, les institucions d'educació superior no posseeixen vincles orgànics, no hi ha articulació com a sistema educatiu, en alguns casos formen en termes de «professió» o instrueixen en algun ofici puntual sense connexió coherent amb plans de desenvolupament, distància molt més marcada en aquests moments en què emergeix un nou paradigma com és el desenvolupament endogen.

La teoria crítica ha d'analitzar l'objectivitat dels oposats i establir un marc de convergència d'interessos; no és la impossible reunió dels oposats si no el plantejament de bases mínimes de convivència. La ràbia i l'inconformisme han estat combatuts per la lògica de l'ordre social basat en els principis de la globalització, que crea localismes globalitzats i alhora imperialisme cultural.

Una metàfora és el zàping, cerques continguts en múltiples cadenes de televisió i et trobes el mateix tipus de programes. La falta de crítica porta a l'EPISTEMICIDI, l'eliminació d'altres coneixements o patrons culturals menyspreats pel coneixement hegemònic neoliberal. En casos extrems, davant de la crisi d'identitats es recorre a l'hermenèutica diatòpica, que fa comprensible la limitació recíproca de les cultures, o les fases d'evolució personal, les crisis d'identitat, el diàleg intergeneracional. El sofriment humà transcendeix el dolor personal i es fa social, i les rebel·lions juvenils són la frontera entre el sentit i l'incomprès. Aquesta seria la finalitat d'una crítica emancipadora sobretot en l'educació secundària i l'objectiu d'una filosofia de l'educació en l'esfera universitària.

La construcció social de la rebel·lia i de la subjectivitat inconformista generen tres desafiaments.

1. Enfrontar la discrepància entre experiències personals i expectatives socials.
2. La dicotomia entre consens social i la resignació enfront dels pactes executables.
3. La denúncia de l'optimisme antropològic del benestar social enfront de les injustícies i les esperances frustrades del progrés social i la millora de les condicions de vida, la verificació d'un subtil darwinisme social i fins i tot un pseudofeixisme entre minories acomodades i classes excloses.

Estiu de 2011: la matança d'Oslo, de nou

Com hem vist en el preàmbul, i en successives al·lusions posteriors, què està passant en el paradís SOCIALDEMÒCRATA?... l'afecta el canvi climàtic, o el núvol radioactiu, o senzillament el malestar de les masses requereix una teràpia de XOC.?



LES DUES CARES D'UNA MATEIXA MONEDA



«Heu de morir, heu de morir tots.» Són les paraules que, segons un testimoni que va sobreviure a la matança en la qual van ser assassinades almenys 84 persones, cridava Anders Behring Breivik quan, vestit amb un vestit de policia per saltar-se les mesures de seguretat, va començar a disparar als centenars de joves que participaven en el campament d'estiu de les joventuts del Partit Laborista de Noruega a la illa d'Utoya, en el llac de Tyrifjorden. Un lloc que va ser «un paradís de joventut, ara transformat en un infern», segons ha dit emocionat el primer ministre noruec, Jens Stoltenberg, en recordar tots els estius que va passar-hi de jove. «El que més em dol és que aquest lloc en el qual he passat cada estiu des de 1979, en el qual he sentit alegria, compromís i seguretat, ha estat copejat per una brutal violència».



El líder del moviment de la joventut del Partit Laborista, Eskil Pedersen, assegura que malgrat tot, seguiran duent a terme el campament.

«El nostre campament d'estiu sempre ha estat un gran esdeveniment. Molta gent ha après molt i ha fet molts amics. Hem estat copejats per la tragèdia. Però seguirem treballant molt per la nostra organització i en memòria d'aquells que hem perdut.»

En la pacífica i civilitzada Noruega de l'emotiu rei granger, la matança dels joves acampats per rebre la formació en el credo socialdemòcrata, i l'intent de liquidar la cúpula del Partit Laborista, és la conseqüència del pensament que defensa la intolerància i vol fer persistir els valors eterns «déu, pàtria, rei».

L'acció fonamentalista d'Anders Behring Breivik, és el pol oposat de l'activitat d'enculturació de Pedersen, un integrador, un sacerdot del nou credo en termes encunyats per Comte en el seu catecisme positivista, ambdós joves educats en el sistema, l'APOCALÍPTIC i l'INTEGRAT.

Paradoxa del nostre temps contradictori ha estat la Jornada Mundial de la Joventut a Madrid (agost de 2011), convocatòria de l'Església catòlica a la trucada del Papa Benet XVI i amb la presència dels reis d'Espanya.

Un paral·lelisme massa significatiu que intenta prendre distància entre l'acció terrorífica de l'assassí de Noruega i l'agitació causada pels joves INDIGNATS de la Puerta del Sol.

La religió des de sant Tomàs, i Pascal, ha intentat racionalitzar els dogmes, però en la pràctica no fa sinó mantenir les actituds fetixistes, en què les passions humanes, les culpes, se sotmeten al poder absolut del SUPERJÒ.

La força de les creences

Sigmund Freud ho analitza en el seu tractat *L'avenir d'une il·lusion*. La força de la creença religiosa radica en el fet que les idees religioses són «il·lusions». Però si bé la religió és il·lusió, no és mentida, és a dir, no és quelcom contrari a la realitat psicològica, i està motivada per la necessitat del desig. La religió aconsegueix el que la cultura, malgrat els seus avanços, no ha pogut fer: esmenar el profund sentiment d'imptència enfront de la falta de domini de la naturalesa.

D'altra banda, Bertrand Russell refuta en la seva obra *Per què no sóc cristià* diversos arguments a favor de l'existència de Déu, inclòs l'argument cosmològic, l'argument de la Llei Natural, l'argument teleològic, l'argument ontològic i altres arguments morals. També discuteix diversos punts concrets de la teologia cristiana, en què posa de manifest els defectes dels ensenyaments i de la moral de Jesucrist. Especialment, Russell argumenta que el fet que Jesús cregués en l'infern i en el càstig etern és incompatible amb la suposada benevolència de Déu.

Russell també expressa els seus dubtes sobre l'existència de Jesús com a personatge històric, i qüestiona la moral de la religió. El seu pensament es resumeix en la següent cita:

«Afirmo amb total convicció que la religió cristiana organitzada com a Església ha estat i és encara la principal enemiga del progrés moral al món.»

Durant el període de la Contrareforma, l'Església va optar per la pedagogia de les emocions, i l'estil barroc i tota la seva sensualitat li van proporcionar els seus recursos propagandístics, mentre que el pensament progressista s'orientava cap al classicisme de les formes i el realisme literari.

En la gran campanya mediàtica del Papa a Madrid, s'obre el preàmbul a una etapa de conservadorisme, que en part serà ratificat a les urnes davant de la impotència que l'anomenat credo socialdemòcrata ens pugui fer sortir de la crisi o enfonsar-nos-hi més encara.

En això consisteixen les ambivalències dels successos, i la forma de ser explicats i analitzats en els mitjans de comunicació.

Les següents imatges, no són atrezzo d'una pel·lícula, són el reflex d'unes realitats que es contraposen i intenten legitimar-se recolzant-se en la força de concentració de «les masses populars».





L'acció crítica des de la perspectiva intel·lectual xocarà sempre amb les formes d'interpretar els fets segons els corrents ideològics.

5. Epíleg

Durkheim (1895) proposa estudiar els fets socials com a «coses» (no perquè aquests siguin coses materials pròpiament dites, sinó per la seva característica d'observables i verificables empíricament), ja que planteja que poden ser observats i contrastats per mitjà del mètode científic, establint tres regles bàsiques.

La primera regla esmenta com és de necessari rebutjar totes les idees preconcebudes, i utilitzar només aquells criteris i conceptes construïts científicament. El sociòleg ha d'aïllar-se de les seves creences politicoreligioses, perquè podrien influir sobre els fets socials que s'estudien.

La segona defineix prèviament el fet social i el segmenta. Després de la definició, es procedeix a la recerca i recopilació de dades concordes al cas estudiat, que permetin arribar a l'elaboració de conclusions.

Finalment, segons la tercera regla només s'ha de tenir en compte aquells caràcters que tenen un grau d'objectivitat propi del fet social. El sociòleg ha d'allunyar-se de les sensacions de caràcter subjectiu.

Però com podem enfrontar-nos asèpticament a aquests FETS D'AVUI DIA, amb tantes formes de ser difoses, i des de tants nivells d'anàlisi i d'interpretació?.

Aquesta dificultat per destriar la veritat del merament propagandístic ha estat l'origen d'una nova actitud que, en el seu moment, vaig definir com a HUMANISME TECNOLÒGIC, veure els fets des del punt de vista preformatiu, com indica Lyotard en la seva obra *La condició posmoderna*. ÉS REAL allò que jo sóc capaç de realitzar.

Entre dues cultures: l'humanisme tecnològic

Fuentes, E. (1985). «El humanismo tecnológico». *Revista de Ciencias de la Educación. Universitas Tarraconensis*, vol VII, Tarragona.

L'article pretén continuar la polèmica entre les diferències d'enfocament sobre l'anàlisi de la realitat, d'humanistes i científics, i assenyalava que la superació de les postures es troba a admetre que les tecnologies han suposat un canvi en la percepció i en la interpretació dels fets socials i educatius, i el pragmatisme s'imposa sobre l'ideològic, sigui científic o sigui il·lusori.

Les dues cultures és el nom d'un tòpic cultural contemporani que deriva del títol d'una influent conferència de C. P. Snow el 1959. La seva tesi és que la ruptura de comunicació entre les ciències i les humanitats és un dels principals inconvenients per a la resolució dels problemes mundials. Atesa la seva formació científica i la seva qualitat de novel·lista d'èxit, Snow estava en un bon lloc per plantejar el debat.

«[...] Se trata de dos grupos polarmente antitéticos: los intelectuales literarios en un polo, y en el otro los científicos. Entre ambos polos, un abismo de incomprensión mutua; algunas veces (especialmente entre los jóvenes) hostilidad y desagrado, pero más que nada falta de entendimiento recíproco.

[...] Los científicos creen que los intelectuales literarios carecen por completo de visión anticipadora, que viven singularmente desentendidos de sus hermanos los hombres, que son en un profundo sentido anti-intelectuales, anhelosos de reducir tanto el arte como el pensamiento al momento existencial.

[...] Cuando los no científicos oyen hablar de científicos que no han leído nunca una obra importante de la literatura, sueltan una risita entre burlona y compasiva. Los desestiman como especialistas ignorantes. Una o dos veces me he visto provocado y he preguntado [a los no científicos] cuántos de ellos eran capaces de enunciar el segundo principio de la termodinámica. La respuesta fue glacial; fue también negativa. Y sin embargo lo que les preguntaba es más o menos el equivalente científico de «¿Ha leído usted alguna obra de Shakespeare?»»

C. P. Snow (1987: 14-24).

D'aquí podem deduir l'emergència, que els recursos tecnològics han proporcionat, de la difusió de comentaris, exposició d'actes i tot tipus d'experiències personalitzades que coincideixen amb el que Lipovetsky (1983) desvela en la seva obra *L'era del buit...* una civilització d'estrany personatges que retroalimenten el seu narcisisme... la rebel·lió d'un JO, d'una realitat tancada *freeky* egocèntrica, que es mou en el caos dels esdeveniments, la boirina dels sistemes de comunicació i la lluita de les multinacionals per dominar els mercats, que propicien una nova forma de guerra... ⁵.

La mundialització de l'economia i la simbiosi (sincretisme) de les manifestacions culturals han propiciat a través de les xarxes una sinergia entre l'individual i el col·lectiu, entre l'íntim i el públic, entre el formal i el transgressor. Entre les múltiples virtuts de l'espontaneïtat creativa dels mitjans, no cal oblidar la seva utilització perversa i els possibles assalts morals i legals, la ciberdelinqüència, la qual cosa ha justificat que l'ESTAT s'arrisqui, malgrat els valors democràtics, a exercir la HIPERCENSURA, o bé limitant l'accés a les xarxes, o bé creant els cossos de ciberpolicia. El futur està obert i la clau l'han dipositada en els teclats dels ordina-

5. Libicki, M.C. "L'ús xinès de la ciberguerra: dos escenaris" (pàg. 66), *La Vanguardia* (Dossier) núm. 40 juliol-setembre de 2011. Xina té molt present que el taló d'Aquil·les d'Estats Units són les seves xarxes cibernètiques i que un atac contra aquests sistemes és el millor avantatge d'aconseguir avantatges militars. Les societats occidentals han de protegir-se contra calamitats poc probables, però que si es produïssin tindrien conseqüències caòtiques.

dors, el desenvolupament de les habilitats tècniques i lingüístiques és el repte de l'educació, els valors culturals s'aprenen en la nova societat informatitzada i mediatitzada, i com no podria ser altrament a la llar, a la família i a les xarxes socials personals.

Bibliografia

- Durkheim, É.** (1895). *Las reglas del método sociológico*. Madrid: Ediciones Morata, 1986.
- Eco, U.** (1965). *Apocalípticos e integrados*. Barcelona: Lumen, 1993.
- Ferrater Mora, J.** (1942). *Diccionario de filosofía*. Madrid: Alianza, 1979.
- Fuentes, E.** (1985). «El humanismo tecnológico». *Revista de Ciencias de la Educación. Universitas Tarraconensis, vol VII*. Tarragona.
- Lyotard, J-F.** (1979). *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra, 1994.
- Lanz, C.** (2007). *Los aportes de la teoría crítica a la transformación de la Educación Superior*. [Article en línea]. Aporrea.org: Comunicación popular para la construcción del socialismo del siglo XXI. [Data de consulta: 12-09-2011]. <http://www.aporrea.org/educacion/a36793.html>.
- Lipovetsky, G.** (1983). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama, 2000.
- McIntyre, A.** (1981). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 2004.
- McLuhan, M.** (1962). *La Galaxia Gutenberg: génesis del «Homo Typographicus»*. Madrid: Aguilar, 1972.
- Popper, K.** (1961). *Las miserias del historicismo*. Madrid: Taurus - Alianza Editorial, 1973.
- Rousseau, J-J.** (1762). *El contrato social*. Madrid: Tecnos, 2007.
- Snow, C. P.** (1959). *Las dos culturas y un segundo enfoque*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- Weber, M.** (1919). *La Ciencia i la Política*. València: Publicacions de la Universitat de València, 2005.
- Žižek, S.** (2007). *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Ediciones Sequitur.

