

II PREMI JAUME BOFILL
D'ASSAIG DE FILOSOFIA

LA COMUNICACIO

(Tòpics i mites de filosofia social)

Josep-Maria Terricabras

c/ Rutlla, 148, àtic
17003 GIRONA
tel. (972) 21.96.65

En filosofia, no s'ha d'aprendre només, en cada cas, què s'ha de dir sobre un objecte, sinó com se n'ha de parlar. Sempre s'ha de tornar a aprendre, primer, el mètode d'abordar-lo.

L. WITTGENSTEIN, Bemerkungen über die Farben,
III.43

I quan nosaltres vam gosar parlar dels nostres propis punts de vista, ell va agafar amb força el seu acompanyant, es va girar de cop i, irritat, va dir cridant cap a nosaltres: "iS'han de tenir no només punts de vista, sinó també pensaments!" I l'acompanyant va afegir: "iUn xic de respecte, encara que un home com aquest s'equivoqui alguna vegada!"

F. NIETZSCHE, Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten, Conferència I, 150,14-18

INDEX

PRÒLEG: Com podem parlar de la comunicació	3
1. LA COMUNICACIO HUMANA	32
1. El tòpic de la fonamentació	33
2. Mites del llenguatge	69
2. LA COMUNICACIO MECANICA	79
1. El tòpic de la Intel.ligència Artificial	81
2. Mites del pensament	98
3. COMUNICACIO I SOCIETAT	111
1. El mite de l'opinió pública	112
2. El tòpic de la discussió pública	144
4. COMUNICACIO I VALORS	161
1. El mite de la crisi ideològica	163
2. El tòpic del diàleg intercultural	182
EPÍLEG: Què podem comunicar als altres	205
BIBLIOGRAFIA	232

PRÒLEG: Com podem parlar de la comunicació

Qualsevol assaig de filosofia necessita un pròleg que n'expliciti els objectius i el mètode. La declaració d'intencions, però, encara és més urgent si, com en aquest cas, la investigació defensa una concepció no massa freqüent -però no ben nova- de filosofia social.

Les ciències socials són avui una àrea d'investigació àmplia i plural, que ofereix moltes possibilitats al treball interdisciplinari. Nocions com "poder", "territori", "desenvolupament", "consens", "autoritat", "naturalesa", "benestar", "revolució", "estat", "democràcia" o "comunicació" són motiu de debats fecunds i plurals. Normalment, però, les aportacions es fan des de les respectives disciplines participants, de manera que els resultats són més expressius d'una visió pluridisciplinària que no pas d'un tractament interdisciplinari. Més encara: sovint les diverses aportacions específiques -molt o poc interrelacionades- també estan necessitades, elles mateixes, d'una anàlisi conceptual més rigorosa. La investigació dels conceptes bàsics de qualsevol camp del coneixement -que alguns anomenarien "investigació fonamental" i que no sembla sinó una "investigació dels fonaments"- pot ajudar a descobrir que molts estereotips, preconcepcions i controvèrsies habituals tenen el seu origen, justament, en l'opacitat dels conceptes que s'utilitzen. Ara bé, com que aquests problemes afecten els fonaments mateixos del coneixement, no es poden pas resoldre a base d'aportar noves teories, opinions i dades. Quan es fa això, sovint només s'aconsegueix enterrar el problema, en lloc de desterrar-lo. Per això, la solució -millor, la dissolució- de les

foscors i confusions conceptuals que enrareixen la nostra activitat intel·lectual només ens podrà venir d'una anàlisi que tingui com a objectiu primari la claredat i la transparència dels conceptes.

Una anàlisi així demana, és clar, que se'n delimiti el terreny. Això no sempre és ben fàcil. La complexa ramificació d'alguns camps de les ciències socials fa que s'hagi d'anar alerta en el traçat de límits: ni poden ser excessivament amples -llavors no s'arriba mai a anàlisis prou satisfactòries-, ni poden ser massa estrets -es poden estroncar artificialment els camins que s'haurien d'explorar.

En aquest assaig, s'ha triat un dels dominis més característics de l'època contemporània: la comunicació. S'ha triat no solament per la riquesa i complexitat d'algunes de les seves manifestacions sinó, sobretot, per la seva íntima connexió amb el llenguatge. I és que, en aquest segle, també el llenguatge ha passat a ser l'eix central de nombroses reflexions filosòfiques, científiques o artístiques, i s'ha convertit en lloc de trobada privilegiat per a un diàleg interdisciplinari. De fet, després de la segona guerra mundial, l'interès pel llenguatge va donar pas a una investigació cada cop més àmplia i ambiciosa: de l'examen de termes i proposicions es va passar als contextos d'interpretació, als actes de parla, als sistemes de signes no verbals, fins a arribar als llenguatges artificials. En una paraula, es va passar de considerar el llenguatge com un text subjecte a interpretació, a veure'l com un element bàsic d'un sistema comunicatiu que va més enllà del que és verbal. No hi ha dubte, doncs, que "comunicació" ha estat una de les paraules clau en els últims cinquanta anys. S'han dedicat al tema milers de llibres i articles, escrits des de les òptiques i amb les pretensions més diverses.

Aquí, però, no s'aborda la comunicació pel seu interès temàtic, sinó

pel seu interès conceptual. La tria, doncs, no es justifica tant per l'actualitat del tema com, sobretot, pels nombrosos problemes que presenta i perquè permet un tractament travat i homogeni d'alguns conceptes que s'usen en contextos aparentment molt dispars. Així, doncs, aquest estudi de la comunicació vol tenir també el valor exemplar de presentar una manera determinada d'entendre l'anàlisi conceptual en el terreny de les ciències socials.

Abans de passar a indicar les línies mestres de l'anàlisi que es proposa, serà bo que assenyaalem, esquemàticament, sis grans àrees de treball que han coincidit a enfortir la importància teòrico-pràctica de la comunicació:

1) Esmentem, en primer lloc, l'explosió de la investigació lògica en les últimes dècades. No solament s'han abandonat definitivament els plantejaments insuficients de la lògica clàssica, sinó que, en conseqüència, s'han obert també camins per a noves lògiques -des de les anomenades "lògiques desviades" o "no-estàndard", fins a autèntiques lògiques alternatives-, que han exigit un replantejament del monolític concepte de "rigor lògic". La lògica ja no proporciona un ideal únic -a priori- al qual la realitat s'hagi d'adaptar per no veure's desacreditada. La situació és ben diferent: les lògiques, que són càlculs d'acord amb regles fixes -i, en aquest sentit, sí que són a priori- han de ser descobertes entre els innombrables ordres, disposicions i estructures que apareixen en els fenòmens lingüístics. Per això es pot dir també que la lògica és empírica, "tan empírica com la geometria", com diu Putnam amb agudesia.

Així, doncs, el pluralisme lògic és un fet. Si no s'accepta, no es poden abordar amb èxit moltes àrees del coneixement i de l'experiència, que la tradició havia considerat lògicament

impenetrables. En aquest context, recordem un exemple històric notable: el refús, per part de Hume, de qualsevol intent encaminat a precisar l'ambigüitat o la vaguetat de molts dels nostres termes. Hume fa dir a Filó les paraules següents:

"Existeix, però, un tipus de controvèrsia que, per la naturalesa mateixa del llenguatge i de les idees humanes, està immers en perpètua ambigüitat, i no hi ha cap mesura ni definició que pugui fer-la mai capaç d'aconseguir una certesa o precisió raonables. Es tracta de les controvèrsies referents als graus de qualsevol qualitat o circumstància. Els homes poden argumentar tota una eternitat sobre si Anníbal va ser un home important, o molt important, o superlativament important, o bé sobre el grau de bellesa de Cleopatra, o sobre quin és el qualificatiu elogiós que es mereixen Livi o Tucídides, i no arribaran mai a resoldre la controvèrsia. És possible que els disputants es posin d'acord en el sentit però que no s'hi posin en els termes, o a l'inrevés; tanmateix, mai no seran capaçs de definir els seus termes, de manera que cadascun pugui penetrar en el significat de l'altre: això és degut al fet que els graus d'aquestes qualitats no són -a diferència de la quantitat o del nombre- susceptibles de cap mesura exacta que pugui servir com a patró en la controvèrsia."

(1)

Un text com aquest acaba de posar de relleu el canvi espectacular sofert per les investigacions lògiques en aquests últims anys. I és

1 D.HUME, Dialogues Concerning Natural Religion, part XII, p. 458.

que, allò que Hume creia impossible "per la naturalesa mateixa del llenguatge i de les idees humanes", és precisament el que s'està duent a terme per part de l'anomenada "lògica borrosa o difusa" (fuzzy logic) (2). Ben cert, aquesta lògica aconsegueix d'oferir -amb certesa i precisió més que raonables- una mesura i un tractament rigorosos de termes com ara "important", "bell", "elegant", o "alt", "bo", "llest". Són termes com aquests -tan freqüents i imprescindibles en tota comunicació humana- els que intervenen, com deia Hume, en les "controvèrsies referents als graus de qualsevol qualitat o circumstància". Avui, doncs, els graus d'aquestes qualitats ja són -contràriament al que pensava Hume- "susceptibles de mesura exacta". I és que la lògica que els tracta és capaç de reproduir amb precisió el raonament aproximat dels humans i els seus judicis de valor matisats i ponderats.

No és estrany, doncs, que aquesta línia d'investigació obri molt bones perspectives en el camp de la intel·ligència artificial i dels sistemes experts, des d'on s'intenta simular artificialment la complexitat dels raonaments humans. (3)

2) Això ens porta directament a esmentar el paper decisiu de la informàtica en la investigació de la comunicació. Com que la informàtica està interessada en el tractament i transmissió de la

2 Iniciada amb el cèlebre article de L.ZADEH, "Fuzzy Sets", a: Information and Control, 8 (1965) 338-353.

3 Sobre això pot ser útil de consultar dues publicacions que introdueixen en el tema d'una forma prou integral: E. TRILLAS -J. GUTIÉRREZ RÍOS (eds.), Aplicaciones de la lógica borrosa; E. TRILLAS (compil.), Razonar como la gente: la lógica borrosa.

informació, combina elements lògics o formals (software) amb elements físics (hardware). Gràcies precisament al desenvolupament de programes informàtics s'han elaborat nombrosos llenguatges de programació (BASIC, PASCAL, ALGOL, FORTRAN, etc.) i ha calgut distingir entre diferents tipus de llenguatge, segons que el llenguatge de programació fos més o menys pròxim al llenguatge ordinari i, per tant -en relació proporcional inversa-, menys o més pròxim al llenguatge intern, al codi, de l'ordinador. (En aquest sentit, és habitual distingir entre "llenguatge d'alt nivell", "llenguatge de baix nivell" i "llenguatge màquina".)

L'aportació de la informàtica a la renovació dels moderns mitjans de comunicació (telèfon, ràdio, televisió, cinema, satèl·lit artificial, fax, correu electrònic, video interactiu, reproduccions gràfiques de tota mena, etc.) ha estat decisiva per convertir aquests mitjans en el principal aparador d'una nova era tecnològicament tan sofisticada que tota la tècnica anterior ha quedat bruscament obsoleta. Així és com, per dimensions, eficàcia i repercussió, els grans mitjans actuals ja no ho són només de comunicació sinó també, i molt especialment, de poder i d'influència. Aquest és un fet nou que no troba comparació possible en cap altre moment històric.

De fet, alguns dels avenços més impressionants i renovadors dels últims anys, en el camp informàtic, s'estan duent a terme precisament en el subcamp anomenat "intel·ligència artificial", que és una àrea que combina la cibernètica, la teoria de la informació i de la comunicació, la teoria d'autòmats i l'enginyeria electrònica. A més de l'imprescindible treball de matemàtics i lògics, la intel·ligència artificial exigeix també la col·laboració de filòsofs, epistemòlegs, lingüistes, sociòlegs, psicòlegs i fins i tot neuròlegs. I és que, un

cop superada la fase de creació de llenguatges artificials, el que ara es pretén és la creació d'intel·ligències artificials, és a dir, la construcció de mecanismes, de programes, que tinguin un comportament que pugui simular el comportament humà intel·ligent. Que això sigui o no possible, i fins a quin punt ho sigui, és quelcom d'enorme importància, no solament per l'interès intrínsec al propi avenç tecnològic, sinó també perquè ajuda a replantejar els conceptes mateixos de "llenguatge", "pensament" i "comunicació", considerats fins fa poc conceptes exclusius i definitoris de l'espècie humana. (No és casual, doncs, que els capítols primer i segon d'aquest assaig estiguin dedicats, per aquest ordre, a la "comunicació humana" i a la "comunicació mecànica".)

La importància -també pràctica i econòmica- de la investigació en intel·ligència artificial s'està mostrant cada cop més en el desenvolupament dels anomenats "sistemes experts", que són projectes específics per al tractament i avaluació d'algun tipus d'informació, reservada fins ara als experts humans. De fet, hi ha molts camps per a l'aplicació pràctica d'aquests sistemes, que poden realitzar des de tasques de diagnòstic clínic fins a les de direcció i control del tràfic, o a les de tast de vins.

3) Una altra aportació fonamental a la comunicació és la realitzada per les ciències del llenguatge, molt particularment per la semiòtica, que, en les seves investigacions, adopta el concepte de "comunicació" com a concepte marc, i té com a projecte últim la construcció d'una teoria omnicomprensiva de la comunicació humana. En aquest sentit, la semiòtica es presenta com un projecte de teoria general del coneixement.

4) També s'han fet importants contribucions a l'estudi de la comunicació des d'un ventall ampli de ciències socials i humanes (des de la psicologia, la sociologia, l'antropologia o la pedagogia) i fins i tot des de les investigacions i tècniques d'organització social i empresarial. Aquestes disciplines no solament s'han trobat passivament implicades en importants avenços científico-tecnològics, sinó que han anat concedint progressivament més importància als aspectes comunicatius en els seus enfocaments respectius. Observi's, per exemple, la importància creixent que l'antropologia cultural i social concedeixen a la lingüística i als models lògics, a la psicologia o a la sociologia; o també la prioritat que es dona, en psicologia, als aspectes públics de la conducta -enfront del subjectivisme i de la introspecció-, que han convertit la psicologia social en una de les branques més dinàmiques de la psicologia actual; tingui's present també la importància que avui té, en sociologia, el context històric, i com la investigació sociològica més fecunda abandona la concepció dels problemes socials com a problemes ambientals de l'individu -com a problemes d'adaptació social- per llançar-se a buscar l'origen i l'estructura social dels problemes que, així, es converteixen realment en problemes públics. (S'abandona, doncs, la visió que pretén reduir els problemes sociològics a problemes socials i aquests, a problemes de marginalitat.) En tots aquests camps, doncs, la comunicació s'ha convertit, per activa i per passiva, en tema clau d'investigació.

5) La comunicació va esdevenir també una realitat de gran pes i prestigi socials quan, sobretot les Universitats, a través de les seves Facultats, Instituts, Escoles i Departaments, van començar a assumir i potenciar la formació acadèmica dels nous professionals mediàtics, fossin periodistes o comunicòlegs, professionals de la

imatge o de les relacions públiques.(4) Tanmateix, aquesta formació és molt més pluridisciplinària que no pas interdisciplinària. ¿O és que els professionals dels mitjans de comunicació aporten o reben alguna perspectiva nova pel que fa al tractament de la comunicació, alguna perspectiva que vagi més enllà de l'acumulació d'una certa informació i d'unes tècniques que els facilitin la venda, professionalment digna, de la comunicació?

De fet, en l'àrea conceptual de la "comunicació", hi podem introduir una distinció -no absolutament rígida- entre usos descriptius i usos avaluatius. Els primers es poden trobar abundantment en les ciències que s'ocupen de la comunicació; els segons, en canvi, són més aviat propis de contextos polític-socials i ètics, o de certes expressions psicològiques, sociològiques o filosòfiques, per a les quals "comunicació" ve a ser sinònim d'"integració", de "comunió", "cohesió", "equilibri social", "participació", "contacte", "relació", en oposició, per tant, a "incomunicació" en el sentit de "desintegració", "insolidaritat", "incomprensió", "desinterès", "indiferència", "inhibició" o, fins i tot, "marginalitat". (Tot i que el mateix llenguatge ordinari mostra aquests usos avaluatius de "comunicació", no oblidem que sovint recorre també a usos descriptius, com quan es diu: "S'ha tallat la comunicació", "El govern no ha fet cap comunicat sobre el tema", "El malalt està incomunicat" o "Aquesta

4 A més de les Universitats, hi ha també molts altres organismes, públics i privats, que han creat centres no acadèmics de recerca dedicats específicament a l'estudi de la comunicació. A Catalunya existeixen, per posar només dos exemples, la Societat Catalana de Comunicació -filial de l'Institut d'Estudis Catalans-, que edita la revista Treballs de Comunicació, i el Centre d'Investigació de la Comunicació -depenent del Departament de Presidència del Govern de la Generalitat-, que organitza converses i simposis, a escala nacional i internacional, publica informes, documents, monografies, i convoca anualment un premi.

porta comunica amb l'exterior".) És en aquest amplíssim espectre conceptual, on se situa l'acció professional de mediàtics i comunicòlegs, que no aporten cap ús específicament nou de "comunicació". En general, aprofiten i potencien els punts d'intersecció produïts pel contacte entre ciències i tècniques diverses -de sociologia, psicologia, marketing, pedagogia, filosofia, etc.-. Això no és, evidentment, cap retret. No cal que el treball que es fa en el camp de la comunicació -encara que sigui fet per "comunicòlegs"- hagi de consistir en aportacions absolutament pròpies i exclusives. ¿O és que potser defensarem que el sol fet d'usar un mètode, una tècnica o un mitjà determinats ja justifica l'existència d'una aportació pròpia? ¿I ho exigirem en el cas de la comunicació? ¿No seria això tan absurd com reclamar -tot girant l'argumentació- que s'han de fer sempre aportacions singulars perquè quedi justificada la participació en una investigació? Certament, no és pas això el que he volgut insinuar. Amb tot, sí que és cert que la tria d'un mètode determinat o que l'opció a favor d'una posició filosòfica determinada poden condicionar la investigació d'una manera decisiva. I els condicionaments tècnics, empresarials i socials de la teoria i de la pràctica dels professionals de la comunicació són realment importants.

6) Hi ha encara una altra àrea -saguera però no sobrera- a l'hora de parlar de contribucions importants a l'estudi del llenguatge i de la comunicació. Es tracta de la filosofia. Tot i que, en bona part, la influència de la filosofia ja s'ha fet indirectament present en les diferents àrees que acabo d'esmentar, ella mateixa també ha protagonitzat pel seu compte una aportació rellevant, tan rellevant que alguns la consideren una de les més decisives del segle. En aquest context és unànimement destacada i elogiada l'obra de Ludwig

Wittgenstein (1889-1951). Va ser ell qui, després d'omplir en els anys vint una de les pàgines més brillants de l'anàlisi lògica del llenguatge, es va convertir, a partir dels anys cinquanta, en el màxim exponent de l'anomenat "gir pragmàtic" en la reflexió sobre el llenguatge. La seva obra pòstuma Investigacions filosòfiques (1953) accentua el caràcter funcional i públic del significat, proposa l'examen de les accions lingüístiques enteses com a "jocs de llenguatge" (5) i, en fer-ho, es converteix en el punt d'arrencada d'una nova visió del llenguatge i de la comunicació, que ha influït poderosament no només en el desenvolupament de la filosofia acadèmica posterior sinó també en gairebé tots els camps del pensament contemporani.

A més del pensament de Wittgenstein convé també destacar el de J. L. Austin (1911-1960), el qual -des d'Oxford i amb un to i una finalitat diferents dels de Wittgenstein- també s'interessa pel llenguatge ordinari. De la seva obra pòstuma, se'n pot destacar How to do Things with Words (1962). Segons Austin, abans de poder fer filosofia, s'han de tenir en compte una colla de distincions, per exemple, tres nivells diferents en el llenguatge -no infinits "jocs de llenguatge", com deia Wittgenstein-: i és que, a més del nivell descriptiu (locutiu) en què fem expressions amb significat, les nostres manifestacions lingüístiques també tenen una certa força expressiva (nivell il.locutiu), i arriben efectivament a aconseguir certes respostes

5 El § 7 d'Investigacions filosòfiques és el que introdueix la noció de "jocs de llenguatge" que després es repetirà continuament al llarg de l'obra. Per a una breu presentació d'aquesta noció, vegeu J.-M. Terricabras, "Els «jocs de llenguatge» en la filosofia de Wittgenstein".

(nivell perlocutiu) (6).

Les sis àrees que acabem de repassar breument mostren amb claredat que la comunicació és un dels fenòmens contemporanis més importants i més complexos, que atreu l'interès tant de les ciències, com de la tècnica, de la filosofia, i dels sectors econòmics i empresarials. No és estrany, doncs, que el fenomen de la comunicació es pugui convertir en terreny privilegiat per a la investigació interdisciplinària. D'altra banda, la interdisciplinarietat deu ser, segurament, l'única manera d'abordar una temàtica que, per les seves dimensions i complexitat, no es pot tractar adequadament d'una forma fraccionada o unidimensional.

Però, no solament això. Perquè un fenomen d'aquestes característiques reclama també una rigorosa anàlisi dels conceptes bàsics que el descriuen, l'expliquen o l'avaluen. I és que, amb el que s'ha dit fins ara, ja s'ha pogut veure que les noves perspectives que aquests últims anys s'han anat obrint a la comunicació, no han estat pas impulsades únicament per interessos teòrics; hi ha hagut altres elements que també han jugat un paper important: es tracta d'una complexa barreja d'interessos -i, per tant, de poders- econòmics, socials, polítics i, no pas en darrer lloc, militars. La situació postbèl·lica de guerra freda, amb l'afany de consolidar la política de blocs i les seves respectives àrees d'influència, va configurar una nova realitat político-estratègica: s'esperava confiadament que una millora en tot tipus de comunicacions influiria eficaçment en el reforçament de la cohesió i del control interiors, i que, cap enfora, seria vista com un

6 Vegeu especialment How to do Things with Words, lligó VIII.

missatge inequívoc de poder i de capacitat operativa. No és, doncs, gens casual que, després de la segona gran guerra, els anomenats "mitjans de comunicació de masses" experimentessin una extraordinària expansió, sobretot en les seves formes més típiques: premsa, ràdio, televisió, cinematografia. No són casuals tampoc l'enorme potenciació dels serveis d'informació, de les agències de publicitat, dels departaments de propaganda, o la sofisticació aconseguida en la tecnologia de la comunicació -en telecomunicacions i en microelectrònica, en informàtica i en robòtica-, capaç de rebre aplicacions molt diverses, tant domèstiques i comercials com de control o d'agressió. Actualment es parla ja de les "autopistes d'informació" per indicar la possibilitat d'establir immenses xarxes comunicatives que estiguin a l'abast de qualsevol consumidor.

És obvi que un camp teòrico-pràctic tan vast i tan actiu necessita una reflexió sobre els seus fonaments. Sempre hi ha hagut alguns científics -naturals o socials- que han tingut especial interès a examinar les bases de la pròpia àrea. Quan ho han fet, ells mateixos s'han convertit en investigadors conceptuals o en metodòlegs, i han actuat, per tant, com a filòsofs naturals o socials. És un fet, però, que, històricament, les investigacions conceptuals han estat cultivades molt preferentment pels filòsofs professionals. I és un fet també que els filòsofs s'han ocupat preferentment de temes com ara el coneixement, la virtut, l'ànima, la llibertat, les idees o Déu. Això, però, no significa de cap manera que aquests temes siguin propis, específics, de la filosofia, ni tampoc que siguin més fàcilment abordables amb l'instrumentari intel·lectual que tenim.

(El fet que els pensadors de determinades èpoques triïn uns temes i no uns altres no es deu, evidentment, a capricis personals. Seria

absolutament irraonable pensar que tots ells tenen justament els mateixos capricis. No podem oblidar, en canvi, la influència que té sobre l'activitat del pensador la cultura vigent a cada època; ni tampoc que la mera existència de certes línies d'investigació condiciona, per si mateixa, molts plantejaments i desenvolupaments posteriors. Ara bé, ni la pressió cultural ni la tradició històrica no ho expliquen tot -almenys no tot de manera última-, perquè elles mateixes també exigeixen alguna explicació. Aquesta observació ja hauria de servir per començar-nos a posar en guàrdia davant el concepte d'"explicació última".)

De moment, podem partir del fet que determinats temes han adquirit, històricament, la categoria de temes destacats de reflexió. Alguns tenen ja una llarguíssima tradició. Altres -com el tema del mètode o el de la subjectivitat-, no tan llarga. Altres, en fi -com el tema de la comunicació que ara ens ocupa- són temes d'incorporació recent a les ciències socials i a la reflexió filosòfica. N'hi ha d'altres encara que, si bé han rebut algun tractament especialitzat, han estat ignorats fins avui per gairebé tots els filòsofs i investigadors conceptuals: podríem recordar aquí el tema dels colors, el dels pronoms o el de l'afectació, per esmentar només tres exemples molt allunyats entre si. (Expressament evito ara de donar exemples com el sexe, el terrorisme o la moda, perquè no voldria de cap manera ajudar a creure que el pensador que vulgui ser "modern" -o "postmodern", si està molt atribolat- hagi de tractar temes actuals. Com a ciutadans, el pensador i el científic poden plantejar-se problemes de la vida diària i, en molts casos, se sentiran moralment obligats a prendre partit sobre qüestions d'actualitat. Ara bé, ni la quotidianitat ni la moda no semblen, en canvi, criteris excessivament rellevants a l'hora de triar els objectes de la pròpia reflexió.)

De fet, en els últims anys ja han proliferat els treballs més o menys filosòfics que han reflexionat sobre algun aspecte -psicològic o social, ètic o polític- del complexíssim fenomen comunicatiu. En qualsevol cas, s'ha tractat gairebé sempre de reflexions fetes des d'una filosofia que ha pretès justificar, criticar o aprofitar ideològicament alguns dels elements també ideològics de la comunicació, potser aquells que semblen més interessants o més provocatius.

Certament, no és aquesta la intenció del nostre assaig. Ben al contrari. Aquí es vol substituir la reflexió ideològica per l'anàlisi conceptual. Això no significa, és clar, que es promogui una investigació pretesament neutral. I és que no pot pas ser neutral qui opta per una determinada manera de fer filosofia que, com totes -però no igual que qualsevol altra- té unes conseqüències determinades. Tornaré de seguida sobre aquest punt. El que és realment important és que l'anàlisi conceptual no està al mer nivell de desideratum, perquè ja tenim l'instrumentari teòric per dur-la a terme. Efectivament, existeix una manera de fer filosofia que difereix de moltes altres posicions filosòfiques -potser de la majoria-, perquè el seu objectiu bàsic no consisteix a oferir explicacions, formular hipòtesis o proposar noves teories i doctrines. El mètode que aquí s'assaja és fonamentalment descriptiu i vol, sobretot, examinar alguns dels conceptes que, en travessar la família conceptual de la "comunicació", s'entortolliquen i embullen. El que volem, doncs, és posar de manifest la lògica que mou aquests conceptes, és a dir, els pressupòsits en què es fonamenten, les connexions que estableixen, les conseqüències que provoquen.

Això, és clar, només es farà amb alguns dels conceptes bàsics relacionats amb la comunicació. Aquesta limitació s'explica no solament perquè no es pot saber, per endavant, quins són (tots) els conceptes bàsics, sinó també perquè la mateixa investigació va mostrant que els conceptes s'entrecreuen, s'enllacen i s'interconnecten de tal manera que el resultat final no és un edifici conceptual jerarquitzat i rígid sinó una àmplia xarxa conceptual de dimensions i possibilitats incalculables. D'aquí que la important limitació extensional que s'ha d'acceptar en una investigació d'aquest tipus quedi suficientment compensada per l'enorme interès i varietat dels conceptes i problemes que apareixen interconnexos. I així, allò que, al començament, pot semblar una pèrdua d'extensió s'acaba convertint en un intercanvi de relacions conceptuals ric i complex.

En fer la investigació lògica de diversos tipus (categories) de proposicions relacionats amb la comunicació, i de diferents relacions i connexions que s'estableixen entre aquestes proposicions -és a dir, arguments, justificacions, conseqüències, analogies, ambigüitats, etc.-, el filòsof analític no ofereix opinions sinó que les examina, sense prendre partit a favor de cap d'elles i sense cap tipus de referència a les possibles aplicacions a d'altres camps del saber. Ja es veu que aquesta investigació es mou a un nivell lògicament previ a qualsevol opinió i teoria. En aquest sentit, es tracta d'una investigació a priori, d'una investigació lògica, si bé no estrictament de lògica deductiva, ja que aquesta no és pas l'única lògica present en les relacions entre proposicions.

Ara bé, justament pel seu caràcter apriòric, aquesta filosofia és independent de l'experiència, i els seus resultats s'hauran de formular sempre de forma condicional. Després d'examinar, per exemple, una sèrie de proposicions d'intel·ligència artificial, el filòsof

descobrirà quina és la lògica, el significat, de "pensar", és a dir, quines són les condicions que s'imposen a certes proposicions per afirmar que són pensades per algun mecanisme. Per tant, l'única cosa que, en aquestes circumstàncies, pot dir el filòsof és que, en intel·ligència artificial, si es parteix de tal i tal hipòtesi i si s'arriba a confirmar la hipòtesi a través de tals i tals mitjans, aleshores s'afirma que les proposicions han estat usades intel·ligentment pel mecanisme, és a dir, que aquell mecanisme pensa. El que fa el filòsof és descriure condicions, regles i usos. El que no fa, en canvi, és dir quines condicions se li han d'exigir, a un mecanisme, per poder acceptar que pensa. (El concepte "pensar" no pot venir dogmàticament -és a dir, arbitràriament- fixat pel filòsof, sinó que ha de ser establert pel corresponent investigador en Intel·ligència Artificial, que ha d'especificar l'ús que fa del concepte. Tampoc no és el filòsof el que diu quins mecanismes concrets reuneixen, de fet, les condicions exigides per dir que el mecanisme pensa, ja que la comprovació empírica tampoc no l'atany. Semblantment es pot dir de tots els altres camps d'anàlisi conceptual abordats pel filòsof. (7)) Així, doncs, la tasca del filòsof consisteix a descriure les condicions que s'exigeixen en l'ús dels conceptes, i a descriure també els termes en què s'exigeixen aquestes condicions. El seu treball no és normatiu, sinó descriptiu; no empíric, sinó lògic.

No vull pas negar, però, que tota investigació conceptual necessita també algun suport, algun contrast en les dades empíriques. Efectivament, no tenim conceptes purs -o almenys no els tenim

7 El caràcter hipotètic dels resultats de l'anàlisi filosòfica es tornarà a posar de relleu, per exemple, a 3.2.

purament- sinó que els hem d'anar descobrint, a vegades després de llargues i intricades recerques. En aquest sentit, qui digués que qualsevol investigació conceptual és empírica, tindria raó si amb això volgués dir que tota investigació de conceptes ha de recolzar en informacions obtingudes per l'experiència, encara que no s'esgoti en elles. En canvi, no tindria raó qui amb això volgués dir que els resultats d'una recerca conceptual són resultats empírics, canviants i falsables. Ja hem vist que no ho són, sinó que són condicionals.

Des de certes filosofies es confonen massa sovint les investigacions lògiques amb les empíriques. Encara més: sobretot quan s'analitzen conceptes com "pensar" o "significat", per exemple, es té tendència a preferir la investigació empírica -particularment, psicològica- a la lògica. En parlar de la ment o del pensament, com que es comença acceptant -amb raó- que s'han de conèixer les dades empíriques, s'acaba concloent -erròniament- que el filòsof ha de parlar bàsicament del cervell, del seu funcionament i de les capacitats intel·lectuals humanes o animals. Els que fan això sovint ni s'adonen del canvi de registre que ha sofert la seva investigació, que ha abandonat la filosofia i s'ha decantat cap a la psicologia. Quan es fa filosofia, però, sempre s'ha de preferir un resultat filosòfic, encara que sigui dolent -vull dir, insuficient, inicial, embastat, en brut- a un resultat no-filosòfic -psicològic, sociològic, etc.-, per molt correcte, científic o acabat que sigui o que pugui semblar.

Així, doncs, la clarificació conceptual que busquem no prové d'elucubracions externes sobre els conceptes, sinó de l'explicitació dels conceptes mateixos. I quan els conceptes que s'examinen són conceptes bàsics de les ciències socials, la filosofia que es fa esdevé "filosofia social".

La manera de fer filosofia que es defensa en aquest assaig (8) no ve, doncs, caracteritzada pels objectes que es tracten sinó per la manera de tractar-los. O dit d'una altra manera: aquí s'expressa una concepció filosòfica que no es defineix pels seus continguts sinó pel seu mètode, per la manera d'aproximar-s'hi. Concretament, la comunicació no s'examina perquè sigui, per si mateixa, un camp conceptual més fàcil o més difícil de ser tractat que altres camps del coneixement humà. El que es defensa, justament, és que no hi ha objectes privilegiats a priori. (Això no vol dir, és clar, que el domini de les ciències socials i, en concret, el de la comunicació no puguin resultar, de fet, de més difícil accés que altres, tant per la seva constant creativitat com per la seva complexitat. Aquestes dificultats, però, s'haurien d'atribuir a factors casuais, històrics, empírics, no a una especial dificultat intrínseca dels conceptes estudiats.)

Un filòsof, doncs, ha de poder investigar qualsevol concepte que se li proposi. A part de l'interès personal que es pugui tenir -per educació, tradició o inclinació- per camps conceptuals determinats, l'altra única prioritat que portarà a decidir-se per un o altre objecte d'investigació serà la urgència que s'atribueixi a la tasca. Perquè no és veritat que tots els conceptes creen els mateixos malentesos o que tots distorsionen igualment el curs de la ciència o de la discussió pública. D'aquí que siguin els conceptes més revessos aquells que més reclamin la teràpia -preventiva o guaridora- d'una

8 Per una explicació del tipus d'anàlisi conceptual practicada en aquest assaig, vegeu J.-M.TERRICABRAS, Fer filosofia avui.

anàlisi conceptual. És, doncs, només per motius personals o per interès social que s'acaba distingint efectivament entre conceptes més o menys importants. Els conceptes ni són importants a priori ni ho són essencialment. O si es vol: referit als conceptes, "important" no és mai un predicat absolutament necessari.

Ara bé, l'actitud que aquí es recomana -actitud literalment d'indiferència respecte als objectes d'investigació- no s'adiu gens -per bé que ho pugui semblar a primera vista- amb l'actitud adoptada per molts filòsofs que estan disposats a parlar i opinar sobre qualsevol tema que se'ls proposi. Certament, en aquest segon cas es defensa una concepció molt diferent de l'activitat filosòfica, ja que, enfront de l'anàlisi conceptual, es promou allò que aquí anomeno ideologia, a saber, l'aspiració a intervenir en la vida pública amb idees, opinions i consignes pròpies. Així és com els filòsofs -més vagament anomenats "pensadors" i, encara més vagament, "intel.lectuals"- reivindiquen una funció social i poden arribar a jugar un paper destacat en el lideratge de l'opinió pública. De vegades, sembla que se sentin moralment obligats a assumir aquest rol, com qui diu "per sentit de la responsabilitat intel.lectual". La filosofia és entesa, aleshores, com una mena de "pansofia", que socorre amb la seva autoritat la responsabilitat experimentada.

Aquest assaig, però, no comparteix la pretensió dels qui, en nom del pensament i de la filosofia, volen opinar sobre tot el que afecta els humans. "Nihil humanum a me alienum puto", és una magnífica expressió d'actitud solidària. Ara bé, dita per un filòsof, pot tenir també un regust sospitos de paternalisme espiritual, especialment quan el filòsof no acompanya la seva preocupació amb un gest de solidaritat pràctica, de recolzament ciutadà, sinó simplement amb una teoria, amb una reflexió. En casos així, no solament no s'entén quin fonament pot

tenir la pretensió d'opinar "filosòficament" sobre qualsevol tema, sinó que no s'entén tampoc com pot ser que el filòsof s'imagini que el que diu pot arribar a resultar interessant per algú.

Conseqüentment amb tot això, hem de dir que el filòsof, ara, tampoc no s'ha de veure empès, com a tal filòsof, a donar cap opinió específica sobre el tema de la comunicació. O bé a l'inrevés: si algun filòsof aporta una opinió o una teoria sobre el tema, aquesta opinió -per intel·ligent i aclaridora que pugui resultar- no serà específicament filosòfica, sinó que també podria haver estat aportada -tal com passa sovint- per altres coneixedors de la matèria. No estic dient, doncs, que el filòsof o l'intel·lectual no puguin opinar, si volen. (De fet, volen sovint.) El que dic és que opinar no és la tasca més específica del filòsof, que no pot aportar cap opinió que sigui pròpia, és a dir, distinta de les que poden aportar els psicòlegs, lingüistes, físics, informàtics o, simplement, la gent del carrer.

Ara es pot entendre millor el que he dit abans: des de l'òptica d'aquest assaig, allò que caracteritza el filòsof no són les opinions que dóna sinó els problemes que tracta i la manera de tractar-los. I, primàriament, no els problemes humans, sinó els problemes filosòfics. (és ben clar que no tots els problemes humans són problemes filosòfics. Tampoc tots els problemes de números no són problemes matemàtics, ni tots els problemes de vivenda són problemes arquitectònics.) I un problema filosòfic revela sempre incomoditat i perplexitat (9): les que ens sobrevenen quan ens enfrontem amb

9 L.WITTGENSTEIN, ho formula lapidàriament: "Un problema filosòfic té aquesta forma: 'No em sé orientar'" (Investigacions filosòfiques, § 123).

determinats conceptes i usos del llenguatge que no resulten prou clars i que poden arribar a originar confusions i males interpretacions. La perplexitat conceptual pot venir provocada per causes molt diverses: per exemple, perquè un concepte d'un camp determinat es vol aplicar analògicament a un camp completament diferent del primitiu (¿"parlar amb un altre" és com "parlar amb si mateix"?; ¿"aquesta persona pensa" és com "aquesta màquina pensa"?); perquè es fossilitzen certes imatges o interpretacions, tot i que es podrien triar imatges o interpretacions alternatives (¿sempre s'ha d'imaginar una idea o un pensament com quelcom que "ens passa pel cap"?); perquè no es presta prou atenció a matisos i connexions importants entre conceptes semblants o diferents (¿quines interconnexions hi ha entre "fer saber", "participar", "confiar", "notificar", "reportar" i "transmetre"?; ¿són tots aquests simplement casos particulars de comunicació?); perquè s'extreuen conclusions precipitades de certs usos del llenguatge (si algú respon quan se li fa una enquesta, ¿està responnent les preguntes de l'enquesta?) Heus aquí unes quantes causes -n'hi ha d'altres- de les confusions i perplexitats que sovint ens enceguen i desorienten. Així és com sorgeixen i es manifesten els problemes filosòfics.

No es tracta, doncs, de problemes que es moguin al nivell dels continguts. El sexe, les guerres o la comunicació no presenten, per si mateixos, problemes filosòficament més importants que el coneixement, les idees i la virtut, o, fins i tot, que el patriotisme, el dòlar, les col·lectes populars o les taules i cadires que tenim al voltant nostre. En realitat, els temes filosòfics de cada època no han fet sinó reflectir desassossecos conceptuals que havien de ser assossegats. És a dir, els grans temes filosòfics han estat temes perquè eren problemes. Només per això ha valgut la pena tractar-los, fins i tot amb reiteració i insistència. I si ara les ciències socials ofereixen

abundosos temes per a l'anàlisi filosòfica és perquè s'hi poden detectar molts problemes i algunes confusions conceptuals.

Em sembla, doncs, que el que bàsicament separa els filòsofs d'èpoques molt diferents no són els temes que han tractat, sinó els problemes que han copsat. No els separen els continguts, sinó els desassossecos. Per tant, si s'ha de trobar alguna constant en l'activitat filosòfica, que no s'hi busqui cap coincidència temàtica o metodològica, sinó que es constati el fet que sempre ha procedit -bé que amb accents i per camins diversos- a detectar i resoldre problemes conceptuals. I aquests problemes es manifesten en contextos lingüístics i extra-lingüístics. Al capdavant, són els contextos i la praxi els que permeten o impedeixen que s'estableixin certes connexions lògiques i que es pugui distingir, per exemple, entre diferents tipus de comunicació.

En aquest sentit, tampoc no és el llenguatge allò que ens interessa primàriament en aquesta investigació, sinó més aviat la lògica dels usos del llenguatge. D'aquí que ens resulti particularment útil l'ús del concepte "jocs de llenguatge", introduït abans. El que aquesta expressió vol destacar és, justament, que "es juga" amb el llenguatge, és a dir, que el llenguatge s'usa, està en moviment, en acció. Els "jocs de llenguatge" són, doncs, els processos que tenen lloc en la praxi del llenguatge, els processos que juguen un paper determinat en les nostres vides.

Almenys dues coses semblen ara òbvies:

a) que els jocs de llenguatge poden ser infinits: no solament per la immensa varietat que se'n pot detectar en la praxi del llenguatge -per exemple, ordenar, descriure, fer teatre, pregar, renegar, contar o

informar (10)-, sinó també perquè, en un sistema obert com el de la comunicació humana, sempre és possible que hi apareguin nous usos, nous costums, institucions i activitats;

b) que els límits entre diferents jocs de llenguatge no resulten sempre ben clars, i que no són sempre precises les fronteres entre jocs de llenguatge extraordinàriament simples i d'altres, de més complexos.

Malgrat tot, potser encara es pugui pensar que l'àmbit de la comunicació presenta més problemes tècnics, humans o polítics que no pas problemes pròpiament filosòfics. Aquest és justament el miratge que convé vèncer. No sempre és fàcil de descobrir la dimensió filosòfica d'un problema, sobretot quan, com en el cas de les ciències socials, les qüestions apareixen tapades amb vestits molt diversos. El que aquest assaig ha de mostrar, precisament, és que alguns dels problemes que s'amaguen en el mapa conceptual de la comunicació són greus i profunds, és a dir, són problemes que originen profundes perplexitats i confusions greus. Potser serà bo que ressenyem ja uns quants d'aquests problemes, que són només la punta d'iceberg de molts d'altres:

- ¿Què fa possible la comunicació? La comunicació ¿es realitza sempre en el llenguatge o bé resulta que ella mateixa ja és un pressupòsit, un apriori de qualsevol llenguatge? Usar el llenguatge de la comunicació, ¿equivaleix sempre a participar en un acte de comunicació?

10 Vegeu ibid., § 23.

- ¿Hi pot haver comunicació sense llenguatge? El llenguatge, ¿comunica sempre pensaments, idees? ¿Comunicar sentiments és com comunicar idees? Els sentiments, ¿es comuniquen o es mostren? ¿De forma directa o indirecta? ¿Mostrar no és ja comunicar?
- ¿Hi ha una comunicació inconscient? ¿Quins criteris hi ha per establir-ne la legitimitat? ¿Quins són els criteris de la comunicació conscient? ¿Es pot dir que la comunicació conscient és comunicació directa i que la inconscient és indirecta?
- ¿Hi pot haver, és a dir, tenen sentit, la "comunicació perfecta" i la "incomunicació total"?
- ¿Es pot entrar en comunicació amb una màquina? ¿Pot pensar una màquina? ¿Per què som capaços d'entendre, per exemple, en Mickey Mouse: perquè és un ratolí que, a més, parla -i exterioritza així el seu món interior-, o perquè no és un ratolí ni es comporta com un ratolí, ja que parla com una persona?
- La comunicació, ¿és sempre comunicació d'informació? La comunicació social, ¿implica informació social? ¿I a l'inrevés? ¿Ha de ser sempre nova la informació perquè sigui realment informació? ¿Què significa donar informació independentment de qualsevol contingut semàntic? L'"opinió pública", ¿és "opinió popular"? L'opinió pública, ¿és conseqüència de la discussió pública? ¿Es pot dir que la discussió pública és a la discussió privada allò que l'opinió pública és a l'opinió privada? ¿Són privat i públic determinacions accidentals de l'acte comunicatiu?
- ¿En quin sentit hi pot haver una crisi total dels valors? La crisi dels valors, ¿és una crisi de valors (de tots els valors), una crisi dels valors (d'aquests concrets) o una crisi del valor (de tot valor)? La fi de la història, ¿pot ser una veritat històrica necessària o ha de ser un fet històricament

condicionat? ¿En quin sentit el diàleg entre valors discrepants és ja un valor? ¿és inevitable la disjuntiva "dogmatisme o relativisme", és a dir, és inevitable que, quan no es puguin transmetre certeses, tothom hagi de quedar a mercè de la desorientació i la incertesa?

Tots aquests problemes i qüestions -alguns dels quals seran tractats en els propers capítols- cauen de ple en el terreny filosòfic de l'anàlisi conceptual. Com que no es tracta de problemes "tècnics", sinó conceptuals, les respostes tampoc no es podran obtenir a base d'investigacions i experiments empírics, sinó per la recerca d'una major transparència en els conceptes. Al capdavant no es pretén investigar fenòmens (els de la comunicació, el llenguatge o el pensament, que són estudiats pels experts corresponents), sinó conceptes (els que tenim quan usem les paraules "comunicació", "llenguatge" o "pensament").(11) Els nostres interrogants són precisament l'eco de les perplexitats que ens aguiten quan ens acostem a aquells conceptes. De fet, algunes de les preguntes anteriors es podrien reformular en termes més clàssics: "¿què és la comunicació?", "¿què és pensar?", "¿què és informar?", "¿en què consisteix l'opinió pública?", "¿existeixen els valors?" Les noves formulacions revelen, amb més claredat, el parentiu de les nostres preguntes amb les de la filosofia clàssica, per exemple, amb les de Plató: "¿què és la virtut?", "¿què és la veritat?", "¿què és el coneixement?", "¿què és la bellesa?"

11 Pels apunts de Peter Geach sabem què entenia Wittgenstein per concepte: "un concepte és la tècnica d'usar una paraula" (P.GEACH, Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology, 1946-47, pàg. 50).

Aquestes qüestions són típicament filosòfiques, però no ho són exclusivament. A 2.2, per exemple, examinarem amb detall l'interrogant de Turing: "¿Què és pensar? ¿Què significa dir que una màquina pensa?" En realitat, tots els pensadors que han provocat avenços revolucionaris en les seves disciplines, han plantejat també problemes conceptuals bàsics i han qüestionat els pressupòsits de la seva pròpia activitat. Els científics es mouen, normalment, trepitjant els propis fonaments, els propis conceptes bàsics, és a dir, passant per sobre d'ells sense qüestionar-los. En els casos, però, en què els qüestionen, es troben inesperadament treballant estretament amb el filòsof, que, per ofici, no trepitja els fonaments, sinó que els inspecciona constantment.

Ja es veu, doncs -i reprenc una qüestió encetada abans-, que el mètode que aquí s'usa, tot i ser descriptiu, no és neutral sinó crític. No dic que sigui crític en el sentit que, per defensar una opinió determinada, critiqui les opinions contràries, sinó més aviat en el sentit de posar en crisi, en qüestió, els usos vigents del llenguatge, els models, imatges i analogies utilitzats, les argumentacions proposades. No es tracta, doncs, d'aportar una nova alternativa, sinó d'examinar les solucions existents i de posar-les a prova. Ara bé, no s'ha d'excloure -ans al contrari- que la descripció lògica i la clarificació conceptual obrin noves perspectives, noves possibilitats. En aquest sentit, també es podria dir que el nostre mètode, tot i ser bàsicament descriptiu, no és només descriptiu.

Ara -gairebé a tall de resum- ja es pot dir quina conjunció de factors ha fet possible l'elaboració d'aquest assaig: d'una banda, la necessitat -fortament sentida- de fer un intent d'anàlisi conceptual en el domini de les ciències socials i, ben concretament, en el de la comunicació; d'altra banda, la sort de comptar amb un mètode filosòfic

que fa que una investigació possible acabi essent també una investigació real. L'assaig combina, en tots els seus capítols, l'anàlisi de tòpics i de mites. S'entén "tòpic" en el sentit literal de "lloc determinat" i, si es vol, "lloc comú". Com que els conceptes que es tracten són conceptes molt bàsics, però sovint confosos o malentesos, es mostren, en cada cas, el lloc propi dels conceptes (el tòpic) i la seva dislocació (el mite).

En els quatre capítols que formen el cos de l'assaig s'examinen alguns conceptes clau: en l'àmbit de la comunicació humana (cap. 1), en el de la comunicació mecànica i de la "intel·ligència artificial" (cap. 2), en l'àmbit social, on estan en joc la llibertat i l'eficàcia de la comunicació (cap. 3), i, finalment, en l'àmbit de les ideologies i dels valors, que sempre és l'àmbit que travessa tots els altres i és travessat per tots ells (cap. 4). Si bé tots els capítols podrien tenir una certa autonomia, aquest assaig està pensat com un conjunt. L'ordre que s'ha donat als capítols no és, doncs, casual sinó que cada capítol recull els anteriors i es converteix, al seu torn, en punt de referència per als següents.

L'epíleg que clou l'assaig pretén també tancar el cercle iniciat amb aquest llarg pròleg. Si aquí s'ha plantejat com podem parlar de la comunicació (és a dir, amb quina excusa històrica i amb quin objectiu filosòfic), allà es planteja què és el que, al capdavant, podem comunicar als altres. Així, un treball que s'inicia amb un esforç per fer pedagogia d'un mètode filosòfic, es tanca amb un intent de reflexió metòdica sobre la possibilitat mateixa d'una certa pedagogia.

és hora ja que entrem en el cos d'aquesta anàlisi del concepte de comunicació, i que ho fem començant amb l'examen d'aquella comunicació que és el paradigma de qualsevol altra: la comunicació humana.

1. LA COMUNICACIO HUMANA

La comunicació humana planteja moltíssims problemes conceptuals; els dos apartats d'aquest capítol es limitaran a dues famílies de problemes particularment crucials.

El primer apartat es refereix al fons comú compartit que ha d'estar a la base de qualsevol comunicació perquè aquesta sigui possible. En efecte, per molt tenses i discrepants que puguin ser les nostres comunicacions, tots els humans posseïm i, per tant, compartim, el que es pot anomenar una "competència comunicativa". Ara bé, ¿es pot fonamentar aquesta competència? ¿Com? L'anàlisi d'aquesta qüestió ens portarà també a examinar el problema de l'essència de la comunicació.

El segon apartat té present que, en tot acte concret de comunicació, s'hi produeix un intercanvi significatiu. D'aquí en sorgeix la problemàtica imatge del llenguatge com a "mitjà de comunicació". L'anàlisi d'aquesta imatge ens portarà a examinar la relació entre llenguatge, d'una banda, i pensaments, idees i significats, de l'altra.

1.1 El tòpic de la fonamentació

Sovint es pensa que els problemes més greus en la comunicació humana apareixen en l'intercanvi d'opinions, creences o informació. No nego pas que el contacte entre humans tingui aspectes problemàtics, o que la comunicació pugui, a vegades, tornar-se difícil o molesta. Però aquests problemes pertanyen a la categoria -certament important- dels problemes humans pràctics. A nivell teòric, en canvi, un dels problemes més greus i més radicals de la comunicació és el que es planteja precisament en un estadi previ a l'inici de la comunicació.

Certament, diem que els humans s'entenen quan, gràcies a comunicar-se entre ells, arriben a acords. "Parlant la gent s'entén", diu l'adagi popular. Això no vol dir, però, que les persones s'entenguin perquè arriben (pel fet d'arribar) a acords entre elles. De fet, els acords aconseguits no fonamenten la comprensió humana, sinó que la pressuposen. És a dir, no és el fet d'arribar a acords el que fa que ens entenguem, sinó que és precisament la possibilitat d'entendre'ns el que fa que arribem a acords en les nostres opinions. O, de vegades, a desacords. I és que només som capaços de constatar els nostres desacords gràcies a una gran dosi de comprensió mútua. Per arribar a diferències d'opinió -radicals o no-, s'han de compartir, entre altres coses, els criteris sobre què és un acord i què no ho és. Així, doncs, la comprensió i incomprensió que es manifesten en la comunicació humana només són possibles perquè ja hi ha algun tipus de comunicació prèvia; gairebé es podria dir que és perquè ja hi ha algun tipus de comunió prèvia. Si no fos així, ni podríem saber si estem d'acord o no i, a fortiori, no podríem saber en què estem d'acord i en què en

desacord. (12)

El que amb això es planteja és l'existència, o no, d'una condició transcendental -prèvia als individus i independent de la seva experiència-, que seria la que actuaria com a garant del sentit de tota comunicació. Aquest és, en bona part, el sentit últim de la discussió que ha fet Jürgen Habermas (n. 1929) del plantejament hermenèutic de Hans-Georg Gadamer (n. 1900). Com que la polèmica entre tots dos aporta elements importants a la reflexió que estem fent aquí, serà bo que recollim, encara que sigui molt esquemàticament, les línies essencials de les seves argumentacions.

El punt d'arrencada de la discussió s'ha de situar en el mateix moment de l'aparició de Veritat i Mètode (1960), (13) on Gadamer afirma que

12 La distinció entre "comprensió prèvia a la comunicació" i "comprensió en la comunicació" queda sovint dissimulada pel mer fet de designar ambdós casos amb el mateix terme "comprensió". La distinció tampoc no quedaria resolta si féssim servir els verbs "entendre" i "comprendre" -com si equivalguessin als alemanys "verstehen" i "verständigen"-, ja que tots dos poden tenir també usos pronominals que n'amplien la gamma de significat en la mateixa direcció. D'altra banda, és interessant que, dels substantius corresponents a "entendre" i "comprendre", només "comprensió" sigui d'ús habitual, i que no ho siguin, en canvi, "enteniment" o "intel·lecció". "Enteniment" expressa més una facultat que no pas l'exercici de la facultat; "intel·lecció" sí que es refereix a l'exercici de l'intel·lecte, però llavors té més aviat el sentit de "cognició" i perd, per tant, el sentit tant teòric com pràctic de "comprensió" i se cenneix a un entendre sobretot intel·lectual, fins i tot intel·lectualitzat.

13 Vegeu H.G.GADAMER, Wahrheit und Methode i Le problème de la conscience historique, 1963, que és la recapitulació, en conferències, de les idees de Wahrheit und Methode. Aquesta obra cabdal i, en general, el pensament de Gadamer han provocat centenars d'estudis i comentaris. Destaquem-ne: R.VON BUBNER i alt. (ed.), Hermeneutik und Dialektik, 1970; P.C.LANG, Hermeneutik-Ideologiekritik-Ästhetik, 1981; J.GRONDIN, Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff H.-G.G., 1982; T.BETTENDORF, Hermeneutik und Dialog: eine Auseinandersetzung mit dem Denken H.-G.G., 1984; J.C.WEINSHEIMER, Gadamer's Hermeneutics: A Reading of "Truth and Method", 1985; H.J.SILVERMAN (ed.), Gadamer and Hermeneutics, 1991; P.Ch.SMITH, Hermeneutics and Human Finitude: Toward a Theory of Ethical Understanding, 1991.

l'experiència humana és sempre experiència hermenèutica, és a dir, és esforç de diàleg amb la realitat, tot intentant de donar respostes a les preguntes que ens sobrevenen. Certament, l'hermenèutica de Gadamer és, constitutivament, una hermenèutica del diàleg o dialògica. De fet, Gadamer descobreix el valor del diàleg en l'obra de Plató. Allà aprèn que la relació que s'estableix en un diàleg no és merament externa o de forma literària, sinó que és una relació orientada a la comprensió objectiva entre els dialogants. Aquests no pretenen sinó la recerca d'allò que no tenen però que busquen com a un bé. Així, en tot diàleg, hi ha d'haver sempre un pressupòsit de la comprensió, una pre-comprensió -comuna en tots- que el faci possible: és la pre-comprensió del que és bo.

Nosaltres només ens podem entendre, i només podem entendre el món que ens envolta -també, per tant, els textos o opinions amb què dialoguem-, a partir de l'horitzó interpretatiu que ens és propi. És aquest horitzó interpretatiu el que fixa les preguntes que nosaltres podem formular, els conceptes bàsics que podem utilitzar i els pressupòsits de què podem partir. Ara bé, com que aquest horitzó interpretatiu és el de cadascú, l'experiència hermenèutica esdevé sempre una experiència entre horitzons interpretatius diferents. D'aquí que, a l'hora d'entendre una opinió o un text aliens, es produeixi el que Gadamer anomena "fusió d'horitzons". Certament, en entrar en contacte amb l'altre horitzó significatiu, el nostre propi horitzó es desplaça. Només així es pot produir la comprensió, ja que el fet mateix d'entendre depèn d'aquesta fusió d'horitzons i de la consciència històrica que hi va lligada. L'experiència hermenèutica parteix de l'experiència de l'art, tal com l'entén Gadamer: i és que la comprensió és una integració d'experiències en la autocomprensió del subjecte. Es tracta, doncs, d'una comprensió igualment allunyada

de la "consciència estètica" -que absolutitza el punt de vista del present i del subjecte- i de la "consciència històrica" -que relativitza el passat i creu possible arribar a l'objectivitat prescindint de l'actualitat del subjecte que interpreta.

I és que, per entendre un text, no són importants les preguntes de l'interpret, sinó les preguntes que el text planteja a l'interpret, i és, doncs, important, que aquest sàpiga descobrir quines són les preguntes que el text vol realment contestar. En aquest sentit, l'interpret ha de posar en qüestió els pressupòsits, els prejudicis amb què s'acosta als textos. És clar que aquests prejudicis són els que l'identifiquen com a membre d'una tradició cultural i són, per tant, inevitables. Però també és inevitable, per als humans, la tasca de posar-los en qüestió. El diàleg hermenèutic consisteix en aquest procés, inacabat i inacabable, de qüestionar conscientment els diferents pressupòsits culturals que es posen en contacte. Perquè així com s'assumeix una tradició, també, quan convé, es modifica.

és natural, doncs, que Gadamer -que ha dedicat la vida a la interpretació de textos filosòfics, literaris i artístics-, vegi en el llenguatge l'últim horitzó donador de significació a l'experiència hermenèutica. Perquè el fet d'entendre -concebut com una fusió d'horitzons- es realitza sempre en el medi del llenguatge, que és on es fa la mediació del jo i del món, i que no es pot caracteritzar només com un instrument o com un conjunt de signes convencionals. En ser un medi prereflexiu i no-objectiu, el llenguatge no es pot pas separar de la cosa que comunica. Així s'entén que Gadamer amplii la universalitat de la comprensió i la faci arribar al llenguatge i a la realitat. Ara es pot interpretar correctament la seva frase lapidària: "Allò que pot ser entès, és llenguatge." La consciència reflexiva no

pot ultrapassar, doncs, la realitat del llenguatge.

Així, la tasca permanent dels humans consisteix a des-velar la veritat que es manifesta en la realitat històrica -en un sentit molt proper a la concepció de la filosofia hermenèutica defensada pel Heidegger jove. L'hermenèutica és, alhora, la realitat que ens embolcalla i el mètode adequat per desvelar aquesta realitat. Per això Gadamer no defuig sinó que, ben al contrari, reivindica l'anomenat "cercle hermenèutic", com a condició necessària per la vida i pel coneixement humans. No podem escapar d'aquest cercle, que no és lògic o metodològic, sinó que pertany a l'estructura mateixa de la comprensió. És així com l'hermenèutica, que és omnicompre(he)nsiva, proclama la seva "pretensió d'universalitat" (Universalitätsanspruch).

Habermas s'oposa al plantejament de Gadamer (14) perquè pensa que la universalitat de la comprensió hermenèutica pot estar viciada d'arrel. I és que -ho saben la psicoanàlisi i la crítica ideològica- el diàleg també pot arribar a acords que siguin l'expressió d'una "consciència falsa"; és a dir, es pot arribar a una mena de comprensió que sigui el resultat de relacions de domini. Llavors ja no es tractarà d'una comprensió que s'hagi d'acceptar, sinó més aviat d'una que s'haurà de criticar. (La reflexió crítica de la psicoanàlisi ens pot servir efectivament de model per a aquesta necessària reflexió crítica en el camp social. La reflexió psicoanalítica és ella mateixa crítica

14 Per la discussió de Habermas amb Gadamer vegeu: J.HABERMAS, Erkenntnis und Interesse, 1968; K.-O.APEL i alt., Hermeneutik und Ideologiekritik, 1971; J.HABERMAS-N.LUHMANN, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?, 1971, que conté l'escrit de Habermas "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz"; T.McCARTHY, Kritik der Verständigungsverhältnisse, 1980; J. HABERMAS, Theorie des kommunikativen Handelns, 1981.

i emancipadora: s'enfronta amb una comunicació deformada, bloquejada, i inicia una teràpia d'alliberament a fi de restablir la comunicació perduda. En el camp social, la reflexió crítica i emancipadora també apareix com a necessària: és la que ha d'alliberar dels bloqueigs socials tots aquells que tenen una consciència deformada, tots els que estan recolzant, inconscientment, el caràcter opressor de l'actual sistema social perquè participen en una comunicació social que és estructuralment desigual, que està distorsionada. Així, doncs, també en el terreny social s'ha de restablir la comunicació emancipada que la psicoanàlisi ajuda a restablir en el terreny personal.)

és en aquest sentit que, a Habermas, li resulta acrítica i àdhuc conservadora una posició com la de Gadamer, ja que sembla que el llenguatge hermenèutic vulgui simplement rescatar, restaurar, la tradició i el coneixement que han anat prenent cos al llarg de la història. Per Habermas, en canvi, el llenguatge només pot ser vist com una realitat criticada, qüestionada, trencada, destituïda. Segons ell, el llenguatge quotidià és qüestionat com a últim metallenguatge pel propi llenguatge científic; aquest, com que dóna pas a noves activitats i tècniques, transforma les connexions socials en el seu conjunt i, per tant, també transforma el llenguatge. (I afegeix dos arguments més, provinents del camp de la ciència: d'una banda, el llenguatge científic és una realitat que no es deixa traduir -ni reduir- totalment als llenguatges naturals; amb això sembla que es trenca, es perfora, la tanca embolcalladora de l'hermenèutica. D'altra banda, la teoria genètica del coneixement de Jean Piaget ens familiaritza amb una intel·ligència operativa que recula fins a esquemes cognitius prelingüístics; amb això sembla que l'ús del llenguatge queda reduït a una mera forma instrumental.)

Per això no es pot partir ingènuament de la bondat del diàleg hermenèutic que porta al consens, sinó que s'ha d'aclarir la gènesi d'aquest consens per mètodes empírico-analítics. S'ha de completar, doncs, l'hermenèutica amb una metahermenèutica que pregunti per "les condicions de possibilitat d'una comunicació sistemàticament distorsionada". (La pretensió d'universalitat del cercle hermenèutic també és qüestionada, per exemple, per Jacques Derrida (n. 1930), que pensa que s'ha de criticar -"deconstruir"- la concepció gadameriana d'un procés històric originador de sentit, ja que representa una última forma de metafísica. (15))

Segons Habermas, qualsevol coneixement està profundament arrelat en interessos. Les ciències críticament orientades tenen, precisament, un interès emancipador, que porta a fixar-se molt particularment en el llenguatge. És clar que això només passa justament perquè el llenguatge ni esgota la realitat ni en constitueix l'horitzó últim; de fet, la societat està sotmesa a condicionants empírics que transformen les estructures lingüístiques. En aquest punt, la posició de Habermas es podria resumir dient que el llenguatge no és l'última metainstitució, sinó que ell mateix depèn de processos socials que consisteixen en relacions d'opressió, desigualtat i domini. I és que hi ha una influència mútua entre domini, treball i llenguatge.

Si la comunicació humana està viciada per relacions de domini, el que convé, segons Habermas, és reconstruir la competència comunicativa, és

15 Per la discussió amb Derrida, vegeu: P.FORGET (ed.), Text und Interpretation, 1984 (debat franco-alemany amb contribucions de J.Derrida, H.-G.Gadamer i altres); i molt especialment, D.P.MICHELFELDER-R.E.PALMER (eds.), Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter, 1989.

a dir, reconstruir les condicions que s'han de donar per a una possible entesa -lliure i racional- en l'actuar dels humans. (De fet, la teoria de l'actuar comunicatiu que vol elaborar Habermas és, alhora, una teoria de la racionalitat. I és que, per a ell, la intersubjectivitat comunicativa ja no és el lloc on es posa a prova la raó -com qui diu, el banc de proves de la raó-, sinó que és el lloc constitutiu de la raó mateixa, és a dir, el lloc on s'origina.) Habermas es proposa, doncs, elaborar les condicions de comunicació que s'han de donar per afavorir una discussió racional que exclogui la distorsió i les relacions de domini, una discussió racional en què el millor argument es pugui imposar de debò. Aquestes condicions de comunicació són les que caracteritzen "la situació ideal de parla", en què imperen la comprensió, la veritat, la veracitat i la correcció.

Habermas critica, doncs, el model de comprensió hermenèutica de Gadamer -per excessivament simple i ingenu-, i li oposa una "hermenèutica profunda" que clarifiqui les arrels mateixes d'una comunicació sistemàticament deformada. El que Habermas busca és una teràpia contra la irracionalitat, la desigualtat i la deformació comunicativa. Es tracta de trobar un principi de parla que sigui racional, que serveixi de base reguladora de tots els actes de parla, un principi que restableixi la igualtat comunicativa. Aquest principi racional, bàsic, previ a tot acte particular de llenguatge -i, per tant, meta-hermenèutic-, el troba Habermas en la "teoria de la competència comunicativa". Aquesta teoria no solament és capaç -com passa en l'hermenèutica ingènua- de "comprendre" a base de "traduir" uns tipus de llenguatge a uns altres, sinó que també és capaç d'explicar l'origen de les deformacions comunicatives, perquè és capaç de reconstruir el sistema de regles segons el qual generem sentències -en el sentit generatiu chomskyà- i també situacions possibles de

parla. La teoria de la competència comunicativa vol acabar transformant-se, doncs, en una teoria de l'actuar comunicatiu, en una "pragmàtica universal".

En tota comunicació, Habermas hi distingeix dues formes: l'acció comunicativa i el discurs. En l'acció comunicativa trobem les expressions lingüístiques immerses en interaccions no-lingüístiques; les connexions significatives es donen, per tant, per suposades, i simplement es produeix un intercanvi d'informacions, és a dir, d'experiències orientades cap a l'acció. En el discurs, en canvi, s'intenten restablir -a través d'una fonamentació argumentativa, és a dir, de manera discursiva- aquells acords que l'acció comunicativa simplement pressuposava i que, en un moment donat, han arribat a problematitzar-se. Quan això passa, quan la comprensió s'ha trencat, s'ha d'abandonar l'acció comunicativa i s'ha de passar a buscar la comprensió en el discurs. Aleshores és el moment de provocar la comprensió discursiva, de recuperar el consens.

Ara bé, el concepte de consens va unit, per Habermas, al de veritat. El problema consisteix, segons ell, a saber distingir entre consens verdader i fals. Quan ho intentem, però, sembla que caiem en un perillós regressus in infinitum. I és que, quan s'arriba a un consens, per poder jutjar si el consens és verdader o fals, ens calen criteris de consens que han de ser obtinguts, també, per consens. Aconseguir, però, un consens sobre això pressuposa, al seu torn, que hi hagi consens. I així indefinidament. Si volem esquivar aquesta dificultat, sembla que ens queda oberta una doble possibilitat: o bé recorrem a una teoria ontològica de la veritat -que ofereixi criteris independents per la veritat del consens-, o bé renunciem simplement a poder distingir entre consens verdader i fals. Habermas, però, rebutja

totes dues sortides: no solament perquè les teories ontològiques de la veritat no se sostenen, sinó perquè renunciar a distingir entre aquests dos tipus de consens equivaldria, segons ell, a acceptar la pèrdua de sentit de la nostra comunicació, que es faria, per tant, impossible.

Habermas opta, doncs, per una tercera via, arrelada en la nostra pròpia experiència. De fet, els nostres diàlegs sempre pressuposen que ens podem arribar a entendre, que podem arribar a un acord. Si no fos així, difícilment ens implicaríem en debats, discussions o intercanvis d'idees. Sembla, però, necessari que donem una explicació teòrica d'aquest fet espontani i irreflexiu. L'explicació de Habermas consisteix a dir que cada discurs suposa, per anticipació, una situació ideal de parla (ideale Sprechsituation), que ens permet acceptar com a verdader el consens obtingut. (Això no implica, és clar, que el consens sigui infal·lible, i, per tant, qualsevol consens és sempre, per principi, revisable.) El que es fa, doncs, és anticipar, contrafàcticament, una situació ideal de comunicació, no sotmesa a les coercions i pressions de la comunicació socialment deformada. Quan busquem el consens, prefigurem, doncs, la situació ideal que, d'alguna forma, exerceix la seva influència.

Si volguéssim ara fer l'esquema del camí recorregut fins aquí per Habermas, podríem recollir el següent:

- la comunicació humana està sistemàticament deformada;
- l'alliberament d'aquesta deformació radical només es pot esperar de l'ús d'una hermenèutica profunda que actuï com a teràpia;
- aquesta hermenèutica consisteix en l'elaboració d'una teoria de la competència comunicativa que ajudi a explicar l'origen d'aquelles deformacions;
- entre els actes de parla, n'hi ha un (el discurs) que és l'idoni per recuperar l'acord que s'hagi convertit en problemàtic;

- per arribar realment a acords veraders és imprescindible acceptar teòricament el que ja acceptem en la pràctica: per això s'ha de suposar, contrafàcticament, una situació ideal de comunicació.

Ara bé, no sembla pas que tots aquests arguments -i els que hi afegeixen Derrida i altres- puguin desmuntar fàcilment la posició de Gadamer. I és que, per a ell, cada domini de la realitat sobre el qual es pugui reflexionar -o que pugui ser entès- ja és domini de l'hermenèutica. Gadamer no vol negar, en absolut, que existeixin, per exemple, condicionaments polítics i econòmics, o que hi hagi relacions de domini i d'opressió, però recorda que aquests condicionaments i relacions es donen sempre, necessàriament, en una consciència que s'articula lingüísticament. D'aquí que la realitat, tota realitat, ja s'esdevingui sempre en el llenguatge. I l'hermenèutica -que és comprensió de la realitat- no pot ser, com a tal, ni progressista ni reaccionària. En moure's per sobre les pressions i els partits, la seva pretensió d'universalitat no queda afectada. Així, doncs, segons Gadamer, ni la metahermenèutica de Habermas -que reflexiona sobre les condicions d'una comunicació sistemàticament distorsionada- ni la deconstrucció de Derrida -que vol trencar radicalment amb la tradició metafísica- no es poden escapar del cercle hermenèutic. Perquè també elles estan sotmeses al procés de comprensió que es manifesta en la fusió d'horitzons.

Si, un cop exposades breument les posicions de Gadamer i Habermas, passem a comparar-les, ens adonarem que hi ha, entre elles, a) una discrepància important de contingut, i b) un acord bàsic de plantejament.

a) La discrepància rau en la manera que tenen Gadamer i Habermas de considerar el llenguatge. Quan Habermas refusa la pretensió d'universalitat de l'hermenèutica i del llenguatge, està considerant

el llenguatge com un més dels fenòmens que hi ha en la realitat social. I no veu cap raó -ben al contrari- per dir que el llenguatge sigui la realitat última. Per la seva banda, quan Gadamer parla d'hermenèutica i de llenguatge, no està parlant simplement del llenguatge com a fenomen sinó més aviat de la lingüicitat com a capacitat humana característica. En el mateix sentit parla de "comprendre" o de "comprensibilitat". I és que el llenguatge, per Gadamer, no és solament un objecte possible d'investigació sinó que és, sobretot, l'horitzó de comprensió de qualsevol realitat.

Aquesta diferència explica que Habermas vegi la càrrega ideològica del llenguatge, i que Gadamer, en canvi, pensi que la comprensió és neutral -ni progressista ni conservadora-, tot i els elements ideològics que la poden influir.

b) Em sembla, però, que Habermas i Gadamer no fan sinó protagonitzar, amb aquest debat, una altra d'aquelles -freqüents- discussions que constitueixen "l'escàndol de la filosofia" denunciat per Kant. Recordem que Kant, en el pròleg a la segona edició (1787) de la Crítica de la Raó Pura, es queixa vigorosament de les inacabables discussions i disputes que les escoles i els corrents filosòfics diversos han anat alimentant al llarg de la història. Són les distincions subtils i abstruses, les afirmacions acrítiques i incontrolables allò que, segons ell, impedeix una i altra vegada que la filosofia emprengui "el camí segur de la ciència". Kant pensa que es tracta d'un "escàndol" inadmissible, que s'ha de remeiar urgentment.⁽¹⁶⁾ I és que les mateixes respostes variadíssimes dels

16 Sobre això, vegeu, p.e., J.-M. TERRICABRAS, Fer filosofia avui, cap. II: "L'escàndol de la filosofia".

filòsofs ja poden fer sospitar que cap d'elles no és definitiva. (De fet, Descartes reconeix que bona part del seu inconformisme intel·lectual es deu al fet d'haver advertit aviat "les diferències que hi ha hagut tostemps entre les opinions dels més doctes".(17) Aquesta sospita, però, tot i ser correcta, és també l'inici d'un nou perill. Perquè l'interès que es té per completar i per rectificar les posicions imperfectes dels altres és el que justament empeny a proposar noves opinions i nous plantejaments que, al seu torn, es revelen com a incomplets i imperfectes. Amb això, doncs, no es fa sinó perpetuar l'escàndol filosòfic.)

és molt possible que l'escàndol denunciats per Kant no sigui sempre evitable de manera absoluta. Això no vol dir, és clar, que l'intent de solventar l'escàndol per part de Kant, i d'altres, hagi estat completament ineficax o que el més aconsellable sigui adoptar l'estratègia de la resignació intel·lectual. De fet, la resignació no ha estat mai una estratègia, sinó més aviat l'expressió de manca d'estratègia. Per això sembla molt més recomanable fer propostes que intentin donar algun tipus de resposta a l'escàndol.

Una d'aquestes respostes es basa en una actitud no de resignació sinó de sospita: és la que ens diu que, quan es produeix una discussió llarga i insoluble sobre una qüestió, és possible que les posicions discordants comparteixin alguna assumptió bàsica que les vicii totes d'arrel. Aquest és el tipus de sospita assenyalat per F.P.Ramsey, després d'assistir a una discussió que també va resultar inacabada:

17 R.DESCARTE, Discurs del mètode, segona part, p. 24.

"és evident, tanmateix, que cap d'aquests arguments no és realment decisiu, i que la situació és extraordinàriament insatisfactòria per a qualsevol que tingui autèntica curiositat sobre una qüestió fonamental com aquesta. En aquests casos és una màxima heurística que la veritat no es troba pas en una de les visions en disputa, sinó en alguna tercera possibilitat sobre la qual encara no s'ha pensat i que només podem descobrir si refusem quelcom assumit com a obvi per part d'ambdós disputants." (18)

Adoptant la nomenclatura de Bamborough, d'ara endavant parlaré de "màxima de Ramsey" per referir-me a aquest principi heurístic. La màxima és d'una gran potència i, en molts casos, ens pot ajudar a superar l'escàndol de certes disputes filosòfiques, potser també el que es manifesta en la disputa Gadamer-Habermas. Perquè no n'hi ha prou d'assenyalar -com acabo de fer- que discrepen en la diferent manera que tenen d'avaluar el paper que juga el llenguatge en la comunicació humana. El seu desacord sembla anar molt més lluny i sembla moure's a un nivell més profund. Si ara, doncs, apliquem la màxima de Ramsey descobrirem que, paradoxalment, la discrepància només es fa forta, insoluble, perquè tots dos comparteixen una mateixa assumpció errònia. Per adonar-nos-en, però, convé que primer tinguem també en compte un altre principi, ja esmentat al comengament d'aquest capítol: el principi que diu que els desacords d'opinió pressuposen sempre acords bàsics previs. A partir d'aquí, Ramsey fa l'aportació de la seva màxima, que ens diu que aquests acords bàsics previs sovint són erronis. La màxima ens fa adonar, doncs, que algunes opinions molt discutibles sovint es presenten barrejades amb certes assumpcions també discutibles. Per això s'han de desemmascarar aquests pressupòsits injustificats, perquè poden condicionar i desfigurar moltes discussions.

18 F.P.RAMSEY, The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays, ps. 115-116.

I, ¿quina és l'assumpció que, erròniament, comparteixen Habermas i Gadamer? Sabem que tots dos intenten explicar la comunicació humana, cadascun a la seva manera: Gadamer recorre al cercle hermenèutic; Habermas apel·la a una situació ideal de parla. Per tant, resulta que tots dos assumeixen com a obvi que la comunicació es pot explicar i que s'ha d'explicar. Em sembla que és justament aquesta assumpció la que vicia d'arrel els seus intents de refutar l'opinió del contrari. I és que la comunicació no es pot explicar, almenys no en el sentit en què podem explicar fenòmens naturals, socials o culturals, com la pluja, la caiguda dels cossos, el nacionalisme o la paciència.

I és que, de fet, el que Gadamer i Habermas ens vénen a oferir no és una explicació de la comunicació, sinó només la descripció -amb lent d'augment- de dos trets importants que -entre molts altres- es manifesten en la comunicació: l'hermenèutica de Gadamer -amb la seva pretensió d'universalitat i el seu caràcter circular- ens recorda que el llenguatge con-figura la realitat, que qualsevol acte comunicatiu remet sempre a una nova comunicació, en un procés constantment creador i restaurador. Gadamer mostra, al capdavant, que la comunicació se sosté a si mateixa. Habermas, per la seva banda, ens recorda el caràcter permanentment precari de la comunicació humana, que es troba constantment necessitada d'una acció terapèutica. Certament, aquestes són dues característiques importants en la comunicació humana, però elles totes soles no poden explicar ni què és la comunicació ni tampoc com és, és a dir, com es produeix realment en tots els casos.

Em sembla, però, que l'acord de plantejament que comparteixen aquestes posicions és, de bon tros, més interessant que no pas la discrepància que acabo de subratllar. L'interès d'aquest cas no ve donat només per l'acord mateix, sinó també pel seu caràcter exemplar: en ell, hi trobarem un tret típic de moltes discussions filosòfiques.

He dit que no crec que es pugui donar l'explicació d'aquest conjunt de fenòmens tan heterogenis i imprevisibles que anomenem "comunicació". Això, però, no vol pas dir que no se'n pugui emprendre l'estudi i l'anàlisi. El que s'hauria de reclamar que es fes, en primer lloc, és qüestionar el concepte mateix d'"explicació". No es pot ignorar que hi ha molts tipus d'explicacions, és a dir, que "explicació" no té un significat unívoc. Tot i això, sovint ens deixem arrossegat per la idea que l'explicació causal -pròpia de les ciències naturals- ha de ser també aplicada, analògicament, a qualsevol altre camp del coneixement humà, i molt en particular al terreny de les ciències socials. Sembla que, si no ho fem així, els nostres coneixements quedaran sense explicació, sense fonamentació suficient i, per tant, deseparats.

No cal pas subratllar la importància del concepte de "causa" per a les ciències naturals. Davant un fet determinat (una afecció pulmonar, el desbordament d'un riu o l'augment espectacular de la radioactivitat ambiental, per exemple), el científic elabora hipòtesis que pretenen explicar causalment els fets. Si, després de diverses proves, una de les hipòtesis pot ser acceptada positivament, s'estableix un nexa causal ferm entre el fet observat i la causa descoberta. La regularitat del nexa dona la base per predir el comportament futur de casos iguals o semblants. I es poden també evitar certs efectes o, almenys, fer preparatius per aquelles eventualitats que es consideren raonablement probables. En aquest sentit, les causes juguen un paper decisiu i, per tant, últim. Elles constitueixen l'última instància d'apel·lació per explicar els fenòmens. En la cadena de les causes, l'anella anterior explica sempre la posterior.

Tanmateix, sembla clar que el mètode hipotètico-causal no pot ser

l'únic per donar raó suficient dels fets. Per aquest camí, ¿es pot explicar, per exemple, la comunicació que a vegades es produeix amb una sola mirada? Perquè el simple fet que els signes, els indicis, les pistes, es puguin interpretar malament -i arribin a originar distorsions i problemes greus en les relacions humanes-, ja indica, per si sol, que no ens trobem davant una estricta connexió causa-efecte. És innegable que qualsevol acte comunicatiu, un cop realitzat, pot ser explicat -justificat-, si s'indiquen les causes que pretesament l'han originat. Ara bé, no es pot pas anar gaire més enllà de la mera presumpció. I això és realment poc com a explicació definitiva. És cert, a més, que moltes vegades no sabem indicar les causes d'un acte. Això, però, no ens porta pas a concloure, necessàriament, que l'acte sigui injustificat. I a l'inrevés: el fet de conèixer les causes d'un acte determinat, no sempre ens indueix a considerar-lo, en conseqüència, com a justificat. De fet, és així com procedim i com argumentem. I, d'això, sí que en podem treure una primera conclusió: en les nostres argumentacions habituals, les causes no són les úniques que justifiquen. És a dir, els conceptes de "justificació" i de "causa" no són equivalents. A les causes, només els atribuïm un tipus determinat -relativament reduït- d'explicacions. Per justificar els nostres actes -i per justificar-nos-, els humans adduïm un ventall molt més ampli de raons.

Serà bo, doncs, que procedim a distingir entre "causes" i "raons". La relació causa-efecte consisteix -com ja hem vist- en un estricte esquema seqüencial: en ell, la inhibició o alteració de la causa -o la variació en l'ordre de la seqüència- dóna lloc a resultats diferents, clarament tipificables. Les raons, en canvi, no se subjecten a una periodització seqüencial. Gairebé es podria dir que la seqüència de les raons és sempre la que un vol, ja que no ve determinada rigidament

per l'ordre temporal de producció dels esdeveniments. La seqüència temporal ha de ser, doncs, avaluada, reordenada, jerarquitzada lògicament. Per això, amb les mateixes raons es poden construir raonaments diferents, que portin a conclusions diferents. Les mateixes causes, en canvi -si són realment les mateixes- produeixen sempre els mateixos efectes. (Tingui's present, per exemple, el que pot passar en un tribunal de justícia: hi ha molts casos en què un jutge no pot dubtar -no té raons per dubtar, és a dir, no té raó si dubta- sobre la causa d'un fet determinat. No hi ha, en canvi, ni un sol cas en què el jutge no pugui posar en dubte que les raons que avalen una determinada explicació siguin realment les vàlides. El marge de llibertat -d'incertesa- en l'avaluació és sempre molt més ampli quan s'invoquen raons que quan es treballa amb causes.)

Ara bé, si és cert que les raons que exposem en els nostres raonaments només són raons causals en alguns casos, també s'haurà de reconèixer que, en el terreny de la comunicació -on donar i rebre raons és un exercici constant i, sovint, inconscient-, les raons causals no seran precisament les úniques ni, probablement, les més importants. ¿Com fer-ho, però, per descobrir els innombrables tipus de raons que poden sostenir -justificar- els -també innombrables- tipus possibles de comunicació? No sembla que puguem trobar una resposta satisfactòria apel·lant a raons ocultes o a instàncies psicològiques subjectives, com ara la intenció, els desigs o les passions dels comunicants. Precisament, l'intent de fugir d'aquesta mena d'explicacions ha estat, en bona part, responsable del fet que s'insistís en les causes com a instàncies objectives. La pregunta: "¿Per què es produeix l'acte comunicatiu X?" es pot respondre, és clar, amb la indicació d'una causa -o de moltes- que l'origina i que subratlla condicionaments socials, ideològics, biològics, lingüístics, psicològics, etc. "¿Per què la

persona X ha visitat la persona Y i s'ha comportat amablement amb ella?" Buscar les causes objectives d'aquest acte de comunicació -causes d'ordre nerviós, hormonal, psicològic, cultural-, pot ser, certament, un exercici enormement interessant. Em sembla, però, que resulta un exercici molt poc explicatiu. ¿O potser admetrem que, en les condicions descrites, X no podia sinó visitar Y i ser amable amb ella? Per explicar realment el fet, ¿no s'haurà de recórrer també a les raons de X i de Y, o fins i tot a les raons d'altres persones, atès que la visita pot haver estat motivada per algú altre?

Potser es vulgui objectar que les raons també tenen una causa última. Jo més aviat diria el contrari: que les causes sempre tenen raons. I és que "causa" també és un concepte del nostre llenguatge, i en la comunicació humana mai no es donen simplement cadenes de causes i efectes purs, sinó interpretats. És clar que, com més s'aïllen determinats fets, més se simplifica el tractament de la causa -és a dir, més simple es fa el significat de "causa"- . Així, una bombeta s'apaga bé perquè s'ha fos, bé perquè s'ha tallat el corrent elèctric, bé perquè s'ha espatllat la làmpara. Aquestes són les causes possibles, i no cal considerar altres raons. En canvi, si considerem el fet, per exemple, que un home faci un petó a un altre home, les causes que expliquen la cadena de gestos que entren en aquest fet poden rebre una quantitat immensa d'interpretacions. En alguns casos direm que el petó forma part d'un ritual social (entre pare i fill, entre amics...), o/i que és una expressió d'afecte (potser excepcional, ocasional, habitual, inevitable...). En qualsevol cas, podrem veure en el gest una manifestació de sinceritat o de simulació, d'amabilitat, d'estima o de rutina, de satisfacció o d'indiferència. Això -i molt més- és el que pot voler dir el petó, que pot ser interpretat, o no, com un missatge per a la persona a qui es fa el

petó i/o, potser, per una tercera persona que s'ho està mirant. El missatge pot contenir, doncs, molts elements simultanis, que sovint mantindran un equilibri difícil, subtil o precari. Aquestes -i altres- poden ser les "raons d'un petó": segur que estaran arrelades en causes neurofisiològiques, però segur també que aquestes causes no esgotaran -determinaran- el sentit del gest. I és que la mera inspecció de les causes no pot portar-nos a entendre les raons. (No és que això passi només quan es tracta de raons psicològiques més o menys ocultes, sinó també quan -com en el nostre exemple- es tracta de raons objectives, és a dir, observables i, per tant, no solament expressables i comprensibles sinó també criticables i repetibles.)

Convé encara prevenir un possible error: als conceptes expressats per verbs i termes psicològics, se'ls acostuma a atribuir un caràcter subjectiu i privat. No abordaré ara els molts problemes que envolten l'existència, o no, d'un llenguatge privat. Tanmateix, voldria subratllar, per exemple, que el fet que els desigs i intencions siguin personals no implica pas que hagin de ser privats o ocults; al cap i a la fi, la seva expressió té sempre, d'una forma o altra, caràcter públic. El fet, però, que les raons de qualsevol comunicació humana siguin públiques no implica pas que siguin sempre òbvies. Ja hem vist que la comunicació no està sempre exempta de males interpretacions o de confusions. És clar que, la major part de les vegades, aquestes confusions provenen més d'una mala comprensió que no pas d'una deficient informació. I és que, en l'acte comunicatiu, s'hi mostra tot el que és necessari per comprendre'l. El que pugui quedar ocult -sentiments o intencions, per exemple-, no es pot pas anar a buscar "més enllà" de la comunicació mateixa. (¿On ho aniríem a buscar? ¿A l'interior de l'individu? ¿Com es busquen els sentiments i les passions a l'interior d'algué?) El que no apareix en la comunicació o

bé no és necessari perquè aquesta es realitzi (com quan algú amaga els seus sentiments en un acte molt emotiu: l'acte resulta igualment emotiu si es poden veure les raons que porten a amagar els sentiments); o bé es malinterpreta i, per raons diverses, la comunicació fracassa.

Així, doncs, el que realment importa en una comunicació és que sigui eficaç, no que sigui útil. Per tant, en la comunicació també s'han de tenir en compte possibles expressions de desconfiança, ocultació, hermetisme, impenetrabilitat, privacitat, secretisme, incomprensió i, fins i tot, d'incomunicació. Tot això no depèn només del missatge que es transmet, sinó d'un gran nombre de factors: de les relacions entre els participants, de la seva bona o mala disposició momentània, dels seus projectes, dels seus prejudicis, de l'existència de certes informacions que els uns coneixen i els altres no, d'algunes experiències anteriors semblants o diferents, dels interessos de tots, de condicions com ara llunyania espacial o deficiència auditiva, del domini de l'idioma, de l'atenció que s'hi posa, de lapsus de dicció ocasionals, de sorolls diversos... (En teoria de la informació s'anomena simplement "soroll" el conjunt immens de factors que poden pertorbar la correcta transmissió del missatge. Ja es veu, doncs, que la teoria treballa amb un model de comunicació enormement simplificat i molt allunyat de les condicions reals en què es produeix -generalment amb èxit- la comunicació humana. No cal dir que la "situació ideal de parla" de Habermas resulta també una simplificació conceptual.)

La comunicació humana, doncs, no troba cap explicació satisfactòria fora de si mateixa. No se li poden buscar explicacions externes definitives. És clar que tampoc no sembla suficient constatar, simplement, aquest seu caràcter autoexplicatiu -autofonamentador-,

sinó que convé mostrar-lo més en detall. Perquè l'explicació de la comunicació es produeix, realment, quan es procedeix a ex-plicitar, a des-plegar -literalment, a ex-plicar- la lògica de l'acte comunicatiu. Només llavors es poden veure els diversos elements que el componen, les seves connexions, els seus salts bruscs, les seves analogies, expressions, silencis. Només llavors és possible de veure la trama de raons, experiències, paraules, gestos, creences, costums, que forma l'estructura que sosté cada acte de comunicació. I el que és ben clar és que cada acte té la seva pròpia estructura i que no tots estan igualment fonamentats, justificats. Si ho estan o no, i com, ho han de mostrar ells mateixos. Nosaltres simplement els hem d'analitzar i ho hem de constatar. No podem explicar més del que ells mateixos són capaços d'explicitar.

Ara bé, la comunicació no és una mera addició d'actes comunicatius particulars i inconnexos. Participar en la comunicació humana significa ser capaç de participar en innombrables actes comunicatius d'estils molt diversos. Així, doncs, entendre la comunicació no significa només entendre actes de comunicació concrets, sinó tenir també una àmplia perspectiva sobre ells. Per això tornarem a enfilar ara un pensament ja anunciat al començament d'aquest apartat sobre la justificació de la nostra competència comunicativa. Allà es deia que, entre els que participen en la comunicació, ja hi ha d'haver un acord bàsic. ¿Com es deu poder caracteritzar, fonamentalment, aquell acord?

No sembla que es pugui tractar d'un acord fix i estable, vàlid per a tots els actes comunicatius. Més aviat s'haurà de tractar d'un acord sempre relatiu a la comunicació que es realitzi; atès, però, que l'acord és lògicament anterior a la comunicació i que la condiona, també resulta ser un acord inevitable. Els comunicants no l'han elegit

d'una forma expressa i conscient -en aquest sentit, els transcendeix, perquè no depèn de la seva voluntat-; però l'han adquirit a través de l'experiència de generacions, i l'arrossegueu amb ells -en aquest sentit, no té cap realitat metaempírica o transcendental. Aquest acord, aquesta comunicació (comunió) bàsica de la qual es parteix vindria a ser allò que Wittgenstein anomenava una "forma de vida", que són els implícits, convencions i pressupòsits compartits pels diferents membres d'una mateixa tradició cultural. Es tracta, doncs, d'un acord molt més important i radical que el fet que els humans, en comunicar entre si, arribin, o no, a posar-se d'acord. I és que la concordança d'opinions adopta constantment formes diverses, però té sempre com a rerafons l'acord més radical i bàsic de la forma de vida. És precisament la major radicalitat d'aquest acord bàsic allò que fa que, normalment, no s'arribi a expressar amb llenguatge però que, en canvi, es manifesti en la comunicació mateixa. (En el joc i en la vida quotidiana, tampoc no s'airegen les regles dels escacs ni s'invoquen els textos legals fonamentals; les unes i els altres es manifesten, en canvi, en totes les jugades d'escacs i en totes les actuacions de la vida ciutadana.)

Un exemple ben simple ens pot ajudar encara a il·lustrar com els acords previs que es comparteixen fan possible d'entendre els acords o desacords ocasionals que es produeixen. Suposem que algú, en donar-nos el número total de convidats a un sopar, ens comunica que, a l'habitació en què ens trobem, hi ha exactament 23 persones. Per raons diverses, podem estar disposats a discutir aquesta informació. Però, tant si hi estem d'acord, com si no, entenem el que se'ns diu. No entendríem res, en canvi, si se'ns comunicés que, en aquesta habitació, hi ha un número transfinit o un número trencat de persones. En un cas així, ni tan sols podríem expressar un desacord pròpiament

dit. Potser podríem expressar -però això és una altra cosa- sorpresa, estranyesa o estupor; en el fons, estaríem expressant incomprensió. És una incomprensió semblant a la que manifestaria un indi hopi davant un xec bancari. (Observi's que la incomprensió del hopi no es basa en el simple fet -casual- de no haver vist mai un xec, sinó en una realitat molt més profunda: el xec no té cap sentit -cap connexió- en la seva vida, perquè tampoc n'hi tenen ni els bancs, ni el diner, ni la responsabilitat legal per frau en document bancari.)

La distinció que estableixo aquí no es correspon pas -tot i que ho pugui semblar a primera vista- amb la que proposa Ortega entre "ideas" i "creencias".(19) I és que, malgrat la solidesa i el caràcter radical de les creences -que no són sotmeses a discussió-, elles continuen essent "los datos psicosociológicos fundamentales sobre los que reposa toda una sociedad".(20) En canvi, el que aquí designem com a "forma de vida" no es refereix pas a dades psicosociològiques, per molt profundes i arrelades que estiguin en la consciència col·lectiva. Ara ens referim a categories conceptuals, és a dir, lògiques i lingüístiques. Perquè els acords que configuren la nostra forma de vida no pertanyen a allò que expressem, sinó als mitjans amb què ho expressem, és a dir, al vocabulari bàsic del nostre llenguatge. Són acords relacionats amb la nominació dels colors, amb els sistemes de càlcul i de mesura, amb la interpretació d'innombrables gestos quotidians, amb usos, reaccions i expressions; aquests acords afecten la indubtabilitat amb què estem disposats no solament a realitzar

19 Vegeu J. ORTEGA Y GASSET, Ideas y creencias.

20 A. MUÑOZ ALONSO, "El poder y la opinión. (Un enfoque histórico)", a: A. BENITO (ed.), Comunicación y sociedad, p. 530.

certes accions sinó també a acceptar com a evidents certs fets, etc. En tots aquests casos el consens previ és essencial. De fet, estem d'acord en la idea que tenim d'"estar d'acord". Si no fos així, no hi hauria cap acord vital bàsic i, per tant, no seríem capaços ni tan sols de comparar les nostres opinions. Només podríem mostrar -com passava en els dos exemples anteriors- la nostra incomprensió. Senzillament, no estaríem gens orientats.

(Recordem que per Wittgenstein, "un problema filosòfic té aquesta forma: «No em sé orientar.»"(21) Wittgenstein es refereix a la desorientació conceptual, és a dir, a la incomoditat i perplexitat que ens sobrevenen quan ens enfrontem a determinats conceptes i usos del llenguatge que no resulten prou clars i que poden arribar a originar confusions i males interpretacions. En tot cas, la desorientació es manifesta sempre de forma concreta sobre una qüestió particular i, per tant, pressuposa no solament que s'està orientat en molts altres casos sinó, sobretot, que s'és capaç d'orientar-se. Així, doncs, si es donés una desorientació radical, total -com la insinuada fa un moment-, aquesta desorientació no es podria abordar com si es tractés d'un problema filosòfic radical -com si fos el problema de la filosofia-, perquè una desorientació total d'aquestes característiques implicaria, lògicament, la impossibilitat de ser superada. Quan en alguna ocasió diem "Estic completament desorientat", ens estem movent en el terreny de la hipèrbole. La desorientació total no podria constituir l'inici de la filosofia, sinó que més aviat representaria la seva negació. En realitat, seria la negació de tota comunicació possible.)

21 L.WITTGENSTEIN, Investigacions filosòfiques, 123.

He dit que aquest acord bàsic no és el resultat d'una decisió nostra. Ara gairebé es podria dir que es fruit d'un entrenament. Tots hi hem estat entrenats, durant generacions, de mil formes diferents. I ens hem deixat entrenar: hem après a usar el llenguatge i, en fer-ho, hem après regles, tècniques i reaccions. En aquest sentit sí que es pot dir que existeix una forma de comportament prelingüística, heretada, a partir de la qual construïm les innombrables possibilitats d'ús del llenguatge. Perquè els usos del llenguatge es construeixen sempre sobre una praxi concreta.

Quan examinem, però, aquesta praxi ens trobem amb un sistema ampli i complex. Per això resulta artificial -i erroni- voler trobar els fonaments dels nostres coneixements i opinions com si consistissin en certes veritats últimes, en unes poques proposicions bàsiques que actuarien com a axiomes i a partir de les quals es podrien deduir totes les altres veritats. La comprensió humana, que es realitza amb ajut del llenguatge, només pot ser valorada correctament si es considera juntament amb tot el rerafons que la fa possible i que la sosté. Podem -si volem- formular hipòtesis sobre l'origen de la malla complexa que constitueix aquest rerafons. Tanmateix, res del que suposem no podrà justificar-la millor del que es justifica a si mateixa. Perquè es justifica en la praxi. I la praxi s'acredita a si mateixa amb els seus bons resultats. Una justificació teòrica d'aquella praxi -quan la justificació "ens conveng"- pot actuar com a reforç psicològic per acceptar la praxi. Ara bé, la praxi mateixa no queda pas més ben justificada després de la justificació del que ho estava abans. Per això, quan volem arribar fins al fons mateix on descansen els nostres usos del llenguatge, no hem de fer sinó referir-nos a la praxi que els dóna vida i dir: "així és com actuem, així és com ens comportem, així és com ens comuniquem".

Tanmateix, hauriem d'evitar ara la temptació de pensar que el llenguatge és una simple suma de jocs de llenguatge. Si ho féssim, parcel·laríem el llenguatge i donaríem la impressió -errònia- que els jocs de llenguatge són unitats clares, fixes i ben tipificades. (Recordem que l'expressió "jocs de llenguatge" -presentada en el capítol anterior- només vol indicar que existeixen formes diverses d'usar el llenguatge, les quals, amb tot, no poder ser mesurades ni quantificades amb exactitud.)

Això explica que cap forma concreta d'ús del llenguatge -cap joc de llenguatge particular- no es pugui tampoc identificar amb una "forma de vida", en el sentit en què s'ha usat més amunt. En un mateix àmbit cultural, hi pot haver persones que difereixin en el seu "estil de vida", en el "tipus de vida" que porten, en la seva "concepció de la vida"; totes aquestes maneres de viure i de veure la vida estan subjectes a canvis quan les idees, la moda o el nivell de vida canviïn. Ara bé, totes les persones que pertanyen al mateix àmbit cultural, també participen -més enllà de diferències ocasionals entre elles- de la mateixa "forma de vida", és a dir, del mateix horitzó vital. I només es podria considerar que aquest horitzó ha variat quan haguessin variat algunes de les possibilitats bàsiques d'aquestes persones pel que fa a llenguatge, reaccions, usos, sentiments, institucions, etc. Les diferents formes d'usar el llenguatge poden ser indicatives de tipus de vida diferents a nivell sociològic, o bé de concepcions diferents de la vida a nivell psicològic o ideològic. Tanmateix, a nivell lògic, la forma de vida és l'apriori compartit en qualsevol comunicació humana. Les persones que es poden comunicar amb comprensió, comparteixen una forma de vida. I no m'estic referint simplement als que poden intercanviar un sistema de signes, sinó als que es poden entendre amb aquest sistema. En aquest punt també em

sembla brillant i significatiu el dictum de Wittgenstein: "Si un lleó pogués parlar, no el podríem entendre".(22) Perquè el problema no és si els animals parlen o no, sinó si parlen com els animals o com les persones. Si ho fan com els animals, no és possible d'entendre'ls. Si ho fan com les persones -com passa en els dibuixos animats-, ja no es tracta d'animals.

En aquest capítol he examinat la possibilitat de fonamentar, d'explicar, la comunicació, i m'he referit a l'existència d'acords bàsics previs a tota comunicació. Des de cadascuna de les pàgines precedents ens arribava, potser amb sordina, la pregunta: "Però, què és la comunicació?" No l'hem pas d'esquivar més estona. La pregunta sembla demanar-nos que trobem l'essència de tota comunicació, és a dir, allò que és comú als diferents actes de comunicació. Aleshores l'essència seria allò que, en darrer terme, justificaria que els diferents casos fossin reconeguts precisament com a casos de comunicació. Com ja he assenyalat abans, preguntar per l'essència és fer una pregunta típicament filosòfica. En canvi, qüestions com ara "què comunica aquesta frase?", "és un acte de comunicació això?", "què tenen en comú aquestes tres formes de comunicació?", són qüestions particulars que esperen les respostes que puguin donar els experts en àrees diverses de la comunicació. Les preguntes filosòfiques corresponents a aquests tres preguntes més aviat serien: "què comunica sempre el llenguatge?", "què és un acte comunicatiu?",

22 Ibid., segona part, XI, p. 374. Vegeu, però, R. BAMBROUGH, Wittgenstein's Lion, a: J.-M. TERRICABRAS (ed.), A Wittgensteins Symposium. Girona. 1989, pàgs. 37-52, on Bambrough defensa que "la vida del lleó és més semblant a la nostra del que Wittgenstein concedeix en la seva observació" (pàg. 37).

"¿què tenen en comú totes les formes de comunicació?, és a dir, ¿què és la comunicació?"

La pregunta per l'essència sembla no solament legítima sinó també totalment necessària. I és que, els que busquen el saber -almenys aquests-, no en tenen prou amb el coneixement d'actes concrets i particulars de comunicació. (Això ja ho assenyalaven, en un altre context, Plató i Aristòtil.) El que resulta molt discutible, en canvi, és la forma que acostuma a adoptar la resposta a la pregunta per l'essència, ja que pretén descobrir el que és comú a tota una colla de casos particulars. (En el nostre cas, per exemple, l'essència del llenguatge o de la comunicació s'obtindria descobrint el que és comú a tots els casos particulars de llenguatge o de comunicació.) Algú em podria replicar ara que no es veu per què ha de resultar discutible un procediment que, al capdavant, ha estat habitual en ciències. I no es pot pas dir que els resultats obtinguts amb l'elaboració de teories i explicacions científiques hagin estat sempre mals resultats.

Per poder contestar adequadament, potser convindria distingir entre dos tipus diferents de problemes pel que fa a l'essència: en primer lloc, els problemes que s'originen quan es pretén fer referència a tota la realitat existent, com qui diu, al Tot. Més endavant veurem que, per exemple, hi ha qui defensa que tot és comunicació, és a dir, que la comunicació abrega, pel cap baix, tots els actes humans. En aquest cas, sembla més que difícil d'arribar a construir una teoria que faci referència a tota comunicació possible, ja que la pròpia teoria també seria un acte comunicatiu que hauria de ser tingut en compte per la teoria. Recordem la quantitat de paradoxes que s'originen -la de Russell, entre moltes altres- quan es pretén parlar de certes totalitats amb expressions autoreferents. (Tornaré més

endavant sobre aquest punt. És clar que els científics tenen la precaució de delimitar les parcel·les de realitat que estudien i deixen les totalitats absolutes per als metafísics.)

En relació amb l'essència, però, encara hi ha un segon tipus de problemes -connex amb l'anterior- que és el que ara realment m'interessa. Sorgeix no quan es busca l'essència de tot, sinó quan es pensa que l'essència consisteix en alguna cosa comuna a tots els casos, siguin els que siguin. Ara bé, deixant de banda que sigui més o menys fàcil de trobar alguna cosa comuna a diversos casos, no queda pas gens clar que això sigui necessari per poder afirmar que es tracta de diferents casos d'un mateix tipus. Vull dir, que no és impensable -ben al contrari- que existeixin diferents casos d'un mateix tipus que no tinguin entre si cap element que sigui comú a tots ells. El model de l'explicació única, el model de l'alguna-cosa-comuna, exerceix altre cop una atracció poderosa. Seguir aquest model ens pot portar fàcilment a construir definicions que, o bé seran refusades, una i altra vegada, amb contraexemples, o bé, per la seva imprecisió i vaguetat, quedaran excloses de qualsevol possibilitat de refutació. (Hi ha definicions que volen abraçar tant que no estrenyen gaire. Si algú deia, per exemple, que "un acte comunicatiu és aquell que estableix algun tipus de relació en què es transmet algun tipus de missatge entre dos o més subjectes", estaria dient una cosa certa, però escassament informativa, per no dir tautològica. I amb això no estic pas pressuposant que una expressió tautològica està totalment mancada de contingut comunicatiu.)

Potser ara se'm replicarà que, encara que una definició hagi d'evitar la vaguetat i la vacuïtat, no ha pas de defugir, en canvi, el repte dels contraexemples. Segons Popper, l'acceptació d'aquest repte és

precisament allò que caracteritza una teoria científica.(23) Per tant, la refutació no s'hauria de témer, sinó que s'hauria de buscar. Accepto, per tirar endavant, el plantejament de Popper, tot i que la filosofia de la ciència sap molt bé que sovint és ben difícil de buscar una refutació, sobretot si es pensa que, per fer avançar la investigació, el que s'ha de refutar no són les lleis d'una teoria sinó la teoria mateixa o, fins i tot, una xarxa de teories. Ara, però, que això no ens amoini. No estic criticant, doncs, que s'accepti la possibilitat de contrastació i, per tant, de refutació empírica. Tanmateix, s'ha de tenir en compte que aquest principi metodològic només es pot aplicar amb sentit quan la refutació encara és possible, no quan ja és inevitable. I és que, encara que el deure d'un científic sigui no defugir la refutació de les seves teories, amb tot, el seu deure primer és no plantejar teories que no puguin superar ni les objeccions més previsibles, teories que es trobin per sota de certs nivells de fortalesa mínima.

Dic això, perquè aquest és justament el defecte en què, a parer meu, cau aquell que pretén buscar alguna cosa comuna a tota comunicació. El mer projecte ja està condemnat al fracàs de bell antuvi. Perquè, ¿què hi haurà en comú entre un cartell lluminós, un full de propaganda electoral, una encaixada de mans i, fins i tot -per què no?-, el color d'un maquillatge? ¿és que hi ha d'haver alguna cosa en comú? Una sèrie d'actes comunicatius, ¿necessiten alguna altra cosa comuna fora del fet mateix de tractar-se de casos particulars de comunicació? ¿Per què no n'hi ha prou amb la comparació de casos particulars i amb la constatació de certes semblances i diferències?

23 Vegeu K.R.POPPER, La lògica de la investigació científica, I,6.

Quan es refereix a aquesta dèria de la mentalitat essencialista, Wittgenstein diu que tenim una "ànsia de generalització" que també manifestem amb la nostra "actitud despectiva envers el cas particular" (24). En el mateix context, Wittgenstein assenyala algunes causes d'aquesta actitud. Dues d'elles s'adiuen perfectament amb la nostra discussió: a) d'una banda, l'afany de generalització connecta, segurament, amb certes idees bastant primitives sobre l'estructura del llenguatge. Sovint es pensa que el llenguatge està compost d'ingredients mínims (lletres, síl·labes) amb els quals es formen barreges de diversa complexitat. A partir d'aquesta imatge es pensa també que les propietats de les coses són com ingredients que formen part d'aquestes coses. El significat, per exemple, apareix com un ingredient dels signes verbals i no-verbals, de manera semblant a com l'alcohol és un ingredient del vi o de la cervesa. No és estrany, doncs, que es vulguin obtenir -com per destil·lació- les propietats pures, les essències pures -alcohol pur-, sense l'adulteració pròpia de les coses concretes. b) D'altra banda, el fet que, en ciències, es vulgui explicar el major nombre possible de fenòmens amb el menor número possible de lleis, pot portar també fàcilment a voler fer generalitzacions absolutament inadequades.

Així, doncs, afirmar que, entre els diversos casos de comunicació, hi ha d'haver alguna cosa comuna, respon simplement a un prejudici nostre. Quan passem a examinar de debò accions, exemples, casos concrets, el que realment descobrim no és quelcom fix i determinat com a característica comuna a tots ells, sinó que trobem una sèrie de

24 L.WITTGENSTEIN, The Blue and Brown Books, ps. 17-18.

similituds i semblances, en grau divers, que apareixen i desapareixen. Entre tots aquests casos diversos, hi ha el que Wittgenstein denomina, amb una imatge esplèndida, una "semblança de família". (25)

A més, quan parlem de trobar "alguna cosa comuna", tampoc no queda gens clar a què ens estem referint. ¿I si el que tenim al davant són casos aparentment molt variats, com sovint passa en l'àmbit de la comunicació? ¿Buscarem encara entre ells "alguna cosa comuna"? Per superar aquesta dificultat, sovint es pensa que allò comú (dels actes comunicatius, per exemple) s'haurà de trobar en una estructura bàsica i imprescindible. Així es pot parlar d'un esquema bàsic de la comunicació on, per exemple, sempre hi ha d'haver un emissor, un missatge i un receptor. Tanmateix, no sembla pas que, amb una resposta d'aquest tipus, s'hagi avençat gaire. I és que si, com diu el diccionari, "comunicació" significa "acció i procés de transmetre un missatge, establint una relació i una interacció socials" (26), l'esquema emissor-missatge-receptor només ofereix -en el sentit del diccionari- una anàlisi de "comunicació" que no resol el problema sinó que l'aplaça. Perquè, quan ara diguem que la comunicació és un procés de transmissió d'un missatge d'un emissor a un receptor, encara ens quedarà per aclarir quina és la cosa comuna entre els diversos casos coneguts; és a dir, quina és la cosa comuna, per exemple, entre un emissor humà i un d'animal, entre un missatge conscient i un d'inconscient, entre un discurs dirigit a una altra persona i una reflexió que es fa un mateix, o entre una reflexió i el recordatori

25 Vegeu L.WITTGENSTEIN, Investigacions filosòfiques, §§ 66-67.

26 GRAN ENCICLOPEDIA CATALANA, vol. 5, "Comunicació".

que un mateix se'n fa. Si teniem alguna dificultat per saber què hi havia de comú en la comunicació, ara continuem tenint les mateixes dificultats per saber què hi ha de comú en tots els casos en què s'afirma que hi ha transmissió, relació, interacció.

Observem, doncs, que fins aquí encara no hem indicat cap element comú a tota comunicació. En aquest sentit, encara no hem indicat tampoc l'essència de la comunicació. Ara bé, que no en puguem trobar l'essència no vol pas dir que no puguem donar resposta a la pregunta "¿què és la comunicació?" Perquè el que és comú a tots els actes de comunicació no és una cosa o un element -que seria l'essència-, sinó que és el fet mateix que tots aquells actes són actes de comunicació. Aquesta resposta potser produirà estranyesa, perquè algú pensarà, ben segur, que és difícil d'acceptar que sigui realment una resposta a la pregunta sobre l'essència. I, tanmateix, aquesta és l'única resposta possible a aquella pregunta. La resposta conclou, a més, una disputa inacabable entre realistes i nominalistes sobre la qüestió dels universals.(27) I la conclou, de fet, tot aplicant la màxima de Ramsey. En efecte, nominalistes i realistes assumien com a cosa òbvia que, per poder justificar objectivament l'aplicació d'un sol terme general (p.e., "comunicació") a diversos casos particulars, aquests havien de tenir alguna cosa comuna entre si, més enllà del mer fet de ser casos particulars d'un mateix terme general. En no trobar aquesta cosa comuna, els nominalistes concloïen que no existeix cap justificació objectiva per aplicar a tots el terme general. Els realistes, en canvi, sostenien que hi ha una justificació objectiva i

27 Vegeu, per exemple, l'interessant treball de R.BAMBROUGH, "Universals and Family Resemblances", a: G.PITCHER (ed.), Wittgenstein, pàgs. 186-204.

concloïen, per tant, que aquest element comú ha d'existir. La discrepància entre ambdues posicions consisteix, doncs, en la manera diferent que tenen de resoldre el problema. Comparteixen, en canvi, una assumpció en el plantejament: no n'hi ha prou que diversos casos particulars només tinguin en comú que són casos particulars d'un mateix terme general; s'ha de trobar alguna altra característica comuna a tots. Heus aquí el seu error. Perquè el que realment tenen en comú aquells casos particulars és que són casos particulars d'un mateix terme general. N'hi ha prou amb això. I en això consisteix precisament l'essència comuna a tots ells.

Ara, però, encara se'm podria demanar alguna precisió sobre aquest punt. Perquè, encara que acceptéssim que l'únic que tenen en comú diversos casos de comunicació és el fet de ser-ho, bé ens podríem preguntar quines són les nostres raons per dir que ho són. ¿O és que considerem que ho són per un mer afany classificatori, potser arbitrari? ¿Tenim algun criteri no subjectiu per identificar i agrupar els diversos casos? Si reprenem el símil de la semblança de família, ens adonarem que els membres d'una família no s'identifiquen pas, normalment, gràcies a una sola característica essencial present en tots ells, sinó gràcies a un creuament de característiques i de semblances que els donen, a tots, el mateix "aire de família", sense marcar-los amb un senyal únic i precís.

Suposem ara que vulguem examinar, en un grup ampli de persones, quines tenen entre si un aire de família. Suposem també que els criteris que utilitzem responen a les sis característiques següents: a) pòmuls sortits; b) celles juntes; c) orelles punxegudes; d) llavis molsuts; e) nas xato; i f) ulls petits i negres. Imaginem ara que, en aquell grup, hi ha sis persones que reuneixen les característiques següents:

A	B	C	D	E	F
abcde	abcdf	abcef	abdef	acdef	bcdef

(Les lletres majúscules designen individus; les minúscules corresponen a les sis característiques que acabo d'explicitar.)
(28)

Sembla clar que si trobem sis individus que posseeixin aquestes característiques, repartides d'aquesta manera, estarem disposats a reconèixer que, entre ells, hi ha un aire de família. Aquest exemple, doncs, mostra clarament en què consisteix el criteri -la raó suficient- que buscàvem per saber -davant de casos diversos- si es tracta, o no, de casos pertanyents a una mateixa família: havíem adoptat sis característiques com a criteris pertinents de "familiaritat" i descobrim que cadascuna de les sis persones té quatre característiques comunes amb cadascuna de les altres. Podem ben dir que aquestes persones tenen en comú "un aire de família", sense que, en canvi, hi hagi ni una sola característica comuna a totes elles que sigui la característica que les marqui com a membres d'una mateixa família. Els criteris que utilitzem per identificar i agrupar casos diversos en una mateixa família són, doncs, d'aquest tipus. (El mètode classificatori a base de característiques creuades també és usat freqüentment per algunes branques del coneixement; per exemple, pels biòlegs en les seves taxonomies.)

Així, doncs, la resposta adequada a la pregunta "¿Què és la comunicació?", consisteix a presentar casos particulars -com més

28 Aquestes característiques són una variació de les ja exposades a J.-M. TERRICABRAS, Fer filosofia avui, pàg.67. Tant allà com aquí, l'autor s'ha inspirat en l'article de R.Bambrough ressenyat a la nota anterior.

variats millor- que ens revelaran no un tret essencial que els caracteritza tots, sinó una multitud de relacions, diferències i semblances de tot tipus, amb connexions clares o en gradacions subtils. Quan examinem exemples concrets d'actes comunicatius, se'ns obrirà al davant un panorama variat d'interconnexions que s'encreuen i se superposen.

1.2 Mites del llenguatge

Abans d'entrar a analitzar algun mite més específic del llenguatge, serà bo que examinem -tal com hem anunciat més amunt- el més gran dels mites creats en relació amb la comunicació. El mite es podria formular així: Tot és comunicació. (Aquesta afirmació seria la conclusió d'un raonament com el següent: "Tot està interrelacionat. En tota interrelació es produeix sempre algun tipus d'intercanvi. Tot intercanvi és sempre un intercanvi d'alguna cosa entre diferents éssers que estan comunicats entre si. Tot intercanvi és, doncs, un acte comunicatiu. Per tant, tot és comunicació.")

L'aparició del mite s'hauria de connectar, segurament, amb el descobriment enlluernador de la importància de la comunicació. La fascinació que produeixen certs fenòmens i certs conceptes indueix fàcilment -ho saben prou els antropòlegs- a l'adoració. En aquest sentit, el mite de l'omnipresència de la comunicació no és sinó un cas particular del mite més general de la creença en l'explicació única. La troballa d'una explicació molt poderosa, combinada amb la idea que

tot es pot explicar, porta sovint a creure que s'ha trobat l'explicació que ho pot explicar tot. En això disposem ja d'importants precedents històrics: la teoria de l'evolució i la teoria psicoanalítica van experimentar un procés de mitificació semblant. A un nivell més popular -tot i que no ben deslligat de la influència psicoanalítica- tenim també un cas semblant en l'anomenada "revolució sexual". El descobriment (correcte) que el sexe és molt important en la nostra vida i que mai no n'està ben absent, va portar a la conclusió (errònia) que tota la nostra vida és sexual. Amb això, però, es va passar per alt la distinció crucial entre "conducta sexuada" i "conducta sexual".

A diferència d'alguns mites literaris, el mite de l'omnipresència de la comunicació no il·lumina la realitat sobre la qual es projecta, sinó que més aviat l'enfosqueix. L'afirmació "tot és comunicació" ajuda a anivellar -i, per tant, a confondre- les possibles diferències entre diversos jocs de llenguatge. Perquè és cert que moltes proposicions tenen la forma d'una comunicació. Però això no implica en absolut que també siguin usades com a comunicacions, és a dir, que amb elles es participi en cap dels jocs de llenguatge que tenen l'aire familiar propi dels jocs de llenguatge de la comunicació. Sembla, doncs, important distingir entre la forma que adopta una proposició i l'ús que es dona a aquesta mateixa proposició. Qui recita una poesia, per exemple, s'expressa en el llenguatge de la comunicació, però no participa en el joc de llenguatge de la comunicació. (és a dir, usa el llenguatge que també s'usa en la comunicació, però no l'usa com a comunicació. Aquest exemple convida a distingir, però no a separar, els aspectes lingüístics dels no-lingüístics. Perquè l'ús del llenguatge és distingible, però no separable, del llenguatge que s'usa.)

Considerem un altre exemple. Si un cec em diu: "Tu pots caminar sense topar contra qualsevol cosa; jo, en canvi, no puc", ¿afirmaré que la primera part de la proposició em comunica alguna cosa?(29) Si no es té present que comunicar i comunicar-se també són jocs de llenguatge -i, fins i tot, famílies de jocs-, s'està afavorint la difuminació de matisos conceptuals i, per tant, se n'està fent més difícil la comprensió. Quan s'accepta l'aiguabarreig, ja no pot resultar estrany que tant les emissions d'edictes i decrets imperials com les demostracions matemàtiques siguin esmentades com a exemples notables d'actes comunicatius.(30) Una anàlisi acurada, però, d'aquests jocs de llenguatge ens ajudaria a descobrir que la seva lògica real és molt diferent de la que se'ls atribueix vagament. A més, l'anàlisi podria contribuir decisivament a desemmascarar el mite de l'omnipresència de la comunicació.

No em sembla que calgui insistir més en això. Dono, doncs, per descomptat que no tot joc de llenguatge és un joc de llenguatge comunicatiu i que, per tant, no tot és comunicació. Encara hem de tornar, però, a aquella anàlisi de la comunicació que ja hem esmentat, segons la qual la comunicació és un joc de llenguatge en què es produeix una relació, una interacció, una transmissió de missatge des de l'emissor al receptor. Aquest esquema ha afavorit la utilització freqüent d'una analogia que mereix un tractament a part, tant per la difusió obtinguda com per les conseqüències conceptuals que comporta. Es tracta de l'analogia del telèfon.

29 Els dos últims exemples són de L.WITTGENSTEIN, de Zettel, § 160, i de Bemerkungen über die Farben, III, § 346, respectivament.

30 Els exemples són, respectivament, de M.VAZQUEZ MONTALBAN, Historia y comunicación social, p. 14, i de S.SERRANO, La semiótica, p.103.

La capacitat de seducció d'una analogia acostuma a estar en relació directa amb la seva brillantor. I l'analogia del telèfon és d'una gran força gràfica. Això reforça, és clar, la seva perillositat. (Ja es pot suposar que l'anàlisi que ara segueix no té res a veure amb les consideracions, més o menys sociològiques, sobre el telèfon que fa, per exemple, McLuhan.(31))

és sabut que les invencions de la telegrafia sense fils i del telèfon van revolucionar el món de la informació i la comunicació. El paper clau que encara avui juga el telèfon en el món de la comunicació informatitzada és absolutament innegable. (En el proper capítol veurem que alguna de les grans companyies telefòniques nord-americanes ha estat pionera en les investigacions d'intel·ligència artificial.) Al cap de pocs anys de la seva invenció, el telèfon es va convertir en el principal mitjà de comunicació popular.

Em sembla, però, que la imatge de la comunicació telefònica ha actuat com un model poderosament atractiu (32) i deformat, que ha donat origen a l'analogia següent: El telèfon és un mitjà de comunicació a través del qual circulen missatges. Hi ha un emissor, hi ha un receptor -terme que també s'usa per designar l'aparell mateix- i hi ha un missatge -que és "la comunicació" i que pot quedar tallada quan les línies no funcionen correctament. (Els primers aparells telefònics constaven fins i tot de dues peces separades: l'emissor i el receptor.) La gent, doncs, es comunica a través del telèfon. A través

31 Vegeu M.McLuhan, La comprensión de los medios como las extensiones del hombre, segona part, cap. 27: "El teléfono".

32 Vegeu, p.e., J.-L.L.ARANGUREN, La comunicación humana, ps. 14, 78, 81, 113.

seu, els missatges passen de l'emissor al receptor. Però el telèfon només és el mitjà de comunicació material. Els missatges són el mitjà de comunicació espiritual entre les persones. El telèfon no és sinó un mitjà de transmissió de veus. Les veus, els sons, són, al seu torn, mitjans de comunicació, de transmissió. Però, ¿de què? ¿Què transmeten aquestes veus? "Pensaments (o idees, o significats)", es respon sovint. L'analogia ja s'ha completat: així com el telèfon no és sinó un mitjà de comunicació de missatges, així també el llenguatge no és sinó un mitjà de comunicació de pensaments o de significats.

Examinem més de prop aquesta analogia, que pot adoptar dues versions: a) psicològica o b) semàntica.

a) En la versió psicològica, l'analogia telefònica ens mostra el llenguatge com a transmissor de pensaments, d'idees.

Ja és antiga, i de sòlida tradició, la discussió sobre les relacions entre pensament i llenguatge, sobre si el llenguatge és pensament o és solament el vestit del pensament, o sobre si hi ha un pensament pre-lògic i, per tant, pre-lingüístic. (La discussió no és simplement acadèmica, sinó que pot afectar aspectes concrets de l'experiència humana, tant en psicologia, com en pedagogia o en intel·ligència artificial.) No és pas la meua intenció entrar a discutir extensament l'enorme problemàtica que s'amaga en aquest debat. Només voldria apuntar unes consideracions que poguessin ajudar a aclarir el problema sorgit amb l'analogia assenyalada i a dissipar, per tant, les confusions conceptuals que ella implica.

Em sembla que podríem partir de l'afirmació següent: "«pensar» i «parlar» no són conceptes del mateix tipus, encara que tinguin entre si un parentiu estret." Si recolzem en la nostra pròpia experiència,

ens resulta familiar distingir entre "parlar sense pensar" i "parlar pensant". (Podríem comparar aquesta distinció amb la que fem entre "tocar una peça musical pensant el que es fa" i "tocar una peça sense pensar".) Segons això, podem dir que pensar és el que distingeix la primera forma de parlar de la segona. (Certament, també convé distingir entre "pensar" i "parar esment en el que es fa", perquè és possible fer una cosa amb molta atenció i, malgrat tot, fer-la "sense comprensió", és a dir, sense pensament.)

Ara, però, em voldria oposar a la idea -clarament present en l'analogia que examinem- que el pensament és un acompanyament de la parla. Si això fos així, aleshores el pensament també hauria de poder acompanyar altres coses, a part de la parla, o bé simplement podria discórrer pel seu compte. (Ens confon el fet que allò que es diu a través del telèfon també es pot dir de moltes altres maneres: telegràficament, per carta, personalment, a través d'una tercera persona, en una gravació o en una filmació, amb un missatge a l'interior d'una ampolla llançada al mar, etc. El telèfon, que és un mitjà útil, només és necessari socialment, però no lògicament.) Ara bé, el pensament no apareix separat de les expressions. És cert que, de vegades, tenim intuïcions o bé fem l'experiència de manifestar amb paraules una idea força després que ens hagi "passat pel cap" com un flash. De tot això, però, no se'n pot pas concloure que les intuïcions, idees o pensaments no eren de bell antuvi lingüístics. La relació entre la intuïció o el pensament i la seva expressió és més aviat semblant a la relació que existeix entre una forma algebraica i la sèrie numèrica que després són capaç de desenvolupar a partir d'ella. La fórmula no és pas independent de la sèrie.

Ara tampoc no es pot adduir com a objecció el fet innegable que diverses sentències puguin expressar el mateix pensament. El que

aquest fet demostra no és que hi pot haver sentències no acompanyades per cap pensament, sinó una cosa molt més simple: que les diverses sentències són mútuament substituïbles. Hi ha casos en què això passa. En altres casos, no. En realitat, això no té res a veure amb si el pensament acompanya, o no, les sentències.

En tot cas, el que sembla important de destacar és que els nostres pensaments no són quelcom que ja està preparat i a punt abans de trobar l'expressió, com aquell que prepara el missatge abans de despenjar el telèfon i marcar el número. El nostre pensament no consisteix en una espècie d'esquema molt bàsic que després s'ha de vestir i traduir en paraules. En realitat, ens estem enfrontant a un altre mite: el del pensament com un procés incorpori. Segons aquest mite, el pensament pot donar vida i sentit a la parla, però també se'n pot separar si vol, i llavors deixar rere seu un llenguatge mort i inanimat. Heus aquí una imatge psicologista del pensament, que és presentat com l'ànima del llenguatge.

Per desemascarar aquest mite, convé que no oblidem que el llenguatge té moltes funcions i no solament -ni de manera prioritària- la de "transmetre pensaments". (¿Quin pensament transmet la proposició "Està plovent"? Si es vol parlar en termes de transmissió, gairebé s'hauria de dir que la proposició es transmet a si mateixa. Però, llavors, ¿tindriem encara una transmissió? Parlar així, ¿no és un abús de llenguatge?)

Així, doncs, encara que "pensar" i "parlar" no siguin conceptes del mateix tipus, no s'ha de caure en la temptació de concebre el pensament com una cosa que està darrera les proposicions i que, en acompanyar-les, les dota de sentit. "Pensar" està sempre en connexió amb parlar, tot i que no sempre hi manté el mateix tipus de connexió.

Per això no es pot dir que "parlar pensant" sigui igual a "parlar sense pensar + el pensament". Més aviat es tracta de dues formes diferents de parlar. Més endavant veurem en què pot incidir això sobre el llenguatge de les màquines. El que és obvi és que el papagai, per exemple, no domina aquestes dues formes que en l'ésser humà són habituals. (En canvi, pot resultar desorientador dir -sense cap més afegitó- que el papagai "parla sense pensar". L'expressió podria induir a imaginar, per exemple, que és possible que algun dia arribi a fer-ho d'una altra manera. Perquè l'expressió no confongui ningú, s'haurà d'afegir, si de cas, que és així com ho fa sempre, o que aquesta és la seva única forma de parlar.)

b) Passem ara a la versió semàntica de l'analogia telefònica. Segons ella, tal com el telèfon transmet missatges, també el llenguatge transmet significats.

Si en la versió anterior (psicològica) es creia que el pensament pot ser quelcom independent del llenguatge, en aquesta es pensa que el significat és quelcom que es pot separar de les paraules. Quan es diu que el que importa no són les paraules sinó el seu significat, es cau fàcilment en la idea que el significat és quelcom semblant a una paraula, però distint d'ella.

Heus aquí una nova versió del mateix mite: el significat com una realitat amb existència pròpia. Ara bé, els significats no són quelcom distint de les paraules, ni en el sentit de ser valors fixos, preexistents, sempre a punt de ser posats en circulació, ni tampoc en el sentit de ser vivències personals i íntimes. El mite es dissol si s'adopta una concepció funcional del significat; segons ella, quan s'observa la funció que exerceix una paraula, s'està veient el que

aquella paraula significa. O segons el cèlebre dictum de Wittgenstein: "El significat d'una paraula és el seu ús en el llenguatge." (33) Això, però, no s'hauria d'entendre com si fos una nova definició essencial de "significat". No sembla pas que Wittgenstein vulgui proposar una alternativa a les definicions ja existents de "significat". Més aviat formula una regla d'acció que ve a dir: "Abandonem els significats com a categories últimes de referència -resulten fàcilment desorientadores-, i fem servir l'ús com a criteri." ¿No són els usos els que, al capdavant, ens fan veure els significats?

Les innombrables regles que s'utilitzen en el llenguatge són, doncs, les que donen significat a les paraules. Ara bé, precisament perquè són innombrables, no podem dir que ens obliguin a donar sempre uns determinats significats a les paraules o a evitar-ne d'altres. De fet, podem canviar les regles, podem inventar usos nous. Això és el que, es vulgui o no, es fa constantment en la praxi del llenguatge.

Tot això aconsella més aviat un canvi de perspectiva, i que es passi a considerar una proposició com un instrument: si ho fem així, ens adonarem del significat de la proposició quan observem la seva utilització, quan vegem com treballa, com s'usa. Abans hem dit que, per respondre adequadament a "¿Què és la comunicació?", convé recórrer a casos concrets, mostrant les semblances i les diferències que hi pugui haver entre ells. També ara, per respondre a "¿Què és una proposició?", hauríem de recórrer a exemples diversos de proposicions. Alhora, però, també podríem proposar exemples de construccions que no consideréssim proposicions amb sentit, és a dir, construccions per a

33 L.WITTGENSTEIN, Investigacions filosòfiques, § 43.

les quals no tinguéssim preparat -no sabéssim trobar- cap ús. Només així, per semblança i contrast, es va arribant al concepte de "proposició amb sentit" i es va descobrint, per tant, el sentit d'una proposició.

A qui, malgrat tot, volgués parlar del llenguatge com d'un "vehicle" de significats (o de pensaments), se li hauria de mostrar, com a mínim, que el llenguatge no és un vehicle semblant al telèfon -quan aquest és considerat un vehicle de comunicació-, sinó que és, si de cas, un vehicle semblant a la medicina -quan aquesta és considerada vehicle de salut. I és que la comunicació i la medicina s'assemblen en el fet de ser vehicles de si mateixos, és a dir, de les seves pròpies conseqüències.

El proper capítol ens oferirà una excel·lent ocasió per rependre algun d'aquests temes des de la perspectiva de la comunicació mecànica.

2. LA COMUNICACIÓ MECANICA

En el pròleg m'he referit a la importància del treball interdisciplinari en el terreny de les ciències socials i, en particular, en l'àmbit de la comunicació. Ara he de destacar que una de les àrees en què aquesta interdisciplinaritat s'està duent a terme amb més profit és la de l'anomenada "Intel·ligència Artificial" (I.A.).

En el nivell actual de desenvolupament de la investigació i de la tecnologia, el terme "comunicació" -que s'havia usat, senzillament, com a sinònim de "comunicació humana"-, ha adquirit uns usos impensadament nous. No solament perquè també es pot parlar de "comunicació animal" -aspecte que aquest assaig no examina-, sinó molt especialment perquè les màquines -tradicionalment considerades paradigmes d'in-humanitat i de des-humanització- han arribat a entrar en comunicació amb l'home. Això explica el títol donat a aquest capítol. Defujo intencionadament l'expressió "comunicació artificial", perquè a) suggereix una avaluació inadequada, i b) lesiona un dels principis bàsics de tota classificació rigorosa.

a) En efecte, dir que la comunicació amb una màquina és "artificial" equival a suposar que l'única comunicació "natural" és la humana. Ara bé, el que precisament està en joc, i no es pot pre-jutjar, és examinar fins a quin punt l'una i l'altra participen o no de certes característiques.

b) D'altra banda, és un principi elemental de la metodologia científica que, perquè una divisió (classificació) sigui correcta, ha de complir, entre altres, la llei d'estar constituïda per parts irreductibles entre si; cada part de la divisió ha d'excloure, doncs,

totes les altres, i no es poden interseccar mútuament. Aquesta llei seria violada si volguéssim dividir la comunicació en, per exemple, "humana, animal i artificial", perquè això no exclouria que la comunicació humana es subdividís, al seu torn, en "natural i artificial". En realitat, la violació d'aquesta llei va estretament lligada a la violació d'una altra llei que prohibeix canviar el criteri de divisió mentre dura el procés. L'estabilitat del criteri queda, en canvi, garantida si, a més de la comunicació humana (o animal), parlem també de "comunicació mecànica".

A favor de l'expressió "comunicació artificial" es podria invocar, potser, l'ús paral·lel -ja irreversiblement establert- d'"intel·ligència artificial". Ara bé, l'acostament de la nomenclatura faria oblidar, si es produís, que es tracta de dos usos, no anàlegs, d'un mateix adjectiu: en el cas de la comunicació, "artificial" es refereix a una relació; i en el cas de la intel·ligència, a una capacitat. I és obvi que el fet de tractar-se d'una capacitat construïda, produïda, per l'home -és a dir, "artificial"-, no implica pas que la comunicació que es pugui establir entre dues intel·ligències d'aquestes característiques hagi de ser qualificada també, sense més precisions, com a "artificial". (De la mateixa manera, el simple fet que dues persones estrangeres entrin en comunicació encara no justifica el sentit que podria tenir l'afirmació de qui digués que ens trobem davant una "comunicació estrangera".)

Així, doncs, després de dedicar el capítol anterior a l'examen d'alguns conceptes i problemes bàsics de la comunicació entre humans, en aquest capítol procedirem a ampliar la investigació fins al terreny de la comunicació amb participació d'algun mecanisme, tant si es tracta d'una comunicació persona-màquina com d'una comunicació exclusivament entre màquines.

2.1 El tòpic de la Intel·ligència Artificial

Ens trobem ara en una àrea d'investigació on l'anàlisi conceptual -proposada com a tasca pròpia d'aquest assaig- pot resultar especialment rellevant. I és que, per molt importants que siguin els problemes ideològics i socials plantejats per l'existència d'intel·ligències artificials -com el de la possible deshumanització de la societat a través de les màquines-, tanmateix són els problemes conceptuals -amb càrrega ideològica o sense ella- els que tenen un major interès teòric. Sembla, fins i tot, que l'anàlisi conceptual podria ser aquí especialment urgent, si es té present que, en Intel·ligència Artificial (IA), no solament es pretén usar conceptes, sinó també construir-los, reproduir-los, relacionar-los d'una forma sòlida i sistemàtica. Evidentment, aquesta no pot ser una tasca conceptualment neutral, sinó que, per definició, estarà profundament impregnada, en els fonaments mateixos, de preconcepcions, regles, imatges i analogies de tot tipus, que reclamen una particular cautela conceptual. És possible que, a la I. A., se li pugui aplicar el que Wittgenstein deia de la psicologia: que el seu estat no es pot explicar només dient que es tracta d'una "ciència jove", sinó que s'ha de reconèixer també que pateix una certa "confusió conceptual".(34)

Des de fa més de quaranta anys es treballa intensament en diverses subàrees en I.A., que han arribat a agrupar quatre focus bàsics d'investigació: regles de jocs, llenguatge natural, solució de

34 Vegeu ibid., segona part, XIV.

problemes i reconeixement de formes.(35) L'optimisme inicial, carregat de prediccions precipitades, ha fet pas a una investigació molt més serena i realista. En qualsevol cas, resulten innegables els enormes avenços aconseguits, no solament quant a precisió, amplitud i riquesa de programes, sinó també quant a enfocaments i plantejaments més globals.

No cal entrar ara en un detallat recorregut històric.(36) Tanmateix, resulta imprescindible esmentar alguns noms i algunes fites. En realitat, el somni de crear mecanismes autònoms, capaços de tenir comportaments semblants als humans, no és nou. Ja Homer ens ofereix, a la Iliada (XVIII, 368-421), una bellíssima descripció dels mecanismes autopropulsats, dotats de pensament i de paraula, que Hefest ha construït. Prescindint de l'esplèndida trama de l'escena, reproduïxo ara només els versos que fan referència directa a aquestes criatures (XVIII, 372-377; 417-421):

"Va trobar-lo suant i movent-se, apressat, entre manxes, car uns trespeus fabricava, vint en conjunt, que volia que s'aixequessin voltant les parets de l'esplèndida sala. Rodes d'or a cada un havia posat a la base. D'esta faisó, al propi impuls, a l'aplec dels déus entrarien per a tornar-se'n després a l'estatge. Un encís de la vista! (...)

Dues serventes fetes d'or vers llur amo es llançaren com autèntiques joves vivents; en llur cor tenen pensa, tenen ús de paraula, estant dotades de força i de destresa al treball, rebuda dels déus imperibles. Aqueferades llavors llur senyor sostenien."

35 Vegeu, entre altres, H.L.DREYFUS, What Computers Can't Do, p. XXXIII; B.RAPHAEL, El computador pensante.

36 Entre moltes altres obres, es poden consultar amb pròfit: A.BERRY, La Màquina Superinteligente; M.A.BODEN (ed.), The Philosophy of Artificial Intelligence; H.L.DREYFUS, What Computers Can't Do; E.A.FEIGENBAUM-P.McCORDUCK, The Fifth Generation; M.GARDNER, Logic Machines and Diagrams; L.GUILERA AGÜERA, Introducción a la Informática; R.LOPEZ DE MANTARAS, "La I.A.: des dels orígens fins al futur"; "Reflexiones sobre I.A."; J.PITRAT, "El nacimiento de la I.A."; A.ROBINET, Mitología, filosofía y cibernética.

Observi's, però, que Homer posa de manifest una actitud entusiasta que no és pas compartida per altres concepcions teològiques. El que, segons el text, sembla clar és que, a la Grècia arcaica, els robots no podien provocar escrúpols morals, perquè la seva mateixa construcció ja estava en mans dels déus.

Les històries de les "màquines pensants", en sentit modern, acostumen a esmentar la labor pionera de Ramon Llull, amb el seu notable projecte de mecanització del raonament. Amb tot, recordem que encara en el segle XVII els autòmats més perfeccionats només eren mecanismes de rellotgeria, com ara les màquines de calcular inventades per Pascal, Moreland, Grillet o Leibniz. No es podia pas dir, doncs, que aquestes màquines fossin pròpiament automàtiques, atès que requerien intervenció constant per part de l'operador.

Charles Babbage (1792-1871) va intentar superar aquesta situació i va idear una Màquina Analítica d'ús universal que combinava el mètode de càlcul -per mitjà d'engranatges de rodes dentades- amb el mètode d'emmagatzament d'informació en targetes perforades. Tot i que la seva màquina no es va arribar a construir mai -perquè plantejava problemes d'espai i de complexitat absolutament insuperables per a la tecnologia de l'època-, Babbage és considerat el precursor de l'ordinador digital modern.

L'any 1854 és una data clau per al desenvolupament de la investigació lògico-matemàtica i, amb ella, de moltes altres àrees, especialment la de la Intel·ligència Artificial. És l'any en què George Boole (1815-1864) publica Les lleis del pensament, que formulen algèbricament els processos lògics de deducció. Amb això, no solament s'apunta la idea que la matemàtica pot ser una perllongació de la lògica sinó que s'obre, per primera vegada, la possibilitat de formalitzar el

pensament i d'arribar a manipular un autèntic càlcul lògic. L'àlgebra de Boole proporciona, doncs, un mètode simple i eficaç de representació, molt útil per a les complexes xarxes de circuits dels ordinadors.

L'any 1943 pot ser considerat el del naixement de la cibernètica, amb l'aparició de dos treballs importants: el de Rosenblueth-Wiener-Bigelow, que descriu un càlcul lògic i els principis per a la construcció de màquines basades en la causalitat i la finitud; i el de McCulloch-Pitts, que pretén representar les operacions lògiques abstractes per mitjà de xarxes neuronals. La complexitat del projecte el va fer aparèixer, al cap de poc, com a inviable. Avui dia, però, ja es pot tornar a alguns dels seus plantejaments.

El nom del matemàtic anglès A. M. Turing (1912-1954) ha quedat per sempre associat a alguns dels plantejaments més importants de la Intel·ligència Artificial. El 1937 proposa el que es coneix com a "màquina de Turing", però que, en realitat, no és una màquina sinó un model per construir màquines computadores. En aquest sentit, es pot considerar com una màquina universal, ja que el seu model de computabilitat serveix de patró per a les operacions realitzades per tots els computadors digitals (o d'estat discret). Bàsicament, el model consisteix en un número d'instruccions que permeten certes seqüències de passos. Les màquines es programen per fer tasques específiques que resulten realitzades quan s'han fet tots els passos. En escrits posteriors, el mateix Turing donarà una interpretació d'"intel·ligència" en funció de la realització d'un conjunt de tasques definides. I plantejarà un famós test, que examinarem en detall més endavant.

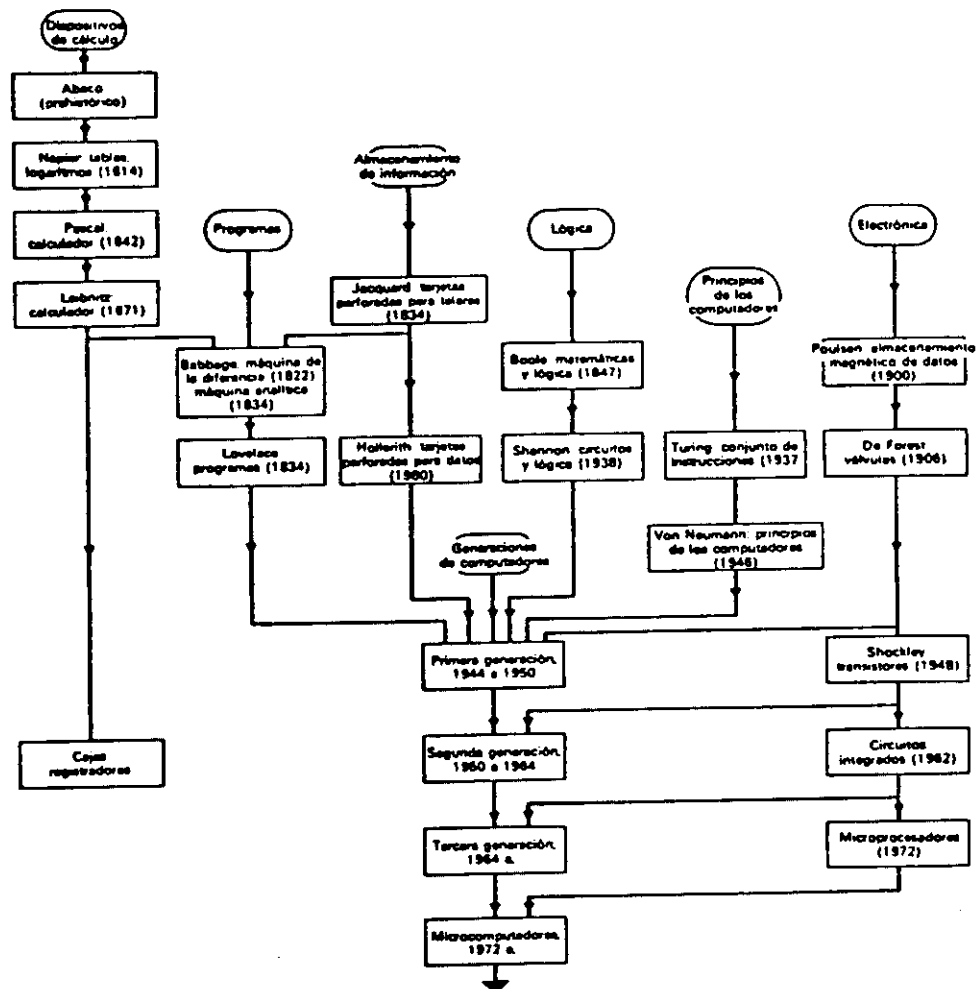
A partir dels anys cinquanta han estat molt espectaculars els avenços

realitzats tant a nivell tècnic com teòric. S'ha superat ja, àmpliament, la fase inicial en què la màquina només era capaç de calcular números, per passar a manipular símbols de tot tipus. Aquesta manipulació de símbols ha significat un èxit important respecte a la simple retroalimentació (feedback) anterior. Ha evolucionat també la primera fase "neurofisiològica" de les màquines, ja que després d'un període en què es va abandonar l'esperança de construir un "cervell electrònic", algunes investigacions recents tornen a fer avenços cap a la construcció d'una màquina pensant que imiti el cervell a nivell cel·lular.

L'èxit dels primers programes (joc d'escacs o de dames, demostració de teoremes, traducció automàtica, simulació d'estats mentals neuròtics o esquizofrènics, etc.) ha deixat pas a programes i projectes l'abast dels quals avui encara és imprevisible. El millor exemple d'això és l'ambiciós projecte japonès de construir, a finals de segle, una cinquena generació d'ordinadors, que ha de representar un salt qualitatiu enorme, entre altres raons, perquè vol abandonar el tractament seqüencial de la informació per passar a un tractament en paral·lel. No oblidem tampoc la vitalitat de la investigació desenvolupada en el camp dels sistemes experts, ni els grans avenços de la robòtica que, no obstant, es troba només -seguint amb la terminologia habitual- en el llindar d'accés a la seva tercera generació.

L'esquema següent ofereix una bona panoràmica del camí recorregut en el camp de les intel·ligències artificials. Constitueix el que podria anomenar-se "l'arbre genealògic dels ordinadors": (37)

37 P.BISHOP, Estudio general del ordenador, p.252.



El futur encara no s'ha escrit. Tanmateix, l'augment espectacular que ha experimentat la venda de robots en aquests últims deu anys, així com l'extraordinari increment de vendes previst per l'Associació

d'Indústries Robòtiques per a un futur pròxim, tot plegat fa pensar que la nova era informàtica, que està a punt d'esclatar amb força, pot arribar a canviar molt radicalment la manera de viure dels ciutadans. Perquè, el que ja és segur és que, en els últims anys, s'ha produït un creixement industrial constant i espectacular en tota l'àrea de la tecnologia informàtica. Ciència i tecnologia apareixen inseparablement unides en aquesta cursa cap al futur.

En realitat, només estem començant la revolució informàtica. I és una revolució que es converteix en un repte:

"En los próximos cincuenta años la Inteligencia Artificial podría muy bien convertirse en una especie de metaciencia, como la matemática; es decir, en una herramienta para atacar problemas de numerosas áreas científicas y tecnológicas, puesto que un programa capaz de razonar y aprender resulta valiosísimo en cualquier aplicación." (38)

La perspectiva ja assolida i els avenços efectivament aconseguits en aquesta àrea permeten enfocar d'una manera molt diferent la vella discussió sobre si una màquina pot pensar o no. Són molts els arguments presentats contra el projecte de creació d'intel·ligències artificials. Podríem dir, però, que els arguments són, bàsicament, de tres tipus:

a) Argument lògic. Aquest argument es desenvolupa en una doble estratègia complementària: d'una banda, es nega intel·ligència a les màquines per definició, perquè se sap que, més enllà de qualsevol aparença en contra, no és possible que una màquina pensi. "Pensar" és definidorament propi dels éssers humans. Un text de Descartes pot ser suficient per exemplificar aquesta posició:

38 R. LOPEZ DE MANTARAS, "Reflexiones sobre I.A.", p. 6.

"(Les màquines) mai no podran usar la paraula ni altres signes equivalents, tal com ho fem nosaltres per declarar als altres els nostres pensaments; perquè es pot concebre molt bé que una màquina estigui construïda de manera que profereixi paraules, i fins i tot que en profereixi algunes en relació amb les accions corporals que causen alguna alteració en els seus òrgans (...); però el que no és possible és que combini aquestes paraules de distintes maneres per respondre al sentit de tot el que es digui en presència seva, tal com poden fer-ho els homes per més embrutits que siguin."(39)

A aquest primer argument se n'ha d'afegir un altre que sosté la impossibilitat que les màquines pensin i que pretén recolzar la seva afirmació en una demostració matemàtica. L'argument es refereix al cèlebre teorema de Gödel de 1931, en què es demostra que, en qualsevol sistema formal *S* de l'aritmètica, hi haurà una sentència *P* del llenguatge *S* tal que, si *S* és consistent (a saber, si *S* no inclou i no dóna lloc a cap contradicció), ni *P* ni la seva negació no podran ser provades en *S*. O sigui que Gödel demostra que si un sistema formal de l'aritmètica és consistent, no pot ser complet (és a dir, hi haurà algun cas en què no serà decidible si una sentència és verdadera o si ho és la seva negació).(40)

Fins aquí l'afirmació central del teorema. Per tant, si programem una màquina amb els axiomes i les regles d'un sistema formal, estarà en la mateixa situació en què ens trobem nosaltres, i no podrà provar *P*.

De sobte, però, sembla com si nosaltres poguéssim trobar un camí de sortida: interpretem *P* com "No puc ser provada". I aleshores, donat

39 R.DECARTES, Ibid., cinquena part.

40 El teorema de Gödel es troba a K.GÖDEL, Obras completas, ps. 55-89. Per un bon comentari del teorema, vegeu E.NAGEL-.R.NEWMAN, Gödel's Proof. Per unes excel·lents consideracions filosòfiques sobre el teorema, vegeu M.DUMMETT, "The Philosophical Significance of Gödel's Theorem"; D.R.HOFSTADTER, Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid.

que S és consistent (no hi ha contradicció en ell), haurem de concloure que P és verdadera, ja que sabem, alhora, que no pot ser provada i que significa "No puc ser provada". Heus aquí, doncs, una prova que nosaltres hauríem pogut donar, però la màquina no, malgrat estar programada correctament i tenir tota la informació necessària. A partir d'això semblaria, doncs, que els humans poden arribar, en aquest camp, més enllà que les màquines i, per tant, que continuen essent superiors a elles.

Diguem ràpidament -per no confondre ningú- que el paràgraf anterior no demostra el que pretén, perquè s'hi ha fet un pas lògicament il·legítim. No s'ha respectat el resultat de Gödel, que diu que P és indecidible si S és consistent. El que ara s'ha fet ha estat donar per suposat que S és consistent. El primer que s'ha de fer, doncs, és demostrar que S és realment consistent. Per aconseguir-ho s'haurà de demostrar que existeix en S alguna fórmula ben formada (per exemple, P) que no es pot provar. I amb això ja s'acaba tot. Perquè si ara volguéssim provar P cauríem en una contradicció i hauríem d'afirmar que S no és consistent, quan ja sabríem -perquè ho hauríem demostrat- que S és consistent.

Així, doncs, no ens podem pas recolzar en el teorema de Gödel per afirmar que som superiors a les màquines, o que aquestes no són intel·ligents.

b) Argument ètic. Aquest argument, d'estil més popular, afirma que no s'han de fer màquines d'aquest tipus. No entro a desenvolupar l'argument, que pot revestir formes molt diverses, segons que apel·li més a principis ètics, religiosos, socials o ideològics. Amb tot, no s'ha d'oblidar que l'argument ètic podria revelar-se com a

profundament immoral si, per exemple, s'argumentés la improcedència d'intel·ligències artificials a base de consideracions racials.

En qualsevol cas, el que resulta curiós -i molt significatiu- és que molta gent s'espanti davant el fet que una màquina sigui capaç de pensar, però, en canvi, no estigui realment espantada -fins i tot aterrida- pel fet que molts humans pensin. És obvi que, a les màquines, se'ls podrien "acudir" coses terribles. Però, no és menys cert que, de moment, tots els desastres que puguem esperar d'elles en un futur incert encara es troben a mil anys llum de les experiències nefastes que els humans ja han fet amb si mateixos.

c) Argument fàctic. Aquest argument s'oposa a la intel·ligència artificial tot apel·lant als fets o, millor, a l'absència de fets. S'està en contra de les màquines intel·ligents amb l'argument que, de fet, no s'han pogut inventar. La veritat és, però, que el progrés constant en I.A. va dementint de forma rotunda aquest argument. En aquest terreny, seguir apel·lant als fets serà, evidentment, la millor estratègia de present i de futur.

El 1982, la revista Time va proclamar un ordinador "Home de l'Any". Aquest és un fet realment significatiu. L'ordinador ha guanyat espais de presència i d'acció entre els humans. Ell és qui presenta el repte. Nosaltres som els que hem de fer l'aposta. I el primer que hem de fer és acceptar-la.

Per començar, ens enfrontarem a una d'aquelles preguntes que abans he esmentat com a típicament filosòfiques i que, tot i no ser habitual al carrer, apareix una i altra vegada quan s'està immers en la tasca de simular o de reproduir el pensament en una màquina. Preguntem-nos, doncs, "¿Què és pensar?"

En el capítol anterior, hem vist les relacions existents entre "pensar" i "parlar", i hem remarcat que el verb "pensar" només s'utilitza en circumstàncies molt particulars. De fet, no es diu que una cadira o una taula pensen, ni tampoc que ho fan una planta o un peix, ni s'està tampoc fàcilment disposat a concedir que ho faci un gos. Es diu, en canvi, de les persones, si bé no de totes, ni tampoc sempre. (I no em refereixo només al fet que els bebès o certs dèbils mentals no pensen, sinó que em refereixo també a molts i molts casos, freqüents i quotidians, en què certes activitats no es fan "pensant", encara que siguin realitzades per éssers humans racionals.) En qualsevol cas, és obvi que dir d'un nen de tres mesos "Ara pensa...", pot ser sempre fals, però no està pas mancat de sentit; o millor: qui cregui que és una insensatesa, segur que afirmarà que és una insensatesa d'un tipus diferent de la que comet qui digui que la taula pensa.

Això ens porta a adonar-nos del següent: "una taula no pensa" no és una expressió empírica semblant a "una taula no creix", sinó que és el que podríem anomenar una "expressió de gramàtica"; és a dir, no es tracta d'una expressió empírica sobre l'objecte taula i sobre l'activitat de pensar, sinó que és una expressió gramatical sobre la lògica dels conceptes "taula" i "pensar". Perquè el quid de tot plegat no és, simplement, que és fals afirmar que una taula pensa, sinó que, en cas que algú ho afirmi, no sabrem què vol dir (quins poders o activitats mentals atribueix a la taula, quines conseqüències en vol treure, quines semblances es poden establir amb altres éssers pensants, quins altres verbs psicològics està disposat a atribuir a la taula, etc.) I si no sabem -i no sap ningú- ni què li passa a la taula quan pensa ni tampoc què vol dir que una taula pensa, aleshores tampoc no podrem saber què vol dir que no pensa. Així, doncs, dir que una

taula no pensa, no és negar-li una determinada propietat o activitat, sinó que és fer una observació gramatical, lògica, que consisteix a retirar de la circulació l'expressió positiva "la taula pensa" com a mancada de sentit.

Evidentment, hi pot haver una gradació d'usos que ens acosti al cas humà. Com més s'assembli una cosa a una persona, més disposats estarem a atribuir-li pensament. Per això ens és més fàcil de dir que les nines pensen, o que pensen els esperits.

En els últims anys, els arguments a favor o en contra de la possibilitat de construir intel·ligències artificials han anat perdent la rotunditat del recolzament o del refús absoluts, i han quedat més aviat substituïts per discussions sobre fins a quin punt és capaç una màquina de comportar-se intel·ligentment, és a dir, en quin sentit es pot dir que és intel·ligent.

En un article molt cèlebre de 1950,(41) Turing es preguntava si una màquina (un ordinador digital) seria capaç d'assumir el paper d'un ésser humà en un joc d'imitació que ell va proposar i que va batejar com "el joc home-dona". En el joc, hi intervenen tres persones: un home i una dona situats en una habitació; i un interrogador -sense especificació de sexe-, en una altra habitació. La comunicació entre l'interrogador i els altres dos jugadors es fa exclusivament per escrit, per exemple a través d'un ordinador. L'objectiu del joc és que l'interrogador descobreixi, a base de preguntes i respostes, qui dels dos jugadors és l'home. Convé tenir molt present que tant l'home com la dona estan autoritzats a mentir. Sembla clar que, si els jugadors

41 Vegeu A.M.TURING, "Computing Machinery and Intelligence".

són suficientment hàbils, no hi haurà forma de descobrir el seu sexe. La qüestió consisteix a veure si, quan una màquina substitueixi un dels dos jugadors, l'interrogador podrà comportar-se, o no, de la mateixa forma que abans, i si tindrà les mateixes dificultats per arribar a una solució correcta. Si res no canvia, podrem dir que l'ordinador ha tingut un comportament semblant al d'un ésser humà, un comportament, per tant, tan intel·ligent com el seu. En això consisteix, en essència, l'anomenat "test de Turing".

Davant l'interrogant "¿Podria pensar una màquina?", o millor "¿Poden pensar les màquines?", s'ha d'evitar la temptació -ja he previngut abans contra ella- de creure que es tracta simplement d'un interrogant que té una resposta o una refutació empírica. I és que no convé assimilar aquestes preguntes a altres del tipus de: "¿Pot volar un ésser humà?", "¿Pot passar per aquest forat el cos d'una persona?", "¿Pot haver-hi vida, en el planeta X?", "¿Es pot ratllar un diamant?", etc. Totes aquestes preguntes tenen algun tipus de resolució empírica. En canvi, la pregunta "¿Poden pensar les màquines?", no és d'aquest tipus, ni ho és tampoc la substituta -no totalment equivalent- que va proposar Turing després d'establir el test d'imitació: "¿Es pot imaginar algun computador digital que tingui èxit en el joc d'imitació?"(42) (Seria erroni interpretar aquesta segona pregunta de Turing simplement com una invitació a comprovar, empíricament, si un ordinador pensa o no, malgrat que, en alguns moments, el mateix Turing sembli afavorir aquesta interpretació.)

Fonamentalment, el que fa Turing és crear un nou ús en la gramàtica de "pensar". En aquest sentit, la seva segona pregunta no és simplement

42 Ibid., p. 19.

equivalent a la primera sinó que n'és una precisió i, alhora, una reducció: ara ja no pregunta "¿poden pensar?", sinó que indica un cas -o una família de casos- que ell proposa -en connexió amb un test empíric- com un ús nou del verb "pensar". Per tant, no és que Turing hagi arribat a la conclusió d'un nou ús de "pensar" després de comprovar empíricament les capacitats de la màquina -tal com en ciències naturals s'arriba a descobrir una nova propietat en una substància química-, sinó que introdueix un ús nou que ell lliga -justifica- amb un test empíric.

Certament, resulta desorientador, per exemple, que Marvin Minsky digui que, en varies àrees, s'han anat fent investigacions amb màquines "que semblaria que exigeixen alguna intel·ligència".(43) Amb això sembla insinuar que les investigacions fetes poden aportar algun tipus de prova indirecta de la intel·ligència de les màquines, com si la intel·ligència fos quelcom que s'amaga "darrera" certes capacitats, quelcom que les condiciona i les possibilita. (Els perills mentalistes d'aquesta posició resulten evidents. Tornaré sobre punt de seguida.)

Així, doncs, és important tenir present que, en el camp de la I.A., el primer que es fa és obrir nous espais gramaticals, conceptuals. El que realment és decisiu en el test de Turing és el fet d'acceptar o no acceptar la seva proposta de donar un significat definit a l'expressió "Aquesta màquina pensa". Per tant, no es tracta només de la construcció d'un mecanisme que tingui un comportament determinat sinó, sobretot, de la significació -és a dir, del lloc lògic- que s'atribueixi a aquest comportament. Així, per exemple, del text de

43 M.MINSKY, "Steps Toward Artificial Intelligence", p.407.

Descartes citat més amunt, en podem deduir que ell no acceptaria, en cap cas, el test de Turing. Descartes, però, no es basaria simplement en la insuficient capacitat de la màquina, com si estigués discutint sobre un fenomen que algun dia encara podria canviar. Descartes refusaria l'ús de "pensar" proposat per Turing, i ho faria, en el fons, per raons teològiques. En realitat, el que desagradaria a Descartes no seria la màquina de Turing, sinó la seva gramàtica. (I això mostra, de passada, que una ideologia -i, per tant, qualsevol teologia- comporta sempre l'acceptació d'una gramàtica.)

Ara bé, aquesta confusió entre investigació empírica i proposta conceptual no és l'única mala interpretació possible del projecte de Turing. També se l'entén malament quan s'oblida que el que s'està fent només és una ampliació del concepte "pensar" amb un nou ús o família d'usos. Si s'oblida això, es generalitza desconsideradament el sentit de la proposta. Perquè, encara que es pugui afirmar que una màquina pensa en un cas determinat -és a dir, que passa el test de Turing-, d'això, no se'n pot pas concloure que aquesta màquina pugui passar qualsevol altre test que se li proposi. Més encara: aquesta generalització -que podria formular-se així: "Si la màquina passa el test de Turing, aleshores pensa com una persona, és a dir, pot passar qualsevol test"- , no resulta injustificada només en relació amb la màquina, sinó també si s'aplica a una persona. Perquè no és veritat -o potser ho seria en molt pocs casos, i això sí que s'hauria de comprovar empíricament- que una persona sigui capaç de passar qualsevol test d'intel·ligència que se li proposi. No es pot, doncs, generalitzar, ni es pot pressuposar la validesa de l'analogia amb el cas humà; la raó és simple: si el que es fa és introduir, analògicament, un nou ús de "pensar", no es pot pas recórrer, per justificar l'analogia, a la mera aplicació del mateix terme en ambdós

casos. Que una cosa és correcta, de cap manera no es pot justificar a base de mostrar que aquesta cosa es fa; el que precisament ens estem preguntant no és si aquesta cosa és (existeix, es fa), sinó si és correcta (es fa correctament). En el nostre cas, el que faria falta seria justificar l'analogia, i això no es pot pas fer mostrant que realment s'usa. Encara s'ha de mostrar que el seu ús està justificat. Pressuposar-lo quan encara l'hem de demostrar, és caure en una grollera petició de principi.

Així, doncs, és il·legítim generalitzar un nou ús. El que cal és establir una sèrie de matisos i distincions. Fins i tot és possible que acabem dient que, per nosaltres, l'ús habitual o primari de "pensar" continua essent el que fa referència a les persones. (Això no vol dir que l'ús nou introduït -que podem anomenar "secundari"- sigui simplement un ús "figurat", com ho és, en canvi, el de la disputa entre la cigala i la formiga de la fàbula.) El que permet un test com el de Turing és de començar a imaginar que potser una màquina, en altres casos, també pot pensar, és a dir, que potser també podem precisar i acceptar altres usos de "pensar" referits a una màquina.

Voldria, finalment, apuntar una reflexió crítica sobre l'objectiu final del test i, per tant, sobre el seu sentit. Perquè em sembla que, encara que poguéssim satisfer el test, no hauríem pas "simulat" una persona -com Turing pretén-, sinó que només l'hauríem "dissimulat". Amb això vull dir que, tal com Turing planteja el test, el resultat final -emès, al capdavant, per un observador humà- només ens mostrarà si la màquina ha estat o no capaç de "fer-se passar per" una persona. (Recordem que quan el test es realitza exclusivament entre humans, el guid de la qüestió també consisteix a "enganyar" l'observador, a fer-se passar per una dona si s'és un home, i a l'inrevés.) En el context del test, la simulació d'una persona només es realitzaria de debò si

la màquina assumís el paper de l'observador humà i avalués -com ho fa un humà- les respostes obtingudes.

I és que el paper clau de tot el test és precisament el d'aquell que passa més desapercebut: l'observador o interrogador. És fonamental saber, per exemple, si l'interrogador planteja sempre el mateix qüestionari en les diverses proves: aquelles en què intervenen només humans i aquelles en què també intervé una màquina. També és important saber de quina manera avaluarà el qüestionari. Perquè, ¿què mostraran els resultats que obtingui? ¿La seva habilitat per descobrir qui és l'home (o la dona), o potser la manca d'habilitat de l'interlocutor? El resultat, ¿pot ser interpretat de manera inequívoca? A més, ¿el mateix interrogador no anirà aprenent a fer el seu paper a mesura que avancin els diàlegs? ¿Podran tenir, doncs, el mateix valor els judicis emesos inicialment i els emesos després de moltes proves?

Per començar, és absolutament decisiu -i Turing no en parla- saber si l'interrogador humà està assabentat, o no, de la participació d'una màquina en algun moment del test, encara que no conegui en quin moment determinat la màquina entrarà en joc. Aquesta informació és bàsica perquè, si l'interrogador no la té, ¿no pot arribar a interpretar algunes respostes obtingudes com si procedissin d'algú que no sap mentir, o d'algú, per exemple, que és poc hàbil, o molt distret, o capaç d'entrar en contradicció amb si mateix, o mancat de reaccions ràpides, o excepcionalment dotat per les matemàtiques, etc.? En canvi, si té la informació, ¿no actuarà de manera molt diferent? ¿I com afectarà això els seus judicis sobre les respostes de qualsevol jugador? Crec, doncs, que el test, a part dels mèrits ja indicats, té encara poca finesa discriminatòria. En aquest sentit, l'ús de "pensar" que s'hi associa, queda encara introduït d'una manera força ambigua.

2.2 Mites del pensament

Del fet que la comunicació humana s'utilitzi -ben raonablement- com a punt de referència privilegiat per examinar i entendre tots els altres tipus de comunicació, sovint se'n treu l'errònia conseqüència que tota comunicació s'ha d'emmirallar en el model humà. El principi de Protàgores, que "l'home és la mesura de totes les coses", rep amb freqüència una interpretació radicalment antropocèntrica i antropocràtica. Les ciències socials són un camp ben abonat per conservar i fer florir, amb formes distintes, el mite de l'home com a rei (i rei absolut) de la creació. El tractament que es dona a les anomenades "facultats superiors" de l'home es fa ressò sovint d'aquest mite. Ara recolliré, sobretot, dues manifestacions del mite: la que accentua el caràcter modèlic dels humans en relació a tota altra realitat; i la que -connectada amb l'anterior- accentua el caràcter essencialista de tota explicació.

Examinarem, doncs, dues famílies de problemes relacionats amb el concepte de "pensar": el primer grup de problemes ve donat quan se suposa que el model del pensar humà és el model tout court de tot pensar; el segon grup de problemes ve de suposar que, en l'anàlisi dels conceptes -també de "pensar"- sempre es pot arribar fins als últims àtoms del seu significat. Aquests dos pressupòsits, els anomenaré a) "pressupòsit antropològic" i b) "pressupòsit atòmic".

a) El pressupòsit antropològic juga un paper molt preponderant en certes investigacions d'Intel·ligència Artificial. Ara, però, el model humà no es presenta només sota la forma neurofisiològica, sinó també sota una forma psicològica. De fet, continua vigent el model general de l'home-màquina. El pressupòsit conté, doncs, dos elements importants (mecanicisme i mentalisme) que voldria passar a analitzar breument.

L'objectiu de construir màquines que actuïn com persones troba el seu punt de recolzament en la idea que els homes són màquines. És a dir, l'analogia de l'home amb la màquina serveix de base per a una inversió de l'analogia i per afirmar que les màquines són com persones. No vull pas entrar a discutir la validesa de la primera analogia, la que diu que els homes són com màquines. (Ara bé, el fet mateix que els mecanismes humans siguin tan difícils de comprendre, de modelitzar i de reconstruir, així com l'astronòmica diferència de complexitat entre alguns mecanismes humans i els altres mecanismes coneguts, no són pas factors que semblin recolzar gaire decididament el postulat mecanicista. Aquest postulat més aviat fa l'efecte de ser -en la seva formulació extrema- l'extrapolació d'una analogia vàlida entre mecanismes humans i no-humans de nivell molt simple.)

El que ara voldria examinar és el model humà com a base per la construcció d'intel·ligències artificials. És evident que tot el projecte és una conseqüència important de la tradició "intel·lectualista" de la ciència i de la filosofia occidentals. La separació clàssica entre "racionalitat" i "animalitat" ha començat a trobar una expressió lògica rigorosa sobretot a partir de les obres de Boole i Frege. Ara estem en condicions de formular, amb rigor, esquemes lògics, esquemes de pensament que tenen validesa autònoma.

Tanmateix, els últims decennis han donat pas a una gran quantitat de sistemes lògics diversos, no sempre compatibles entre si. ¿Quina és, doncs, la lògica que hem de "passar" als ordinadors? A nivell de lògica descriptiva està clar que no tots els comportaments humans intel·ligents obeeixen una lògica rigorosament formulable i sistematitzable. (És curiós que, a moltes persones, la lògica teòrica els resulta complicada i difícil de dominar -fins i tot en les seves formes més elementals-, malgrat que aquestes mateixes persones tenen darrera seu una llarga experiència racional.) Si volem construir éssers a imatge i semblança nostra, preguntem-nos quina és la nostra imatge. ¿En quin sentit, allò que construïm, serà quelcom a semblança nostra? Aquí apareix -altra vegada- amb força el gran problema de l'analogia: es fonamental no fer les coses més diferents del que són, però tampoc no voler-les anivellar tant que arribem a confondre i a esborrar precisament aquelles diferències que converteixen l'analogia en pertinent i rellevant.

En I. A. no es construeixen "homes mecànics". (O s'ha de reconèixer, almenys, que l'adjectiu "mecànic" no expressa una propietat accidental dels éssers humans. Perquè, si no, es podria arribar a pensar que tots els éssers humans són essencialment iguals i que, entre ells, hi ha petites diferències ocasionals, com la de ser "de ferro", "de plàstic", "d'esperit" o "de carn". L'expressió de Minsky, que els homes som "meat machines", pot fer pensar una mica en això.(44) És obvi, però, que "homes de ferro" i "homes de carn" mostren diferències molt bàsiques que no són comparables a les existents, per exemple, entre "gots de paper" i "gots de plàstic".)

44 Expressió citada a H.L.DREYFUS, What Computers Can't Do, p. 164.

Si, en parlar d'una intel·ligència artificial, no ens volem referir a una intel·ligència humana artificial, ens podrem estalviar també les acusacions -justificades- de contradictio in terminis. Perquè, encara que una intel·ligència humana artificial sigui una contradicció, no ho és, en canvi -almenys no prima facie-, una intel·ligència artificial. (Tampoc no és una contradicció parlar d'un "cor artificial", però ho seria, segurament, referir-se a un "cor humà artificial".)

Així, doncs, encara que resulti metodològicament útil -potser, fins i tot, inevitable- partir de la nostra pròpia experiència intel·lectual quan volem construir un mecanisme intel·ligent, amb tot, l'objectiu final no pot consistir en la construcció d'un equivalent humà. Es tracta, si de cas, de construir intel·ligències no-humanes, que segurament podran realitzar activitats fins ara (exclusivament) reservades als humans, i que podran també posseir capacitats que els humans no posseeixen.

S'hauran d'imaginar i modelitzar, doncs, diàlegs, situacions, jocs, tasques i arguments que siguin no-estàndard, que resultin més o menys desviats, heterodoxos. El grau de desviació en relació amb els usos i conceptes habituals pot resultar un bon punt de referència per avaluar fins a quin punt hem conquerit, o no, un nou camp d'investigació. (D'una investigació d'aquest tipus, en podem esperar tant coneixement, o més, sobre les nostres pròpies capacitats que el que podem esperar d'una investigació imitativa, que ja ha de pressuposar, en part, aquest coneixement però que encara vol desvelar aspectes ocults dels mecanismes mentals humans. De seguida em referiré a això. Tanmateix, no cal mirar-se molt al mirall per aprendre molt d'un mateix. Tant en tècnica com en art, sovint el distanciament del model realista ha estat allò que ha conduït a les intuïcions més interessants.)

Ara bé, els crítics de la I.A. no critiquen mai aquest postulat antropològic, sinó que l'accepten tot portant-lo a l'extrem, i reclamen, tàcitament, que el model que s'utilitzi sigui el d'una persona idealment perfecta. És clar que això condemna, de fet, la crítica mateixa a la més pura irrellevància. Perquè, en cap cas, no es pot pressuposar -l'experiència ensenya més aviat el contrari- que els humans -ni tan sols alguns d'ells- tinguin, per exemple, una intuïció infal·lible -¿què deu voler dir això?-, o que tinguin un coneixement absolutament precís, o que puguin arribar al setè grau d'abstracció. Ara bé, si els humans no són perfectes -cap humà no ho és- o, millor dit, si no sabem què vol dir "hi ha un humà que és perfecte" o "aquesta persona és perfecta", ¿podrem utilitzar encara la perfecció humana com a model, i podrem exigir-li, a una màquina, que s'hi assembli, fins al punt de poder-li retreure qualsevol error o incapacitat? Més aviat sembla que hauria de ser a l'inrevés: hi ha molts errors i incapacitats que fan que les màquines siguin molt "humanes", potser "massa humanes", però no perquè, en això, les màquines s'assemblen poc a l'home, sinó perquè se li assemblen massa.

El model antropològic que sovint s'utilitza és poc clar i no massa fecund: això tant val pel model d'home estadístic ("l'home mitjà") d'alguns defensors de la I.A., com pel model d'home ideal ("el superhome") dels crítics. I és que l'objectiu no és construir intel·ligències humanes artificials, sinó veure fins a quin punt podem construir intel·ligències artificials, o sigui, mecanismes que, en la nova gramàtica de "pensar", puguin convertir-se en subjectes.

Ara bé, el pressupòsit antropològic, a més de fer servir arguments mecanicistes, en fa servir també de mentalistes. De fet, la investigació en I.A. no solament ha coincidit amb una recuperació, a

nivell filosòfic, de moltes qüestions psicològiques, sinó que també les ha impulsat. Tant des de la I.A. com des de la "philosophy of mind" tenen una importància central conceptes com "inconscient", "voluntari", "intenció", "imatge mental" o "pensament". El camp és tan ampli que és impossible d'examinar una sola qüestió en profunditat. Bàsicament m'ocuparé de destacar els efectes negatius que el model mentalista humà pot exercir sobre la I.A.

Una crítica mentalista fonamental contra la I.A. consisteix a sostenir que mai no es podran recollir en una màquina les poderoses operacions mentals humanes. Seria absolutament erroni voler-se defensar d'aquesta crítica a base d'acceptar el plantejament tot oposant-se a allò que afirma. L'únic que, en aquest cas, ens farà avançar en la recerca -i ens trobarem aplicant, altra vegada, la màxima de Ramsey-, serà negar l'assumpció mentalista.

I és que el mentalisme planteja el pensar com una espècie de fenomen observable, però ocult, com un procés que discorre "dins el cap". Ara bé, l'estat de la nostra ment -és a dir, allò que passa quan pensem- és quelcom que pot interessar un neuròleg o un psicòleg, però no és quelcom necessàriament decisiu quan s'examina la capacitat mental d'algu. "Així -potser objectarà algú-, ¿pensar no és una activitat mental?" Bé, certament, no és una activitat corpòria. És clar que, d'això, no se n'ha pas de concloure que sigui una activitat incorpòria. ¿Potser és una activitat autònoma i separable de qualsevol altra? (En el capítol anterior hem vist que si pensar fos, per exemple, un acompanyament del parlar, també podria ser un acompanyament d'altres accions, i fins i tot podria no acompanyar-ne cap i, per tant, podria -com qui diu- passejar-se tot sol. Acceptar això seria, evidentment, acceptar el pensament com a realitat autònoma.) Ara bé, ¿és possible de pensar sense pensar alguna cosa?

Tendim a interpretar el pensament com una cosa oculta, com la cosa més oculta, i aquesta tendència ens impulsa a sublimar el fenomen. Per això ens inclinem a dir que una persona té "vida interior", però un ordinador, no. (Aquesta tampoc no seria, és clar, una proposició d'experiència, sinó una proposició gramatical, és a dir, no una observació sobre la vida interior, sinó sobre la lògica de "vida interior".)

Sembla clar que allò que justifica que parlem, en els humans, d'una "vida interior" és precisament que també apel·lem a la seva "vida exterior", o sigui, a la capacitat d'expressar la interioritat. Qualsevol procés interior requereix criteris externs d'algun tipus. (Això explica justament que puguem parlar d'una vida interior més o menys rica que una altra, o que puguem sospitar, justificadament, que un deficient psíquic profund potser no té vida interior, com tampoc no semblen tenir-ne una planta o una cadira. Això no implica pas, és clar, que hàgim de tractar igual el deficient que la cadira. Tanmateix, les raons del tracte desigual no vindran donades per la seva "vida interior" que, encara que se suposés existent en ambdós casos, no jugaria un paper rellevant en cap d'ells.) En aquest sentit podríem dir que la "vida interior" d'un ordinador també estarà en relació amb les seves capacitats expressives i -com en el cas de l'home- en relació amb la capacitat d'amagar els pensaments. (Una màquina ho podrà fer, per exemple, quan es negui a donar-nos informació que només ella posseeixi, o quan ens faciliti informació errònia "amb intenció" d'enganyar-nos.)

El que desorienta profundament és la imatge que sovint es té del domini del pensar com d'un reducte privat: només el subjecte dels pensaments tindria accés directe a aquest reducte, que seria el seu,

absolutament privat. I només el subjecte dels pensaments seria un expert inapel·lable sobre aquells pensaments. La imatge del reducte privat és, certament, atractiva però perillosa. Convé que hi fem algun comentari. Perquè, és obvi que cadascú pot parlar amb si mateix. Ara bé, els altres, i el propi interessat, poden arribar a saber en què consisteix "parlar amb si mateix" no a base d'apel·lar a la pròpia experiència interior -no hi hauria forma de saber si tots apel·len, o no, a la mateixa cosa-, sinó només a base d'apel·lar al criteri exterior que diu: "només pot parlar amb si mateix aquell que, d'una manera o altra, sap parlar." és a dir, el concepte "parlar amb si mateix" està indissolublement lligat al concepte "parlar". Això és el que no poden fer ni un papagai ni un gramòfon, per exemple, i per això no és raonable sospitar que els animals mantinguin sol·liloquis interiors.

Tot això ens podria portar a considerar aspectes del conductisme. De fet, encara que sigui veritat que, com diu H. Putnam, (45) la conducta no és sempre decisiva -perquè podem tendir a amagar certs aspectes de la conducta-, això no implica que ens hàgim de quedar reduïts a una absoluta privacitat mental com a criteri últim de les nostres certeses i dels nostres pensaments. Tampoc no podem pressuposar una analogia automàtica entre les causes, raons i motius presents en el comportament humà i aquells que són presents en el comportament d'un ordinador. Caldrà examinar aquests conceptes en la nova gramàtica que s'introdueix. És possible, per exemple, que no puguem estendre a la màquina la sospita que tenim sobre el concepte de causalitat fisiològica en el comportament humà. En efecte, tenim bones raons per

45 Vegeu H.PUTNAM, Mentes y máquinas, on es fa una interessant presentació d'una màquina de Turing.

pensar que no hi ha correspondències fisiològiques estrictes que expliquin el pensar o l'associar humans -no sembla possible d'entendre els processos de pensament a partir només de processos cerebrals-, però, en canvi, sembla que podem entendre certes regularitats psicològiques sense un correlat fisiològic. Segurament que, en el cas de la màquina, el concepte de "causalitat" serà molt més rígid, degut bàsicament al fet que encara estem en la fase de construcció del concepte.

Una altra analogia mentalista freqüent en la literatura és la que apareix en la interpretació d'un fenomen com el del "iaha!", és a dir, el fenomen que consisteix a entendre, de sobte, una cosa. En un cas així, no sabem dir quins passos hem recorregut fins arribar a expressar el nostre "ara-hi-caic". Podem veure, en canvi, el passos que ha fet un ordinador. Això pot induir a dir -i ara sembla que és la màquina que ens revela alguna cosa sobre nosaltres mateixos- que nosaltres també hem hagut de fer els mateixos passos que fa la màquina, però que els hem fet inconscientment. Amb això resulta que tota comprensió implícita és inconscient -la lògica d'"implícit" s'assimila a la d'"inconscient"- i que l'ordinador no fa sinó explicitar els passos que nosaltres, sense saber-ho, hem fet realment. Ara bé, ¿els hem fet realment, aquests passos? Perquè, si ho examinem amb més detenció, potser descobrirem que, en aquest cas, l'ordinador no ens ha de servir per descobrir, en relació amb ell, una semblança sinó una diferència. És difícilment acceptable que els nostres "implícits" -freqüents en la nostra vida- hagin de ser interpretats com a realitats que, en la privacitat amagada de la nostra ment, transiten per una via paral·lela fins que desenvolupen el pensament sencer. Però, ¿que no és ja el pensament sencer allò que expressem de cop? ¿Què li falta encara? "Implícit" i "inconscient" tenen

gramàtiques molt diferents. Quan parlem d'"implícit", el que, de fet, volem dir és que és possible de mostrar l'existència de passos intermedis que nosaltres precisament no hem fet, però que una màquina, per exemple, pot fer. És clar que, si una màquina no exterioritzés cap dels passos que ha fet, aleshores no podríem continuar parlant d'"implícit" en el mateix sentit. (Aquesta també és una observació gramatical: és la indicació d'una diferència lògica en l'ús del concepte "implícit". Com també és una observació gramatical distingir entre els dos sentits d'"implícit" següents: quan algú silencia algun dels passos que realment ha fet, i quan algú no fa algun dels passos que s'haurien pogut fer.)

Així, doncs, el que s'ha d'anar examinant en cada cas són semblances i diferències concretes. S'ha de fugir altra vegada -gairebé diria, com sempre- de les generalitzacions o extrapolacions automàtiques i s'han de manipular amb molt de compte certs pressupòsits (com el mecanicista i el mentalista) que semblen mostrar semblances i diferències molt radicals entre l'home i la màquina. De fet, les semblances i diferències conceptuals que es poden detectar i justificar són molt més intricades i subtils.

Certament, una màquina no és una persona, però la ment no és tampoc un dipòsit ocult de pensaments i de significats. I això em porta al segon gran pressupòsit que volia examinar: el pressupòsit atòmic.

b) He subratllat diverses vegades que "pensar" és un concepte que no té una utilització única sinó plural i enormement complexa. Tal com passa amb tots els verbs psicològics, la seva utilització ni és clara ni és fàcilment panoramitzable. D'aquí que les anàlisis resultin molt més complicades que no pas quan es disposa d'"àtoms conceptuals",

d'algoritmes manipulables.

Això és, precisament, el que s'enyora i el que sovint es busca -em sembla que erròniament- en la literatura sobre I.A. De fet, la solució "atòmica" (o "atomicista") tendeix fàcilment a un tractament essencialista -per tant, reduccionista- de conceptes com "problema", "representació", "aprendre", "imatge" o del mateix concepte de "pensar". Quan es pretén copsar l'"essència" del pensament, generalment s'acaba o bé recorrent a definicions essencials o bé lamentant no disposar de definicions prou precises. Convé adonar-se, però, que el problema no és de definicions. Per això, els que recorren a plantejaments alternatius no estan formulant propostes merament provisionals -fins que es pugui disposar de definicions adequades-, sinó que han de plantejar propostes que, precisament, ajudin a abandonar per sempre més la via de les definicions.

Treballar amb un model d'unitats semàntiques atòmiques significa condemnar-se a explicar unitats semàntiques complexes a través d'un associacionisme additiu que no pot donar raó de les enormes divergències significatives existents en els nombrosos usos d'un mateix terme.⁽⁴⁶⁾ Els significats -ja ho hem vist- són desorientadores extrapolacions dels usos. Quan confeccionem llistes de termes, aquests encara no tenen significat, senzillament perquè encara no se'ls ha donat cap ús. (Si de cas, només tenen una mena de significat anamnèsic, que seria el record de significat que ens queda dels termes, pels molts usos que ja n'hem fet o que en coneixem.) I és que, quan arrenquem els termes del seus contextos propis, els arrenquem de

46 L'actitud general criticada aquí és la que es defensa, per exemple, a S.SERRANO, La semiòtica.

casa seva per enviar-los a l'exili. No és gens estrany que després els costi trobar domicili i allotjament. Els problemes de les traduccions mecàniques dels anys cinquanta provenen precisament d'una errònia teoria del significat. Perquè els significats no són com aures que emanen dels termes i que romanen lligades a ells per sempre més, encara que aquests s'usin en contextos completament diferents. I és que, una i altra vegada, caiem en la temptació de pensar que les paraules ja han de tenir significat per poder ser usades i que, per tant, el significat és lògicament previ a l'ús. Però no ens adonem que precisament l'ús és l'única garantia del significat. (En el fons, aquesta temptació és tan ingènua com la de pensar que el fum ja ha de tenir significat abans de poder-lo fer servir per fer senyals de fum.)

És la nostra familiaritat amb molts usos diversos la que ens diu -però ens podem equivocar- quin és el grau d'elasticitat, d'adaptabilitat, que tenen els termes per a usos nous. Els usos són apresos i assajats constantment en jocs de llenguatge.

Això és el que passa també amb l'ús de "pensar", per exemple. Ara bé, quan aprenem l'ús (o usos) de "pensar", ho fem sempre en circumstàncies determinades, sense aprendre, en canvi, la descripció d'aquestes circumstàncies. Aquesta descripció no ens és necessària, i d'aquí que sigui freqüent que no sapiguem descriure un ús que, d'altra banda, coneixem bé. Heus aquí, justament, una característica diferencial entre el cas humà i el de l'ordinador: un nen, per exemple, ha estat ficat -capficat- durant anys de la seva vida en situacions i usos que, d'aquesta manera, ha après per connaturalitat, no per ensenyament explícit; a l'ordinador, en canvi, se li ha de donar la descripció de tots els usos que se li ensenyen, perquè ell no s'ha sotmès mai a un aprenentatge sense programador humà explícit. (I

això continuarà essent necessari almenys fins que un ordinador sigui capaç de crear un altre ordinador, tal com proposava von Neumann.)

Aquest fet diferencial ens pot ajudar també a entendre que els humans -tot i no tenir necessitat de "selectors" especials per avaluar les característiques essencials d'una situació determinada- siguem capaços, en nombroses ocasions, de reaccionar amb precisió i rapidesa davant un canvi brusc de situació. Manifestem la consciència d'aquest fet quan, davant un ordinador, ens preguntem: "¿Com s'ho fa per seleccionar els trets rellevants?", mentre que, davant molts casos humans, el que ens preguntem és: "¿Com és que no ha copsat els trets rellevants?"

La combinació d'aquestes dues característiques diferencials entre els ordinadors i els humans (causalitat estricta i selectors de rellevància) continuarà essent un punt important d'investigació en el futur. Certament, en aquests casos, no podrem pas confiar massa en l'experiència acumulada en els nostres propis processos d'aprenentatge. I és que el pensament humà només ens podrà ser realment útil com a model si també som capaços de reconèixer-ne els límits.

3. COMUNICACIO I SOCIETAT

La societat, amb les seves diverses estructures de poder, és el marc últim de qualsevol acte comunicatiu. A més, la confusió que afecta alguns conceptes bàsics en el camp de la comunicació social pot tenir conseqüències pràctiques que siguin particularment importants. Quan un concepte és d'ús i de domini públics, la confusió d'aquest concepte es converteix en un problema públic, i la seva possible clarificació és responsabilitat de tots.

Això explica que tant aquest capítol com el següent assumeixin -fins i tot sense proposar-s'ho- un caràcter especial: perquè no solament ofereixen -com sempre- l'anàlisi de conceptes sinó que, en fer-ho, posa'n de manifest la rellevància (social i axiològica) de la seva tasca, sovint amagada darrera les tècniques d'un mètode.

Aquest capítol consta de dos apartats: en el primer s'analitza el mite de l'opinió pública en una doble versió: la sociològica i l'epistemològica. El segon apartat passa a examinar el concepte de discussió pública, particularment en relació amb el paper que hi poden jugar l'argumentació i la retòrica.

3.1 El mite de l'opinió pública

Ja és sabut que l'expressió "el pas del mite al logos" designa, en història de la filosofia, la llarga època de trànsit que porta des de certs esquemes de pensament carregats de mitologia religiosa i animista -la que es feia en la fabulació literària hel·lènica dels segles VIII-VII aC-, fins a altres esquemes de racionalitat en què es van adoptant més clarament els modes filosòfics i científics que, al final del trànsit, prendran cos en les obres de Plató i Aristòtil, per exemple.

Em sembla que l'expressió "del mite al logos" també és adequada per expressar el pas que s'ha de donar encara en el tractament de l'opinió pública i del concepte "opinió pública". En efecte, hi ha bones raons per parlar del mite de l'opinió pública, i fins i tot per distingir entre dues formes del mite, estretament unides entre si: a) la sociològica, i b) l'epistemològica.

a) La que ara anomeno "forma sociològica del mite" consisteix a presentar "l'opinió pública" -significativament en singular- com l'opinió que encarna i personifica una presumpta comunitat d'opinió, entesa bé com una vaga opinió mitjana ambiental, bé com l'opinió assumida -encara que potser no expressada- per una majoria de ciutadans. En qualsevol cas, les veus que in-voguen l'opinió pública, ho fan literalment, és a dir donen veu pública a una opinió que és presentada com l'opinió.

(La ferma creença moderna en "el sentit comú" i la proximitat conceptual que sovint s'estableix entre ell i "l'opinió pública" es poden remuntar fins a Descartes. Recordem el to decidit amb què aquest

obre el Discurs del mètode: "El bon sentit és la cosa més ben repartida del món." Tanmateix, crec que Descartes és forga més contundent en el to que en el fons, ja que, només unes línies més tard, admet que "no n'hi ha prou de tenir la ment ben disposada, sinó que el més important és aplicar-la bé".(47))

Quan se'ns anuncien expressions del tipus de "Vull donar a conèixer a l'opinió pública que...", "En l'opinió pública catalana creix la impressió que...", "En aquest moment difícil, l'opinió pública ha de saber que...", se'ns està enfrontant amb la personificació (mitològica) d'una realitat impersonal i vaga ("l'opinió pública"), que no està feta de sentiments, emocions o experiències, sinó, bàsicament, de coneixements, opinions, creences, idees. En connexió amb ella es pot arribar a parlar d'un "estat de consciència col·lectiu". L'opinió pública no s'engresca ni es desanima, no s'espanta ni se subleva, sinó que creu, manifesta, sap, accepta, és a dir, es mou, fonamentalment, en un pla informatiu, de coneixement. Afirmar que l'opinió pública "s'enorgulleix", "es lamenta" o "s'irrita", "recolza", "demana" o fins i tot "exigeix", no és sinó revestir amb retòrica verbal diferents nivells i graus d'opinió. L'opinió pública no actua mai. (Això ho saben molt bé els dictadors de tota mena, que s'estimen més enfrontar-se amb l'opinió pública -a la qual també és possible d'oposar "majories silencioses" de recolzament- que no pas enfrontar-se amb "activistes públics" -encara que siguin desqualificats com a "minories"-, que actuen als carrers, a les fàbriques o a les escoles.)

47 R.DESCARTE, op. cit., primera part.

Així, doncs, l'opinió pública tendeix a presentar-se com la veu del poble, sacralitzada (vox populi vox Dei) i dotada -com apunta Popper- "d'autoritat última i de saviesa il·limitada".(48)

Abans d'examinar directament aquest mite, voldria fer quatre constatacions introductòries que poden ajudar a centrar l'anàlisi posterior:

1) No s'ha de confondre "opinió pública" amb "opinió del públic". Ambdues pretenen ser opinions amb caràcter públic, però no ho són pas de la mateixa manera. "El públic" és sempre el conjunt de persones presents en un espectacle, una reunió, una assemblea, o en qualsevol local o lloc no exclusivament privat. Així, per exemple, parlem de l'opinió que el públic té del nou parc que visita, o de l'opinió del públic assistent a la funció benèfica. Aquests exemples ja mostren que no resulta gens fàcil d'arribar a una perspectiva completa de l'opinió del públic, ja que, en general, ni es consulta tot el públic assistent ni tots els consultats comparteixen una mateixa opinió. En qualsevol cas, quan s'apel·la a l'opinió del públic, s'apel·la a l'opinió (o opinions) manifestada (o manifestades) per totes (o per algunes de) les persones presents. I, un cop consultades aquestes opinions del públic, a ningú no se li acudirà de dir que aquesta és l'opinió pública sobre el nou parc o sobre la funció benèfica.

De fet, però, des de diferents estaments i tribunes socials es procuren donar el màxim èmfasi i la major transcendència a l'expressió "opinió pública". ¿Quin interès hi pot haver, però, a apel·lar a "l'opinió pública"? L'interès respon, bàsicament, a una doble raó: a)

48 K.R.POPPER, Conjectures and Refutations, p. 347.

"opinió pública" no es refereix a l'opinió d'unes quantes persones presents sinó, suposadament, a la de la majoria, la de la "immensa majoria", la de "la pràctica totalitat dels ciutadans"; b) "opinió pública" es refereix a "assumptes públics", "d'interès comú", "d'interès general", on tots poden opinar i, en alguns casos, fins i tot hi tenen obligació. Ara bé, només en comptades ocasions serà possible de fer una consulta directa i real dirigida a la totalitat dels ciutadans o dels afectats. Però això no sembla pas que sigui un obstacle decisiu per poder conèixer, en molts casos, l'estat de l'opinió pública. Aparentment, hi ha ciutadans, grups o institucions que -per experiència, informació, intuïció o sentit comú- poden interpretar o representar l'opinió de la generalitat de la població sobre un assumpte que afecta profundament tothom. L'opinió del públic, en canvi, no sembla que es pugui conèixer si no és a través de les seves pròpies manifestacions.

2) En les referències que es fan a "l'opinió pública" s'ha de distingir també entre una qüestió ètica i una qüestió sociològica o socio-jurídica. Quan en les societats de règim democràtic es parla de l'opinió pública, només raríssimes vegades es fa referència al caràcter ètic del dret que té tothom -no solament alguns ciutadans- a fer pública la seva opinió. Tot i que tocaré més directament la perspectiva ètica i axiològica en l'últim capítol de l'assaig, convé dir ja ara que en el fet de passar per alt l'aspecte ètic rau bona part del plantejament excessivament jurídicista i policial que es fa de l'opinió pública i de multitud de tòpics emparentats amb ella, com ara, el dels límits de la llibertat d'expressió i de crítica, el del dret a l'honor i a la pròpia imatge, el de la defensa de la intimitat o de la protecció contra la calúmnia, etc.

Sorprenentment, els sistemes democràtics, en lloc de fomentar -per oposició amb els règims totalitaris- un replantejament ètic de l'opinió pública, sovint transmeten la impressió que amb la mera existència de lleis que garanteixin l'expressió d'una opinió pública (democràtica) ja es garanteix també automàticament l'existència de comportaments socialment ètics. Aquest és un error greu. I és que el dèficit ètic de moltes democràcies tant pot venir per la via -simple i directa- de la ignorància (democràtica) de valors ètics, com per la via -més complexa i indirecta- de dissoldre les valoracions ètiques en els valors democràtics professats, com si aquests les quintaessencies-sin. Perquè, quan es remet la moral pública als valors oficials democràtics -d'altra banda súmmament genèrics i imprecisos-, també es corre el risc -encara que no es vulgui- d'afavorir el desinterès ètic. Efectivament, per bé que la democràcia ofereixi la possibilitat d'expressar valors i per bé que, en aquest sentit, sigui generadora de valors, tanmateix la democràcia no pot ser encara garantia del valor dels seus propis valors. (Llevat, és clar, que es defensi que el valor dels valors es decideix a mà alçada.) I és que els valors generats en democràcia o els valors generats democràticament no per això han de ser, necessàriament, ni valors sempre valuosos ni tan sols valors prou valuosos com per servir de fonament de qualsevol altre valor social. Vull dir amb això que no s'han de confondre les "virtuts oficials" amb les "virtuts públiques" i, menys encara, amb les "virtuts ciutadanes".(49)

L'absència de plantejaments ètics específics en la vida democràtica pot molt ben ser símptoma d'una concepció mecànica i essencialista de

49 Aquesta és la confusió que no es resol, per exemple, en el llibre de V.CAMPS, Virtudes públicas.

la democràcia. I és que sembla com si la maquinària democràtica (constitució, drets i deures, eleccions, institucions) posés en marxa valors i principis tan consistents i amb una estructura tan provada com per fer impossible, per si mateixos, el deteriorament o la paràlisi morals. No convé oblidar, però, que l'autocomplaença democràtica i l'essencialisme axiològic xoquen directament amb una altra tradició també democràtica, que apel·la a l'esperit de diàleg, al pluralisme ideològic, al sentit autocrític, al tarannà cooperatiu, a la perspectiva històrica i a la discussió pública com a instància última per dirimir diferències. Aquesta tradició no invoca només l'antigüitat del seu origen sinó, sobretot, la força transformadora que sempre ha estat capaç d'exhibir.

L'expressió "opinió pública", doncs, no acostuma a usar-se per plantejar els aspectes ètics d'un dret, sinó més aviat per referir-se al -suposat- fet (sociològic) de l'existència d'una opinió que si no és opinió comuna, almenys és opinió qualificada i molt àmplia.

3) Sovint aquesta "opinió pública" s'interpreta precisament com un contrapès fonamental -i democràtic- al "poder públic". Per això també s'afirma sovint que "la historia de la comunicaci3n es la historia de la censura".(50) Tanmateix, no em sembla pas que s'hagi d'acceptar rígidament que "poder" i "censura", d'una banda, s'oposen a "opini3n" i "comunicaci3n", de l'altra. I és que no sembla que l'opini3n pública estigui més directament connectada amb la censura del que ho està amb el poder. Més aviat es pot pensar que la connexi3n de l'opini3n pública

50 A.MUÑOZ ALONSO, op. cit., p. 529.

-i de tota opinió- amb la censura està sempre en funció de la seva connexió amb el poder que la censura i que ho fa, precisament, perquè és, alhora, el poder que la sosté. No s'ha d'oblidar que el poder polític també té opinió (pública), i que l'opinió -precisament, si és pública- també té poder, té algun poder que la sosté, encara que no es tracti d'un poder polític oficial.

S'ha d'establir, doncs, una relació -no sempre oposició- de poders: la relació que existeix entre "poder públic (polític)" i "poder d'opinió pública". I quan observem que és el poder -tot poder- qui, pel simple fet de ser-ho, té capacitat de censura -almenys interna-, ens adonarem també que la comunicació no solament ha estat censurada pels poders polítics, sinó per qualsevol poder, fins i tot per aquells que sostenen l'opinió pública, encara que en molts casos no coincideixin amb els poders polítics. (El que està clar és que qualsevol manifestació pública ha de disposar d'algun poder que la faci no solament possible, sinó real.) No és gens estrany, doncs, sinó més aviat força lògic, que sorgeixin de vegades manifestacions públiques -fomentades per algun poder polític, econòmic, religiós, cultural, social-, que resultin desagradables o inconvenients a altres poders, tant si són del mateix o de diferent nivell, com si són ben avinguts o si es fan la competència. I tampoc no és estrany que no sempre sigui possible -o, almenys, fàcil- d'exercir la censura o aquell tipus de censura que s'exerciria de grat, si es pogués. Sovint, però, el fet que no hi hagi censura no és degut ni a la generositat d'alguns ni a la impotència d'altres, sinó a una simple constatació d'improcedència: el que es diu no molesta cap dels poders en acció. La censura -que pot adoptar formes diversíssimes d'eliminació o de persecució ideològica, administrativa, econòmica- es fa, aleshores, innecessària. Això no significa que la censura no hagi actuat ja, sinó només que -per les

raons que sigui- ara ja no ha d'actuar.

Per tant, l'opinió pública només està connectada indirectament i parcial amb la censura; directament, amb el poder. Al capdavant, poder fer pública una opinió és el poder de fer-la pública. I això em porta directament a la quarta constatació anunciada.

4) Tenir el poder de fer pública l'opinió és tenir poder d'opinió pública. Però, aquest poder, avui el tenen sobretot els que també tenen, d'alguna manera, poder en els mitjans de comunicació i sobre els mitjans de comunicació. Entre ells, premsa, ràdio i televisió són els més eficaços, no solament per tenir un major radi d'acció -s'anomenem "mitjans de comunicació de masses"-, sinó també per ser els més accessibles. A més d'informar, aquests mitjans fan conèixer enquestes d'opinió, comentaris d'actualitat, i accepten algun tipus de participació ciutadana. (Aquest últim punt dona, per ell mateix, un relleu particular a aquests mitjans enfront d'altres com ara el mitjà discogràfic o el d'espectacles.)

L'anomenada "opinió pública" depèn, doncs, dels mitjans de comunicació. I observem, a més, que la mateixa expressió "opinió pública" no és d'ús habitual en la comunicació quotidiana, mentre que ho és en els mitjans de comunicació o, almenys, en relació amb ells. Així, doncs, el concepte d'opinió pública és utilitzat gairebé en exclusiva per aquells que la difonen. Això ja indica que els mitjans de comunicació es troben en una posició singular: d'una banda, donen veu pública a unes determinades opinions i no a unes altres (agències de notícies, spots publicitaris, col.laboracions), és a dir, donen opinió pública, fan opinió pública i són, per tant, opinió pública. D'altra banda, però, volen connectar amb l'opinió del públic: realitzen sondeigs d'opinió per conèixer el grau d'acceptació dels

seus programes o seccions, inviten el públic a participar amb cartes, trucades telefòniques, presència en els estudis, visita de redaccions, participació en concursos.

Això torna a subratllar allò que ja sabem: que "l'opinió pública" no sembla que es pugui reduir a "les opinions del públic". I, tanmateix, la confusió es fa sovint. Perquè els mitjans de comunicació sol·liciten algunes opinions -opinions del públic, diríem-, però, a partir d'elles no arriben a conèixer solament les opinions d'alguns ciutadans, sinó -pel que sembla- fins i tot l'opinió pública. Ara bé, ¿i com es pot derivar aquesta d'aquelles? Sembla que es produeix necessàriament un salt avaluatiu quan es vol arribar a l'opinió pública a partir d'una simple consulta popular. I això és el que passa sempre, inevitablement, perquè no és possible d'anar més enllà d'una consulta al públic. En aquest sentit, l'opinió pública és sempre o bé una projecció en el buit d'unes quantes opinions i, per tant, una realitat inexistent, o bé la creació d'una nova realitat pública, ja que és la promoció d'una opinió que té interès a aparèixer no com l'opinió privada d'uns quants sinó com la veritable opinió pública. (Més endavant examinaré els casos en què es duen a terme consultes populars i enquestes d'opinió a gran escala.)

Si els mitjans de comunicació són els que tenen poder d'opinió pública -és a dir, els que tenen poder sobre ella-, sembla clar que l'opinió irrestricta del públic no es podrà fer sentir realment si aquest no disposa lliurement dels canals de transmissió (dels mitjans de comunicació). Davant l'evidència que això no serà mai universalment possible -almenys per condicionaments de vivenda, cultura, organització-, s'accepten la pluralitat i proliferació dels mitjans de comunicació com un mal menor, ja que trenquen, suposadament, possibles monopolis i

afavoreixen el repartiment del poder comunicatiu. O, almenys, afavoreixen la creença del públic -i, finalment, de l'opinió pública- en aquest repartiment.

Tanmateix, em sembla que el pluralisme queda més ben justificat quan recolza en l'argument ètic -al qual he al·ludit més amunt- que no pas quan és el resultat d'un càlcul de sociologia política. Perquè "multiplicitat" no significa "repartiment", ni tan sols "dividir" no és "repartir". La mera proliferació de mitjans de comunicació -fins i tot suposant que siguin ideològicament plurals; ¿fins a quin punt?, ¿amb quins límits?-, no significa un repartiment automàtic de poder. S'ha de saber qui procedeix a "repartir" aquest poder, amb quina finalitat i amb quins resultats. (La pràctica, habitual en certes grans empreses, de llançar al mercat productes amb noms diversos i que, aparentment, es fan la competència, és una bona mostra de la distància existent entre "competència legal" i "competència real".)

Amb això no estic pas defensant el monopoli -o quasi-monopoli- informatiu i comunicatiu. El poder absolut té també la capacitat d'exercir censura absoluta, és a dir, de mostrar "coherència" absoluta. I, en aquest cas, sembla millor obrir-se a la incoherència dels punts de vista diversos presents en les opinions públiques. L'única cosa que vull indicar és que la simple superació legal del monopoli informatiu no significa ja, per si mateixa, l'alliberament de l'opinió ciutadana. (Acceptar això seria caure en una nova versió de l'optimisme mecànic i automàtic que he denunciat en la concepció de la democràcia.) La gran diferència existent entre un sistema tancat o de monopoli i un sistema obert o de pluralisme no ens pot fer oblidar que, en el segon, continua vigent -per imperatiu del poder- el dret d'exercir censura, interna i externa. Els moviments anomenats "de resistència (nacional, política, social, cultural)" ho saben

perfectament arreu del món. Els ciutadans i grups marginats, escindits o crítics, també ho saben. Alguns d'ells continuaran conservant, o conqueriran, parcel·les de poder legal des de les quals es podran fer sentir. Altres, en canvi, hauran de recórrer a pamflets, pasquins, parets, fulls volants, emissores pirata; demanaran l'ajut de mitjans de comunicació afins -per convicció o per conveniència-, i aprofitaran tots els recursos comunicatius -tant artístics com literaris- per defensar la seva causa, des de l'acudit a la paràbola i la ironia, la caricatura, l'èpica, la poesia o la fabulació.

Evidentment, aquestes opinions de resistència tampoc no poden reclamar per a si mateixes el monopoli de l'opinió pública. La seva missió consisteix a donar fe, malgrat tot, d'un cert pluralisme real -tot i que en greu desigualtat de condicions- i han d'estar disposades a ser presentades a l'opinió pública oficial amb l'argot habitual (oficial) en aquests casos: les opinions més molestes arribaran a ser titllades d'opinions enverinades, falsejadores de la realitat, o també de (contra)revolucionàries i terroristes, alimentades per desesperats, ressentits, enemics de la pàtria, probablement finançats amb capital estranger. (El patriotisme i la xenofòbia són alguns dels recursos més habituals de cohesió de l'opinió pública; és a dir, recursos que el poder utilitza perquè se li presti suport incondicional.)

Aquesta és la lògica de l'opinió en el poder (de les opinions en els poders). L'avantatge dels sistemes democràtics és que s'han compromès a no aplicar una lògica bivalent (maniquea), sinó una lògica polivalent, que no es regeix solament pel valor "poder" (a favor o en contra), sinó també pel valor "publicitat" (moltes opinions). El poder democràtic, fins i tot quan critica, rebutja o fa propaganda, es veu obligat a explicar l'existència d'opinions que, si no fos per això,

serien molt menys públiques i durien una existència molt més precària.

Crec que les distincions conceptuals fetes en els quatre punts precedents ja indiquen, suficientment, quin és el camí de desmitificació que s'ha emprat. Perquè, enfront del mite sociològic de l'opinió pública (opinió mitjana, comuna o general, però qualificada), voldria mostrar que aquesta opinió pública no existeix com a tal, que només es tracta d'una invenció que respon a certs interessos. És més una opinió publicada que no pas una opinió pública.

En realitat, el millor antídoto contra la creença en l'opinió pública són, precisament, les opinions fetes públiques dels ciutadans. Quan aquestes opinions són silenciades, o quan se les interpreta, intueix, adorna, combina, arregla, fins a convertir-les en "l'opinió pública", s'està fent un segrestament molt atrevit de les opinions -i, possiblement, de les voluntats- ciutadanes. La figura mitològica de "l'opinió pública" és un dels casos que millor il·lustren que la mitologia no sempre explica contes o historietes irrellevants, sinó que constitueix un element de primer ordre en les relacions humanes i socials.

Ja hem vist que parlar de l'opinió pública o facilitar-li canals de difusió no és encara suficient per arribar a un autèntic respecte a les opinions. Certament, el poder únic afoga les opinions públiques (discrepants), és a dir, tapa amb el seu poder tot el que és públic, sense deixar marge públic a altres poders. És clar que la pluralitat de poders tampoc no està exempta de perills: els poders acostumen a constituir-se a si mateixos en opinió pública, és a dir, no anul·len les opinions privades sinó que les canalitzen i les configuren com a públiques. Així, doncs, mentre el poder únic elimina totes les opinions privades i intenta construir una sola opinió pública oficial,

els poders múltiples recuperen algunes opinions privades i les eleven a la categoria de públiques quan les identifiquen amb "el bé comú", "l'interès nacional" i "la voluntat general".

Els mitjans de comunicació formen un d'aquests poders (¿no se'ls anomena "el quart poder"?) i es mouen també d'acord amb certs interessos. L'eco social i la discussió política que provoca qualsevol anunci de privatització o socialització, d'ampliació o supressió de mitjans de comunicació social, ¿podrien explicar-se al marge dels interessos econòmics i ideològics que hi ha en joc?

No es pot ignorar que aquests mitjans de comunicació de masses són mitjans peculiars de comunicació. La seva finalitat primària no és la de comunicar (posar en comunicació) individus entre si -com ho fan el telèfon o el correu-, sinó més aviat la de comunicar (donar a conèixer) missatges. En les teories de la comunicació aquest model de l'emissió de comunicats potser està més estès que no pas el de la comunicació interpersonal. D'aquí que moltes teories estiguin més interessades en el paper de l'emissor (la seva intenció) i en el missatge (el seu contingut) que en el propi receptor, el paper del qual resulta actiu només en tant que "desxifrador" de missatges. (Els nous programes audiovisuals anomenats "interactius" són de reacció molt limitada. El receptor ara pot decidir quin missatge vol rebre -o desxifrar- d'entre dos o tres que se li proposen.) En qualsevol cas, el model sempre només dóna pas a un cert tipus de comunicacions, com la que existeix entre un cap que dóna consignes i un grup de col.laboradors fidel i eficaç. Aquest, és clar, només és un mode de comunicació. N'hi ha de més corrents i, sobretot, força menys jeràrquics i unidimensionals.

El fet que, en els mitjans de masses, la comunicació entre emissor i

receptor sigui fonamentalment de direcció única, ja indica per si mateix que no ens trobem en un cas de comunicació habitual, d'anada i de tornada. La comunicació bilateral entre iguals es produeix perquè resulta satisfactòria per a totes dues parts, perquè respon a un interès mutu, en una paraula, perquè és interessant. En canvi, la comunicació només d'anada no es produeix perquè és interessant, sinó perquè és interessada. L'interès no dimana de la comunicació sinó que és previ a ella: depèn d'allò que ja s'hagi elegit com a tema de comunicació. (Per això els mitjans de comunicació ofereixen -com els llibres- sumaris amb els seus continguts. L'important no és que el receptor digui "iHa estat molt interessant això!" -millor si ho diu, és clar-, sinó que digui "Estic interessat en aquest programa", "M'interessa aquest diari (o aquesta emissora o aquesta retransmissió)", encara que després allò resulti avorrit o poc atractiu. O sigui, el mitjà que comunica -gairebé millor, i una mica a la McLuhan: el mitjà que es comunica- és el primer interessat a guanyar el públic a favor seu, és a dir, a favor de certes idees, opinions o temes.)

Potser ara es podria objectar que això no pot ser veritat, que els mitjans de comunicació no poden ser mitjans interessats que es basin en la passivitat del públic. En una economia de mercat lliure, la referència a la lluita per la supervivència sembla, en efecte, una objecció important. Perquè es podria arribar a dir que la pròpia continuïtat d'un mitjà és ja una prova suficient que les opinions del mitjà responen realment a les opinions del seu públic. I encara es podria afegir que, quan la massa de seguidors d'un mitjà de comunicació és quantitativament important, es pot pensar raonablement que aquell mitjà de comunicació es fa eco d'una certa opinió pública.

No negaré pas que la subsistència d'un mitjà de comunicació depèn, en

la majoria de casos, del "favor" del públic. D'aquí, però, no se'n dedueix pas que això sigui degut al fet que el mitjà recull l'opinió popular. Com tots els altres productes del mercat -anunciats, per cert, en els mitjans de comunicació-, el mitjà també busca la resposta positiva i l'acceptació -si és possible- d'una majoria. Ara bé, especialment en ràdio i televisió, aquesta acceptació s'aconsegueix no tant perquè se li donen, al públic, els continguts i les opinions que desitja, sinó perquè se li proporcionen prestacions vitals (sentir-se acompanyat per la música o per la conversa; distreure's una estona amb programes lleugers; entrar en contacte amb esdeveniments del món...). Pel que fa als continguts, no s'ha pas de donar al públic el que demana -però, ¿què demana?-, sinó que se li ha d'anar donant alguna cosa fins que la demani. (Quan al cap d'un temps ho faci, ¿podrem dir que el públic encara "demana", o bé ja estarà "acceptant", "donant per bo"? En això es basen, al capdavant, les tècniques d'introducció de nous productes. I aquest és també el camí que segueixen les enquestes d'opinió, tal com veurem de seguida.)

Així, doncs, els mitjans de comunicació es mouen per certs interessos: tot i que es volen guanyar una audiència i que intenten -diuen- fer-se eco de l'opinió pública, tanmateix no poden pas ser considerats com a representants de les opinions ciutadanes. Se m'objectarà ara que els mitjans de comunicació poden sentir-se legítims representants de la veu popular almenys en alguns casos: per exemple, quan defensen els principis constitucionals votats per la immensa majoria de la població, o quan informen sobre el treball del Parlament i obren el mitjà a parlamentaris de tots els grups polítics, elegits -aquests sí- directament pel poble com a representants seus. L'objecció és interessant perquè accepta el caràcter representatiu dels mitjans de comunicació per -en podríem dir- "reducció i translació", o sigui,

almenys en aquells casos en què defensen posicions que han estat confirmades pel vot lliure i majoritari -fins i tot, potser, unànim- d'un electorat. A més, amb aquesta reivindicació d'un cert caràcter representatiu de l'opinió pública, sembla com si els mitjans de comunicació poguessin demostrar -per via indirecta- l'existència de l'opinió pública mateixa.

De fet, però, l'argument es basa en una confusió conceptual. Perquè, encara que un mitjà de comunicació assumeixi els mateixos principis -o, fins i tot, els mateixos programes- que aquells que han estat elegits com a representants del poble, això no l'autoritza pas a reivindicar cap mena de representativitat. (Si algú ven el mateix producte que ven un comerç subvencionat pel govern, no per això es considera ja subvencionat, ni tan sols indirectament. Potser pensarà que també té dret a ser subvencionat. Però això ja és una altra qüestió.) La representativitat democràtica implica sempre una delegació expressa que, en el cas dels mitjans de comunicació, ni existeix ni se sap exactament quina finalitat tindria.

Ara bé, l'argument, per bé que erroni, permet encara una altra lectura, que s'haurà d'examinar. Perquè, encara que els mitjans de comunicació no siguin representatius, l'accés a la representativitat democràtica política s'obté, en tots els països, a través d'una opinió pública manifestada periòdicament. I això sembla confirmar, indirectament, l'existència -que abans he negat- d'una opinió pública, almenys d'una opinió pública política. Per clarificar una mica aquest punt s'ha de tenir molt present el caràcter peculiar de la representativitat política: les democràcies representatives són democràcies delegades. Segons el diccionari, "representar" significa "substituir algú, en l'exercici dels seus drets, en l'acompliment dels

seus deures, fent quelcom en lloc seu, pel seu compte". És a dir, els "representants del poble" són "delegats del poble", encarregats d'elaborar lleis en nom dels ciutadans. Se'ls dóna un vot de confiança, una acta de delegació, perquè negociïn els interessos dels seus representats i actuïn en nom seu. Però això no significa que hagin de fer -o que facin- les lleis segons l'opinió -les opinions- dels que els han votat. (El caràcter secret del vot és garantia de llibertat, però també d'anonimat polític. L'elector vota en consciència. L'elegit també vota les lleis en consciència. ¿Ens estem referint a accions semblants, que siguin comparables? El reducte de la consciència és un reducte de poder, no n'hi ha cap dubte. Però tots els ciutadans, representants i representats, no solament tenen el poder de la seva consciència, sinó que també tenen consciència del seu poder. És clar que això es pot tenir en graus i formes diversos, que admetrien moltes distincions. El periodista, per exemple, pot emparar el seu silenci amb la "clàusula de consciència".) Observem, a més, que l'acte de fer balanç i de passar comptes que, en principi, s'ha de fer almenys en cada nou període electoral, consisteix a veure no si s'ha fet el que els ciutadans demanaven -altra vegada, ¿què demanaven?-, sinó a veure què s'ha fet i, potser, si el que s'ha fet és coincident amb el que, més o menys, s'havia promès.

(Entre parèntesis: no estic pas qüestionant teòricament els hàbits democràtics, que són prou forts com per defensar-se sols davant les maneres totalitàries. Tampoc no estic, doncs, mirant de justificar-los o reformar-los. Només procuro examinar alguns aspectes diversos del joc de llenguatge de l'opinió pública i, per fer-ho, em veig obligat també a resseguir alguns fils de la trama del concepte de "representativitat", que està profundament implicat en aquell joc.)

En les últimes pàgines he intentat mostrar que no existeix "l'opinió

pública" com una realitat que justifiqui l'ús que d'ella es vol fer en els mitjans de comunicació social. A més, he volgut mostrar que tampoc no es pot apel·lar a "l'opinió pública" com a opinió comuna, per justificar les pràctiques democràtiques. "L'opinió pública" és una creació mitològica a través de la qual s'intenten sacralitzar costums, gestos, decisions, que, en una democràcia efectiva, s'haurien de defensar habitualment -ho veurem més endavant- amb l'exercici de discussions àmplies, públiques i racionals.

Encara queden, però, dues pràctiques socials que convé examinar, perquè es podria argumentar que, almenys elles, tenen alguna cosa a veure amb l'opinió pública; es tracta de dos casos de consultes populars directes: el referèndum i l'enquesta d'opinió.

La veritat és que els resultats d'un referèndum on es vota una qüestió única i ben definida tampoc no ens ofereixen una imatge de l'opinió pública. En un referèndum no es copsa una opinió, sinó el sentit (orientació, força) d'una decisió. (En qualsevol situació resultaria un abús de llenguatge -i d'autoritat- que algú, que només ens permetés dir "sí" o "no", després declarés que havíem expressat lliurement la nostra opinió.) En un referèndum se sotmeten preguntes a votació, no opinions a debat. és clar que el debat es pot realitzar en la campanya prèvia al referèndum. També és cert, però, que els debats electorals són debats entre grups polítics o socials, o sigui, i com a molt, entre "opinions públiques". (Una resposta que no pugui ser matisada, que sigui de cara o creu, a vida o mort, no és una opinió. ¿O és que potser opina el que es decideix a entregar la cartera quan se li demana la bossa o la vida?)

En principi, les enquestes d'opinió semblen una altra cosa. ¿Haurem de reconèixer, potser, que només elles esquiven les dificultats

plantejades fins aquí, ja que s'obtenen en contacte directe amb els ciutadans i poden recollir opinions matisades? ¿Manifesten els resultats de les enquestes l'opinió pública mitjana sobre una determinada qüestió? Em sembla que no. I és que les preteses enquestes d'opinió no són enquestes (peticions) d'opinió sobre un tema determinat, sinó enquestes d'opinió a partir de l'enquesta que s'ha preparat sobre un tema determinat. Perquè les enquestes no estan interessades a enquestar l'opinió, sinó que estan interessades a preparar enquestes i a rebre opinions. Es tracta de dissociar l'opinió de la realitat o, si es vol, de crear una realitat per a l'opinió. En aquest sentit, els grans mitjans d'opinió no són mitjans a través dels quals s'expressa l'opinió, sinó que són autèntics medis inter-posats entre la realitat i l'opinió. L'opinió ja no utilitza el mitjà per parlar de la realitat, sinó que queda encallada en el medi i perd de vista qualsevol altra realitat que no sigui aquella que el medi li representa.

Així, doncs, malgrat el seu prestigi social -degut, en bona part, a l'aurèola de científicitat que les adorna-, les enquestes d'opinió presenten dificultats metodològiques importants que, quan passen desapercebudes, resulten extraordinàriament perilloses. Sobre això, recolliré l'autoritzada opinió dels sociòlegs Salvador Cardús i Joan Estruch, que en un estudi sobre les enquestes d'opinió -estudi inusualment bonic i alligonador- posen en guàrdia davant alguns errors greus de mètode.⁽⁵¹⁾ Segons ells, les esquestes d'opinió donen per suposat tot allò que hauria de ser, precisament, objecte d'anàlisi i

51 Vegeu S.CARDUS-J.ESTRUCH, Les enquestes a la joventut de Catalunya, ps. 73-108, molt especialment ps. 105-106.

de discussió. Ho suposen pràcticament tot: que hi ha consens sobre les preguntes que s'han de plantejar; que totes les respostes volen dir el mateix; que totes les opinions són equivalents; que les opinions individuals han de tenir coherència; que tothom té opinió. Els autors coronen la seva crítica amb un paràgraf que faig meu perquè resumeix admirablement les idees centrals que he intentat exposar en les pàgines precedents:

"Dit encara d'una altra manera, també polèmica i també provocativa: l'opinió pública no existeix. L'opinió pública, que els periodistes diuen voler reflectir, els enquestadors afirmen voler donar a conèixer, i els polítics pretenen voler respectar, és un artefacte creat per periodistes, sociòlegs i polítics (entre altres) per a legitimar la feina dels uns i per a servir els interessos dels altres. La idea que hi ha una opinió pública, entesa com a mitjana de les opinions individuals, és falsa. Les expressions tals com "sensibilitzar l'opinió pública", i altres rampoines per l'estil, són eufemismes per a camuflar la voluntat de crear una opinió que no existeix. La funció primera, bàsica i fonamental de les enquestes d'opinió consisteix a fer creure, mitjançant la difusió d'uns resultats, que hi ha una opinió pública que és la suma d'unes dubtoses i poc fiables opinions individuals."
(52)

b) Suposant que s'arribés a acceptar la crítica que he fet fins ara del mite de l'opinió pública en la seva versió sociològica, encara es podria defensar, però, una segona versió del mateix mite: és la versió que al començament d'aquest capítol he anomenat "epistemològica". Segons ella, no hi ha opinió pública perquè els ciutadans no estan informats i no poden opinar, almenys no amb coneixement de causa. Així, doncs, la inexistència de l'opinió pública es constataria com un fet casual, conjuntural. S'afirmaria, però, l'existència d'una opinió pública si, contrafàcticament, els ciutadans arribessin a tenir prou informació.

52 Ibid., p. 107.

El concepte d'"informació" juga un paper important en àmplies àrees de la investigació actual. Pensem, per exemple, en la sèrie de teories matemàtiques que durant els últims quaranta anys han fet aportacions molt creadores a l'anomenada "teoria de la informació". (Els noms de Wiener, Shannon, Carnap, Ville, Bar-Hillel, Ingarden Urbanik, Kampé de Fériet, Forte, Aczél, Daróczy, Schweizer, Sklar, Zunde o Zadeh, són decisius en la història recent d'aquesta teoria.)(53) En els últims decennis, l'anomenada "teoria de jocs" també ha mostrat una gran fecunditat, deguda bàsicament al fet que les seves importants propietats matemàtiques es poden aplicar, amb profit, a l'anàlisi i resolució de problemes econòmics, polítics i socials. La teoria ofereix models per abordar nombrosos -i complexos- fenòmens socials, amb les corresponents interaccions conscients entre individus i grups que busquen, estratègicament, tant la cooperació o el pacte ocasional com l'agressió o l'engany del contrari. És obvi que aquests tipus d'interaccions no podien ser recollits per models matemàtics provinents del camp de les ciències físiques, on les interaccions, els xocs, les oposicions, no tenen mai el caràcter conscient i personal que, en canvi, tenen en l'àmbit social humà. Els antics models podien arribar, com a molt, a descriure una espècie de "mecànica social", d'un dinamisme semblant al de la mecànica celeste. (No estic dient amb això que la teoria de jocs només sigui aplicable a les relacions entre humans. És obvi que, si es poden construir màquines capaces d'entrar en interrelacions estratègiques amb els humans -tal com s'ha plantejat en el capítol anterior-, la teoria de jocs també ha de poder ser aplicable a les relacions entre home i màquina, o entre màquina i

53 Vegeu la visió matemàtica globalitzadora de C.ALSINA, "La teoria de la informació (1948-1983)", p.49.

màquina. Així, doncs, el que estic dient no és que els nous models matemàtics no es puguin aplicar al comportament de màquines, sinó -i és diferent- que els vells models físico-matemàtics ja no arriben a explicar el comportament d'algunes màquines.)

Els fonaments de la teoria de jocs van ser exposats el 1928 per Johannes von Neumann (1903-1957) en el seu cèlebre teorema del mini-max. (Aquest teorema ens diu que qualsevol joc bipersonal de suma zero -és a dir, un joc en el transcurs del qual ni es crea ni es destrueix riquesa- té un valor clar, que -usant l'estratègia adequada- sempre es pot forçar. És a dir, suposant que es juga contra un bon contrincant, tenim la certesa que el resultat no es pot millorar. (54))

Va ser, però, el 1944 quan el mateix von Neumann i Oskar Morgenstern (1902-1977) van formular amb amplitud la teoria en el seu Teoria de jocs i comportament econòmic. Des de llavors, la disciplina s'ha enriquit amb innumbrables aportacions que han mostrat clarament que no hi ha una sola teoria de jocs, sinó probablement infinites, donat que són també infinites les realitats socials que podem modelitzar.

En relació amb l'aspecte epistemològic del mite de l'opinió pública, ara m'interessa subratllar el paper que juga la informació en la teoria de jocs. És evident que el joc de n-persones (tres o més), que és molt freqüent en la vida social, resulta molt més complex que el joc unipersonal o bipersonal. D'aquí que els models teòrics acostumin a fer suposicions simplificadores; això dóna operativitat als models,

54 Aquests casos presenten avantatges evidents sobre aquells en què el valor del joc no és segur i, per tant, no es pot obtenir amb certesa sinó només com a promig. És el mètode, per exemple, de Shapley, i també el que proposa, amb un joc molt interessant, E.A. PDE, "The Purloined Letter", a: Selected Writings, ps. 330-349.

encara que els allunyi de la realitat. Von Neumann-Morgenstern, per exemple, suposen que els jugadors participants en la interacció comuniquen entre si lliurement. Sabem, però -ho hem vist abans, i Habermas posava un èmfasi especial en la comunicació distorsionada o deformada-, que la praxi real sovint és ben diferent de com és contemplada aquí. (En unes eleccions, per exemple, la comunicació dels electors, entre si i amb el candidat, és desigual, incompleta, discontinua i, a vegades, inexistent.)

El concepte de "poder" també presenta ara alguna peculiaritat important, donat que, en el joc de n-persones, l'individu -mancat de recursos suficients per enfrontar-se als altres- no pot actuar tot sol. Li cal, doncs, ser cooperatiu. Ara bé, està clar que la seva cooperació amb gent amb qui manté una comunicació escassa o nula, no pot ser satisfactòria de cap manera. I així, el seu nivell de poder no és real, efectiu, sinó -en la terminologia de la teoria- "potencial". Per precisar i calcular aquesta potencialitat es construeixen casos més simples, a semblança dels que es donen en les relacions econòmiques elementals, en confrontacions militars o en els jocs de saló. Una cosa queda ben clara: com més competitiu és el joc, menys paper hi té la comunicació; aquesta, en canvi, és l'element decisiu en els jocs de màxima cooperació.

Hem arribat així a una constatació greu: d'una banda, sembla que el joc de les relacions cíviques -de la formació i expressió d'opinions, per exemple- hauria de ser màximament cooperatiu i hauria de recolzar, per tant, en facilitats clares per a la comunicació. D'altra banda, la realitat mostra que la comunicació i la informació dels ciutadans -entre si i amb les institucions- són escasses. Ara bé, si la informació va íntimament lligada a la decisió, resulta obvi que el

ciutadà mancat d'informació serà menys capaç de prendre les decisions adequades, ni tan sols en àrees restringides de la seva activitat. I és que allò que algú estigui disposat a fer, dependrà sempre del que pensi que faran -estaran disposats a fer- els altres, tant si es tracta de jocs de saló, com de negociacions laborals o de debats públics. La informació és, doncs, fonamental en aquests casos. Ara bé, la institució, el mitjà de comunicació, la instància de poder, sempre estaran força més ben informats que l'individu. I en aquesta situació l'estat serà el jugador més ben informat, l'únic, per tant, amb la perspectiva suficient per coordinar, fomentar o transformar les decisions parcials.

Potser ara algú vulgui concloure que és imprescindible una política d'acords, d'aliances, d'associació dels particulars; sembla que amb això els particulars solventarien la seva falta de poder real i es podrien reintegrar al joc comú amb alguna possibilitat. La conclusió sembla correcta, però només com un segon pas. Perquè, per formalitzar aliances i acords, és a dir, per poder realitzar una estratègia beneficiosa d'associació social i política, cal prèviament estar en possessió d'informació i tenir ja una opinió formada. Certament, això complica moltíssim una situació que és molt més clara en el terreny del simple joc de diversió o de simple guany econòmic. I és que no n'hi ha pas prou de dir, simplement, que l'objectiu del joc és guanyar. En el joc social, "guanyar" pot significar coses molt distintes: des del profit econòmic personal fins a la millora del nivell de vida dels més desassistits, encara que sigui a costa del propi interès personal. El fet de buscar un objectiu o altre condiona no solament la política d'aliances, sinó tota l'estratègia que s'ha de seguir en el joc.

Vegem ara en quin sentit aquestes consideracions contribueixen a desfer la versió epistemològica del mite de l'opinió pública. Acabem de veure que l'individu, pel seu compte, no té poder real en el joc. També hem vist que sovint està mancat de comunicació i informació. Si coopera amb altres, aconseguirà major informació, major poder real i, per tant, capacitat de decisió. (Ens movem en el nivell de la pràctica política.) Ara bé, la decisió mateixa de cooperar amb uns i no amb altres, es regeix per criteris previs. (Estem en el nivell de l'opció política.) ¿I fins a quin punt la informació pot ajudar a la formació d'aquests criteris?

Atès que una informació nova ens pot obrir noves possibilitats, tendim a creure que si hi ha més informació, hi ha més poder, almenys més poder potencial. (Heus aquí el mite de la quantitat d'informació.) No hem d'oblidar, però, dues coses: que el poder potencial només té sentit si es pot convertir en poder real; i que el poder real prové de la cooperació amb els altres. És a dir, la informació prèvia a la cooperació no dona poder directament, sinó només de forma indirecta. Perquè la informació doni poder, ja s'ha de tenir també el poder d'usar-la. Així, doncs, la informació millora la qualitat de les nostres decisions, i fins i tot ens pot arribar a donar capacitat de decisió, però només en el sentit que ens permeti sortir de la indecisió en què ens trobem (per exemple, després de conèixer un diagnòstic mèdic fiable). La informació, per tant, ajuda a justificar el tipus de decisió presa, però no justifica, en canvi, el fet mateix de decidir-nos, és a dir, de prendre alguna decisió. Que es prenguin decisions no es justifica per la informació que es té, sinó pel poder que es té de prendre-les. Que es prenguin, però, aquestes o aquelles no es justifica només pel poder -seria arbitrari-, sinó per la informació (coneixement) que es té. Per això hi ha informacions que no

solament fan possible que abandonem els dubtes i que ens decidim a prendre una decisió, sinó que poden convertir una decisió determinada en imperiosa, necessària i urgent. Que això sigui així no es deu exclusivament a la informació sinó a la connexió que aquesta mantingui amb principis ètics, legals, religiosos, etc. (Només així s'expliquen certes decisions discrepants -en medicina o en política, per exemple-, malgrat que tots els participants estan en possessió de la mateixa informació.)

¿Quan estic, doncs, suficientment informat per prendre decisions? En abstracte, mai, perquè mai no disposo de tota la informació possible. En concret, sovint, perquè només és necessària la informació suficient per actuar en aquest cas particular. (Atès que el risc d'error gairebé mai no és del tot evitable, i atès que les conseqüències de l'error poden ser greus, fins i tot irreversibles, el que és racional és mirar de minimitzar el risc d'error. No es tracta, doncs, de minimitzar el risc, sinó de minimitzar el risc d'error. La informació que m'hi pugui ajudar, haurà de ser considerada, en cada cas, informació necessària. I, ben raonablement, podré dir que és suficient, encara que més tard es descobreixi que la decisió basada en aquella informació ha resultat errònia. La informació era suficient en el sentit que preveia adequadament allò que era previsible. ¿Es pot demanar més? Una sola cosa: que el concepte de "previsible" sigui, al seu torn, adequat.)

En el joc competitiu és important d'arribar a tenir avantatge informatiu sobre el contrari, és a dir, d'arribar a tenir informació que ell no té. La importància de retenir i amagar informació -pràctica habitual en els camps econòmic, tecnològic, polític i militar- es basa precisament en aquest principi. (Observi's, però, que no solament s'amaga informació als competidors, als enemics o a les potències

estrangeres. Sovint, i per raons ben diverses (pau social, prestigi de les institucions, raons d'estat, etc.), també se li amaga informació al ciutadà. En aquests casos, l'ocultació es presenta com un avantatge per a qui la pateix, que així no estarà sotmès a tensions massa fortes. És una visió del joc social en què, estranyament, tot són avantatges: tenir informació i no tenir-la. La ideologia pot arribar a exhibir plecs, replecs i matisos enormement subtils.)

Ara bé, si és cert -per molt que es dissimuli- que l'ocultació d'informació dóna un avantatge suplementari a la part ocultadora, aleshores s'haurà de concloure que, encara que la informació no doni poder directament, la seva generalització en pot donar indirectament, ja que actuarà com a força de fre en la cursa per augmentar els avantatges i les diferències socials. En aquest sentit, la generalització de la informació seria una contribució important a la cooperació i a la justícia social. I també a la desmitificació del poder.

Ara bé, no és només que la informació, tota sola, no doni directament poder, sinó que tampoc no dóna directament opinió. La informació ha de ser avaluada, jerarquitzada, digerida. El mer emmagatzament d'informació en un arxiu o en un ordinador pot tenir interès com a "banc de dades" que serveix per enfortir la memòria, però res més. (Potser algú vulgui objectar que convé tenir sempre present el tipus d'informació que s'emmagatzema. Si es tracta d'informació que, en el sentit que sigui, pot "comprometre" algú -o que pot tenir un ús comprometedor-, aleshores, evidentment, la quantitat d'informació pot esdevenir important. Això, però, no seria una objecció sinó més aviat una confirmació del que estava dient: el que guarda informació "comprometedora" -contra si mateix o contra un altre-, ho fa

precisament perquè ja ha avaluat el pes o l'abast d'aquesta informació quan es faci pública. No es tracta, per tant, d'informació tal com ve, pel fet mateix de ser informació, sinó d'informació ja garbellada.)

També ara, doncs, s'ha d'evitar el mite de la quantitat d'informació, segons el qual com més informació, més opinió. Aquest és, certament, un mite ben poc elaborat. Perquè, ¿quanta informació es necessita per formar-se una opinió? ¿Com es distingeix entre bona i mala informació, completa i incompleta, suficient i insuficient, interessada i objectiva? ¿La informació porta (automàticament) a l'opinió, o bé ella mateixa ja pressuposa una bona dosi d'opinió? "Estar molt informat", ¿significa tenir molta informació o tenir-la molt bona? ¿Quins criteris hi ha per destriar la quantitat de la qualitat? Una bona informació suposa a vegades molta informació (per exemple, quan es tracta d'avaluar amb precisió els danys d'un terratrèmol.) A vegades, però, la quantitat d'informació és absolutament irrellevant (per exemple, quan sol·licito de l'oficina d'informació ciutadana una informació precisa sobre hotels o pensions aconsellables per passar la nit: en aquest cas és absolutament irrellevant que se m'informi sobre les bones o males relacions personals entre els diferents propietaris dels establiments o sobre el seu nivell de compliment amb la hisenda pública.)

No sempre, doncs, una més gran informació és garantia d'una millor informació. I la quantitat i la qualitat juntes tampoc no són garantia de l'existència de més i millors opinions. És clar que l'opinió té algun component d'informació. (Ho acabem de veure en relació amb la capacitat de prendre decisions.) Però la informació és només condició necessària, no suficient, per poder mantenir opinions.

Recordem ara una obvietat: no tothom té una opinió formada sobre

qualsevol qüestió. Suposar el contrari revela una enorme ingenuïtat o una gran ceguesa, o totes dues coses. És molt possible que la major dificultat emocional per acceptar aquesta trivialitat provingui d'un mal entès sentit democràtic i d'un lògic -però també desplaçat- desig de no afavorir cap tipus d'aristocràcia espiritual. És possible que es pensi que, si s'accepta que "una persona, un vot", també s'ha d'acceptar que "una persona, una opinió". El cert és que, entre aquestes dues expressions, no hi ha cap connexió lògica. A més, ja hem vist que un vot tampoc no és l'expressió d'una opinió, tant si el votant la té com si no. I és que el que vota no ha pas de tenir necessàriament la mateixa opinió que la persona a la qual, malgrat tot, acaba donant el vot. I la persona que no va a votar pot, o no, tenir una opinió formada. És ben revelador de la poca finor discriminatòria de les enquestes d'opinió que apareguin en un mateix apartat aquell que "no sap" i el que "no contesta".

(Aquesta pràctica habitual de les enquestes confirma una cosa que ja hem vist abans: que l'enquesta no dona només l'opinió de l'enquestat sinó també -sobretot- la de l'enquestador; perquè, en el fons, es considera que "no sap" aquell que o bé no té cap opinió definida, o bé no s'identifica amb -no es decideix per- cap de les que se li presenten. Quan l'enquestador ajunta aquest grup de persones amb els que "no contesten", està influïnt poderosíssimament en els resultats de l'enquesta. De fet, els enquestats que sàpiguin això i que vulguin participar en l'enquesta, s'esforçaran a pronunciar-se a favor de l'una o de l'altra de les respostes pre-programades; perquè encara que no els n'agradi cap, potser preferiran que la seva opinió compti en algun apartat que no pas que passi a engruixir l'apartat dels que no compten per res. Els que, finalment, no arribin a "encaixar" en la plantilla, acabaran expulsats cap al racó conjunt que formen els

desinteressats ("no contesta") i els no interessants ("no sap"). Ja es procura, és clar, que l'estadística reflecteixi que es tracta d'una quantitat negligible. I és que si aquest apartat fos majoritari, la pròpia enquesta quedaria en evidència.)

No tothom, doncs, té una opinió formada: alguns -es diu- perquè no estan informats; altres, tot i estar informats; altres, en fi, perquè han rebut excessiva informació. Ara bé, si és cert que la informació no porta directament a tenir opinió, ¿què és el que porta a tenir-ne? Sembla que hi ha dues fonts bàsiques de formació d'opinió: a) una de directa i b) una altra d'indirecta.

a) La font directa són totes les opinions dels altres que ens arriben durant la vida i que, a diferents edats, en diferents situacions i qüestions, ofereixen diferents respostes a problemes i preguntes. Les opinions no són d'un sol tipus. De vegades, fins i tot són contradictòries. Nosaltres les rebem, transformem, discutim, refusem, comparem, assimilem, ignorem. N'arribem a acceptar algunes, i potser elaborem alguna opinió pròpia.

b) La font indirecta de formació d'opinió és la que, sota l'aparença d'informacions objectives, ens subministra una enorme quantitat d'opinions, creences i prejudicis. Això passa fins i tot en un cas aparentment tan ingenu i neutral com és el de les notícies que ens arriben pels mitjans de comunicació. Les notícies vénen datades i amb indicació de la font de procedència, com si el coneixement del nom de la font -el receptor no arriba més enllà del nom- fos ja una garantia indiscutible de la veracitat, integritat, totalitat i objectivitat de la notícia. I com si l'ordre en què es donen, la tipografia que les reproduïx, la presència o absència de reportatge gràfic, l'espai que se'ls concedeix, l'expressivitat amb què s'anuncien, el gest que les

acompanya, fossin aspectes irrellevants, menors, en la transmissió del missatge. És difícil que el mitjà no doni la notícia ja interpretada. Sovint, molt intepretada. Potser és justament per això que el receptor -que ja no ha d'interpretar la notícia- acaba creient que la notícia és objectiva, que no necessita interpretació. L'únic cert és que, un cop rebuda, sovint no necessita cap altra interpretació, perquè ja n'ha incorporat una de suficientment autoritzada.

Així, doncs, tampoc no es pot establir sempre una distinció absolutament tallant entre "informació" i "opinió". Amb tot, la informació no porta necessàriament a la opinió. I per això l'existència de l'"opinió pública" no es pot justificar a base de fer-la dependre d'una major o millor informació.

Observi's també que l'intent de relacionar la informació amb l'opinió pública sovint té com a rerafons la idea que "la veritat és òbvia", que si algú entra en contacte amb la veritat, no podrà deixar de reconèixer-la. Aquesta idea acaba d'il·lustrar les arrels optimistes de tot aquest mite. En el fons, es pensa que, amb un clima adequadament lliure i informat, les opinions particulars -ja ben formades- donarien com a fruit una gran opinió pública, on la veritat, la justícia i el bé acabarien imposant-se definitivament. Ens trobem aleshores davant la versió moderna del món feliç, del món ideal, del millor dels mons possibles. No som lluny tampoc de l'optimisme racionalista de Plató i d'Aristòtil, quan pensen que ningú no fa el mal voluntàriament, sinó sempre només per desconeixement del bé. Aquest és també l'esperit renaixentista de Francis Bacon quan accepta que "saber és poder". Al cap de tots aquests segles hem pogut aprendre -i ho hem hagut de fer- a recelar davant tant d'optimisme ingenu. Amb Jaspers podem dir: "Aquesta opinió pública no és el lloc on resideix

una veritat, sinó el lloc de la lluita per la veritat." (55)

En aquest context, podem reprendre la teoria de jocs i recordar el teorema del benestar social, formulat per K.J.Arrow (n.1921). (56) Amb aquest teorema Arrow ha intentat generalitzar els jocs de votació que es juguen entre alternatives restringides, i ha intentat traduir un model de preferències individuals a un model de preferències de grup. Ha buscat, doncs, la que podem anomenar "funció de benestar social" i li ha imposat una sèrie de condicions: des de la que sosté que la preferència del grup no ha de dependre solament d'un jugador, fins a la que imposa que la preferència de la societat no pot ser independent d'allò que prefereixin els individus. Finalment, Arrow arriba a demostrar que és impossible d'estructurar una funció de benestar social que satisfaci totes les condicions imposades. (57)

Resulta, doncs, impossible de formular un esquema general de votació. I això no ens porta solament a relativitzar els procediments de votació, sinó també a adonar-nos que, sigui el que sigui "l'opinió pública", evidentment no pot recollir, equitativament, les preferències dels individus, ni tan sols en el cas en què aquestes hagin estat expressades clarament.

55 K.JASPERS, Iniciación al método filosófico, p. 128.

56 Entre moltes altres obres, Arrow és autor de Social Choices and Individual Values (1951), fita fonamental per a la teoria del benestar. Va ser precisament per les seves aportacions a les teories de l'equilibri econòmic i del benestar que el 1972 fou guardonat, juntament amb J.R.Hicks, amb el Premi Nobel d'Economia.

57 Vegeu M.D.DAVIS, Teoría del juego, ps. 201-202.

3.2 El t pic de la discussió pública

Aquest apartat és el resultat natural de la crítica anterior. Està clar que la comunicació social que recolza -es refugia- en una aparent opinió pública és una comunicació que es mou per interessos de poder. Aix  es descobreix no solament a través d'una teoria crítica, sinó molt especialment des de la pràctica d'una comunicació social alliberada,  s a dir, accessible, plural i crítica. La pràctica mateixa de la comunicació és, doncs, la millor força desmitificadora. Potser sí que el pas del mite al logos propi de les societats democràtiques adultes haurà de ser el pas de l'opinió pública a la discussió pública. D'aquí que, després de considerar el concepte "opinió pública", passem ara a examinar el de "discussió pública".

L'expressió "discussió pública" té ressons variats i potents; amb ella podem apel.lar, alhora, al discurs públic -en el sentit de "discórrer en públic"- i a la discussió del públic. Amb aix  es destaca que, en l'exposició d'opinions, és tan important l'argumentació com la publicitat. A més, però, la discussió pública -que és el fòrum d'opinions diverses ex-plicades, ex-plicitades, argumentades- pot convertir-se en escola d'argumentació, de discussió i, per tant, de formació de la pròpia opinió. Ara bé, abans de passar a veure quins són els problemes que planteja la noció mateixa de "discussió pública" i, per tant, abans de passar a dibuixar el caràcter que pot tenir -que podem desitjar que tingui- el pensament públic, serà bo que destaquem el caràcter públic que té tot pensament, pel fet mateix de ser pensament. (Aix  enllaça amb el que ja s'ha dit a 2.2, on s'ha criticat la imatge del pensar com de quelcom que passa en un reducte privat.)

Començaré fent, doncs, una reflexió més aviat de tipus lògic, constatatiu, sobre una condició constant del pensament, sobre el seu caràcter sempre públic; després d'això, faré una reflexió de tipus més ideològic, prescriptiu, sobre el trem (el to) d'un pensament així. En tots dos casos es plantejarà un concepte estretament emparentat amb el de "comunicació": es tracta del concepte de publicitat. (Com és ben sabut, aquest concepte també té altres ressonàncies, i molt d'èxit, en els terrenys comercial, empresarial i de relacions humanes. Tot i que, evidentment, no faré referència a això, alguna de les coses que diré pot oferir elements de reflexió també per a aquelles activitats.)

Dir "el pensament sempre té caràcter públic", pot resultar, per a alguns, una trivialitat (és a dir, una proposició absolutament verdadera) i, per a altres, una frivolitat (és a dir, una proposició manifestament falsa). Em sembla que és la impressió un xic paradoxal que ens fan frases com aquesta allò que ens les senyalitza millor com a expressions filosòfiques autèntiques. I és que la impressió de paradoxa és una de les formes en què es precipita més bé un problema filosòfic.

No tothom, però, s'adonarà del caràcter conflictiu de "el pensament sempre té caràcter públic". Ja he dit que, per a alguns, la frase serà trivial: ho trobaran obvi, d'afirmar que el pensament va lligat amb el contrast, amb l'oposició, amb la comparació i distinció d'idees. Al capdavant, si no es vol que l'existència de la realitat depengui de la mera impressió subjectiva o d'algun acte de decisió individual, s'haurà d'acceptar que la realitat ens ve configurada per contrast i per comparació, pel manteniment de relacions subjectives i objectives, per la confluència d'opinions pròpies i alienes. En aquest sentit,

l'intercanvi de pensaments sobre la realitat -fins i tot l'intercanvi de pensaments que fa algú amb si mateix- pressuposa l'exteriorització i objectivació d'aquests pensaments. I és que si es vol garantir la realitat objectiva del pensament, no sembla que es pugui defensar l'existència d'un pensament absolutament privat. (Si se'm permet una observació no ben extemporània faré observar com, en aquest mateix sentit, tampoc no hi pot haver cap propietat absolutament privada. Perquè una propietat fos absolutament privada, no hauria de tenir cap presència (rellevància) pública, i llavors seria fins i tot difícil per al propietari d'arribar a saber si aquella propietat era real o simplement imaginada. De fet, això és el que recullen totes les legislacions democràtiques del món: en preveure que la defensa dels interessos públics o col·lectius posa límits a l'interès privat, també estan afirmant que qualsevol realitat feta pública ja ha perdut per sempre més el seu caràcter d'absolutament privada.)

També deia, però, que, per a uns altres, la frase serà frívola; aquests segurament la voldran falsar tot constatant allò que, a ells, els sembla una obvietat de signe contrari, i és que, de fet, hi ha molts i molts casos de pensament privat. ¿O és que sovint "pensar" no vol dir justament "pensar pel propi compte"? ¿I no es fa això moltes vegades en la més absoluta soledat, fins i tot en silenci?

Per veure quina d'aquestes dues posicions és la més enraonada, convindrà que ens adonem que no solament discrepen en la resposta a un problema sinó, sobretot, en l'enfocament d'aquest problema. Els que defensen el caràcter públic del pensament, ho fan per destacar-ne un dels seus elements essencials, és a dir, ho fan perquè estan immersos en la tasca d'esbrinar què és el pensament, en què consisteix. No els interessa examinar els diferents casos d'exercici del pensament, sinó que volen destacar un dels elements que sempre és present, en grau

divers, en les manifestacions de pensament. La seva aportació es mou, doncs, en un pla conceptual i lògic; en dir: "el pensament sempre és públic", donen una resposta típicament filosòfica. Els que defensen, en canvi, el caràcter privat del pensament, el que fan és destacar un tipus de pensament entre molts altres, mostren una manera de pensar. Es mouen, doncs, en un pla empíric i psicològic; en dir: "hi ha pensament (o pensaments) privat(s)", donen una resposta típicament psicològica. Obviament, en aquest assaig, estem més interessats en aquella resposta que no pas en aquesta.

Ara bé, en insistir -des d'un punt de vista filosòfic- en el caràcter públic de tot pensament, no hem pas d'oblidar -ben al contrari- que els pensaments no es tenen en abstracte, sinó que es presenten sempre com a actes concrets de pensament, entroncats amb realitats i situacions diverses. Perquè, encara que ens interessi més el concepte "pensament" que no pas el fenomen de pensar, les formes específiques del concepte sempre van lligades a manifestacions, fenòmens, fets, esdeveniments o accions. Els resultats, però, d'una investigació conceptual sempre acaben essent -ho hem dit abans- hipotètics i, per tant, lògics. La fi d'una investigació lògica d'aquest tipus sempre té una forma condicional així: "si això i allò, aleshores allò i allò altre". (I un condicional com aquest no es pot refutar simplement a base d'aportar dades que neguin l'antecedent -com ara, "això i allò no es donen"-, perquè per aquest procediment no es refutaria res sinó que es cauria en la ben coneguda fal·làcia de negar l'antecedent.) En el nostre cas, el condicional que podria cloure la investigació faria, més o menys, així: "si pensar és encadenar judicis, sospesar arguments, treure conseqüències i buscar alternatives, aleshores pensar ha de ser sempre una activitat pública, perquè no hi ha cap possibilitat de fer això sense reflexió, i la reflexió implica sempre

algun grau de dualitat." (No es pot considerar com una objecció que algú digui que "pensar" designa una relació reflexiva i que, per tant, com totes les relacions reflexives -com "pentinar-se", per exemple- ha d'excloure l'alteritat. Això no és cap objecció, perquè qualsevol relació sempre implica -si no, ja no és una relació- un terminus a quo i un terminus ad quem, i, per tant, alteritat d'algun tipus, encara que sigui alteritat reflexiva. A més, les relacions estrictament reflexives són enormement sospitoses. Semblen més aviat casos malaltissos de les relacions anomenades no-reflexives -com "pentinar a" o "ser amic de..."-. ¿O és que no són estranyes -si es vol, agafades pels pèls- les relacions que es presenten, precisament, com a típicament reflexives, per exemple "ser idèntic a si mateix" o "ser semblant a si mateix"? Tornaré sobre la reflexivitat i, concretament, sobre aquests darrers exemples a l'apartat 4.2 d'aquest assaig.)

El fet (empíric) que jo pugui pensar pel meu compte o en veu baixa, com el fet que jo pugui enraonar sol, no semblen pas demostrar que el pensar o l'enraonar siguin activitats privades, sinó només que es poden fer en privat. (Serien privades si s'haquessin de fer en privat, si només es poguessin fer en privat. Però amb el pensar i amb l'enraonar passa com amb altres accions: el fet que (també) pugui menjar sol o que em pugui petonejar a mi mateix en privat, no demostra pas que menjar o petonejar sigui -hagin de ser- activitats privades. Ben al contrari: el fet que no pugui produir tot sol -sense cap ajut extern- allò que em puc menjar tot sol, o el fet que no em pugui petonejar totes les parts del meu propi cos, indiquen per si mateixos que no es tracta d'activitats privades. Tampoc pensar o enraonar no són activitats privades: per ser-ho, ens hauríem de poder inventar, cadascú pel seu compte, una llengua que només cadascú entengués; i el

problema aquí no rauria només a inventar-la sinó, sobretot, a saber cadascú que realment entén la llengua que s'ha inventat. Perquè, ¿com ho sé, que he entès bé una cosa si només jo l'entenc i si els altres no tenen cap possibilitat d'accedir-hi, ni per veure si ho arriben a entendre?)

L'absoluta privacitat no té sentit. A les coses, el sentit els ve donat pels seus límits, és a dir, per la possibilitat de contrast que tenen amb altres coses que les ajuden, literalment, a de-finir-se. Ara ens pot sobrevenir un dubte: si l'absoluta privacitat no té sentit, ¿en pot tenir el seu contrari, a saber, l'absoluta publicitat? Segons com es plantegés, hauríem de dir que tampoc. Tanmateix, convé que aquí no ens enxarxem en les nostres pròpies expressions: perquè ara no estic defensant que el pensament sempre és absolutament públic (això haurà de ser objecte de comprovació empírica), sinó que sempre és públic i que mai no deixa de ser públic absolutament, és a dir, del tot. Així, doncs, el pensament és estructuralment públic però, empíricament, no sempre igualment públic, sinó en graus i intensitats diversos. És justament aquesta possibilitat de gradació el que permet que els humans introdueixin en el corrent sinuós del llenguatge i del pensament les seves versions personals, els seus llenguatges xifrats, els seus enigmes, els seus amagatalls conceptuals. El que podem afirmar és que no hi ha mai cap amagatall que ens amagui del tot, que sempre estem sotmesos a la mirada (lògica) d'algu (tant pot ser un mateix com qualsevol altre), i que si no fos així, no hi hauria cap possibilitat de comunicació, o almenys de comunicació amb garanties.

Malgrat tot el que he dit fins ara per defensar la tesi de la publicitat del pensament, he de reconèixer que la idea de la possibilitat d'un llenguatge i d'un pensament privats continua essent

fortament discutida.(58)

Em sembla, però, que si la idea d'un llenguatge privat continua tenint predicament, sobretot a un cert nivell popular, és degut -i ara busco una interpretació psicològica del fenomen- a l'atractiu que també té el mite de la interioritat personal. Molta gent pensa, per exemple, que el jo és una realitat oculta, única, inabastable, capaç de tenir pensaments amagats, tan amagats que fins i tot s'amaguen del mateix jo. El tema, doncs, torna a ser -cave illud- psicològic, fins i tot freudià. (¿Ens hem, però, aturat a pensar que la doctrina de l'inconscient és una teoria psicològica -no filosòfica- que ens diu que hi ha realitats que nosaltres hem arrambat fins a l'oblit? El sol fet, però, de poder detectar l'existència de l'inconscient, ¿no mostra ja que no hi ha res ben inconscient? ¿O és que si es descobreix una cova amagada es podrà dir que la cova estava amagada? En cert sentit (casual), sí, però ja es veu que en cert sentit (necessari), no. Un amagatall de debò no és aquell que no es troba (aquest només és un amagatall casual, com qui diu psicològic), sinó aquell que ni se sap que existeix (aquest és un amagatall necessari, lògic).

El que he volgut afirmar fins aquí és que d'amagatalls lògics no n'hi ha, que no hi ha estricta privacitat lògica, que el pensament sempre està a l'aire lliure, sotmès a moltes pressions, corrents d'aire, tramuntanades, brises i cops de mar que, segons les circumstàncies, el

58 L'abundantíssima literatura entorn de la possibilitat, o no, d'un llenguatge privat arrenca de les observacions fetes per Wittgenstein a les seves Investigacions filosòfiques. Norman Malcolm repassa aquest i alguns dels altres grans temes wittgensteinians recollint-ho tot en un llibre que porta aquest significatiu títol: Wittgenstein: Nothing is Hidden.

fan més o menys arrecerat, més o menys casualment accessible. I el que serà important serà el mestratge que s'arribi a tenir i que s'arribi a rebre en el camp del pensament.

Abans hem vist el paper clau que jugaven en el mite de l'opinió pública tant els mitjans de comunicació social com els interessos de grup. Passem ara a examinar si la discussió pública, tal com s'insinua aquí, admet, o no, algun tipus de lideratge. En principi, no sembla que una comunicació que vulgui ser racional i lliure hagi de comportar necessàriament la renúncia a tot tipus de lideratge social. Al cap i a la fi, aquesta és la funció que avui molts atribueixen a aquells que, d'una manera força imprecisa, són designats com a "intel.lectuals". Les seves opinions són considerades directrius i influents. (és clar que s'hauria de valorar detingudament fins a quin punt les opinions dels intel.lectuals potencien la discussió pública o es mouen encara en funció de la creació d'opinió pública.)

La qüestió del lideratge serà, doncs, una qüestió de pràctica històrica. Segons les èpoques i les situacions històrico-socials, la discussió pública es farà amb més o menys líders, i amb uns líders provinents d'aquests o d'aquells grups de la trama social. En qualsevol cas, el que necessitarà una societat que vulgui ser democràtica serà una autèntica discussió pública. I això no serà possible, si la discussió està programada, controlada, mediatitzada. El que és decisiu, doncs, és que els ciutadans -com més millor- puguin participar en la discussió. Per aconseguir-ho, però, hauran de disposar de mitjans i de mètode.

En aquest sentit, em sembla que el gènere discursiu que millor expressa, globalment, el projecte d'una discussió pública és aquell que, des d'antic, s'ha conegut amb el nom de "retòrica". Entre

nosaltres, el terme no admet només un ús descriptiu sinó també un altre que té una clara connotació negativa. Segons Fabra, "retòrica" significa "art de ben dir", però també "elegància artificial del llenguatge" i encara -en plural-, "raons que no són del cas". Si la segona accepció ja resulta força sospitosa, la tercera és considerada, gairebé unànimement, com a molt negativa. En això, no fem sinó seguir Aristòtil, que és autor d'una Retòrica i, alhora, d'un escrit Sobre les refutacions sofístiques, inclòs en el seu corpus lògic. De fet, Aristòtil va ser el primer que va emprendre la tasca de trobar el que podríem anomenar "l'estatut científic de la retòrica", a base d'examinar les connexions i diferències existents entre ella i la lògica.

La retòrica, per definició, es desenvolupa exclusivament de cara al públic -aquí rau l'enorme interès que té per a la comunicació-, a diferència de la filosofia i de la lògica que són disciplines que es poden cultivar en el clos d'una vida retirada. Això explica que la retòrica no s'interessi només per allò que es diu, sinó també, de manera especial, pel caràcter de l'orador -que es converteix en argument de persuassió- i pel tipus d'oient destinatari del discurs. No es tracta, doncs, d'eliminar els elements passionals i extralògics, tal com, en el fons, volia fer Plató. L'argumentació retòrica reconeix i aprofita el caràcter irreductible dels elements subjectius presents en el discurs.

Per Aristòtil, però, la retòrica no és simplement l'art de persuadir -com qui diu, a qualsevol preu, d'acord amb la idea que Plató tenia de la sofística-, sinó l'art de veure els mitjans de persuassió que cada matèria requereix. Aclariré aquest punt amb una analogia: sabem que el metge busca la salut, però la medicina busca els mitjans per obtenir-

1a. De manera semblant, el retòric busca la persuassió -podent arribar a persuadir de coses falses o injustes-, però la retòrica investiga el mètode de trobar els mitjans per persuadir. És fonamental saber quins arguments són vàlids i quins, no, perquè només així serà possible de refutar l'argument del contrari.

Aristòtil elabora brillantment el concepte de "prova retòrica" -composta pels diversos elements persuassius continguts en cada matèria-, i assenyala diferents tipus de proves. El discurs retòric pressuposa, per tant, el raonament sil·logístic i el coneixement teòric dels caràcters, virtuts i passions; però aquest discurs mostra també que més enllà dels clàssics recursos demostratius de la lògica (inducció, deducció o sil·logisme), hi ha altres tipus de demostracions (fetes a partir d'exemples concrets, a partir de coses versemblants, d'indícis, etc.). I aquesta és una aportació d'una gran importància.

En aquest sentit, lògica i retòrica no difereixen pel fet de tractar matèries distintes, sinó pel tipus d'arguments que utilitzen. L'argumentació retòrica és, doncs, una argumentació lògica, encara que no ho sigui en el sentit de ser una argumentació hipotètico-deductiva. La força demostrativa de l'argumentació retòrica arrenca del fet que l'orador comparteix amb l'oient no solament els acords fonamentals inscrits en la gramàtica del llenguatge -recordem el que hem dit en el capítol 1-, sinó també certes conviccions, sentiments, tradicions. La retòrica accepta, a més, que hi ha "salts lògics" que són legítims, indiscutibles, com el que fem, per exemple, quan passem de "X és dolent" a "No s'ha de fer X". I és que, si l'argumentació retòrica és capaç d'arribar a mostrar -a fer plausible- que "X és dolent", llavors resultarà absolutament natural i lògic -encara que no sigui innegable,

és a dir, encara que no sigui necessari- que també se'n conclogui que "No s'ha de fer X". (59)

és precisament l'Aristòtil pare de l'argumentació sil·logística deductiva el que ens ofereix una lliçó excel·lent sobre les insuficiències i llacunes d'aquesta argumentació en certes situacions de discurs. Al seu costat ens podem adonar que el que és important no és l'argumentació lògica -com si només hi hagués una lògica i un tipus d'argumentació-, sinó la lògica de l'argumentació. Perquè l'argumentació té sempre una lògica, tot i que no sempre la mateixa. Comprendre això és fer una contribució molt important a la consolidació d'un estil de discussió pública que eviti dos perills greus: el refús de qualsevol argumentació que no s'adapti als canons més estrictes del raonament deductiu; i l'acceptació, sense cap rigor, del "tot s'hi val", com si fos veritat que "sobre gustos no hi ha res escrit". Ambdues actituds condemnen les nostres discussions públiques a la més absoluta esterilitat. Sobre gustos hi ha moltíssimes coses escrites. Però també n'hi ha encara moltíssimes per escriure i per discutir, perquè cap de les que es puguin escriure no sembla que hagi de ser considerada definitiva. El que no es pot fer és caure en la trampa de suposar que una discussió només és interessant quan es pot tancar definitivament o quan accepta qualsevol bajanada. L'experiència

59 Heus aquí una resposta a l'anomenada "fal·làcia naturalista" denunciada per G.E.Moore (1873-1958). Aquest, tot apel·lant a D. Hume (1711-1776), assenyala que, d'allò que és (descripció de propietats naturals), mai no se'n pot deduir, lògicament, allò que ha de ser (prescripció de valors morals). Amb l'argument retòric no pretenc desmentir la denúncia de Moore sinó treure-li l'efecte paralitzador que sovint ha tingut per a la fonamentació racional de la moral. I és que la justificació lògica no cal que vingui només de la lògica deductiva. O bé: "justificació", en lògica, pot voler dir moltes coses.

ensenya que la discussió oberta, inacabada, és sovint no solament la més provocativa sinó també la més exigent. (A partir de la ja esmentada teoria de jocs -que es pot aplicar amb molt profit a la discussió pública- sabem que, per als jocs de n-persones, no hi ha un únic resultat satisfactori.)(60)

Així, doncs, la millor manera de fomentar la democràcia social i el sentit crític dels ciutadans no és recórrer -o recórrer sovint- a una suposada "opinió pública", sinó més aviat afavorir la discussió pública. En una societat plural, aquesta discussió haurà de ser, necessàriament, ideològica. Si, més enllà de la pura xerrameca insubstancial, de l'intercanvi amistós o de la descarada propaganda ideològica, el que es persegueix és algun tipus de coneixement -vull dir coneixement cívic i social, no "coneixements"-, aleshores també caldrà que la discussió estigui guiada per criteris sòlids d'argumentació racional. Aquesta funció de rigor i de clarificació de la discussió pública és, bàsicament, la funció que vol assumir la manera de fer filosofia defensada en aquest assaig.

I és que, si el pensar és públic, és a dir, si pensar és pensar en públic, i si la filosofia es concep com una activitat de clarificació conceptual, aleshores saber fer filosofia serà un ajut important en la discussió pública. Evidentment, no l'únic ajut. Perquè ni només la filosofia ajuda a pensar ni tot pensament és, per aquest sol fet, un pensament filosòfic. Quan, des de la filosofia, es defensa la discussió pública, no s'estan defensant privilegis per al filòsof,

60 Vegeu M.D.DAVIS, op.cit., cap. 6, § 9.

sinó allò que podríem anomenar "pensament civil". Perquè, si -com alguns pretensiosos pretendrien- féssim coincidir filosofia i pensament, aleshores la mera existència de filòsofs professionals ens duria necessàriament a acceptar l'existència de pensadors professionals. Fàcilment s'endevinen les conseqüències negatives, tant teòriques com pràctiques, que una concepció així pot tenir per a la vida pública. De l'existència de pensadors professionals, se'n conclou també fàcilment l'existència d'altres pensadors -els ciutadans- que només són amateurs, afeccionats. I ja se sap que un amateur, per bo que sigui, mai no està tan dedicat a allò que fa ni és tan qualificat per fer-ho com un veritable professional. És aquesta mena de raonament allò que dóna origen al guru filosòfic, que és l'hereu laic de l'home sagrat, de l'home amb coneixements -amb connexions- superiors. Al guru-filòsof -d'alguna manera, el successor devaluat del rei-filòsof-, se li atribueixen, per definició, autoritat intel·lectual i moral. Entenc que és aquesta visió de la filosofia la que es defensa quan es diu que el filòsof és com "un viajero que se supone trae noticias frescas del trasmundo", segons la desgraciada frase d'Ortega.(61)

Quan dic que el filòsof no té el patrimoni exclusiu del pensament, no estic pas admetent, ex contrario, que tothom sigui filòsof. (Em sembla una inversió ridícula de la posició anterior, tan errònia i perillosa com ella.) El que dic és que hem d'acceptar que es pot pensar de moltes maneres i en molts llocs. I que la filosofia ha d'ocupar, modestament, un lloc en la discussió pública i, per tant, un dels llocs del pensament, de la paraula, de l'argumentació. És obvi, però,

61 J. ORTEGA Y GASSET, ¿Qué es filosofía?, p. 17.

que hi ha altres llocs per al pensament: la plaça pública, per exemple, o bé l'escola, la família, l'empresa, el carrer o, ben sovint, la taverna. (Fa uns quants anys, en referir-se a Plató, un alumne em parlava -sense malícia de cap mena- del "mite de la taverna". L'expressió de l'alumne, tot i ser errònia, estava prenyada d'al·lusions molt interessants.)

¿Estic dient amb això que les discussions filosòfiques han de ser com les del carrer, l'empresa o el mercat, que la filosofia ha de ser, doncs, tavernària? No. Fa un moment he insinuat ja la meua resposta negativa en aquest punt. El que vull dir és que el lloc de la filosofia és el lloc on viu la gent, el lloc de la discussió, la vida -i si es vol, la via- pública. Això s'ha oblidat fa molt. La filosofia se n'ha retirat, i aquesta retirada ha tingut dues conseqüències funestes: d'una banda, que la discussió pública hagi quedat monopolitzada, precisament, per la taverna i el mercat; d'altra banda, que la filosofia hagi perdut el seu lloc natural i s'hagi reconvertit en una activitat elitista i irrellevant.

Per això em sembla necessari -i urgent- reflexionar sobre com fer-ho perquè la filosofia recuperi no ja el seu caràcter públic -que no el pot perdre, es faci com es faci aquesta filosofia- sinó perquè recuperi un paper públic que no ha de ser ni de monopoli ni de prepotència. El paper públic de la filosofia es pot entendre de dues maneres profundament interrelacionades: d'una banda, una filosofia pública és una filosofia en públic, que s'ha d'entendre per oposició a una filosofia en privat (o esotèrica), i ha d'examinar i reflexionar els grans conceptes que conformen la vida col·lectiva; d'altra banda, una filosofia pública és una filosofia del públic, que s'ha d'entendre per oposició a una filosofia privada (o oligàrquica), i ha d'estar a

l'abast del major nombre possible de ciutadans. Així, doncs, allò que, en últim terme, s'ha de vèncer és la situació de marginació social que -sovint via ascensionis- pateix la filosofia. La filosofia s'ha de fer present en la vida pública a través de la capacitat raonadora i argumentativa dels seus ciutadans.

Aquesta reclamació no va pas necessàriament lligada a la reivindicació d'una re-ideologització de la societat, que alguns podrien considerar -erròniament, a parer meu- anacrònica i premoderna. (Tornarem a aquest punt en el capítol següent.) No, aquesta proposta no va pas tan lluny. Al capdavant, el debat ideològic social no hauria de dependre del que es volgués, o no, imposar sinó dels interessos, plantejaments i objectius dels propis membres i col·lectius socials. I són aquests membres i col·lectius els que tenen la responsabilitat d'engegar o d'aturar els debats ideològics. Ara bé, molt abans d'entrar o no en aquests debats, el ciutadà -qualsevol ciutadà- ha d'estar en condicions d'entendre'ls, de poder decidir si hi vol participar o no, i de poder-hi aportar alguna cosa. Això, però, no ho podrà fer si no disposa dels instruments intel·lectuals apropiats. La formació filosòfica hauria d'ajudar el ciutadà, precisament, a adquirir rigor argumentatiu, finor analítica, capacitat per considerar alternatives, sentit crític i autocrític, és a dir, l'hauria d'ajudar a mantenir la seva autonomia -almenys una certa autonomia- davant les moltes pressions que l'assetgen.

Una societat només podrà ser adulta -composta de ciutadans adults-, quan els seus ciutadans sàpiguen respondre per si mateixos als estímuls -també estímuls intel·lectuals- que els vagin arribant, i sàpiguen generar, al seu torn, noves cadenes d'estímuls. No és pas el filòsof el que ha d'assumir, primàriament, aquesta tasca d'estimulació de la societat. Més aviat són els mateixos ciutadans i els ideòlegs i

pedagogs socials de tota mena els que han d'assumir -si poden- la tasca de justificar, projectar, criticar, interrogar. I, evidentment, la tasca d'opinar i discutir. De fet, en les discussions ciutadanes, es posen en joc i a debat, concepcions socials, ètiques i polítiques que han de ser dilucidades a nivell ideològic i partidista. Voler convertir aquestes discussions en "discussions filosòfiques" és voler que tinguin un aspecte d'objectivitat i de neutralitat que, a més de ser fals, pot deixar fàcilment a les fosques el punt clau de la discussió: que no serveix de res buscar solucions úniques; que l'únic que es pot aconseguir, i exigir, és la reflexió profunda de cadascú i, en conseqüència, l'opció, el compromís. Per la seva banda, el filòsof participa en aquest diàleg social -fet d'opinions, raons i compromisos- amb la mateixa autoritat i amb idèntica responsabilitat amb què hi participen el matemàtic, l'enginyer, el comerciant, l'aturat o el pallasso.

Ara bé, tot i que el filòsof participa en la discussió com qualsevol altre, pot fer una aportació pròpia a la discussió pública. Perquè el filòsof sap què s'ha de fer per avaluar els arguments i les idees, siguin personals o heretades, i vinguin del camp que vinguin (social, científic, literari, polític, quotidià, religiós, ideològic o filosòfic). Certament, les idees s'han de sospesar: se n'han d'examinar la coherència i les conseqüències, els implícits, les connexions amb altres idees o amb determinades accions humanes. Per dir-ho així, filosofar seria com fer el peritatge de les idees. És clar que aquest peritatge no ho pot fer tot. Els ciutadans no en podran treure conclusions necessàries per a les seves opcions científiques, morals, religioses o ciutadanes. Aquestes opcions no poden venir determinades per cap expert. Tot i que sempre vindran més o menys informades pel judici expert. I és que amb el peritatge

filosòfic no s'acaba la formació ciutadana, sinó que tot just comença.

Aquest peritatge no és qui per decidir-ho tot, llevat que se'l vulgui convertir -com passa sovint- en l'oracle dogmàtic d'una pretesa saviesa superior, o bé en un producte casolà polivalent, que tant serveix per una cosa com per l'altra i que és, per tant, molt aprofitable però, de fet, no gaire profitós. Per això, més enllà de la seva capacitat d'anàlisi i de crítica, els ciutadans continuaran tenint opinions divergents sobre la realitat, tant en el terreny públic com en el privat. I això no invalida gens ni mica l'esforç filosòfic, sinó ben al contrari. Perquè un dels aspectes més importants de la discussió pública és el debat que s'ha d'anar fent una i altra vegada en torn dels valors.

4. COMUNICACIO I VALORS

Els coneixements científics i els recursos tècnics són instruments precisos que ens permeten dominar una part de la realitat, preveure'n el comportament futur i, per tant, provocar, distorsionar o esquivar certs fenòmens de la naturalesa i certs esdeveniments de la vida quotidiana. Per la seva banda, els plantejaments ideològics també pretenen influir en la realitat, però no impliquen necessàriament un domini controlat de la mateixa. Algunes idees tenen "força" en el sentit que poden afectar altres idees o projectes, teories, dissenys, opinions, creences, sentiments i accions concrets. Ara bé, diem que una idea s'imposa, no pas pels resultats externs que provoca -de vegades només ho fa al cap de molts anys-, sinó sobretot per la seva pròpia plausibilitat. Així és com les idees mostren la seva força: perquè obren noves possibilitats de comprensió, de visió i d'acció. (Podríem dir que els plantejaments ideològics -a diferència dels científics o tècnics- "obren" més en el sentit d'"obrir" que no pas en el d'"obrar".) Per això les idees són realment eficaces no quan s'imposen i arriben a dominar o vèncer, sinó quan es proposen i arriben a con-vèncer. (Les idees que, per a imposar-se, necessiten algun tipus de força exterior a si mateixes són precisament les idees més fluïxes o, potser, les idees dels més fluïxos. Això és el que passa en les persecucions inquisitorials, en els processos de depuració ideològica i en qualsevol tipus d'imposició dogmàtica o de

terror psicològic, on la pretensió última sempre és la militarització del cervell i dels sentiments.)

En el llenguatge quotidià sovint s'equiparen "idees" o "ideologia" amb "filosofia". En aquest assaig he intentat mantenir clarament distanciades les dues posicions, i m'he decantat per un sentit específic de "filosofia", que consisteix bàsicament en anàlisi conceptual. Ha arribat l'hora, però, d'aplicar l'anàlisi filosòfica al concepte mateix d'ideologia i al camp temàtic dels valors. Així, en estreta continuïtat amb el mite i el tòpic del capítol anterior, em centraré ara en els valors com a instància última de referència en qualsevol comunicació que representi un intercanvi d'idees i de sentiments.

El capítol consta de dos apartats: en el primer s'examina el mite de la crisi ideològica; com que la crisi, però, no es produeix solament a l'interior de les nostres velles societats tradicionals, sinó que esclata amb força quan aquestes societats són sacsejades pel contacte -fins i tot, pel xoc- amb altres cultures, el segon apartat del capítol abordarà la reflexió sobre el tòpic dels valors des de la complexa perspectiva del diàleg intercultural.

I és que la interculturalitat ja no pot ser considerada -i cada dia menys- com un apèndix teòric o polític, com un simple afegitó sobrevingut a la crisi ideològica i axiològica d'aquest final de mil.lenni. La reflexió sobre els valors de la interculturalitat ha de passar a formar part definitiva de la nostra tasca intel.lectual, tal com l'experiència vital de la interculturalitat ha anat passant a formar part de la vida quotidiana de les nostres comunitats. I és que la reflexió sobre els valors ha d'aprofitar aquesta crisi com allò que és: un moment decisiu.

4.1 El mite de la crisi ideològica

Des de fa temps, s'ha escampat la creença en la crisi de les ideologies. I, amb les ideologies, són també els valors els que es declaren en fallida. A partir d'això, el pensament feble, el relativisme i l'abandó de les utopies s'han anat obrint camí i sovint s'han acabat imposant d'una manera tan àmplia que fins i tot han minat grups que en altre temps van ser tinguts per molt crítics o per ideològicament molt alerta.

Aquest apartat vol desemascarar el mite de la crisi de les ideologies. Per fer-ho, examinarem alguns conceptes -com ara, ideologia, crisi o postmodernitat- que estan estretament relacionats amb el mite.

a) Comencem per veure breument a què es refereix el mite quan parla de les ideologies. És sabut que avui es poden assenyalar una dotzena d'accepcions del terme "ideologia", introduït i definit per Destutt de Tracy (1754-1836) en el seu llibre Les éléments d'idéologie (1804). Hem de reconèixer, doncs, que el terme ha donat força de si en els encara no 200 anys d'existència que té. No cal que entrem a examinar aquestes accepcions, però sí que ens pot ser útil recordar les principals: Destutt de Tracy i els seus seguidors (anomenats "ideòlegs") van donar al terme "ideologia" el sentit de "ciència de les idees", és a dir, de ciència que havia d'estudiar les idees com a continguts de consciència, i n'havia de veure l'origen, les lleis i

les relacions. Després d'aquest sentit originari, hi ha hagut sobretot dues maneres d'entendre "ideologia": d'una banda, la posició d'orientació marxiana que ha considerat la ideologia com un pensament fals, deformat i interessat de la realitat, clarament contraposat a la "teoria científica (marxista)" sobre la realitat de la història i del món. (En aquest sentit marxista, només la classe dominant podia tenir ideologia, perquè era l'única que considerava erròniament que els seus interessos particulars tenien abast general.) Una segona acceptió majoritària d'"ideologia" és la descriptiva, que ha volgut estudiar la ideologia com una "visió del món" i com una "justificació o promoció d'un sistema polític (que abracci qualsevol dimensió econòmica, social i cultural)".(62)

Tot i que aquestes són les principals accepcions tècniques d'"ideologia", em sembla que farem bé si no ens quedem amb cap d'elles i si recorrem, en canvi, a una acceptió no gens tècnica que, provinent de l'ús quotidià del terme, deu ser, al capdavant, la més estesa. Perquè, al carrer, "ideologia" designa, vagament, les idees que un sosté en àmbits com l'economia, la política o la religió. Podríem dir, doncs, que "ideologia" és "la manera de pensar que cadascú té i que comparteix amb d'altres" en àmbits que tenen algun tipus de repercussió i de contrast social.

A partir d'aquí, podem fer ja tres observacions:

1a.) El concepte d'ideologia és vague. En el seu ús ordinari, però, inclou les dues versions principals esmentades abans: tant perquè pot referir-se a qualsevol "visió del món", com perquè pot designar una

62 F. ROSSI-LANDI, Ideologia, p. 19.

determinada interpretació de les "visions del món". De fet, la "ideologia" marxiana -en el sentit de visió del món- era una interpretació de la "ideologia burgesa", i per tant, no era una meta-ideologia, sinó una ideologia com qualsevol altra, per més que ella es cregués amb superioritat "científica". (Tots sabem, a hores d'ara, que la superioritat científica només té algun sentit quan és atribuïda per raons científiques -i, per tant, sempre per raons compartides i només provisionals-, però no quan és auto-atribuïda per raons ideològiques.)

De fet, en sentit estricte, no hi pot haver cap meta-ideologia. El que hi pot haver és una ideologia que n'examini una altra. Però això no fa que aquella sigui, tècnicament, una meta-ideologia, perquè, si ho fos, hauria de ser capaç no solament de parlar de les seves ideologies-objecte sinó que aquestes s'haurien de poder expressar en termes de la presumpta meta-ideologia. I això, evidentment, no passa. El que de vegades hi ha -i convé no confondre-ho- és diàleg ideològic. Però no hi ha una meta-ideologia pròpiament dita.

2a.) "Ideologia" s'aplica bàsicament a les idees que fan referència a l'àmbit públic i social, és a dir, a les idees que tenen repercussió social. La ideologia té sempre caràcter pràctic. (Si es tracta d'una certa "visió" del món, ha de ser necessàriament pràctica, perquè la visió que es té d'una cosa, sempre és visió per a alguna cosa. Potser és per això que l'art productiu és sobretot visió, mentre que la contemplació artística és sobretot mirada. Descarto, és clar, el cas no gens teòric en què es dóna contemplació artística amb "visió comercial".)

3a.) Les idees mai no són neutres, sinó que responen a interessos i tenen, per tant, un caràcter interessat. (Tant de bo que aquest caràcter interessat arribés a ser, alguna vegada, interessant).

b) Si passem ara a examinar breument en quin sentit es diu que les ideologies estan en crisi, advertirem de seguida que una de les veus que més subratlla la crisi és la que prové del pensament conegut com a "postmodern".

No cal dir que, en el sentit ampli d'"ideologia" acceptat en el punt anterior, el corrent postmodern també és, evidentment, una ideologia. Ara bé, el pensament postmodern no ha acabat de rebre mai una caracterització prou precisa. La descripció que se'n fa per via negativa, així com l'autopresentació com a "pensament dèbil", tampoc no ajuden massa, ja que són, elles mateixes, força vagues i dèbils. N'assajaré, tanmateix, un esbós.

El pensament postmodern s'autoidentifica per contradistinció amb el pensament modern, al diagnòstic del qual dedica la major part dels seus esforços. El diagnòstic vindria a ser, a grans trets, aquest: la cultura moderna -eminentment ideològica i crítica, tant en els seus fonaments com en els seus objectius- ha entrat irremediablement en crisi. Perquè han entrat en crisi, segons es diu, els grans valors (si es vol, les grans paraules) del pensament modern, representats paradigmàticament per una mena de santa aliança entre: la veritat (raó lògica), el progrés (raó política o dialèctica) i la fonamentació última (raó metafísica o teològica). Així, el que sembla que, en definitiva, ha entrat en crisi és la raó moderna i, amb ella, la seva gestora més activa: la lògica.

Però si la raó i la lògica han entrat en crisi, és ben clar que també hi hauran entrat el llenguatge mateix, el pensament i qualsevol expressió raonada i sistematitzada d'aquest pensament, és a dir, qualsevol ideologia. Fixem-nos-hi bé: no s'anuncia una crisi merament

instrumental -com quan entren en crisi determinats llenguatges cinematogràfics, poètics o científics, per exemple-, sinó una crisi radical: la de la capacitat del llenguatge i del pensament per descriure (la veritat), per avaluar (el progrés) i per argumentar (justificacions i legimitacions).

Aquest plantejament postmodern ha extret també algunes conseqüències, que apunto esquemàticament:

a) Tot el pensament modern (metafísic o científic, essencialista o fenomènic, legitimador o/i revolucionari) està ficat en un cul-de-sac que, com a tal, no té cap sortida, ni endavant o "progressista" -la crisi, ho és justament de progrés- ni paral·lela o alternativa -la crisi és justament total. I és que ningú no es pot oposar realment a la pretensió totalitzadora de la raó des de la mateixa òptica i amb les mateixes armes de la raó totalitzadora. El poder omniabsorbent de la raó es regenera constantment i acaba -crònic Moloc!- engolint tothom, fills i forasters. No queda, doncs, cap sortida; només és possible un canvi radical en l'orientació del pensar.

b) És per això que -segons el pensament postmodern- s'ha de renunciar a qualsevol tipus de pretensió, prejudici o preferència ideològics que es presentin com a racionalment superiors. S'ha de renunciar a veritats, fonaments i metes pretesament definitives. El somni de la raó ja no es pot allargar més, justament perquè no és simplement un somni sinó un deliri. ¿Quin? El deliri de la distinció entre somni i realitat. I és que ara sabem que, encara que es despertés, la Bella Dorment ja no abandonaria el conte. ¿El conte o la història? Tant se val. ¿O és que és més important la raó de la història que el sentiment del conte?

La casa de l'ésser és plena de raons, i els seus fonaments trontollen.

Els edificis ideològics que havíem bastit han estat atacats -si es permet la imatge- per la racionalosi. Qui no en surti de seguida, qui es vulgui continuar aixoplugant en les velles raons, acabarà inútilment colgat per l'edifici. Això sí, podrà tenir la satisfacció cultural de trobar-se sota les runes fent companyia a Descartes. I a tots els altres.

¿Què fer, doncs? Segons els postmoderns, s'ha de recular. S'ha de mantenir a ratlla la raó, perillosa sempre, tant quan et cobreix com quan et colga. I això vol dir fer marxa enrere, acceptar la debilitat de la raó, de tota raó. Potser així es descobriran nous àmbits, eines i racons. Perquè, l'endemà de l'ensorrament dels edificis ideològics, l'únic pensament encara possible serà un pensament dèbil, recelós davant els sistemes i davant les ideologies, sensible a la pluralitat i a les diferències, a allò que és il·lògic i incommensurable.

Ara ja puc passar a plantejar tres comentaris crítics a l'enfocament postmodern:

1r.) El pensament postmodern representa una línia de pensament contemporani que no és, en absolut, unànime. Això no vol dir que el diagnòstic postmodern no sigui parcialment correcte. Certament, els postmoderns de vegades han fet una denúncia -brillant i encertada- de la crisi de la raó. Ara bé, la crítica postmoderna al pensament filosòfic modern ni afecta tot aquest pensament, ni l'afecta en les seves millors aportacions.

2n.) La crítica que la postmodernitat fa a la raó moderna no és prou matisada i sembla més aviat recaure en posicions essencialistes. Perquè és veritat que la racionalitat ha exhibit sovint "pretensions totalitzadores", teòriques i pràctiques. Però, ni ho ha fet sempre ni

és imprescindible que ho faci.

En un molt cèlebre Capricho de Goya s'afirma que "El sueño de la razón produce monstruos". La raó adormida pot, certament, produir monstres. I n'ha produït. A partir, però, del que la raó fa (alguna vegada), quan està adormida, no podem treure conclusions generals sobre la raó, ni adormida ni desperta. I és que, de fet, ni tan sols⁶ veritat que la raó adormida sempre produeixi monstres. (Ho saben tots els pobles que durant mil·lenis han concedit un lloc de privilegi a les experiències oníriques. I ho sap també, és clar, la psicoanàlisi.) És, doncs, exagerada i falsa la tesi del poder irremeiablement devorador i prepotent de la raó moderna. A la raó que ni és insensible ni impotent enfront dels seus propis excessos o limitacions, no li podem pas negar radicalment la capacitat de redreçar-se. Quan se li nega aquesta capacitat, s'està jutjant el tot (la raó) per la part (certs usos de la raó, certes raons). És a dir, s'està caient en un prejudici essencialista semblant al que es critica. El pensament postmodern hauria de començar aquí a fer les distincions adequades. Si no, es mourà encara en el terreny del pensament metafísic.

El que sembla que està en crisi, doncs, no són ni la raó tout court ni les ideologies pel sol fet de ser-ho. El que està en crisi són les ideologies globalitzadores i totalitzadores, tant pel fet de pretendre explicar-ho tot, de voler ser omnicomprensives, de tenir-ho tot previst -la qual cosa xoca amb la realitat que es mostra discontinua, que se'ns fracciona i esmuny constantment-, com pel fet de ser ideologies abstractes -quan la major part de les realitats que ens convé aclarir són sagnantment concretes. Ara bé, de la crisi d'aquesta mena d'ideologies més aviat ens n'hem d'alegrar. Això no es pot considerar un fracàs de la raó, sinó més aviat un èxit i un progrés. Tot i que, evidentment, tampoc això no és ben nou. Al llarg de la

història del pensament, les idees abstractes sempre han estat en crisi, sempre s'han hagut de defensar, sempre han necessitat justificacions especials. Al capdavant, les hipòtesis científiques, a mesura que adquireixen sentit i validesa, es van allunyant de les idees abstractes i es van decantant cap a l'explicació concreta dels fets. La filosofia, en canvi, no. Això explica que la filosofia -certa filosofia- sempre hagi estat contestada i criticada.

Certament, la crisi de les idees generals i abstractes és una crisi filosòfica amb arrels molt llargues i que no ha semblat despertar massa interès fora dels cercles dels filòsofs mateixos que viuen en la crisi i, potser, de la crisi. Justament un dels èxits més notables obtingut per alguns intel·lectuals postmoderns ha estat el de fer creure que la crisi de les seves abstraccions i sistemes era una crisi important per a tots, i que la seva manca d'instruments d'anàlisi i de capacitat d'adaptació als nous problemes era una insuficiència radical de la raó humana, una mancança de tots, no pas solament seva. (És curiós que els qui s'han manifestat contraris a tota generalització abstracta, hagin començat per generalitzar els seus problemes. I convé recordar que aquell que anuncia la crisi, sovint també és qui l'administra, la guarda o, quan cal, la resol. Se sap des de fa molt que el poder d'un oracle es basa en els seus propis enigmes.)

(Del fet que la nostra sigui una època amb poques "novetats" ideològiques, tampoc no se n'hauria de treure cap conclusió sobre la crisi de les ideologies. Si no volem caure en el frenesí mediàtic, hem de dir que ni l'existència ni la inexistència de novetats ideològiques no són per si mateixes senyal de res. De fet, ¿què es deu voler dir quan s'afirma que hi ha crisi d'"idees noves"? L'expressió pot tenir dos sentits:

a) Pot voler dir que no hi ha idees noves. Tanmateix, no sembla, d'antuvi, que el valor o desvalor de les idees (és a dir, la seva crisi) hagi d'estar en relació directa amb la seva novetat. No és veritat que la moda sempre muda. Però, a més, no és cert que no hi hagi idees noves. Si no acceptem una visió essencialista i absolutament tancada de les idees, ens adonarem que totes les idees, fins i tot les velles, són sempre noves quan examinen fets nous, es troben amb problemes nous i han de buscar solucions noves. (La prova d'això que dic és indirecta: en tots els casos en què anàlisis i solucions de problemes vells s'han volgut aplicar de manera mecànica, automàtica o, si es vol, dogmàtica, a problemes nous, les idees que s'han fet servir han quedat ràpidament desfassades i obsoletes. L'exemple més recent d'això el trobem, precisament, en el (fracassat) intent dogmàtic de mantenir la vigència absoluta d'eslògans i receptes marxistes estereotipats.)

b) Que hi ha crisi d'idees noves també pot voler dir que les idees noves no són bones. Si l'afirmació és general, resulta realment frívola i inacceptable. Les idees -com les tomates, no més que elles, però tampoc menys- s'han d'examinar una a una per veure si estan en condicions. ¿O és que potser acceptem les idees velles com a bones pel fet de ser velles? La bondat o maldat d'una idea no rau en la seva edat ni en una pretesa essència atemporal, sinó en els seus valors, entre ells, el de la seva eficàcia. (Si es vol dir així: l'essència d'una idea són els seus valors.) I és que una idea és bona quan funciona; però, com que pot tenir moltes funcions, el problema de la bondat d'una idea es trasllada a l'examen de les funcions que se li donen. (La prova d'això que dic és ara directa: la idea que les idees estan en crisi és, en cert sentit, una bona idea, és a dir, és una idea que, en cert sentit, funciona. Certament, molta gent -sobretot

filòsofs- s'ho ha arribat a creure, que les idees estan en crisi. Ha estat, doncs, una idea eficaç; no dic pas que sigui correcta o que hagi resultat especialment estimulante o profitosa. En el sentit d'aquests altres valors, la idea de la crisi no funciona. En el sentit de l'eficàcia, sí. I és que les idees tenen molts replecs i molt usos. Aquesta és la gràcia de les idees, fins i tot d'aquelles que no ens fan gràcia.)

3r.) Després de tot això, el meu tercer comentari crític al pensament postmodern consistirà a dir que, en assumir el relativisme teòric, aquest pensament acaba sempre afavorint l'statu quo vigent.

Cert, el pensament postmodern rebutja, com a injustificable, tot tipus de pretensió, prejudici o preferència que es vulguin presentar com a racionalment superiors, perquè, segons ell, no hi ha cap punt fix, cap criteri bàsic, que justifiqui una pretensió així. En fer això, però, el postmodern està acceptant un criteri, el relativista, que ve a dir el següent: qualsevol criteri és, per principi (és a dir, en sentit absolut), un bon criteri. Observem que, per aquest camí, es cau en una contradicció lògica; perquè, per funcionar bé, el principi relativista ha de partir de la seva validesa absoluta. Si no, hauria de permetre la vigència simultània d'altres criteris, sobre els quals no podria fer judicis de valor, i quedaria, per tant, condemnat, com a criteri, a la irrellevància. (Heus aquí una curiosa paradoxa: l'únic relativisme realment efectiu és el que no és purament relativista.)

No ens ha d'estranyar, doncs, que, el relativisme assumit pels postmoderns els porti a apel·lar als fets, variats i casuals, com si ells fossin criteris inapel·lables de res. La diversitat o la persistència de determinats fets enfront d'altres apareix aleshores com una prova irrefutable no solament de la crisi de les ideologies i

de les idees, sinó també de la declaració de la seva definitiva inutilitat. És mirant els fets de la història com aprendrem, segons sembla, quin és el curs de la història. Sembla que, si mirem els fets fixament, fins i tot veurem com ha quedat fixada la història.

Aquest és el cas d'un dels grans profetes de la postmodernitat, Francis Fukuyama, intel·lectual que ens anuncia la fi de la història.(63) Fukuyama proclama, tot invocant Hegel, la victòria definitiva del "liberalisme econòmic i polític" enfront del comunisme. Però, ¿què vol dir Fukuyama amb "liberalisme"? Sorprenentment afirma que els principis fonamentals d'aquest liberalisme no han "progressat" gaire des de 1806. Ara bé, si l'estat napoleònic de 1806, la monarquia prussiana de 1820 i els estats occidentals actuals fossin -cosa ben dubtosa- el mateix, ¿es podria encara proclamar l'èxit del liberalisme o se n'hauria de declarar la fallida més absoluta? ¿No es confon la fi de la història amb la negació de la història? ¿No convindria rellegir la introducció -almenys- de la Filosofia de la història de Hegel?

Si "la gran alternativa comunista" era un "desafiament ideològic", ¿com es pot dir -en nom de Hegel, o d'algu- que s'ha superat la contradicció entre liberalisme i comunisme amb la rendició d'una de les parts? ¿On queda la dialèctica hegeliana? ¿Com es pot dir que el socialisme no té possibilitats en el futur perquè només el defensen "gent molt gran" o "molt marginal"? ¿Són aquests els arguments que pretenen justificar la tesi? Fukuyama creu que no hi ha

63 Consulti's F.FUKUYAMA, The end of history, i també: ID., "¿El fin de la historia?", a: EL PAIS, 24 de setembre de 1989, Domingo, ps. 10-11; "Respuesta a mis críticos", a: EL PAIS, 21 de desembre de 1989, Temas de nuestra época, ps. 3-6. L'interessant llibret de J.FONTANA, La història després de la fi de la història. Reflexions i elements per a una guia dels corrents actuals, comença precisament criticant Fukuyama.

"contradiccions fonamentals" en la vida humana que no es puguin resoldre a l'interior del liberalisme modern. Però no ho exclou. I, a cada pas, hi afegeix un "sembla", un "potser", un interrogant o un exemple. És a dir, que la història s'ha acabat, però potser no.⁽⁶⁴⁾ Tot plegat, doncs, molt soroll de boixets i poca punta.

Segons Fukuyama, el món de la post-història serà molt avorrit, sense discussió ideològica, sense filosofia. Nosaltres no podem saber, és clar, com acabarà realment la història. Sembla mentida, però, que Hegel pugui acabar tan malament. I una cosa, almenys, apareix clara: la crisi ideològica que, en teoria, havia d'afectar les ideologies abstractes i totalitzadores, ha respectat, en la pràctica, els vells tics del pensament essencialista conservador, i s'ha aferrissat, en canvi, a les ideologies crítiques i autocrítiques, que han de continuar la seva llarga marxa històrica com a ideologies minoritàries, usualment marginades pel poder.

c) Per tot això, no sembla pas que la nostra situació ideològica i cultural quedi prou ben interpretada a partir del pensament postmodern. Però és que, a més, no podem oblidar que, al costat, i més enllà, del món de les idees i ideologies més o menys filosòfiques, hi

64 Per a molts humans, potser sí que s'ha acabat la història (la seva microhistòria, que és, al capdavant, l'única que es justifica des de la postmodernitat). Això, però no sembla tenir massa importància en certes anàlisis socials. Quan va escriure això, Fukuyama era "el número 2" de l'Oficina de Planificació a Llarg Termini del Departament d'Estat nord-americà. Havia de saber, per tant, que l'últim estadi del liberalisme i de la història -el de la caiguda del comunisme-, coincidia, entre altres coses, amb la fase de tancament de centenars de centres assistencials per part de l'Administració Reagan -és a dir, amb una nova fase d'indiferència i d'abandó de milers de conciutadans indigents.

ha encara el que -també amb molta vaguetat- podem anomenar "ideologia popular". Com que es tracta eminentment d'una ideologia no reflexionada sinó assumida, no teòrica sinó pràctica, la ideologia popular es mostra particularment en allò que anomenem "cultura popular". La ideologia -o cultura- popular està formada per tot allò que les dones i els homes d'un determinat grup humà diuen, esperen, creuen, estimen, saben, ignoren, odien, celebren, suporten. És a dir, tot allò que aquestes persones viuen i diuen i, és clar, pensen. Tanmateix, el pensament té normalment, entre elles, un paper ben diferent al que té entre els pensadors (o intel·lectuals) més o menys professionals. El "pensament popular" acostuma a ser molt més implícit. I les crisis d'aquest pensament no acostumen a ser -via argumentativa- crisis d'allò que pensen, sinó més aviat -via experimental- crisis d'allò que fan o senten. D'aquí que el pensament filosòfic només sigui capaç d'esdevenir "popular" quan és capaç d'influir decisivament en la manera de pensar i de viure de la gent.

Potser ara es voldrà dir que, justament en aquest sentit, el nostre món quotidià ho és molt, de "postmodern". ¿No ha sofert canvis importants en tots els ordres del pensament i dels costums, sobretot en els darrers decennis? Avui -podria dir algú- és força corrent, per exemple, parlar d'estètica i d'ètica postmodernes, experimentar una sensació generalitzada de relativisme -sobretot en el camp dels valors-, o observar un rebuig creixent de la metafísica i de les creences de tota mena, polítiques, socials i religioses. ¿No són això símptomes d'una mentalitat postmoderna, d'una mentalitat on les ideologies han entrat en crisi? I si és així, ¿no haurem d'acceptar potser que no hi ha tanta distància com sembla entre les ideologies filosòfiques i la ideologia popular?

En primer lloc, s'hauria de veure si l'aplicació de l'adjectiu

"postmodern" a moltes manifestacions de la vida quotidiana (vestit, costums, expressions, edificis...) no és un abús de llenguatge, conseqüència natural de la vaguetat i indefinició del terme "postmodern". (El que de cap manera no s'hauria de fer és pensar que és postmodern tot el que s'anomena així; ni tan sols s'hauria de creure que sempre que s'usa "postmodern", ja se sap què es vol dir. El mateix passa, de fet, amb molts altres termes: així, quan es diu que "X practica la cultura de la confrontació en lloc de la cultura del diàleg", les dues aparicions del terme "cultura" són inútils -o més aviat desorientadores-, perquè el que es vol dir realment és que "X practica la confrontació i no el diàleg". Es poden fer exercicis d'anàlisi semblants -i ben senzills- amb molts altres termes, fins i tot amb "filosofia". ¿Què es deu vol dir realment quan, per exemple, es parla de "la filosofia que segueix aquest Ajuntament amb la xarxa de clavegueram, deixalles i aigües residuals és..."?)

Examinem, però, amb més detall l'argument que defensa que, també en la vida quotidiana, hi ha, de forma creixent, una ideologia i una cultura postmodernes. Em sembla que l'argument presenta dificultats per raons que anomenaria socials i pràctiques. Quan parlo de "raons socials", vull dir que hi ha algunes vivències quotidianes -per exemple, l'estètica o l'ètica "postmodernes", si és que se sap què es vol dir amb això- que no són de cap manera populars, sinó que responen a experiències de grups molt limitats. Sovint es tracta de grups d'élite, i això pot fer pensar en grups poc amplis però molt "influent". L'experiència mostra que les influències d'aquests grups es mouen a nivells econòmics o polítics; ideològicament, en canvi, són grups que més aviat tendeixen a ser força impermeables i inaccessibles. Quan invoco "raons pràctiques", vull dir que, si bé moltes experiències populars -per exemple, un cert relativisme

axiològic o l'ateisme pràctic- poden resultar aparentment coincidents amb algunes afirmacions filosòfiques, tanmateix es tracta sovint de manifestacions que tenen significats reals molt diversos en les vides d'uns i altres protagonistes. Per exemple, és freqüent trobar que l'ateisme pràctic popular no és pas incompatible amb l'acceptació teòrica de la divinitat i d'altres éssers, més o menys espirituals o superiors; o que un cert relativisme axiològic en alguns camps conviu amb l'acceptació de valors absoluts -d'ordre familiar, patriòtic, comercial, etc.- en altres camps. Sembla, doncs, que, quan es miren concretament, aquests exemples no avalen pas l'existència d'un pensament postmodern ampli i influent en la ideologia popular, és a dir, en la manera de pensar de la gent. És clar que, per confirmar-ho o desmentir-ho, s'haurien d'emprendre investigacions àmplies, específiques i serioses. De moment, però, ja em sembla lícit afirmar que, si no ens deixem enganyar per expressions superficialment semblants, els indicis reals que tenim no afavoreixen l'aliança entre una suposada crisi ideològica i la praxi popular.

d) En el recorregut fet fins ara, hem pogut ja veure insinuades algunes coses: hem vist que el pensament postmodern, en mostrar els límits del pensament modern i de les "ideologies crítiques" volia posar al descobert la "crisi de les ideologies". D'altra banda, la ideologia i la cultura popular ens mostraven elements extraordinàriament diversos -si es vol, moderns i postmoderns-, difícilment classificables i organitzables en esquemes simples.

En consonància amb les crítiques i consideracions ja fetes, ara voldria observar que, si bé la nostra època s'ha tornat conscient dels límits de la seva "ideologia crítica", tanmateix encara no sembla arribat el moment en què ja hagi acceptat dèbilment la "crisi de les

ideologies". Crec que justament les crisis són també un repte a les idees, un repte amb el qual potser haurem de viure i morir. I és que el que tenim al davant, no són simplement fets que s'imposen necessàriament per si mateixos, sinó interpretacions, avaluacions i idees, algunes més dèbils i altres més fortes que les del passat (o, millor, que les de certs moments del passat). És ben clar que, així com alguns aposten per una crisi de les ideologies, n'hi ha que també aposten per unes ideologies de crisi, que és com apostar per una ideologia crítica.

Evidentment, una ideologia crítica pot entrar en crisi -i és un fet que algunes hi han entrat, en diverses formes-; però si una ideologia és veritablement crítica, la primera cosa que ha de fer, en entrar en crisi, és analitzar críticament la pròpia crisi. Em sembla que és el que ens correspon de fer una mica ara, un cop feta ja la crítica de la crisi de les ideologies. Ens podem fer, doncs, dues preguntes: 1) ¿Per què estan efectivament en crisi les ideologies crítiques? 2) ¿Quins són els elements que poden donar sentit crític a una ideologia?

Per contestar la primera pregunta, em limitaré a esmentar algun element bàsic de la crisi: i es pot ben dir que, en molts casos, les ideologies crítiques (des del marxisme al freudisme, passant per l'estructuralisme o l'irracionalisme) han evolucionat cap a crítiques estereotipades (escolars i escolàstiques), amb tot el que això té de partidisme, de manca de rigor i de manca d'autocrítica. Això ha comportat també certa paràlisi crítica: per dogmatisme o per fidelitat fonamentalista, algunes ideologies s'han limitat a certs aspectes en la seva crítica, i han estat incapaces de mantenir-se alerta, d'adonar-se que alguns vells estereotips desapareixien i que, en canvi, apareixien aspectes nous que havien de ser analitzats i posats en qüestió.

és clar també que la rigidesa d'algunes d'aquestes ideologies ha anat acompanyada d'una escassa pedagogia crítica; ni s'ha sabut mostrar adequadament la vitalitat de l'aspecte crític de la pròpia ideologia ni s'ha sabut tampoc transmetre el sentit creatiu i progressista d'un enfocament crític. No és estrany, doncs, que aquestes ideologies hagin caigut en una certa crisi i, sobretot, que hagin acabat amb un cert desprestigi en l'opinió pública.

(En aquest punt, però, també convé tenir molt present que qualsevol ideologia crítica lluita sempre contra el pòsit conservador que el llenguatge ha anat destil·lant al llarg dels temps. En general, el diccionari acostuma a recollir (i/o accentuar) les posicions més reaccionàries de la ideologia dominant. I és que un diccionari sempre és ideològic, encara que no agrupi les idees per famílies. Fixem-nos, per exemple, en les tres úniques accepcions de "criticar" a la Gran Enciclopèdia Catalana: 1. Examinar i jutjar com a crític (una obra literària, artística, etc.); 2. Fer notar els defectes (d'una persona o cosa); 3. Censurar, blasmar (una persona o cosa). Segons el diccionari català, doncs, criticar -si no és la crítica d'un tècnic, d'un expert- té sempre caràcter negatiu; per això el diccionari recull també -amb generoses variants sinònimes- termes com "criticador", "criticaire", "critiquejador" i "critiquejar". Perquè, "criticable" només és allò "que pot ésser criticat, censurat". Ara bé, si en la llengua acceptada -i oficialment difosa- s'assumeix que criticar va habitualment lligat a reprendre i censurar, no pot pas resultar estrany que també sigui més acceptada -hagi quedat més oficialment difosa- la idea de criticar les ideologies que no pas la de defensar ideologies positivament crítiques. I és que no podem oblidar que la legalitat lingüística diccionària ni és innòcua ni ho vol ser. A partir d'ella es creen conductes lingüístiques -i

conceptuals- més o menys integrades. Per això, els que volen fer una crítica poc "oficial", sense qüestionar, en canvi, la legalitat lingüística vigent, acostumen a prevenir l'audiència dient o bé que no volen, de cap manera, criticar, sinó fer una altra cosa ("vull dir, sense afany de criticar..."), o bé que volen introduir un ús nou del terme, sense tocar els antics ("voldria criticar, en el bon sentit de la paraula...").)

Passem breument a la segona pregunta que ens fèiem més amunt: ¿Quins són els elements que poden donar sentit crític a una ideologia? És important adonar-se que quan es parla d'una ideologia que és "crítica", no s'està simplement fent un afegitó més o menys interessant, sinó que s'està canviant el sentit, l'estructura i l'orientació d'aquell conjunt d'idees. I és que una reflexió crítica no és una reflexió com una altra que, a més, critica o és crítica, sinó que és un tipus de reflexió que es presenta com a alternativa. (En termes clàssics: la diferència que aporta l'adjectiu "crítica" al terme "ideologia" vol ser una diferència de gènere i no solament d'espècie.)

De manera només molt temptativa voldria assenyalar ara alguns criteris que, un cop elaborats, podrien ajudar a discernir entre una ideologia crítica (transparent) i una ideologia críptica (opaca). Enunciaré els criteris en forma de decàleg. La hipòtesi és que la capacitat crítica d'una ideologia augmentarà o disminuirà segons que la ideologia evidenciï en major o menor grau les característiques següents:

1. Atenció a la realitat, que es vol millorar constantment;
2. consciència dels aprioris i assumpcions que s'amaguen en totes les idees;

3. desconfiança de les dades i de les fonts d'informació. (En general, els mitjans de comunicació juguen un paper sumament domesticat, i tenen una visió sinaítica de les fonts d'informació, sobretot si són "pròpies");
4. precaució amb les hipòtesis, argumentacions i recerca pròpies;
5. imaginació en l'elaboració d'alternatives;
6. escrupolositat amb el llenguatge i amb els seus múltiples usos i replecs;
7. gasiveria a l'hora de treure conclusions;
8. respecte profund per la lògica;
9. exigència amb la retòrica;
10. consciència de les necessàries implicacions sòcio-polítiques.

Aquests criteris també es resumeixen en dos: rigor en el pensament (sensibilitat lingüística i conceptual) i transparència en l'acció (sensibilitat social). Tota ideologia crítica depèn d'aquests dos criteris. La seva aplicació serà la millor garantia que la crisi -com a estat natural d'una revisió permanent- és bona per a la ideologia. En canvi, les ideologies embarcades en la generalització apriorística i en l'abstracció dogmàtica sucumbeixen quan apareix la crisi. No és gens sorprenent. Perquè l'anomenada "crisi de les ideologies" no ens ha de distreure d'un fet bàsic: el que distingeix unes ideologies de les altres no és la situació de crisi sinó l'estructura crítica.

4.2 El tòpic del diàleg intercultural

Quan avui tornem a parlar de "diàleg intercultural", no ens referim pas a una forma de diàleg conjuntural i passatgera, sinó que fem esment d'una nova manera -previsiblement molt duradora- de plantejar la comunicació social. Hi ha molts indicadors que ens ajuden a veure que el monolitisme ideològic s'ha acabat. Aquest acabament, però, no ha arribat només per fractures ideològiques internes sinó, sobretot, pel xoc intercultural ocasionat pels recents moviments massius de població a través de tot el planeta. I és que l'home contemporani té una vivència de la comunicació molt diferent de la que tenien els seus avantpassats. I això li passa per una fortíssima aliança que s'ha produït entre més informació i més mobilitat.

Efectivament, d'una banda, ha canviat radicalment la informació general sobre la situació d'altres zones del planeta: a través dels mitjans de comunicació de masses, milions de persones descobreixen llocs -propers o llunyans- que els apareixen com a metes paradisiàcs dels seus anhels. No s'ha de pensar que totes les migracions hagin estat per la pobresa dels emigrants. En molts casos, els emigrants són els habitants de zones riques del planeta que es desplacen per fer negocis o turisme, o que es volen instal·lar definitivament en altres zones amb més qualitat de vida que la que els pot oferir el país d'origen, malgrat la seva prosperitat. En altres casos, tot i tractar-se de ciutadans provinents de països del Tercer Món, no és ben segur que hagi estat la pobresa allò que els hagi impel·lit a l'emigració. De fet, molts dels que poden abandonar els seus països, ho poden fer justament perquè no són els més pobres. En aquests casos, sovint els

ha mogut el miratge d'opulència i de riquesa que els països occidentals han exercit sobre ells.

D'altra banda, però, també han canviat les possibilitats de mobilitat real de grans masses de població, tant perquè els mitjans de transport són més variats, més nombrosos i més accessibles, com perquè les distàncies són menors, tant en duresa com en durada. Un dels trets, doncs, que millor caracteritza la persona contemporània és que és viatgera i, en un sentit més ampli, canviant. (Això ha tingut també, evidentment, conseqüències importantíssimes en el seu estil de vida, en la seva concepció de la naturalesa, de la societat i de la pròpia vida. No és en absolut casual, per exemple, que la solidíssima noció filosòfica de "substància" hagi entrat en una crisi irreversible.)

Aquest immens moviment migratori -que tot just és en els seus inicis- ajuda a explicar que el mestissatge social, el pluralisme ideològic i, per tant, el diàleg intercultural esdevinguin la manera de ser natural a les nostres societats desenvolupades. Això, però, no és solament un procés incipient sinó que també és un repte que hem de saber acceptar, si no volem que la riquesa potencial de l'intercanvi es converteixi en focus de tensions, de violència i de discòrdia civil. I és que, a més, sembla talment com si aquest món més barrejat en què vivim també hagués entrat en un sorprenent procés d'afebliment i, fins i tot, de liquidació dels antics poders que el governaven. Considerem, si no, tres fets que podem ser representatius de tres camps diferents de la nostra experiència:

- * en el terreny polític: la caiguda sorollosa del poder soviètic;
- * en el terreny social: l'aparició, aquests últims anys, d'una classe mitjana, cada vegada més mitjana però també -i potser per això- més ampla;

* en el terreny de les idees: la crítica a la raó -tal com ho acabem de discutir a 4.1-, en el sentit de no acceptar el seu poder dictatorial i, per tant, inquisitorial; creixement constant de formes alternatives de pensar, de viure (religió, medecina, sexualitat, educació...); cap d'elles no pot pretendre ja de presentar-se com la forma de pensar o de viure per excel·lència; cap d'elles no sembla tenir prou poder com per voler-se imposar.

És la conjunció d'aquests tres fets -i de fets semblants- la que pot portar -i de fet, ha portat i porta- molta gent a la conclusió que ja no hi ha poders en el nostre món, que el poder i el poder violent -militar, econòmic o ideològic- són quelcom del passat. Molts tenen la sensació que el poder en el món s'ha esvanit, s'ha afeblit, que ara el que hi ha són problemes o dificultats, però no poders (grans poders) en sentit estricte.

Que això no és veritat o, almenys, que no és una veritat gaire evident, es descobreix de seguida que es consideren exemples contraris als anteriors. Els tres fets contraris -si es vol, els contra-fets- podrien ser aquests:

* en el terreny polític-militar, l'enorme poder militar encara ben actiu al món, no solament si les grans potències internacionals decideixen de convertir-se en policia mundial, sinó també en els territoris -altrament, força afeblits- que han configurat fins fa poc l'Unió Soviètica;

* en el terreny social, la creixent ruptura entre països rics i països pobres, les nombroses bosses de pobresa, atur, marginació i malaltia que estan apareixent fins i tot en els països més rics, o la constant mercantilització dels valors de la vida, segons la qual l'únic que importen són els diners perquè sembla que ho poden comprar tot;

* en el terreny ideològic, l'enfortiment de models durs, rígids, de

pensar i de viure, que tenen demostracions clares en el creixement de les sectes, el racisme i la xenofòbia, l'addicció a les drogues o els fonamentalismes religiós i ètic.

Aquests tres tipus de fets ens fan una impressió ben diferent dels primers i ens podrien fer arribar també a una conclusió ben diferent. Realment, aquests últims fets són tan importants que troben reflex constant en els mitjans de comunicació de masses i, sobretot, en les programacions televisives diàries. Ara bé, el que aquests exemples tan diferents ens mostren és que n'hi ha per tots els gustos en aquest món i que, per tant, no convé que ens deixem enganyar per l'aparença de certs fets que potser ens en fan oblidar d'altres que són igualment importants.

Com que, des del punt de vista defensat en aquest assaig, el filòsof no ha d'anunciar novetats, sinó que, sobretot, ha de recordar coses, coses que ja no es veuen potser perquè estan massa a la vista, faré una enumeració d'algunes coses que em sembla important de recordar. Aquestes coses giren entorn de dues nocions: poder i identitat. Sembla ben clar que aquestes dues nocions configuren qualsevol espai de diàleg imaginable en una societat multicultural. Perquè, tot i que la reflexió intercultural pot abraçar temes molt diversos -des d'aspectes pràctics (legals, pedagògics), fins a qüestions morals-, tanmateix, s'ha de reconèixer que també planteja problemes conceptuals importants. I és que el diàleg intercultural pot quedar fàcilment paralitzat per la impotència que se sent quan sembla que tenim al davant una alternativa particularment dura: els immigrants o bé s'integren o bé es marginen. Si aquesta alternativa -que, en qualsevol cas, equivaldria precisament a la des-integració dels immigrants com a persones i com a grup- fos, però, l'única real, ¿quin

sentit tindria encara el diàleg? ¿Diàleg per a què? ¿Només per a mostrar afabilitat i bona educació? Sortosament, aquesta no és l'única alternativa. Per això resulta urgent reflexionar sobre el poder i la identitat. Perquè, en qualsevol diàleg -però, encara més en un diàleg intercultural-, el que hi ha en joc és el poder d'imposar-se, o no, als altres, i també, és clar, la por de perdre o de veure desdibuixada la pròpia identitat cultural.

Heus aquí, doncs, uns quants apunts en l'anàlisi dels conceptes de "poder" i d'"identitat". Amb ells es pot obtenir una certa perspectiva sobre la difícil noció de "diàleg intercultural".

1) Per més ingenu que un sigui o que vulgui ser, és incontrovertible que hi ha poder i, sobretot, que hi ha poders. Això no vol ser un judici ideològic o polític, sinó una simple constatació de ciències humanes. Certament, el poder forma part de totes les relacions humanes; no hi ha relacions humanes sense alguna estructura de poder. El problema, per tant, no rau a pronunciar-se a favor o en contra del poder, sinó a examinar quina mena de poder es vol: poder de qui i cap a on, amb quins objectius, quins mitjans, etc.

2) Convé tenir ben present que tot allò que es converteix en punt de referència (eix de rotació, focus d'atenció, element catalitzador o dinamitzador, etc.) és sempre un poder. El cas més evident és l'individu: el "jo" és un poder. Cada "jo" s'atribueix poder pel mer fet d'estar situat en el món i d'enraonar: cada jo organitza el món, classifica els altres i organitza les relacions humanes i no-humanes: des del meu cotxe, els meus fills o el meu gat, fins al meu equip, el meu país o -iDéu meu!- el meu Déu. Amb això, no estic pas censurant una manera d'enraonar i, per tant, proposant-ne una altra; només estic assenyalant que el punt de vista de cadascú (el meu punt de vista)

sembla ser el punt de vista inevitable, perquè és l'únic punt de vista que, estrictament parlant, jo puc adoptar. Aquesta constatació, però, també ha d'anar acompanyada d'una certa cautela. Que un fet sigui inevitable no vol dir de cap manera que hagi de ser inevitablement així. (I és ben sabut que, sovint, el com és tan decisiu com el què.) Dic això, perquè alguns dels conceptes que marquen les fites més altes d'alliberament i de progrés en la història de la humanitat -conceptes com "jo", "individu", "individualitat", "persona"- també es poden convertir en conceptes perillosos. Amb ells podem passar fàcilment del punt de vista inevitable del jo al punt de vista del jo inevitable.

3) Però, si la visió del jo és realment inevitable, si tots organitzem el món d'una manera literalment "egocèntrica" (egocentrada), no podem pas començar la reflexió condemnant aquesta realitat simplement com a dolenta. (Allò que no és evitable -que no és responsabilitat nostra- no és, moralment parlant, ni bo ni dolent, i nosaltres no hi tenim ni mèrit ni demèrit.) ¿Quan és, doncs, que el poder inevitable del jo es converteix en poder abassagador i despòtic, en poder que fa mal, en poder moralment injustificable? La resposta sembla clara: qualsevol jo passa de ser un poder "natural" a ser un poder abusiu quan no permet que els altres jos exerceixin també el seu poder "natural". Per això és correcte pensar que, en principi, qualsevol opinió val tant com qualsevol altra, en el sentit que totes tenen dret a ser expressades. Això, és clar, en principi. Malauradament, d'això, se'n treu sovint una conclusió falsa: que qualsevol opinió és igualment bona.

(Ho afirmem així, però ho desmentim contínuament amb la nostra conducta; p.e., quan, en cas d'un malestar físic, no fem només una enquesta entre els veïns sinó que anem al metge, i tampoc a qualsevol metge. La veritat és que, per bé i per mal, la nostra conducta sovint s'aparta de les nostres teories: a vegades és molt més sensata, molt

més raonable que moltes de les estranyes teories que defensem -p.e., diem que totes les opinions valen igual, però no en fem cas-; a vegades, però, la nostra conducta és molt més impresentable que la nostra teoria -p.e., diem que tots els humans són iguals en drets i dignitat, però tampoc no en fem massa cas. Això fa pensar que, tot i que sembla important -sobretot a nivell lògic i psicològic- que es facin lligar teoria i praxi, potser no sempre és important, sobretot a nivell moral; dependrà de si es fan lligar per bé o per mal. I encara una altra cosa: la nostra educació racionalitzadora ens porta sovint a voler que mani la teoria i a fer que la praxi s'hi anivelli; també això s'haurà d'examinar en cada cas i veure fins a quin punt no és important -i potser urgent- que sigui la teoria la que satisfaci la pràctica.)

Recullo el fil del pensament anterior a aquesta digressió: el poder del meu jo només es justifica perquè el jo té poder, és a dir, perquè cada jo té poder. En aquest sentit, jo només tinc dret a ser jo si cada jo té dret a ser ell. Poder "ser jo" -i no dic simplement "jo mateix", en el sentit més psicològic de "ser coherent" o "ser sincer"-, poder "ser jo" vol dir "poder ser persona", poder organitzar el meu món, tant si l'organitzo amb sinceritat i coherència com si no.

4) Ja es veu, doncs, que el reconeixement del poder (inevitable) del jo no és el final de la història, llevat que cadascú vulgui quedar reclòs en si mateix, en allò que anomenem "solipsisme". El reconeixement del jo és només el primer pas, inevitable, que també fa inevitable el reconeixement de tots els jos i que, per tant, fa inevitable compartir els punts de vista, entrar en diàleg. El diàleg és l'única via racional, raonable, democràtica, d'exercir el poder individual. El diàleg és la ritualització d'allò que, si no, seria -i

de vegades és- una lluita de poders desfermada, cruel i anihiladora. (Recordem que la forma més crua de negar el jo, la llibertat o la personalitat d'algú és dir que "és un ningú", un no-existent i, per tant, un incapaç (¿indigne?) d'entrar en diàleg, de donar el seu punt de vista, d'escoltar i de ser escoltat).

5) En entrar en diàleg -que és l'única manera de sortir de si-, el jo es reconeix no com a centre de l'univers sinó només com a centre d'un microcosmos. És a dir, hi ha dues possibilitats: la de qui defensa que el seu món és el món, l'únic món que hi ha; aquest, és clar, és el centre de l'univers; per a ell, tot s'acaba aquí; gairebé podríem dir que es mor, com a individu, d'un atac de satisfacció personal. Però hi ha una segona possibilitat: la de reconèixer que, si jo sóc un microcosmos, i també ho són tots els altres, de fet no hi ha cosmos i, per tant, no hi ha cap centre de l'univers. (¿No és el que afirmen els cosmòlegs quan parlen de l'univers infinit?)

6) Està clar, doncs, que el diàleg no és una pèrdua de poder. El que és un abús de poder és la negació a entrar en diàleg. (Això tant vol dir que jo no estic disposat a dialogar com també que no et deixo dialogar a tu.) Si el diàleg seriós i en profunditat no és una pèrdua de poder, ¿no podria ser, en canvi, l'inici d'un procés de pèrdua d'identitat? ¿No és cert que, quan es dialoga amb persones de cultures molt diferents a la pròpia i es fa l'esforç d'acostar-se a algunes de les seves posicions -religioses, culturals, morals-, alhora -i potser inconscientment- s'està produint també un allunyament de les posicions que fins aleshores havien servit per identificar-se com a persona i com a membre d'un grup determinat? No sembla que les coses hagin d'anar necessàriament així. Si hi anessin, resultaria molt dubtosa la capacitat d'enriquiment del diàleg i, en particular, del diàleg intercultural. S'arribaria a l'estranya conclusió que el bon

funcionament del diàleg exigiria la renúncia a la pròpia identitat. En el nostre plantejament, la qüestió encara seria més complexa, perquè, aquesta renúncia, l'haurien de fer tots els participants en el diàleg, de manera que no hi podria haver cap punt que servís com a punt de trobada per a tots. L'experiència del diàleg intercultural no parla, però, de renúncia a la identitat, sinó d'enriquiment de la personalitat. Convé, doncs, que abans de treure conclusions precipitades, examinem amb més detall el concepte d'"identitat".

7) Per estrany que pugui semblar a primera vista, la noció d'identitat té un perfil molt poc definit en la història del pensament. Tot i el risc de simplificar, es pot dir que "identitat" s'usa bàsicament en quatre àrees del coneixement:

a) En filosofia, i particularment en lògica, és conegut el principi d'identitat, segons el qual, "allò que és, és" i, per tant, " $p = p$ ". Em sorprèn -gairebé em commou- veure com s'han escrit tantes coses sobre aquesta trivialitat. Certament, les coses són allò que són. Però el problema continua essent: ¿i què són les coses? Vull dir, que si algú em diu que un "garicucui" és un "garicucui" jo li hauré de dir que té tota la raó, sense saber, és clar -potser ell tampoc no ho sap- de què estem parlant. El principi d'identitat és merament formal. No ens diu res sobre res. Ens diu que "A és A", que "B és B", cosa que no té cap interès. El que és interessant, en canvi, és saber si no pot ser que alguna vegada "A sigui B" o "B sigui C". I, en cas que pugui ser, també té interès saber en quines circumstàncies i sota quines condicions passa això. No ho comento més perquè realment no s'ho val.

b) En matemàtiques, la identitat pren la forma de la igualtat (" $4 = 2 + 2$ ") i serveix bàsicament com a regla de substitució, de manera que sabem que allò que està a l'esquerra de la igualtat pot ser

substituït, salva veritate, per allò que està a la dreta, i a l'inrevés. Altra vegada, un principi formal. I la gràcia no està en la igualtat mateixa, sinó en els continguts d'aquesta igualtat. Però els continguts sempre vénen donats per les estipulacions que fa el matemàtic.

c) En dret, la identitat és la personalitat civil d'un individu. Per això existeix un "carnet d'identitat", que acumula una colla de senyals que es consideren decisius (p.e. les empremtes digitals) per identificar un individu en casos de persecució policial, de reclamació d'herència, etc. Llavors, "establir la identitat d'un individu" no vol dir "veure quina és la seva identitat" -que no interessaria ningú-, sinó "veure quina és la seva individuació" -per distingir aquell individu de tots els altres que es podrien confondre amb ell-. (Per això les fitxes policials recullen dades absolutament específiques d'una persona -p.e., ganivetades, tatuatges o membres amputats-, que són marques essencials per a individuar, però no essencials per a l'individu. Observem, a més, que, quan es passen controls d'identitat -p.e., en els bancs o a les porteries d'edificis protegits, etc.- no s'acostuma a demanar el carnet d'identitat a la persona coneguda, perquè la coneixença que es té d'ella ja la identifica. I és que l'expressió policial "¡Identifíquese!" no és una pregunta sobre l'essència de ningú ("què és vostè"), sinó només sobre la seva individuació ("qui és vostè").)

d) Hi ha encara una altra àrea de coneixement, la de la psicologia, i en particular de la psicologia clínica i de la psiquiatria, on "identitat" designa la propietat de l'individu humà de mantenir constantment la pròpia personalitat. En les patologies d'envelliment o en les esquizoides, els malalts perden la identitat, potser perquè

perden la memòria o perquè adquireixen més d'una identitat, i llavors es pot dir que no sempre saben qui són, no sempre són conscients del que fan, etc. Em sembla que l'ús psicològic d'"identitat" no és pas massa diferent de l'ús legal que acabo d'esmentar. El que es pretén, en tots dos casos, és identificar els individus: tant a través de trets físics com de trets psicològics; i la pèrdua d'aquesta identitat tant pot venir per canvis físics (cirurgia plàstica, canvi de sexe, deformacions per accident, envelliment, etc.) com per canvis psíquics (pèrdua de memòria, malalties mentals degeneratives, etc.), o per una conjunció de tots dos.

Fins aquí, doncs, quatre àrees en què la identitat o bé no té contingut -és formal, com en els casos a i b-, o bé només és individuadora -com en els casos c i d-. Així, tot i les seves aparents pretensions, el discurs sobre la identitat mai no ha anat més enllà d'aquí. I això comporta dues coses:

Primer: la identitat mai no ha pogut consistir en un caràcter permanent o essencial de les coses, perquè, d'aquestes, només se n'ha pogut dir que sempre són el que són, sense que això hagi volgut dir que sempre són el mateix.

(Això, ho reconeix tota la tradició literària i filosòfica occidental, que és incapaç de descobrir en les persones una essència homogènia, monolítica, immutable, acabada. En tenim molts testimonis: des del "Coneix-te tu mateix" de l'oracle, fins a l'anàlisi del Jo de Hume, passant per la màxima "Sigues qui ets", pel "Só qui só, que no só jo" del poeta, o per la idea d'un altre poeta, Salvador Espriu, segons la qual la veritat és un mirall trencat en mil bocins. Aquesta idea d'Espriu està emparentada amb la que Machado ens repeteix en molts dels seus proverbis:

Mas busca en tu espejo al otro,
al otro que va contigo. (Prov. y Cantares, IV)

Busca a tu complementario,
que marcha siempre contigo,
y suele ser tu contrario. (Ibid., XV)

Con el tú de mi canción
no te aludo, compañero;
ese tú soy yo. (Ibid., L)

Segon: el discurs sobre la identitat s'ha referit bàsicament a individus o a objectes individuals i, només per extensió, a conjunts d'individus.

8) Ara bé, si la doctrina de la identitat s'ha aplicat tradicionalment a individus o a objectes individuals, ¿com és que avui dia s'ha arribat a insistir amb tanta vehemència en la identitat dels grups, dels països, de les nacions, fins a convertir-ho en un punt central de la concepció que se'n té? La idea d'una identitat comunitària forta ve del segle XVIII: l'esprit des nations a França i el Volksgeist a Alemanya expressen el sentiment -determinat històricament- que un poble té de les seves possessions, institucions, costums, passat, etc. La idea ha arribat fins a l'anomenada Völkerpsychologie. No sembla que cap d'aquestes doctrines tingui gaire valor més enllà de les dades empíriques que puguin resultar de l'estudi dels sentiments i ideals col·lectius. S'entén, però, que hagin tingut un cert èxit i que hagin contribuït tan decisivament a la creació de prejudicis i estereotips sobre les nacions, les rasses, els grups socials o professionals. I s'entén també per què va aparèixer el discurs sobre l'esperit dels pobles: de fet, la idea apareix a les acaballes de l'antic règim i en el moment de sorgiment dels estats nacionals moderns; en aquells moments -com també ara- qualsevol idea d'esperit comú ajudava a enfortir els projectes de cohesió interna i de diferenciació respecte als altres.

Tanmateix, és una obvietat dir que els sentiments col·lectius no són homogenis ni en un sol país; per això, qui promou la idea d'homogeneïtat (d'identitat) és el grup dirigent que sap que la idea li és útil perquè evita la disgregació i afavoreix el treball comú en nom d'un esperit superior de grup. Avui dia, aquesta elaboració artificial i interessada d'una identitat col·lectiva encara resulta més fàcil gràcies a la internacionalització galopant i a la influència dels grans mitjans de comunicació de masses. Resulta, certament, fàcil de construir sentiments o reaccions comuns, encara que tinguin ben poc -o cap- arrelament espontani en la praxi popular.

Malgrat tots els esforços, però, no sembla pas que la doctrina de l'esperit dels pobles pugui fer creïble la idea d'una identitat de grup estàtica, essencial, que s'hauria de defensar costés el que costés. Perquè, encara que constatem sentiments comuns en un grup humà, i encara que aquests sentiments estiguin històricament condicionats de manera que també els grups puguin sentir-se identificats amb moltes coses del seu passat i de la seva història, amb tot, això no vol pas dir que s'hagi d'acceptar necessàriament l'existència d'una línia contínua i constant que, des del passat fins al futur, passant pel present, preservi la identitat total del grup (com qui diu, la identitat idèntica). Hi pot haver, doncs, identificació amb el passat, sense que això signifiqui l'acceptació d'essències atemporals i eternes que passin ahistòricament d'unes generacions a altres.

9) Per tant, sembla ben clar que convé distingir entre identitat i identificació. La identitat és allò comú i uniformador que -pels motius que sigui: policials, econòmics, polítics- es vol imposar; la identificació és allò que cadascú necessita per poder viure com a

persona -per poder saber qui és- i com a membre d'un grup -per poder saber on és-. Ara bé, així com veïem que "identitat" podia tenir diferents usos, també "identificació" pot voler dir més d'una cosa. Examinem-ho breument.

és clar que l'individu no es constitueix com a tal si no és en relació amb un grup. Cap dels termes més clàssics ("llibertat", "dignitat", "responsabilitat", "drets", "deures", etc.), no tindria sentit si es referís només a una persona que, poc després de néixer, hagués viscut, crescut i mort tota sola. Jo no sóc jo i la meua circumstància -com afirma l'expressió cèlebre d'Ortega-, sinó que jo sóc circumstanciat. En aquest sentit, m'identifico sempre en relació amb un grup i un ambient, és a dir, en relació amb una geografia i un clima, una llengua, uns costums, una família, unes institucions, unes pràctiques socials; en una paraula, en relació amb una naturalesa, una cultura i unes altres persones. No arribo al grup després de ser jo, sinó que descobreixo el jo en el grup. (Ho faig quan m'adono que hi ha tús que se m'oposen, que m'estimen, que m'observen, etc.)

Hi ha, doncs, un primer sentit d'"identificació", segons el qual un individu s'identifica quan es descobreix a si mateix i es comença a conèixer. (En un sentit semblant a com la policia identifica -és a dir, assenyala- un sospitós.) Aquest procés d'identificació personal dura tota la vida, per la senzilla raó que allò que em circumstancia, que em circumscriu, que em constreny, que em configura, també canvia constantment i jo m'he d'anar reconeixent com a jo mateix en cada nova situació.

Si fins aquí "identificació" s'ha referit a l'individu que s'identifica a si mateix, és a dir, que es troba i retroba a si mateix, encara no hem vist com s'identifica aquest individu. I aquest

seria un segon sentit d'"identificació". Perquè, ¿com ho faig jo per saber qui sóc, per adquirir autoconsciència? No ho faig, és clar, mirant dins meu per buscar-hi essències eternes impreses en mi, sinó que més aviat ho faig mirant d'entendre les relacions que mantinc -o que no mantinc- amb l'entorn -proper o remot- en què em moc. Per saber com m'identifico com a persona he de saber amb què m'identifico. Així, jo m'identifico a mi mateix, en el primer sentit -és a dir, sé qui sóc-, quan m'identifico, en el segon sentit, amb certes persones, coses i institucions; per identificar-me he d'indicar, doncs, unes coordenades on tots -els altres i jo mateix- em poden trobar. Amb aquestes coordenades m'identifico i, en elles, quedo identificat. Ara bé, ni allò amb què m'identifico -sempre amb graus- ni allò amb què no m'identifico -també sempre amb graus- no configuren la meua identitat. I és que, en el sentit comentat, jo no en tinc, d'identitat. O, si es vol, no tinc cap altra identitat que la que, en cada cas, resulta de la confluència i divergència de les meves identificacions. I les identificacions són sempre històriques i canviants, tant en els matisos com, a vegades -i després de grans crisis-, en el fons.

10) Ja he dit abans que el diàleg ritualitza la lluita dels jos, la lluita de poders o, si es vol, de parcel·les de poder; perquè si no hi ha cap centre de l'univers, tampoc no hi pot haver cap poder que sigui el poder. Si cap individu no té autoritat racional o moral -llevat de la distorsió i la mala fe- per convertir-se en centre del món dels altres, tampoc cap grup social no ho pot pretendre respecte a un altre grup. Des de Copèrnic i Galileu sabem que la terra no és el centre de l'univers; amb Darwin vam descobrir que els humans no érem l'espècie única i privilegiada que ens hauríem volgut creure ser; i Freud ens ha vingut a explicar que hi ha un pòsit en nosaltres que nosaltres desconeixem i que no passa necessàriament ni per les nostres raons, ni per

les nostres justificacions i excuses. Allò que és inevitable -ho hem vist abans- no pot ser motiu de retret moral. El coneixement del món i de l'home no ens condemna ni a l'optimisme ni al pessimisme. Perquè la realitat humana que ens mostren les ciències només pot ser elaborada correctament a partir de l'ètica. I és que la responsabilitat dels humans no és primàriament científica sinó moral.

Això és important quan es parla de diàleg, més encara quan es parla de diàleg intercultural, i molt més si es té en compte que aquest ve donat per un procés migratori a gran escala. Les migracions, però, no ho són mai en abstracte -com qui diu, sense saber d'on vénen ni on van, sense moviment- sinó sempre immigracions i emigracions. El fet -socialment condicionat però històricament casual- que uns grups surtin de casa seva per anar a un altre lloc, no justifica que els grups receptors vulguin, encara, aprofitar-se de la seva situació.

És interessant observar que un mateix grup receptor pot tenir reaccions molt diverses davant els immigrants, tant per raons culturals o racials, com, sobretot, per raons socio-econòmiques. A Europa, per exemple, el comportament -no solament legal sinó també moral- és ben distint si els immigrants són europeus occidentals o americans més o menys benestants que decideixen un canvi de domicili perquè volen, o si es tracta d'asiàtics o d'africans que només s'instal·laran a Europa si poden, si nosaltres ho fem possible. El fet és ben clar: no és l'emigració mateixa allò que ens situa a nosaltres en un pla superior respecte als immigrants, sinó que és la situació econòmica i social d'aquests immigrants. Per tant, el nostre tracte -l'exercici de poder que fem amb ells- no ve condicionat per un fet neutre -el de venir cap a nosaltres- sinó per la major o menor autoconsciència de poder que ells ja tenen quan vénen cap a nosaltres: els uns (els econòmicament

rics) s'instal·len com a bàsicament iguals i es posen -sense demanar permís- en la situació de diàleg que els sembla natural i exigible, és a dir, respecten i es fan respectar com a individus i com a grups; els altres (els econòmicament fascinats per la nostra riquesa) vénen ben bé només com a individus que volen progressar i que no tenen cap recolzament institucional (ritual) per iniciar el diàleg (no tenen el poder de la llengua, i han deixat enrere el poder del clan, del grup religiós, de la força social, cultural i familiar).

Per això, si s'han entès els límits del poder -individual i de grup-, és absolutament indigne aprofitar la inferioritat econòmica dels altres -que és un accident casual respecte al seu jo-, per trencar l'equilibri dels jos que s'accepta en altres situacions més estables. Certament, quan els uns s'aprofiten de la situació difícil d'uns altres, el que es fa -entre altres coses- és ampliar el domini del propi jo amb un procés de disminució del jo dels altres que pot arribar -en un cas extrem- a reduir-los a no ser ningú.

En situacions socials particularment distorsionades, la responsabilitat d'inici del diàleg social és d'aquells que tenen els recursos i el poder de fer-ho. Iniciar el diàleg, però, no vol dir, és clar, començar a actuar (amb paraules i fets) mentre els altres estan passius (escoltant i rebent). Això només seria -en teoria de la informació- fer soroll. I, evidentment, no es tracta d'això. Iniciar el diàleg vol dir posar les condicions institucionals (rituals) per fer que la interrelació sigui possible. Per tant, no es tracta ni de fer monòlegs ni de pensar que l'objectiu final és que els uns acabin pensant i vivint com els altres. Si tots som només microcosmos, si no hi ha cap centre en l'univers humà, llavors la meta també és ben simple, encara que el camí potser sigui més difícil.

11) ¿I quina és aquesta meta? Que el diàleg sigui cada vegada més fàcil i més còmode. Perquè la comunicació del diàleg social no és simplement un mitjà per arribar a acords o per imposar criteris, sinó que és el medi en què es pot desplegar la vida col·lectiva. En una societat democràtica i pluralista, l'exercici del diàleg és ja un fi en si mateix. Aquest fi, és clar, no n'exclou d'altres; per exemple, que a través del diàleg s'aconsegueixin cada dia noves fites de justícia, llibertat i felicitat. Però el diàleg mateix és, alhora, pressupòsit i objectiu en tota relació interpersonal. Ho és més encara -perquè resulta més exigent- en el cas de relacions interculturals.

12) Ara bé, després de tants mil·lenis, el diàleg social no és pas deixat a l'absoluta improvisació. Les institucions com ara la família, l'escola, l'empresa, la justícia, les associacions, l'ajuntament o l'estat, no solament fan intents de ritualització del diàleg, sinó que elles mateixes en són intents, no sempre reeixits, és clar.

Si la identificació és històrica i circumstanciada, no ha de ser gens estrany que altres persones coincideixin amb mi almenys en alguns punts d'identificació. Seran també, és clar, coincidències històriques, casuals, que no es poden presentar amb massa solemnitat. Tal com hi ha molts jos en cadascun de nosaltres, així també pertanyem a molts grups diferents, i no solament a un grup, pretesament homogeni, que seria el grup nacional, ètnic o cultural.

El que és precisament interessant quan es canvia el model identitari per l'identificatiu és que aquest últim no solament no és essencialista, sinó que ni tan sols exigeix cap coincidència única entre aquells que participen en un mateix projecte. Perquè no es tracta de constatar que unes quantes persones s'identifiquen exactament amb alguna cosa comuna per a totes elles, sinó que es

tracta d'advertir que entre les identificacions que fan totes, hi ha, simplement, "semblances de família", per tornar a fer servir l'esplèndida imatge de Wittgenstein.(65)

Aquesta és la lligó que ara podem aprofitar. Quan parlem de persones d'una cultura, d'una nació, d'un grup social, aquestes persones no han pas de mostrar un sol tret essencial comú a totes elles per quedar caracteritzades com a persones d'aquella cultura, d'aquella nació o d'aquell grup. El que trobarem seran relacions, diferències i semblances de tot tipus, és a dir, tot un panorama d'interconnexions que se superposen i s'encreuen.

Mentre la visió essencialista estàtica i eterna dóna pas fàcilment als fonamentalismes i intransigències de tota mena, la identificació per criteris de familiaritat obre un espai immens a la llibertat dels subjectes en un marc de referències col·lectives.

13) Aquesta voluntat de viure històricament al ritme de la pròpia història resulta incòmoda al poder de torn (família, estat, gremi, classe social, etc.) i sovint, fins i tot, a la persona individual, que s'ha cregut tant la identitat que se li ha volgut imposar, que té mala consciència quan emprèn un procés que el mena cap a un camí d'evolució i transformació personal respecte a la història del seu grup. La identitat, però, no ens l'hem de creure, perquè és, bàsicament, la ideologia del control. La identificació, en canvi, és l'experiència d'un procés de creixement en la participació i la corresponsabilitat.

65 Vegeu la nota 25.

Si uns i altres -uns o altres- participen en el diàleg intercultural amb el segell d'identitats col·lectives homogènies i rígides, llavors el diàleg es converteix o bé en un exercici impossible -cada grup s'aferra a la seva identitat, com qui diu, a la seva ombra-, o bé en una invitació a la integració en l'altre grup. Sembla, doncs, que, per fer possible un autèntic diàleg intercultural, resulta bàsic l'abandó dels plantejaments identitaris. I no resulta gens arriscat dir que el diàleg intercultural no funciona bé a Europa perquè els europeus no estem encara preparats per a un diàleg obert. No n'hi ha prou de dir que no es busca la integració dels que arriben. De fet, no serà veritat que volem que esdevinguin ciutadans amb el mateix estatus que nosaltres si no els deixem cap altra alternativa oberta que "identitat (és a dir, integració) o marginació (és a dir, ghetto)". Hem de començar per presentar-nos nosaltres mateixos com a membres que s'identifiquen de manera molt plural amb la seva pròpia comunitat. Aquest és el primer pas, decisiu, per a oferir als altres la possibilitat de trobar també un espai de llibertat que no representi ni una renúncia ni una claudicació.

Per això un dels capítols més importants per a fer avançar el diàleg intercultural consisteix a avançar nosaltres mateixos en el diàleg intracultural, és a dir, en el diàleg de les diferències i de les semblances que, amb infinites formes i matisos, van creant una xarxa riquíssima de relacions entre tots nosaltres.

14) I és que la diferència no és un dret teòric que s'hagi de reclamar. Si no fem cas dels eslògans, de les pressions del poder i dels dissenys oficials, la diferència és l'única realitat existent. La unitat i la identitat són l'ideal proposat pel poder de torn per poder identificar millor els subjectes. Però no són quelcom existent. Si de

cas, només existeixen quan nosaltres ens creiem la propaganda i actuem com si existissin. Però, si de debò no existeixen, aleshores tampoc no ens pot fer tenir mala consciència l'experiència personal i col·lectiva de la diferència.

En la nostra societat, la discrepància ha d'abandonar el ghetto en què s'ha autoreclòs. Tots els ciutadans, pel fet de ser-ho, són discrepants. El poder usa mecanismes per evitar o, almenys, dissimular la discrepància, la divergència, la diferència. Ha de quedar clar que això no és l'ideal de la societat sinó només la idea que alguns se'n fan, una idea que és desmentida constantment pels actes de la majoria social. D'aquí que el poder hagi de repetir constantment -cada vegada amb més mitjans i amb més força- la propaganda de les essències col·lectives úniques i diferenciadores.

Quan la consciència de la diferència sigui ja la consciència col·lectiva, s'hauran aplanat moltes dificultats al diàleg intercultural. Perquè els immigrants d'Àfrica, p.e., només són radicalment diferents de nosaltres si es comparen (o els comparem) amb l'ideal fals d'identitat que oficialment es vol vendre. Quan siguem capaços de veure'ns tal com som i de viure'ns tal com ens veiem, llavors les diferències dels que arribin seran diferències afegides a les nostres, però no diferències que vinguin a destorbar la nostra indiferència general. Ja no viurem les diferències dels altres com una agressió dels de fora sinó com un enriquiment dels de dins.

15) En el camp de la migració i de les relacions interculturals és difícil de jerarquitzar les urgències. Una cosa, però, sembla important: hem d'evitar la desmoralització dels ciutadans extracomunitaris que viuen entre nosaltres. No dic la nostra desmoralització, sinó la d'ells. La nostra és merament psicològica -desànim o

frustració en moments determinats-; la seva, en canvi, pot ser una crisi existencial de gravíssimes conseqüències. Hem d'evitar que les nostres actuacions -ben intencionades- afavoreixin aquesta desmoralització.

Però, ¿en què consisteix? És sabut que tota moral és sempre una barreja de sentit (que ajuda a orientar la llibertat) i, alhora, també d'energia (que dóna força per actuar amb responsabilitat). Quan algú assumeix una moral, el seu primer deure moral consisteix a preservar els valors morals, és a dir, a respectar també el sentit i l'energia morals dels altres. El primer deure moral és, doncs, no desmoralitzar-los.

és ben clar, però, que privarem als immigrants del seu sentit moral quan els vulguem incorporar a una opció moral (familiar, política, religiosa, econòmica, cultural) que no puguin sentir com a pròpia. Per això cal un diàleg intercultural cada dia més obert i exigent. El respecte, però, d'una cultura, inclou també el respecte dels seus principis ètics.

I és ben clar que també privarem als immigrants de la seva energia moral quan acceptem d'exercir damunt d'ells la falsa fascinació de la nostra riquesa. La immensa majoria dels immigrants no arriben aquí ni per motius demogràfics ni per motius econòmics. Tots ells podrien continuar vivint en els seus països. Els nostres valors de quincalla, però, enlluernen fàcilment, tant els de casa com els de fora. Aquest enlluernament serveix, sobretot, per debilitar la capacitat de reacció moral de tots, també la dels immigrants.

El camí de la desmoralització, doncs, és el camí de la pèrdua de sentit i d'energia. Ser moral consisteix, entre altres coses, a evitar la desmoralització, a impedir que es faci efectiva la rendició moral.

Per això em sembla que el diàleg -tant si és intracultural com intercultural, intra-racial com inter-racial- és la més greu responsabilitat ètica que tenim, a partir dels nostres poders i de les nostres limitacions. Llavors, i només llavors, estarem en condicions de substituir l'actual diàleg intercultural per una veritable experiència col·lectiva d'interrelacions culturals. I és que l'única distinció important que es pot fer entre els humans és aquella que separa els que esclafen dels que esclafen.

EPÍLEG: Què podem comunicar als altres

Després de tot aquest recorregut, podem començar a tancar el cercle obert en el pròleg. Allà ens preguntàvem "com podem parlar de la comunicació". En el mateix pròleg hem optat per una determinada manera de veure la filosofia i, per tant, per una determinada manera de parlar dels conceptes i de les perplexitats intel·lectuals. En els quatre capítols de l'assaig hem posat en pràctica aquell enfocament i hem volgut desemmascarar mites i replantejar tòpics en l'àmbit de la comunicació. Ha arribat, doncs, el moment de treure'n alguna conclusió pedagògica o, millor, alguna conclusió per a la pedagogia. (Al capdavant, la pedagogia és sempre una reflexió experimentalment conclusiva, vull dir, una reflexió preocupada per obtenir de manera generalitzada certs resultats que, per experiències anteriors, ja se sap que es poden obtenir.)

Ara, a la vista dels resultats obtinguts, plantejem-nos la pregunta pedagògica més elemental: la pregunta sobre la comunicabilitat dels coneixements. "¿Què podem comunicar als altres?" és, de fet, equivalent a "¿què podem ensenyar?" La seva mateixa expressió ja indica que també la pedagogia ens ajuda a dilucidar -perquè no és obvi- quins són els límits de la comunicació. Des dels grecs fins ara hem tingut sempre plena consciència que no tot és transmissible o,

almenys, no tot ho és igualment. L'experiència de totes les èpoques mostra que són més fàcils de traspassar els coneixements objectivats que no pas les vivències, les actituds o els valors. Aquesta constatació ha resultat sempre inquietant, perquè revela que el que resulta més difícilment comunicable és, sovint, allò que, de fet, més es desitjaria de comunicar, allò més personal, allò amb què cadascú més s'identifica.

D'acord amb el plantejament filosòfic defensat al llarg de l'assaig, no vull pas ara, al final, investigar com es produeix o es transmet el coneixement; em limitaré -si és que això és una limitació- a examinar alguns conceptes clau usats en (la teorització de) la producció i transmissió del coneixement. En aquest sentit, el que m'interessa és donar una mirada a l'aspecte educatiu de la comunicació o, si es vol, a la comunicació com a pedagogia.

Ja es veu, doncs, que no em plantejo en cap cas per què eduquem, si té o no té sentit fer-ho, ni per què no ho deixem de fer. No, no vull posar en dubte si s'ha d'educar o no, si s'han de transmetre coneixements i valors. (No (em) cal posar-ho en dubte. Hi ha dubtes que no cal tenir; es poden tenir, si això fa gràcia o entreté, però no cal tenir-los. És més: és dubtós que siguin dubtes de debò. I és que, de dubtes -com de bitllets de banc-, també n'hi ha d'autèntics i de falsos.)

No tinc, doncs, aquest dubte. La raó és ben simple: és un fet incontestable que tots acabem educant i educats. (Això no prejudja, és clar, que sempre eduquem bé, ni que sempre acabem ben educats.) Es pot discutir com s'hauria educar, però no si s'hauria d'educar. Sempre s'educa, tant si es vol com si no: tant amb el que es diu com amb el que no es diu, amb el que es fa com amb el que es deixa de fer, es va

educant, és a dir, es van influir el pensament i la conducta dels altres. I qui decidís no educar els seus fills sinó, per exemple, deixar-los créixer de manera lliure i espontània (¿seria aquesta una educació "més natural"?), aquest també estaria educant els fills, perquè estaria posant i traient condicions que anirien conformant el seu creixement personal.

Així, si algú preguntés "Educar, per què?", se li podria contestar: "Perquè no ens queda cap més remei. Viure en societat vol dir, entre altres coses, educar." (Si ens preguntessin "Respirar, per què?", també respondríem: "Perquè això funciona així. Perquè viure vol dir, entre altres coses, respirar.") Així, doncs, "Educar, per què?" no és una pregunta interessant. És molt més interessant preguntar-se "Educar, per a què?", és a dir, "¿On volem arribar amb l'educació?, ¿quina és la nostra meta, la nostra pretensió?"

No cal dir que es poden ensenyar moltes coses i que els destinataris de l'ensenyament estan sotmesos cada dia a un bombardeig més intens d'informacions i de missatges. Ara bé, des de la concepció de la filosofia defensada aquí, no ens interessen tant els continguts que es comuniquen com l'estil de pensar -si es vol, el mètode- que es pot arribar a transmetre. Tanmateix, és un estil de pensar -ja ho hem vist- que, tot i perseguir una anàlisi conceptual bàsicament descriptiva, no es presenta pas com un estil neutral, sinó més aviat com un estil crític. I és que aquesta manera de fer filosofia -amb la seva capacitat per desemmascarar usos, arguments i mites- pot assumir una funció pública més clarificadora, segurament, que altres formes de filosofar que actuen com a justificadores d'ideologies.

Avui dia, però, la temptació de neutralitat té, en el terreny educatiu, unes característiques més fortes que en altres èpoques: hi

ha hagut moments en què s'ha pensat que es podia ser neutral. Ara, quan ja no podem ser ingenus i sabem que la neutralitat educativa és impossible, el desig de neutralitat reapareix amb una excusa més perillosa que abans: hi ha pares i mestres, lamentablement massa convençuts de la pretesa fi de les ideologies, que es troben tan desorientats, tan desassistits, tan desemparats pel que fa als valors, que pensen que no està bé influir els més joves; així, la neutralitat impossible s'arriba a presentar com una neutralitat desitjable, com una neutralitat moralment recomanable. (Fàcilment es pot veure que aquesta és una de les conseqüències pedagògiques més nefastes del relativisme axiològic.)

Aquesta actitud és teòricament injustificada i pràcticament, paralitzadora. Perquè, si ens prenguéssim seriosament aquesta forma de neutralitat educativa, hauríem d'abandonar qualsevol pretensió o projecte educatiu. (També en el terreny pedagògic val que, allò que no és lògicament possible -com ara, la neutralitat-, no sembla que pugui resultar lògicament desitjable. Més encara: presentar el que és absolutament impossible com a model del que és sempre, i constantment, desitjable, ha de tenir, per força, efectes autodestructius. Un model així no té res a veure amb la utopia. Més aviat està emparentat amb la miopia i la frustració.) De fet, si la neutralitat educativa fos possible, l'individu neutre i acrític seria l'únic resultat acceptable de la tasca educativa. I ja es veu que això seria autocontradictori. Certament, qui volgués deixar els infants ben (neutrament) lliures per triar entre diverses propostes, estaria anant alhora en dues direccions oposades: d'una banda, estaria pressuposant que els infants ja estan suficientment formats per discernir les alternatives; alhora, però, també estaria reconeixent que encara no estan suficientment formats, i per això justament havia decidit de no

influir-los i de deixar-los "lliures". No es pot pas dir, doncs, que la coherència sigui el punt més fort d'un projecte que vulgui educar amb neutralitat.

Tanmateix, si el que es busca amb tot plegat és ajudar a fer ciutadans no dogmàtics sinó crítics, aleshores en lloc d'aspirar a la neutralitat s'haurà de recórrer a una pedagogia que defensi criteris educatius oberts. Per això em sembla bona la màxima general de proposar i testimoniar els coneixements, actituds i valors que obrin el màxim de possibilitats i que estrenyin el menys possible. Que aquesta pedagogia trobi un eco més o menys favorable, arribi a donar més o menys fruits, són coses que ja no dependran només de nosaltres. En tot cas, sembla raonable afavorir una educació que jo anomenaria d'"anada i tornada", una educació per al diàleg, que ajudés a explorar i crear nous espais conceptuals i vituals. (Tornaré més endavant sobre aquest punt.)

I és que no podem oblidar en cap moment que la nostra és una època enormement barrejada: principis, raons i objectius confusos afavoreixen l'aparició de ciutadans confosos. Tanmateix, no em sembla pas que la foscor d'aquests moments s'hagi d'atribuir a l'existència de més obscuritat que en altres èpoques. Sí que ens trobem, però, en un moment històric de pèrdua del sentit cosmopolita, vull dir, d'incertesa sobre què vol dir ser ciutadà.⁽⁶⁶⁾ Fins no fa massa, el model de ciutadà venia donat per la mateixa societat. Aquesta era bàsicament estable, tradicional, literalment monòtona. Era una societat que canviava poc, gairebé gens en els aspectes fonamentals:

66 Per a una anàlisi més detallada d'aquesta crisi, vegeu, p.e., J.-M. TERRICABRAS, Ètica i llibertat, I.2, ps. 17-24; ID., "Recorregut conceptual per la ciutat educadora. Una perspectiva filosòfica"; ID., "El repte educatiu de la ciutat".

hi havia valors estables que s'havien de transmetre (estabilitat familiar, d'idees, d'estatus social, de costums). El canvi i la variació eren o bé accidents passatgers que no convenia que duressin o bé excentricitats tolerades a molt pocs, per exemple, als artistes.

Avui, en canvi, la nostra societat ja no té un sol model ni de ciutat ni de ciutadà. Ben mirat, tampoc és que hi hagi molts models. Podríem dir que hi ha un garbuix de models poc clars, no massa perfilats. I és que la societat mateixa no s'aclareix i està en període de creixement, de canvi. (Això és el que intuïm quan diem que la societat actual està "en crisi".) En les societats que, per anar de pressa, anomenem "desenvolupades", la vida privada i la vida col·lectiva han sofert canvis espectaculars en els últims cent-cinquanta anys. En bona part, aquests canvis s'han degut a la revolució científico-tècnica que aquelles societats han experimentat. El coneixement heretat es posa, doncs, en qüestió, i s'hi posa també la forma d'accés a aquest coneixement.

Tot plegat ha induït alguns a pensar -ho vèiem ja en el capítol anterior- que estem ben bé a les fosques, que hem perdut tots els referents ideològics, tots els criteris ètics, totes les pautes estètiques, totes les normes socials, i que s'han esborrat també tots els camins pedagògics. (No és cap casualitat que, a començaments del segle XX, alguns països -entre ells, el nostre- passessin per un moment important -si bé limitat- de renovació pedagògica.) Amb els anys, ha pogut arribar a semblar que tot s'havia d'inventar de nou i, fins i tot, que es podia inventar qualsevol cosa.

No sembla, però, que aquesta sigui l'única sortida possible. És veritat que no hi ha camins planers i fressats, però, de pistes, n'hi ha, i moltes. (Sovint les coses no es veuen prou clares no perquè no

siguin clares, sinó perquè la vista no és prou fina. Això ho comproven cada dia els oculistes.) De moment, ja hi ha una cosa que la situació actual ens convida a acceptar: no és previsible que aquesta situació d'inestabilitat duri quatre dies. No estem davant de canvis passatgers, sinó davant d'una crisi d'abast profund i de llargues conseqüències. Difícilment podem pensar -si no som uns restauracionistes recalcitrants i obcecats- que la societat que en sortirà serà com la d'abans. Ben al contrari. La crisi actual impregnarà durant molt de temps el tipus de societat que, lentament, s'anirà obrint camí i, per tant, hem de pensar que la societat mateixa del futur també serà, amb tota probabilitat, una societat moguda, canviant, plural. Encara que no sapiguem amb precisió quina societat serà, podem ja pressentir que aquella societat no serà ni estable ni homogènia.

Més encara: no sembla que els nostres esforços pedagògics s'hagin d'encaminar a fer que els futurs ciutadans siguin capaços d'adaptar-se a qualsevol tipus de societat que els sobreprengui. Perquè encara que no sapiguem com serà aquella societat, sí que (molts) sabem, en canvi, com la volem. I la volem democràtica. Aquest sol tret hauria de condicionar de manera irreversible la nostra opció educativa. Perquè una cosa serà educar per a l'adaptació i la passivitat -amb tota la flexibilitat que es vulgui-, i una altra cosa ben diferent serà educar per a la participació i la crítica. (De fet, l'única garantia final de la democràcia és la que donen els mateixos ciutadans. Per això l'educació hauria de buscar que els ciutadans no poguessin sofrir una dictadura, no solament en el sentit de no poder-la experimentar, sinó sobretot en el de no poder-la tolerar.)

Educar per a una societat no estable, no homogènia, però democràtica, voldrà dir tenir l'objectiu final d'ajudar perquè cadascú sàpiga buscar -i pugui trobar-, de manera crítica allò que més l'ajudi a ser

persona. No és, doncs, que aquesta sigui una època de més obscuritat, sinó potser una de més obscuriment, perquè té molts més elements simultanis -sovint gens obscurs- que, barroerament manipulats, contribueixen a obscurir més que no pas a fer llum. No ens podem queixar, doncs, d'obscuritat sinó d'opacitat, no de manca de coneixements sinó de poca finor a l'hora de tractar-los, no de manca de raons sinó de pobresa de raonaments. És en aquesta nova situació on el pensament i, en particular, el pensament filosòfic s'han de fer presents. I ho han de fer, en primer lloc, posant al descobert que, si bé les ideologies socials i polítiques continuen tenint vigència i força, en canvi les ideologies filosòfiques han entrat certament en una crisi greu i profunda. Es tracta de filosofies que volen donar certeses ideològiques, però que, en la seva confrontació amb les ideologies rivals, acaben creant perplexitats i escàndol. És interessant observar que, quan se sospesen i es comparen alhora moltes ideologies filosòfiques, cadascuna mostra clarament els seus límits i no n'hi ha cap que resulti prou universalment acceptable, ni tan sols la que tingui més pretensió filosòfica. Per això és tan important que el debat ideològic sigui molt lliure i plural, i que no es redueixi -com passa sovint- a la mínima expressió ritualitzada de la confrontació entre dues posicions, com si la lògica dualista oferís l'esquema més natural d'anàlisi de la realitat. (Recordem que és dualista qualsevol posició constituïda per dos elements en certa manera independents i irreductibles entre si. Són ben coneguts els dualismes cos/ànima, ment/cos, cap/cor, matèria/esperit, raó/sentiment, raó/experiència, verdader / fals, humà/diví, natural/sobrenatural, persona/societat, llei/natura, ciència/fe, bo/dolent, realitat/ficció, etc. Aquests dualismes es podrien concretar, paradigmàticament, en una sola oposició -com qui diu, l'oposició de les oposicions-, que és la que s'estableix entre

subjecte i objecte.) Malauradament, el dualisme s'ha instal·lat profundament en gairebé tots els àmbits de la vida teòrico-pràctica, des de la lògica a l'ètica, de la política a la mitologia col·lectiva.

Si hi ha, però, una experiència que hagin pogut fer els contemporanis, aquesta ha estat l'experiència de saber-se -trobar-se- expulsats del ben còmode i força uniforme paradís del dualisme necessari, del dualisme de l'o-això-o-allò, de l'o-tot-o-res, de l'o-blanc-o-negre. La crisi actual no és, primàriament, una crisi d'ideologies, sinó més aviat d'antagonismes ideològics formulats de manera dualista. Potser ara es vulgui dir: "Però, ¿i què té de dolent el dualisme?" Bàsicament això: és un esquema d'interpretació de la realitat que en privilegia només dos aspectes, aspectes que, a més, apareixen en concurrència. És obvi que qualsevol dualisme tradueix, d'alguna manera, dos aspectes importants de la realitat que es considera. Raó i sentiment, per exemple, són dos elements molt importants en l'experiència humana. Ara bé, la comoditat de qualsevol classificació binària acostuma a traspuar també una certa simplificació de l'anàlisi. ¿Cobreixen raó i sentiment tot el camp de la nostra experiència? ¿Es poden separar aquests dos elements de tal manera que no sigui pensable una anàlisi de la realitat humana des de la perspectiva de la trama raó-sentiment? ¿Què hem de fer aleshores amb els nostres desigs, fantasies, creences, intuïcions, esperances, utopies, invencions, contradiccions, paradoxes, provocacions, suposicions o insinuacions? ¿Es pot dir que totes elles són formes que encaixen clarament en alguna banda del binomi raó/sentiment? ¿No s'haurà de dir més aviat que no encaixen plenament en cap de les dues, llevat que ho facin en un sentit tan vague i imprecís que aleshores l'esquema perd, de fet, tota la seva força classificatòria i interpretativa? Si mantenim la dualitat raó / sentiment, per exemple, ¿voldrà dir que estem disposats a considerar

totes les altres formes esmentades com a formes menors, irrellevants, de la nostra conducta? ¿O potser les acabarem embotint -sisplau per forçar- en una de les dues formes previstes en la cotilla dualista prèviament establerta? ¿No és aquesta rigidesa classificatòria -i, per tant, explicativa- la causa principal que sovint es donin anàlisis esguerrades i explicacions errònies de molts dels nostres conceptes?

Certament, qualsevol àmbit una mica complex de l'experiència humana, difícilment pot ser reduït a dos pols: i no solament perquè gairebé sempre hi ha molts més elements a tenir en compte; també és cert que la distinció entre els dos elements proposats no acostuma a ser tan tallant com es vol fer creure, i que cadascuna de les parts no és tampoc ben homogènia sinó que habitualment admet, al seu torn, una enorme gamma de matisos. L'aparença tallant de qualsevol dualisme -si no, perdria la seva eficàcia simplificadora- indueix sovint a pensar a base d'oposicions còmodes però fictícies (raó/sentiment, fe/ciència, etc.), i a suggerir que cal decantar-se sempre a favor d'una opció enfront de l'altra. (En el fons, el dualisme no és solament un prejudici tergiversador de la realitat, sinó que acaba sempre estirant-se en alguna forma de jerarquia monàrquica.)

Des del punt de vista, doncs, de l'epistemologia com a anàlisi del coneixement, s'ha de dir que el dualisme és sempre un esquema conceptual poc fi, que condiciona ja d'entrada certes respostes i plantejaments. (67)

67 Aquí pot resultar interessant de consultar: J.PAGES, "Integracionisme i constinuisme. Mètode i ontologia en la filosofia de Josep Ferrater Mora"; J.-M.TERRICABRAS, "José Ferrater Mora: An Integrationist Philosopher". Tots dos articles ponderen, amb diferents perspectives, l'esforç integracionista de Ferrater per superar un pensament dualista simplificador.

Si el coneixement que s'ha de guanyar ja no és el del paradís perdut -que resulta irrecuperable-, això vol dir que l'home contemporani ha d'aprendre a espavilar-se en la trama immensa i multicolor dels coneixements i experiències humans. El món dels conceptes no és un món ple de necessitats i determinacions, sinó ple de circumstàncies i possibilitats que cal saber avaluar. Per això no s'ha de caure en la trampa de pensar que el món del "potser" és el món del "pot ser", com si sabéssim -¿com?- que totes les possibilitats són i seran del mateix tipus, tindran el mateix interès o la mateixa eficàcia. L'infant actual i el ciutadà futur han d'aprendre a sospesar, avaluar i distingir moltes opinions, molts criteris i teories, o -si es vol dir així- moltes "filosofies". Per fer-ho, però, han de disposar no d'una ideologia filosòfica rígida -que els faci de punt de partença dogmàtic i indiscutible-, sinó que més aviat han de tenir a l'abast eines per entendre el camí que vagin fent, és a dir, eines per analitzar conceptes, per comparar propostes, per connectar els judicis amb la seva aplicació quotidiana, per revisar prejudicis i pressupòsits, i per conviure constantment amb l'exigència de l'argumentació, amb el repte de la discrepància.

Aquestes són precisament les eines que els pot proporcionar la filosofia, almenys aquella manera de fer filosofia que s'ha volgut practicar aquí. I és en aquest sentit que la filosofia té una funció pública: la funció de convertir-se en eina de servei públic. I és que, en una època tan barrejada com aquesta, la filosofia pot fer un servei insubstituïble a l'argumentació rigorosa i al diàleg racional. (A 3.2 ja s'ha dit que ensenyar a filosofar és ensenyar a fer el peritatge de les idees.) És un servei fet directament al progrés democràtic i, per tant, a la llibertat. Això sol ja justifica que es vulgui que els ciutadans adquireixin aquestes eines bàsiques. (No es veu per què el

consens existent sobre allò que s'ha d'ensenyar a l'escola -llenguatge i llengües, càlcul, geografia, història, física o literatura- no ha d'incloure també espontàniament la filosofia com a instrument d'anàlisi i d'avaluació dels raonaments que es fan en totes aquelles matèries i, és clar, en la vida quotidiana.)

Ara bé, ¿com aconseguir de posar a l'abast dels ciutadans uns instruments de pensament públic que els poden ajudar a ser majors d'edat, i que poden, per tant, esdevenir -a través de la cultura- instruments de justícia social, en el sentit més ampli? El que és cert és que la capacitat de judici racional no es pot formar tal com es formen, per exemple, les habilitats científiques i tècniques. Que no es pugui formar d'aquesta manera, però, no vol pas dir que no es pugui formar de cap manera. Encara més: no vol dir que no s'hagi de formar. Perquè si els ciutadans són éssers que, a més d'aplicar tècniques, regles, esquemes i models, fan també judicis, avaluacions, projectes, propostes i plans; si són éssers que consideren, reflexionen, dubten, decideixen, consulten, rumien i opinen, aleshores bé han d'aprendre a fer totes aquestes coses. I si les han d'aprendre i, de fet, les aprenen, és cert que les poden aprendre a fer bé o malament, millor o pitjor.

Tot i que no hi ha un gènere literari específic de la filosofia -els gèneres literaris són mitjans empírics i funcionals, l'elecció dels quals depèn de molts factors històrics-, sí que hi ha, en canvi, un gènere didàctic especialment adequat per facilitar que s'apregui a fer filosofia: és el diàleg. (En el capítol anterior, s'ha parlat del diàleg com d'una exigència intel·lectual i moral. Ara en podem veure la corresponent exigència pedagògica.) De fet, en pedagogia, els gèneres no són mai ben innocus, ben innocents. Perquè no són solament

un mitjà per comunicar coneixements, sinó que expressen també la naturalesa dels coneixements que volen comunicar. I és que el mode de comunicació no és un mitjà independent de la cosa comunicada, sinó que en forma part. (Cagar ocells amb xarxa o amb escopeta no són tampoc simplement dues maneres diferents de fer el mateix, sinó que són dues coses diferents.)

D'entre tots els gèneres possibles, el diàleg és, certament, el gènere que millor explicita la recerca filosòfica, perquè no només enuncia o proposa, sinó que discuteix i, per tant, planteja de manera simultània punts de vista necessàriament diferents. Gairebé diria que l'aparent debilitat que es presenta en qualsevol tempteig de diàleg és justament la grandesa del diàleg. I és que, en insinuar i plantejar alternatives, el diàleg deixa molts punts inacabats, moltes insinuacions penjades, molts flancs al descobert. Un tractat pot tapar més fàcilment les esquerdes del propi discurs, perquè avança lentament per camins que ell mateix controla. El diàleg, sobretot si es viu, es desborda fàcilment. Li resulta més fàcil de presentar problemes que no pas d'arribar a l'hora amb les solucions. El diàleg, per la seva pròpia dinàmica, és molt més obert a la crítica i a l'autocrítica. De fet, el tarannà filosòfic dels grans pensadors de la història ha estat sempre el del diàleg, tant si formalment han usat el gènere dialogat com si no. (I és que també els altres gèneres filosòfics -el tractat, l'assaig, el discurs, la lliçó o l'aforisme- poden tenir sempre un contingut bàsic de diàleg, potenciant la confrontació d'idees, l'intercanvi d'arguments, l'avaluació d'alternatives, la revisió d'objeccions o la formulació de propostes. Aquest mateix assaig voldria ser un intent de fer una filosofia dialogant i dialogada.)

Certament, l'educació d'anada i tornada, a què m'he referit abans, és una educació per al diàleg. Aquesta educació no es dona pel simple fet

que el mestre tingui ganes d'enraonar o es vegi obligat a enraonar amb els alumnes, sinó que només pot trobar el seu veritable impuls quan hi ha un desig intens del mestre de parlar amb els alumnes, és a dir, de parlar-los i d'escoltar-los. L'educació per al diàleg no és una educació autoritària. Amb l'intercanvi d'opinions i de raons es pretén que els alumnes aprenguin a ser crítics (madurs) i autocrítics (disciplinats en el pensar, coherents en l'obrar). És important que els alumnes arribin a tenir opinió -no l'opinió-, és a dir, que siguin capaços de mantenir opinions, però també, és clar, de revisar-les i canviar-les. (Aquesta actitud no té res a veure amb el relativisme, sinó més aviat amb el principi crític de Popper: "You may be right, I may be wrong".)

Tenir opinions raonades i contrastades vol dir també aprendre a matisar els judicis, a graduar les avaluacions. I això vol dir, és clar, superar la mentalitat dualista que hem denunciat abans. Si el diàleg, però, no és solament l'estil filosòfic que es vol comunicar, sinó que és també la manera de comunicar-lo, aleshores haurem d'evitar tant els dualismes conceptuals com també els dualismes pedagògics. Tots ells resulten excessivament simplificadors i, per tant, empobridors. Lamentablement, el dualisme ha senyorejat també sobre l'educació durant massa temps. (Recordem alguns dels dualismes més rellevants en aquest terreny: pensar/aprendre, saber/inventar, tradició/creativitat, memòria/comprensió, automatisme/reflexió, resultat / procés, transmissió/investigació, autoritat/crítica, formació/informació, fets/valors, objectivitat/relativisme, continguts/actituds, passiu/actiu, cert/problemàtic, solució/plantejament, acceptació / demostració, acceptació/participació, dogmatisme/fal·libilisme, etc. Si abans hem vist que els dualismes epistemològics es podien concretar, paradigmàticament, en l'oposició subjecte/objecte, ara

podem dir que els dualismes pedagògics també es podrien concretar, paradigmàticament, en una sola oposició que seria la que s'estableix entre professor i alumne. És aquesta oposició -amb unidireccionalitat des del primer element fins al segon- la característica més notable del paradigma educatiu que -simplificant molt- podríem anomenar "magistral estàndard".

Aquest paradigma estàndard es basa en una colla d'elements molt simples:⁽⁶⁸⁾ educar vol dir comunicar (transmetre) coneixements, entesos com a descripcions de fets. El posseïdor d'aquests coneixements, el mestre, també és el professional que els ha de comunicar, que els ha d'exposar. Així tenim una escena comunicativa completa: el docent (emissor), el discent (destinatari), l'escola com a lloc de transmissió del coneixement, i una colla de descripcions verdaderes sobre els fets i fenòmens del món (el missatge). L'alumne ha d'aprendre (és a dir, ha d'acceptar i retenir com a verdader) tot allò que se li comunica. Així és com arriba a tenir coneixements. Ell mateix algun dia podrà esdevenir transmissor d'aquests i d'altres coneixements.

A aquest paradigma estàndard, se li pot oposar -de manera també ben dualísticament esquemàtica- un paradigma que podem anomenar "magisterial reflexiu" i que, aprofundint pedagògicament en la idea del diàleg filosòfic, abandona els pressupòsits d'aquell paradigma. Efectivament, el paradigma reflexiu resitua el paper del mestre no solament en l'activitat filosòfica pròpiament dita sinó també en el procés mateix d'aprendre a pensar, és a dir, en el procés educatiu en

68 Vegeu sobre això M. LIPMAN, Thinking in Education.

sentit ampli. Aquest paradigma ja no es basa en el dualisme alumne / mestre, sinó que obre una perspectiva que resulta globalitzadora en dos sentits: tant perquè ja no hi ha un únic centre de gravitació, sinó que el pes del procés educatiu és portat entre tots, com perquè ja no hi ha un únic objectiu escolar (l'adquisició de coneixements), sinó la recerca d'una educació global de l'alumne, és a dir, alhora personalitzada i completa.

Aquest paradigma reflexiu -que és el que adopta el pensament crític- instaura l'anomenada "comunitat de recerca", expressió que -no ben bé en aquest sentit- es pot remuntar fins a l'obra de Charles Sanders Peirce. És la comunitat de recerca es duu a terme el diàleg crític, és a dir, inquisitiu, sobre les propostes de les diverses disciplines. Aquest diàleg és el que pot garantir no solament l'aprenentatge del respecte a la diversitat racional i a la pluralitat ideològica, sinó també la construcció d'una nova objectivitat. I és que sovint passa que, quan l'escola de funcionament magistral estàndard no vol abandonar el seu esquema dualista i transmissor de coneixements fets, dóna com a excusa que, si ho fes, quedaria en mans del pur relativisme de les opinions de cadascun. L'escola antiga pretén que no es pot canviar l'"Això és així" pel "Tot s'hi val".

Em temo que aquest plantejament recelós és també un plantejament que delata incomprensió de la nova proposta. La comunitat de recerca no és un conjunt descontrolat d'opinions diverses -i no defensa, per tant, el "tot s'hi val"-, sinó que és una acció cooperativa de persones que contraposen raons i arguments per assegurar-se de saber reconèixer els millors. Si hem dit que l'objectiu de l'educació és la capacitació per al raonament i per a l'emissió de bons judicis, ¿es podrà encara sostenir que això és relativisme? ¿S'estarà també disposat a dir que

les tesis divergents de dos llibres de text o de dos mestres són un elogi del relativisme? Un dels problemes clau del ciutadà contemporani -que en això segueix la tradició escèptica- és pensar que, com que no hi ha res que valgui del tot, que valgui absolutament, ja val tot, ja tot val absolutament igual. Ara bé, que els valors, opinions, idees o creences no tinguin un sol punt comú (i fix) de referència, no significa encara que els valors hagin perdut qualsevol punt de referència. El primer que convé aprendre és que el món és complex, i que la complexitat del món exigeix subtilesa en les anàlisis i rigor en els judicis.

Ja es veu, doncs, que el pensament crític implica sempre també un raonament pràctic. No es pretén que els nens pensin de manera semblant, sinó que siguin més reflexius, més raonables, que facin judicis millors. Per això se'ls ha de fornir amb tants coneixements com necessitin i se'ls ha de voler tan raonables com se'ls pugui ajudar a ser. El mestre, però, encara que sigui professionalment l'encarregat de dirigir el procés educatiu de la classe, de cap manera no ostenta el monopoli de la racionalitat. És estrany que gairebé mai no es recordi una evidència: el nen també pensa. Amb això no vull dir simplement que se li pot ensenyar a pensar, que se'l pot portar a pensar, sinó que el nen ja pensa pel seu compte, molt abans d'arribar a l'escola. Qui digui que, de petit, el nen pensa poc, no solament haurà de precisar la seva afirmació, sinó que haurà d'acceptar que se li repliqui que també aprèn poc. El fet banal però indiscutible és que el pensar és condició necessària per a l'aprenentatge, almenys per a l'aprenentatge humà, aprenentatge que es caracteritza per ser flexible i progressiu.)

No és cert, doncs, que el nen vagi a l'escola només a rebre, sense poder aportar res. Heus aquí un prejudici adult absolutament

injustificat i institucionalment condicionat. (Els mateixos adults que diuen això referint-se al nen que va a l'escola, elogien les grans capacitats que té aquell nen quan és a casa.) La capacitat de pensar és, en principi, pròpia de tots els nens i nenes (o nois i noies) que componen la classe. Que els uns sàpiguen usar més o menys bé -i en uns terrenys millor que en altres- aquesta capacitat és absolutament secundari respecte al fet que tots ells la posseeixen. El sistema escolar estàndard remarca les diferències en l'ús de la capacitat intel·lectual, enlloc d'accentuar la semblança fonamental que uneix els membres de la classe. Això és justament el que anivella tots els alumnes i els posa en peu d'igualtat. Insistir en el dualisme alumne/mestre és insistir en la segregació de cada alumne del conjunt de la classe. Així l'alumne queda caracteritzat per la seva relació amb el mestre i, per tant, pel nivell alt o baix -intel·lectualment parlant- d'aquesta relació. Llavors són les diferències entre els alumnes les que caracteritzen la relació de cadascun d'ells amb el mestre. En el paradigma estàndard, el procés cognoscitiu i educatiu de l'alumne no es fa aprofitant les possibilitats de creixement cooperatiu que ofereix el conjunt de la classe, sinó que es mesura en competència amb la classe i segons el criteri classificatori que ve donat per la figura del mestre, que es consagra així com l'únic punt d'unió entre els membres de l'aula.

Potser convingui recordar que, també en aquest terreny, ha planat durant molts anys l'ombra d'una figura indiscutible en la psicologia infantil: Jean Piaget. Els seus mèrits són absolutament innegables i ha impulsat moltes vies d'investigació. Tanmateix, el seu enfocament i l'ortodòxia subsegüentment originada són, en bona part, responsables de la relativa lentitud amb què s'ha pogut anar imposant, en els darrers anys, una nova visió de les capacitats del nen. La influència

-en aquest cas, negativa- de Piaget és doble: d'una banda, la psicologia evolutiva piagetiana ha defensat la idea que els nens petits, en els primers estadis de la seva evolució mental, no eren capaçs de tenir pensament lògic abstracte. (El moviment promotor de la "lògica informal" va néixer coincidint amb la revisió d'aquesta tesi. Certament, els nens són capaçs de tenir pensament abstracte, són capaçs de jugar amb idees i sovint hi troben plaer. Només fa falta que algú els convidi a jugar.) D'altra banda -i estretament connectat amb el punt anterior-, Piaget estava tan interessat a determinar el que els nens, en determinats estadis de la seva vida, no poden fer sense l'ajut dels grans, que no va arribar a explorar de quina manera se'ls pot ajudar a fer allò que ells sols són incapaçs de fer. Perquè la qüestió no és tan si ho poden fer sols o no, sinó si ho poden arribar a fer, i com. És en aquesta línia que s'ha anat movent l'anomenat "pensament crític", que ha mostrat, tant com demostrat, que és possible d'ensenyar a pensar, i que els nens són capaçs de tenir cert pensament lògic abstracte des de molt petits.

I és que qualsevol infant, sotmès a estímuls suficients, pensa i aprèn. Això no vol dir, és clar, que qualsevol estimul sigui educatiu o sigui un acte d'educació. Els estímuls que l'infant rep en l'entorn familiar -a través de les situacions de la vida quotidiana i a través de l'aprenentatge i ús del llenguatge- són estímuls no programats, tot i que parcialment sistemàtics. Així és com el nen va adquirint un pensament informal. Quan l'infant arriba a una edat pròpiament escolar, té ja una activitat mental considerable, desenvolupada prèviament en l'ambient familiar. (Deixo ara de banda l'època de les guarderies. Les guarderies que "no ensenyen res però els fan jugar, els entretenen" són, és clar, menys perilloses que les que volguessin "ensenyar" moltes coses, però són força menys adequades que les

famílies, on les criatures reben molts més estímuls, en un ambient que els resulta més incitador i menys estrany.)

Si l'educació vol ser quelcom més que ensinistrament, ha de ser un estímul. De fet, ni l'escola no pot impedir sovint que els nens pensin pel seu compte. L'escola és l'encarregada d'anar oferint nous estímuls que donin estructura formal al pensament informal de l'alumne. Si no es vol només ensinistrar els alumnes i anivellar-los entre ells, caldrà potenciar el seu pensament, el pensament de tots.

La racionalitat com a criteri bàsic de l'escola no es pot manifestar, doncs, ni en un aprenentatge individualitzat, bàsicament destinat a omplir les "llacunes" detectades en l'alumne -¿per què se li detecten aquestes llacunes i no unes altres?-, ni en el mer consens dels membres de la classe, encara que a vegades el consens pugui expressar el resultat d'una discussió racional. La racionalitat escolar ha de promoure l'intercanvi de raons entre els membres del grup. I, és clar, l'escola ha d'ajudar a reconèixer que hi ha diversos tipus de racionalitat i diverses maneres de manifestar un mateix tipus de racionalitat.

Ara bé, si la racionalitat és condició necessària del procés educatiu, no sembla, en canvi, que en pugui ser condició suficient, almenys no en el paradigma reflexiu. Perquè, a més de racionalitat, l'escola ha de practicar i cultivar la raonabilitat. De fet, hi ha comportaments que considerem absolutament racionals, però gens raonables. I és que sovint convé distingir -com s'ha dit abans- entre tipus diferents de raons i entre aplicacions diverses de la racionalitat. Potser podríem dir que la raonabilitat és com un aliatge de racionalitat i de judici. (Llavors parlarem de "ser raonable" no en el sentit de "ser prudent, ser normal, ser regular, no ser exagerat", sinó més aviat en el sentit

-també recollit pel diccionari- de "atendre al bon sentit, comprendre les raons, obrar o pensar conforme a la raó".)

Examinem encara breument aquest punt. La primera pregunta que sorgeix és: "Si s'accepta que la raonabilitat és com una barreja de racionalitat i de bon judici, i si, per tant, estem abandonant la noció d'educació com a transmissió de coneixements estrictament neutrals i objectius per entendre-la com un tot fet d'elements no únicament cognoscitius sinó també explícitament avaluatius, ¿no ens trobarem precisament amb enormes dificultats per continuar parlant encara d'educació? Perquè, ¿què vol dir ara 'educar'? O en altres paraules: ¿Es pot educar la raonabilitat?"

La pregunta posa el dit al forat. Pel que hem dit fins ara, ja es veu que aquesta pregunta no equival pas a aquesta altra: "¿Es pot educar per pensar?" Si hem quedat que "ser raonable" és anar més enllà que "ser racional", "educar la raonabilitat" no pot ser coincident amb "educar el pensar", tot i que puguem acceptar fàcilment que no es pugui educar la raonabilitat sense educar per a pensar. Comencem, doncs, amb aquesta última pregunta i passarem després a considerar l'educació de la raonabilitat.

Els que defensen que no es pot ensenyar a raonar, recorren a justificacions com ara l'instint, l'existència de dons naturals, de la intuïció personal, etc. L'experiència constant -a la família i a l'escola- desmenteix rodonament aquesta posició. De fet, la llengua catalana també ens aclareix aquest punt amb una contundència que no es troba en altres idiomes. Perquè, quan s'ensenya a "en-raonar", s'ensenya també a "raonar".

Va ser al voltant del 1960 quan alguns autors van començar a plantejar

si, atès que es pot ensenyar a pensar en les disciplines concretes, no s'hauria d'abordar l'ensenyament del pensar ras i curt. La proposta va anar guanyant adhesions. Així és com, a partir dels anys 70, van proliferar els llibres i mètodes per millorar les habilitats de raonament. Tothom va semblar descobrir que pensar és un bé que es pot adquirir, mesurar i augmentar. La indústria llibretera en va fer un producte; els pares i les escoles van començar-ne a mesurar els nivells de producció, a través de tests i proves objectives, servides per psicòlegs i pedagogs.

Tanmateix, no tot ha quedat resolt amb això. I és que el control, foment i mesura del pensament estan condicionats a la concepció que es tingui del pensar. I el que encara continua essent discutible és justament això: ¿què és pensar? ¿Quan es pot dir que algú pensa? (Tal com hem vist a 2.1, els acords i desacords sobre el pensar humà, condicionaran l'aplicació que se'n faci en Intel·ligència Artificial.) ¿I quan és que algú pensa bé, o que pensa millor que un altre? A l'hora de donar els trets més distintius d'això que és una capacitat, una activitat i un fenomen, hi ha qui accentua la coherència i el rigor en el pensament; hi ha qui valora més la creativitat i la imaginació. Sembla que hi ha alumnes que "pensen bé" en matemàtiques, però que són un desastre en història, en literatura o en "sentit comú". Hi ha qui creu que pensar ajuda a considerar alternatives; altres creuen que ajuda a jutjar millor o a fonamentar creences, a descriure fets o a formular intuïcions; etc.

Ara bé, ens preguntàvem fa un moment si es pot ensenyar no solament a pensar, sinó també a ser raonable. La pregunta és ara molt semblant a la que ja es plantejava Plató, quan Sòcrates discutia amb Protàgores sobre si es pot ensenyar la virtut o no (Protàgores, 320 b-c). En tots dos casos (el de la raonabilitat i el de la virtut) no es tracta només

d'ensenyar a raonar -en el sentit de trobar connexions i relacions entre els pensaments- sinó també d'ensenyar a avaluar, a decidir-se per unes raons o per altres, per una conducta o per una altra.

El problema és, doncs, l'educació del judici. Observem que és un problema que va més enllà de la raó teòrica, per passar a ser un problema de raó pràctica. Val a dir que la nostra època té dificultats especials amb aquesta mena de problemes. L'eufòria pels fets i la desconfiança per la subjectivitat són filles malavingudes d'un mateix tronc: la modernitat. És la modernitat la que ha donat pas tant a la ciència moderna com a la consciència subjectiva irreductible. La certesa buscada per la ciència i la fragilitat experimentada pel subjecte són realitats que no sempre convergeixen amb facilitat. No és estrany, doncs, que el jo particular s'hagi escindit de la ciència, i que l'educació que porta a la ciència no sigui avui una educació que porta al coneixement personal. Sovint sembla com si l'objectiu de l'educació oficial fos fer persones que saben i no persones sàvies. Hi pot haver, però, un altre objectiu: el que persegueix no (o no solament) l'adquisició de coneixements, sinó de coneixement. I és que l'objectiu educatiu pot ser múltiple: a més de conèixer, també reconèixer i, fins i tot, desconèixer. Vull dir que, en el camí del coneixement, és molt important que l'alumne no es pensi que es troba en un procés personal il·limitat -encara que sigui continu i progressiu-, sinó que sàpiga que s'ha d'enfrontar amb els límits del coneixement, i que aprengui a fer-ho. Per això, a més de la transmissió de coneixements, qualsevol procés educatiu ha d'incorporar també la selecció dels coneixements i la capacitat per a l'autoavaluació. Per ensenyar a ser raonable, per ensenyar a fer bons judicis, caldrà capacitar l'alumne no solament per donar respostes a problemes, sinó per saber decidir -un cop sospesats tots els elements

rellevants- quin és el millor judici (o quina és la millor acció) en aquelles circumstàncies.

és evident que, per fer això, la informació és indispensable. Però tota informació està sempre relacionada, d'una manera o altra, amb més informacions, donades, assumides o suggerides. Si jutjar és jutjar relacions descobertes o inventades entre coses o conceptes, aleshores ensenyar a ser raonable és ensenyar a avaluar aquestes relacions. és clar que, en una classe, això s'ha de fer sempre a partir dels continguts de les matèries que s'imparteixin. Perquè els continguts són, en el fons, estructures de relacions que organitzen la informació. (Això és, doncs, el que cal estructurar, desestructurar i problematitzar. No es tracta tant d'estructurar informacions entre si, sinó d'estructurar les relacions que configuren les informacions i, en aquest sentit, les estructuracions d'informacions, tal com les rebem, més aviat tendeixen a velar que no pas a revelar les relacions bàsiques que hi ha entre elles.)

Ara bé, la racionalitat i raonabilitat del procés educatiu no solament afecten -tal com acabem de veure- la formació dels alumnes sinó que han d'afectar també el mateix funcionament de l'escola. És la pròpia organització escolar la que ha de ser raonable, la que ha de convertir-se en model d'organització i gestió raonables (racional i plena de judici). L'escola és una institució que ha de poder mostrar que ha examinat les raons que té en favor d'un determinat tipus d'educació, d'unes matèries, d'uns programes o d'unes normes. El sistema escolar ha d'haver considerat les alternatives possibles i les ha d'haver sospesat. Aquesta és una conducta raonable que, de fet, fonamenta la credibilitat de l'escola com a centre d'ensenyament de la raonabilitat.

El constructivisme de què avui es parla tant en els programes de reforma educativa hauria de ser un constructivisme que s'exercís a partir del coneixement (de l'aventura de conèixer) més que no pas a partir de coneixements. El procés educatiu s'hauria d'orientar a afavorir el pensament -és a dir, el coneixement en sentit actiu i relacional-, més enllà de l'acumulació de coneixements. Ara bé, si volem que els alumnes pensin pel seu compte, hem de procurar que es facin seus els valors del procés educatiu. També s'han de fer seus, doncs, els valors democràtics de la raonabilitat i del diàleg racional. Només llavors el constructivisme educatiu passa a ser constructivisme social.

L'escola no pot estar interessada només en teories sobre la ciència i el coneixement o en la reflexió analítica del coneixement. El que li cal és una teoria de l'aprenentatge que inclogui objectius i mètodes, però també elements per a l'anàlisi i la crítica d'aquests objectius i mètodes. I és que una teoria de l'aprenentatge és sempre, en primer lloc, una teoria social o, almenys, una teoria socialment condicionada. No n'hi ha pas prou que l'escola doni coneixements (aquests o aquells) o que ajudi a adquirir habilitats de raonament (aquestes o aquelles). Coneixements i habilitats es poden usar malament. Vull dir que cap teoria de l'aprenentatge no es pot plantejar correctament sense saber quin és el marc social en què es vol dur a terme. L'educació és una intervenció normativa. I en la nostra realitat social, ha de ser una educació per a la convivència democràtica.

Això té, és clar, algunes conseqüències. La primera és que s'ha de plantejar en profunditat la tensió que hi ha en qualsevol societat -i també en les democràcies- entre l'escola com a expressió de la realitat social existent i l'escola com a pressió per a una realitat

social transformada. El paradigma magistral estàndard descrit més amunt s'adiu força bé amb una visió de l'escola com a expressió de la realitat social; el paradigma magisterial reflexiu s'avé millor amb una visió de l'escola com a problematitzadora i com a crítica de la realitat social.

Si, tal com hem vist al llarg de l'assaig, la filosofia no reivindica l'exclusiva del pensar, tampoc no reivindica l'exclusiva del pensar crític esbossat en aquest epíleg de caràcter pedagògic. Més aviat s'ha de desitjar que aquest estil de pensament es practiqui en tots els camps i en totes les disciplines. Ara bé, això no exclou, de cap manera, que no hi hagi d'haver en l'ensenyament alguna instància que, més enllà dels diversos raonaments aplicats, pugui proveir els alumnes amb l'estructura del raonament lògic general. Aquesta és, certament, una funció que la filosofia ha cultivat sempre com a pròpia. A més, la filosofia encara pot fer una altra cosa: pot vetllar perquè l'aprenentatge de la raonabilitat no es degradi, progressivament, en un mer aprenentatge de tècniques de raonament. Des de l'època clàssica grega, l'activitat filosòfica ha vetllat, a occident, no solament pel rigor del pensament, sinó també pel gust del pensar, és a dir, pel cultiu d'una raó crítica que ajudi a distingir els veritables problemes dels pseudo-problemes, que ajudi a relativitzar les solucions aparentment definitives, que orienti vers nous camins encara inexplorats i que configuri un pensament amb responsabilitat ètica.

Convé tenir molt present que ni tot pensament és encara pensament crític, ni tot pensament crític és encara pensament raonable. Per impulsar el procés educatiu -és a dir, la comunicació educativa- en la direcció indicada, no sembla que hi hagi cap altra disciplina en condicions millors que la filosofia. És ella la que pot precisament potenciar -sense anul·lar- l'activitat crítica i rigorosa de totes les

altres disciplines i sabers.

En el cas concret de la filosofia social, no és pas segur que presenti sempre qüestions interessants. El que és segur és que la seva pràctica és una qüestió interessada. Perquè és d'interès ciutadà que, en plena vida social i enmig de tants processos comunicatius, es vagin adquirint recursos que facilitin una comprensió de la realitat, alhora, plural i rigorosa, tolerant i perspicaç. I és que la vida pública, en què els ciutadans han de participar, no és només una plataforma de debats; també és un encreuament de camins. Parlar és comprometre's. La comunicació sempre va molt més enllà dels sons i de les paraules. Per això la comunicació no pot ser només motiu de reflexió personal, sinó que ha de ser també objecte de discussió pública. I la comunitat de recerca escolar esdevé plenament comunitat educativa justament quan també és anticipatòria d'experiències futures.

Perquè un sol ni educa ni s'educa mai. I encara menys, un tot sol. Té tota la raó la dita llatina, quan denuncia aquestes actituds: "Quod mecum nescit, solus vult scire videri" (= 'allò que no sap amb mi, vol que sembli que ho sap tot sol'). Només sabem el que podem arribar a saber entre tots. Què podem comunicar als altres, ho sabem també només quan ens comuniquem amb ells.

BIBLIOGRAFIA

(Aquesta llista només consigna les obres explícitament mencionades a l'assaig.)

ALSINA, C., "La teoria de la informació (1948-1983)", a: Actes II Congrés Català de Lògica Matemàtica, Barcelona, 1983.

APEL, K.-O. et al., Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt, Suhrkamp, 1971.

ARANGUREN, J.-L.L., La comunicación humana, Madrid, Tecnos, 1986.

ARISTOTIL, The Works of Aristotle (ed. J.A.Smith-W.D.Ross), Oxford, 1928-1958.

ARROW, K.J., Social Choices and Individual Values, 1951.

AUSTIN, J.L., How to Do Things with Words, London, OUP, 1971.

BAMBROUGH, R., Reason, Truth and God, London, Methuen, 1969.

---, "Universals and Family Resemblances", a: G.PITCHER (ed.), Wittgenstein, London/Basingstoke, Macmillan, 1966, ps. 186-204.

---, "Wittgenstein's Lion", a: J.-M. TERRICABRAS (ed.), A Wittgenstein Symposium. Girona, 1989, Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 1993, ps. 37-52.

BERRY, A., La Máquina Superinteligente, Madrid, Alianza, 1983.

BETTENDORF, T., Hermeneutik und Dialog: eine Auseinandersetzung mit dem Denken Hans-Georg Gadamer, 1984.

BISHOP, P., Estudio general del ordenador, Madrid, Alhambra, 1985.

- BODEN, M.A. (ed.), The Philosophy of Artificial Intelligence, OUP, 1990.
- BOOLE, G., An Investigation of the Laws of Thought, on which are founded the Mathematical Theory of Logic and Probabilities, London, 1854.
- CAMPS, V., Virtudes públicas, Madrid, Espasa-Calpe, 1990.
- CARDUS, S.-ESTRUCH, J., Les enquestes a la joventut de Catalunya, Barcelona, Generalitat de Catalunya, 1984.
- DAVIS, M., Teoría del Juego, Madrid, Alianza, 1971.
- DESCARTES, R., Discurs del mètode, Barcelona, Barcino, 1929.
- DREYFUS, H., What Computers Can't Do, New York, Harper, 1972.
- DUMMETT, M., "The Philosophical Significance of Gödel's Theorem", a: Truth and Other Enigmas, Cambridge Mass., Harvard UP, 1978.
- FABRA, P., Diccionari General de la Llengua Catalana, Barcelona, Llibreria Catalònia, 1932.
- FEIGENBAUM, E.-McCORDUCK, P., The Fifth Generation, New York, New American Library, 1984.
- FONTANA, J., La història després de la fi de la història, Vic, Eumo, 1992.
- FORGET, P. (ed.), Text und Interpretation, 1984.
- FUKUYAMA, F., "¿El fin de la historia?", a: EL PAÍS, 24 de setembre de 1989, ps. 10-11.
- , "Respuesta a mis críticos", a: EL PAÍS, 21 de desembre de 1989, ps. 3-6.
- , The End of History and the Last Man, 1992.
- GADAMER, H.G., Wahrheit und Methode, Tübingen, 1960.

- GARDNER, M., Logic Machines and Diagrams, Chicago UP, 1982.
- GEACH, P.T. (ed.), Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology (1946-47), NY, Harvester/Wheatsheaf, 1988.
- GÖDEL, K., Obras Completas, Madrid, Alianza, 1981.
- GRAN ENCICLOPEDIA CATALANA, 15 vols., 1a ed. (1969-1980).
- GRONDIN, J., Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer's, 1982.
- GUILERA AGUERA, L., Introducción a la Informática, Barcelona, P.F.U., 1983.
- HABERMAS, J., Erkenntnis und Interesse, Frankfurt, Suhrkamp, 1968.
- , Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt, Suhrkamp, 1981.
- HABERMAS, J.-LUHMAN, N., Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Frankfurt, Suhrkamp, 1971.
- HOFSTADTER, D.R., Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid, New York, Vintage Books, 1980.
- HOMER, La Iliada, ed. Miquel Peix, Barcelona, Alpha, 1978.
- HUME, D., Dialogues Concerning Natural Religion, Scientia Verlag Aalen, 1964.
- JASPERS, K., Iniciación al método filosófico, Madrid, Espasa-Calpe, 1977.
- LANG, P.C., Hermeneutik-Ideologiekritik-Ästhetik, 1981.
- LIPMAN, M., Thinking in Education, CUP, 1991.
- LOPEZ DE MANTARAS, R., "La I.A.: des dels orígens fins al futur", a: (Ciència), 31 (1983).
- , "Reflexiones sobre I.A.", a: Conocer, 37 (1986).

- MALCOLM, N., Wittgenstein: Nothing is Hidden, Oxford, Blackwell, 1986.
- MCCARTHY, T., Kritik der Verständigungsverhältnisse, 1980.
- McLUHAN, M., La comprensión de los medios como las extensiones del hombre, México, Diana, 1969.
- MICHELFELDER, D.P.-PALMER, R.E. (eds.), Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter, 1989.
- MINSKY, M., "Steps Toward Artificial Intelligence", a: E.FEIGENBAUM-J.FELDMAN (eds.), Computers and Thought, New York, McGraw-Hill, 1963.
- MUÑOZ ALONSO, A., "El poder y la opinión. (Un enfoque histórico)", a: A.BENITO (ed.), Comunicación y sociedad, Madrid, Universidad Complutense, 1983.
- NAGEL, E.-NEWMAN, J.R., Gödel's Proof, London, Routledge & Kegan Paul, 1971.
- ORTEGA Y GASSET, J., ¿Qué es filosofía?, Madrid, Espasa-Calpe, 1973.
- , Ideas y creencias, Madrid, Espasa-Calpe, 1976.
- PAGÈS, J., "Integracionisme i continuisme. Mètode i ontologia en la filosofia de Josep Ferrater Móra", a: Revista de Catalunya, 53 (1991) 24-36.
- PITCHER, G. (ed.), Wittgenstein, London/Basingstoke, Macmillan, 1966.
- PITRAT, J., "El nacimiento de la I.A.", a: Mundo Científico, 53 (1985).
- PLATO, Apologia de Sòcrates. Critó. Eutifró. Protàgores, Barcelona, Laia, 1981.
- POE, E.A., The Purloined Letter, a: Selected Writings, Harmondsworth, Penguin, 1976.
- POPPER, K.R., La lògica de la investigació científica, Barcelona, Laia, 1985.

- , Conjectures and Refutations, London, Routledge & Kegan Paul, 1972.
- PUTNAM, H., Mentes y máquinas, a: A.TURING et al., Mentes y máquinas, Madrid, Tecnos, 1985.
- RAMSEY, F.P., The Foundations of Mathematics and other Logical Essays, London, Kegan Paul, 1931.
- RAPHAEL, B., El computador pensante, Madrid, Cátedra, 1984.
- ROBINET, A., Mitología. Filosofía y Cibernética. El autómeta y el pensamiento, Madrid, Tecnos, 1982.
- ROSSI-LANDI, F., Ideología, Barcelona, Labor, 1980.
- SERRANO, S., La Semiótica, Barcelona, Montesinos, 1984.
- SILVERMAN, H.J. (ed.), Gadamer and Hermeneutics, 1991.
- SMITH, P.Ch. Hermeneutics and Human Finitude: Toward a Theory of Ethical Understanding, 1991.
- TERRICABRAS, J.-M., Ètica i llibertat, Barcelona, Curial, 1983.
- , Fer filosofia avui, Barcelona, Ed. 62, 1988.
- , "Recorregut conceptual per la ciutat educadora. Una perspectiva filosòfica", a: DIVERSOS AUTORS, La ciutat educadora, Ajuntament de Barcelona, I Congrés Internacional de les Ciutats Educadores, 1990, ps. 26-36.
- , "Els «jocs de llenguatge» en la filosofia de Wittgenstein", a: ENRAHONAR, 16 (1990) 57-64.
- , "José Ferrater Mora: An Integrationist Philosopher", a: Man and World, 26 (1993) 209-218.
- (ed.), A Wittgensteins Symposium. Girona, 1989, Amsterdam / Atlanta, Rodopi, 1993.

- , "El repte educatiu de la ciutat", a: CEM (Butlletí Informatiu del Consell Escolar Municipal de Girona), 3 (1994) 1-8.
- TRILLAS, E. (comp.), Razonar como la gente: la lógica borrosa, núm. 573-574 de la revista Arbor (1993).
- TRILLAS, E.-GUTIÉRREZ RÍOS, J. (eds.), Aplicaciones de la lógica borrosa, Madrid, CSIC, 1992.
- TURING, A., Computing Machinery and Intelligence, a: E.FEIGENBAUM-J. FELDMAN (eds.), Computers and Thought, New York, McGraw-Hill, 1963.
- i al., Mentes y máquinas, Madrid, Tecnos, 1985.
- VAZQUEZ MONTALBAN, M., Historia y comunicación social, Madrid, Alianza, 1985.
- VON BUBNER, R., i al. (ed.), Hermeneutik und Dialektik, 1970.
- VON NEWMANN, J.-MORGENSTERN, O., The Theory of Games and Economic Behaviour, Princeton U.P., 1953.
- WEINSHEIMER, J.C., Gadamer's Hermeneutics: A Reading of «Truth and Method», 1985.
- WITTGENSTEIN, L., Investigacions filosòfiques, Barcelona, Laia, 1983.
- , The Blue and Brown Books, Oxford, Blackwell, 1972.
- , Zettel, Oxford, Blackwell, 1967.
- Bemerkungen über die Farben, Frankfurt, Suhrkamp, 1979.
- ZADEH, L., "Fuzzy Sets", a: Information and Control, 8 (1965) 338-353.