

Crisi de valors en la societat de la informació i del coneixement

Josep-M. Terricabras

Director de la Càtedra Ferrater Mora
de Pensament Contemporani de la Universitat de Girona

1. El valor dels valors

Massa sovint es parla dels valors de manera general i abstracta, com si hi hagués valors valuosos en si mateixos, independentment dels humans que els valoren, que els donen valor. Aquesta visió és doblement enganyosa: en primer lloc, perquè sembla que els valors són eternals i ahistòrics, i llavors ens hem de preguntar com poden ajudar els humans finits i històrics uns valors més propers a la perfecció dels déus que a la fragilitat humana; en segon lloc, i com una conseqüència del que acabo de dir, perquè llavors s'oblida una característica absolutament bàsica dels valors reals: i és que són fràgils. Sí, el bé i els valors són fràgils. Qui no té en compte això, tampoc no té la disposició necessària per a estar alerta i defensar-los, sinó que es pensa que es defensen sols. Els valors, però, no es defensen mai sols: els han de defensar les persones i els col·lectius. Avui em voldria referir justament als valors de la vida *en comú*—no solament a valors d'una certa rellevància en la vida privada—, als valors que poden inspirar la nostra vida política, una vida *en comú* i *democràtica*.

I el primer que hem de fer és recordar que els valors i els drets humans són fràgils. Com que els valors i els drets humans, però, estan fortament lligats amb la democràcia, també he de reconèixer, de retruc, que la democràcia mateixa és sempre molt fràgil: ni els valors que inspiren una democràcia ni la democràcia mateixa—sempre milloren o empitjoren junts— no es poden considerar mai definitivament assolits i establerts. La seva consolidació i millora reclamen constantment protecció i alerta socials. I aquesta fragilitat no és una característica exclusiva de certs drets democràtics, sinó que s'estén a la major part de valors de la nostra vida.

Com que hi ha moltes maneres de parlar de les coses—moltes maneres de pen-

sar-les—, no hauríem de caure en la trampa —molt freqüent— d'omplir-nos la boca amb grans paraules, com ara *el bé*, *la pau*, *la solidaritat* o *la llibertat*. Així, en abstracte, no estem parlant de res, per això tots estem d'acord a voler el bé, la pau, la solidaritat i la llibertat. El problema ve quan volem concretar un xic més i comencem a explicar com entenem cadascun d'aquests grans valors. Perquè,

— quan parlem de *el bé*, quin bé volem? És un bé la vida? Ho és sempre? En quines condicions? És un bé la salut? A quin preu, d'acord amb quin concepte de salut? Són un bé la ciència i el coneixement? Ho són sempre, ho són en abstracte?

— Quan parlem de *la pau*, de quina mena de pau parlem? Franco i Fraga Iribarne ens van fer celebrar «vint-i-cinc anys de pau». Pinochet encara celebra la seva pau.

— Quan parlem de *la solidaritat*, parlem de solidaritat amb què, amb qui? Solidaritat amb els opressors i agressors o amb els oprimits i agredits?

— Quan parlem de *la llibertat*, per a què la volem, la llibertat? Per a fer negocis jo i només jo o potser perquè en pugui fer tothom? Per a tenir cultura, sanitat, lleure i habitatge per a mi i per als del meu grup o per a tothom?

Aquesta colla d'interrogants —que el que pretenen és fer tocar els valors de peus a terra, o millor, fer-nos tocar de peus a terra quan parlem dels valors— reclamen ara que faci tres precisions perquè no hi hagi cap malentès:

1) Ja es veu que, quan parlo del bé i dels valors, en parlo sense cap pretensió de coneixement essencial —no pretenc saber dir què és el bé, no pretenc saber-lo definir— i sense cap pretensió de dogmatisme moral —no pretenc ser-ne dipositari.

2) Del fet, però, que no tinguem pretensions essencialistes o dogmàtiques sobre el bé i el mal, no n'hem pas de concloure —com alguns fan, erròniament— que no sapiguem *ben bé* res del bé i del mal. I és que dues coses són ben certes: que es pot conèixer una cosa sense saber-la definir i que hi ha graus en l'acceptació dels valors i de les creences, de manera que no és cert que s'hagin d'acceptar del tot o gens, o que no es pugui saber quins valors ens valen i quins no.

No sóc ni dogmàtic, ni nihilista, ni relativista. En això, doncs, he de discrepar de molts savis ideòlegs —que volen tenir definicions per a tot— i de tots els postmoderns desencisats i confosos —que fan veure que tot és igual—, i coincideixo senzillament amb molta gent del carrer, que sap moltes coses sense saber-les definir i que acostuma a saber que el bé i el mal tenen matisos. Aquesta és una visió que no es recolza sobre teories i prejudicis sinó en l'experiència i en la pràctica quotidianes; perquè tan ridículs som quan pretenem saber-ho tot —i estar segurs de tot—, com quan fem com si no sabéssim res —com si no poguéssim estar segurs de res. Els ciutadans que vivim en societats plurals tenim —pel fet de viure-hi— experiències molt diverses. I el que so-

vint necessitem no són definicions o principis, sinó criteris que ens ajudin a valorar les nostres experiències, criteris que ens ajudin a fer camí.

3) I entre les coses que sabem els que anem pel carrer hi ha aquestes:

a) que els béns i els valors són sempre béns i valors per a algú i en concret (contextualitzats);

b) que sovint ens trobem amb valors que entren en competència, com quan ens hem de decidir a favor de fer una carrera personal o de dedicar un temps al servei dels altres, o quan ens trobem sacsejats pel conflicte que pot representar la protecció del medi ambient i l'impuls econòmic d'un poble o d'una comarca. Cert, els valors no solament són fràgils sinó que també sovint entren en competència;

c) que l'abstracció i la generalització són fonts importants de desmobilització intel·lectual i moral: quan tot és general i abstracte, tot és tan llunyà i desconegut, que només ho poden resoldre els savis, i sovint és gairebé impossible que ho resolgui ningú, ni els savis;

d) que els valors no són res si no es *defensen*, és a dir, que l'acceptació dels valors només és una teoria si no va acompanyada de tremp i de coratge morals;

e) que qui no *s'hi entengui* i no *opti* no podrà ser ciutadà en el segle XXI, encara que potser sigui súbdit—potser un súbdit excel·lent—i encara que, amb certesa, sigui contribuent, un contribuent exigent.

I com que ens hem de preguntar quins són els valors que volem protegir, emparar, promoure en la nova societat que s'obre davant nostre, hem de començar veient alguna de les característiques que defineixen aquesta societat. Només així podrem endevinar també els reptes que tenim al davant.

2. La societat de la informació i del coneixement

Després de la revolució industrial, la revolució tecnològica—especialment, informàtica—és la gran revolució de l'època moderna. És una revolució que, com totes les revolucions de debò, té efectes fonamentals en les relacions econòmiques—laborals i de producció—, en la demografia i en els comportaments socials—tant en l'àmbit privat com en el domèstic i en el públic—; en la societat que emergeix, les matèries primeres—en el sentit de «productes naturals»—perdran importància definitivament, però també en perdran, per exemple, la força de treball i el transport de matèries i mercaderies. Els experts estan d'acord en això: d'aquí a pocs anys, el sector primari (agricultura, ramaderia i pesca) ocuparà només un 5 % de la població, els

sectors secundari (producció industrial clàssica) i terciari (serveis clàssics), un 15 %. La resta de la població —al voltant del 80 %— estarà ocupada en activitats directament o indirectament relacionades amb la societat de la informació i del coneixement, i amb les noves tecnologies. El que és obvi és que això configurarà unes relacions humanes diferents a les actualment conegudes, tal com va passar quan la societat agrària va esdevenir una societat eminentment industrial.

Aquesta nova societat presenta també reptes nous. La societat de la informació i del coneixement no produirà pas, automàticament, ciutadans més savis, més ben formats o més reflexius. Produirà, però, ciutadans diferents. Fins aquí hem viscut en un món en què el coneixement estava controlat: o bé per molt pocs —que sabien tot el que es podia saber i els altres els ho preguntaven— o bé per molts més —que aprenien tot el que es podia aprendre. Les coses, però, han canviat radicalment: ara no es pot saber *tot* —perquè no se sap *què és tot* el que es pot saber, és a dir, no se sap què vol dir *tot*— i, per tant, ningú no ho sap ni ho pot saber *tot*, ningú no ho controla ni ho pot controlar *tot* —encara que alguns controlin molt i *vulquin* controlar-ho tot. (Fixem-nos que fins i tot molts coneixements que es tenen, com que són importants, s'amaguen. Avui, l'espionatge del coneixement ha esdevingut el nou espionatge industrial.)

Ja es veu que això no són pas, necessàriament, males notícies. Més aviat penso que són bones, perquè —encara que els progressistes de moda diguin el contrari— sembla que també es fa impossible el control total sobre la població. Tanmateix, per a poder surar en aquesta nova societat sense que les seves onades se t'emportin, és cert que cal molt bona formació. De fet, ja s'ha d'estar molt format *quan s'accedeix* a la informació: s'ha de saber què es vol saber i/o s'ha de saber què fer del que es vol saber. I és que la pluralitat i l'abundor de la informació no donen criteris, sinó que n'exigeixen, en reclamen més que mai. I aquests depenen sempre de nosaltres, de l'educació que les famílies, les escoles, els mitjans de comunicació o els organismes de tota mena —també les ciutats— siguin capaços de generar.

Molts, però, dels nostres plantejaments intel·lectuals —fins i tot els pretesament moderns i renovadors— pateixen de mals profunds que arrelen en una concepció del coneixement absolutament caduca:

- 1) Confiam encara massa exclusivament en un coneixement informatiu i quantitatiu, que era més propi de les èpoques en què els individus estaven desassistits i no tenien fonts d'informació a l'abast.
- 2) Confiam encara massa en un coneixement additiu, fraccionat en disciplines tancades, fetes per especialistes.

3) Utilitzem encara un model de ciutadà tret de les lliçons d'anatomia clàssica, segons la qual les peces que componen l'ésser humà es poden separar i disseccionar; sembla que no parlem a (amb) éssers vius sinó a individus inermes: aquí el cervell, allà el cor, més enllà les mans, i també les cames i els braços.

Aquest és un model que respon a dues assumpcions molt perilloses: d'una banda, *l'essencialisme*; de l'altra, el *dualisme*.

Assumim *l'essencialisme* quan fem com si sabéssim exactament què *són* i com *són* les coses: què *és* la raó, què *és* el rigor científic, què *és* l'objectivitat; llavors pensem que la resta és xerrameca i manca de rigor, i no ens adonem que la pitjor xerrameca és la que ve de la nostra pretensió essencialista insensata. Gairebé ningú no es planteja que el coneixement és ple de matisos i que el rigor i l'objectivitat no són conceptes eterns sinó històrics, que responen a criteris discutibles i discutits.

L'assumpció del *dualisme* va estretament lligada a l'assumpció de l'essencialisme de la qual, de fet, només és una conseqüència: i és que, quan es creu haver copsat l'essència, tota la resta cau cap a un sol costat i és vista com a pur accident. Ara bé, aquesta tendència a veure el món només en blanc i negre, només entre sí i no, només amb dues possibilitats —que és la típica del dualisme— incapacita per a modular, matisar i interrelacionar els coneixements. I aquesta incapacitat empobreix definitivament, perquè porta a construir un món extraordinàriament petit i reduït que, a més, està esquinçat, desconnectat, dividit falsament per la meitat: aquí la raó, allà l'experiència; aquí els coneixements, allà les emocions; aquí el rigor, allà la confusió; aquí ciències, allà lletres (o humanitats).

Justament avui els humans estem en condicions de conèixer-nos millor gràcies a les recents investigacions en «intel·ligència artificial», de les quals ens hauríem d'aprofitar. Certament, un dels processos més importants que s'ha produït aquestes darreres dècades ha estat el relacionat amb la investigació en intel·ligència artificial i amb les tecnologies informàtiques i robòtiques que se n'han derivat. El pas tecnològic important s'ha produït quan s'ha abandonat la idea de construir màquines de gran precisió però amb un comportament rígid, i s'ha passat a construir ginys que fossin més subtils, més flexibles, que tinguessin un comportament més plàstic, més irregular, en una paraula, quan s'ha passat a voler *reproduir en les màquines la manera de raonar dels humans*, que és, bàsicament, una manera de raonar borrosa, vaga, ja que nosaltres no treballem només amb respostes simples (de «sí» o «no»), sinó que som capaços de fer judicis complexos i matisats (no de «sí» o «no», sinó de «més o menys», d'«una mica més que això i una mica menys que allò», «entre això i allò», etc.).

Aquesta constatació de com s'han produït els avenços en l'anomenada «in-

tel·ligència artificial» —és a dir, en la intel·ligència de les màquines—, ens hauria de portar a un parell de conclusions interessants: d'una banda, hauríem de reconèixer que tota intel·ligència —també la humana— és, en cert sentit, *artificial*, ja que depèn de la programació que es faci dels elements informàtics o neuronals de què es disposa. En el cas humà, la programació depèn de l'aprenentatge, de la cultura. Per tant, també en el cas humà, no ens pot ser de cap manera indiferent el tipus d'aprenentatge que aprofitem o desaprovem, perquè amb ell estem contribuint a crear, artificialment, un tipus d'intel·ligència o un altre. D'altra banda, si la intel·ligència artificial agafa com a model la intel·ligència humana real, llavors ens equivocarem de mig a mig si prenem el funcionament de les màquines com a model màxim per a la nostra pròpia intel·ligència o per a comprendre'ns millor. Les màquines no poden ser per a nosaltres un model, sinó sempre només un ajut, un ajut sovint interessant i revelador, però, en tot cas, un ajut.

3. Pensament crític per a ciutadans autònoms

En la nova situació que ja s'ha començat a obrir davant nostre, ens calen ciutadans més crítics i més participatius. I l'educació, és clar, ha d'anar en aquesta direcció. Avui, els ciutadans disposen de biblioteques, mitjans informàtics, mitjans d'informació, possibilitats de viatjar. El problema ara no és que es tingui poca o molta informació sinó que se sàpiga què fer de la informació que es té. Ara només està al dia i només creix de manera personal aquell que sap connectar i aprofitar la informació que rep: això vol dir que el ciutadà ha de tenir una bona formació bàsica que sigui, alhora, una formació elàstica, adaptable, per a donar-li capacitat de reacció intel·lectual i professional.

Els que fa temps que tenim la sort de viure en un sistema que almenys formalment és democràtic, sovint ens queixem que la forma democràtica no es vegi prou plena de continguts, d'experiències de vida democràtica. El segle XXI ens presenta als catalans, i als europeus, una colla de reptes relacionats amb els nostres valors democràtics. Heus aquí només sis conjunts de reptes que em semblen particularment importants, sobretot si se'n saben veure les interrelacions:

- a) la reconstrucció sociopolítica d'Europa i la nova distribució de competències, poders i aliances;
- b) la tensió entre llibertat dels capitals i limitacions de les persones;
- c) la competitivitat en l'obertura de nous mercats i, doncs, les noves relacions amb els països del Tercer i Quart Món;

d) la pressió sobre Europa de grans moviments migratoris i la necessària acceptació de societats profundament pluriculturals i diverses;

e) les exigències de benestar dels ciutadans europeus, que constituïran l'àrea més rica i més estable del món;

f) la societat informatitzada i els nous avenços en el terreny de la ciència i la tecnologia, particularment en els terrenys de les comunicacions, la biotecnologia i les descobertes espacials.

Sembla ben clar que, per a respondre a aquests reptes, els ciutadans catalans i europeus de base no tindrem capacitat de decisió en els assumptes tècnics i econòmics, però haurem de vetllar, en canvi, perquè —passi el que passi i es faci el que es faci— les nostres societats puguin mantenir —i, sempre que sigui possible, augmentar— el seu nivell d'experiència democràtica. El que més ens ha d'importar, doncs, en una Europa que no controlarem ni tècnicament ni econòmicament, és la vitalitat dels valors democràtics.

Illavors ens podem preguntar: quin test hi ha per a conèixer el grau de salut democràtica d'una societat? Com es mesura la vitalitat democràtica? No és que sigui particularment procliu a mesurar-ho tot, no és que sigui dels que pensen que si no es mesuren els resultats no es coneixen. En aquest cas concret, però, es pot donar una resposta força contundent: sabem que una societat és democràtica pel respecte que manifesta —i no només que professa— pels drets humans; el grau d'implantació efectiva del respecte als drets humans dóna exactament el grau de democràcia d'un país. Viure en democràcia és viure en l'exercici concret dels drets humans proclamats ara fa més de cinquanta anys per l'ONU. Això també vol dir, és clar, que l'acceptació dels drets humans implica l'acceptació de la democràcia.

Ara bé, els drets humans es poden interpretar amb dos accents diferents: o bé subratllant la importància dels drets humans individuals —dels drets de cada ciutadà—, o bé subratllant la importància dels drets humans dels ciutadans com a membres d'una comunitat, és a dir, no solament com a subjectes de drets civils i polítics, sinó també com a subjectes de drets socials, culturals i econòmics.

La interpretació individualista i liberal dels drets humans subratlla sempre la llibertat individual. La interpretació comunitarista, en canvi, accentua més aviat la importància social de la justícia. En abstracte, la llibertat i la justícia es poden reconciliar almenys en l'exigència: és fàcil posar-se d'acord per dir que *haurien* d'anar juntes. El problema consisteix a saber com es poden fer anar juntes. Illavors no n'hi ha prou de fer plantejaments de bona voluntat o de bona fe: perquè no sembla que es pugui exercir la llibertat si no hi ha *condicions justes* per a exercir-la, ni sembla bo confondre

els problemes de justícia amb problemes d'equitat. En aquest sentit, resulta enganyós l'eslògan liberal que diu: «la llibertat de cadascú comença on acaba la de l'altre». De fet, l'eslògan només funciona bé en uns quants exemples poc rellevants —en exemples gairebé d'ordre públic elemental—, com quan reconec que no puc tocar el piano a mitjanit perquè el meu veí té dret a dormir. Els problemes sorgeixen quan les llibertats dels individus són llibertats simultànies: perquè, on començarà la llibertat d'algú si la legítima llibertat d'un altre *no s'acaba*? Com es pot arbitrar la compatibilitat de dues llibertats quan totes són legítimes però *oposades*? L'eslògan liberal sembla presuposar un món idíl·lic —on no hi ha confrontació— o un món a mida —on no hi pot haver confrontació, perquè la llibertat del més fort s'acaba imposant.

I és que el veritable problema dels drets no és saber on *acaba* la llibertat d'uns quants sinó on *comença* la de tots. (És el que es posaria de relleu si es canviés l'eslògan liberal per aquest altre: «la meua llibertat *comença on comença* la de l'altre».) Potser hem d'acceptar necessàriament la idea que els drets dels individus només es respecten bé si es refereixen a individus sols, separats els uns dels altres i, sovint, en competència entre ells? O formulat d'una altra manera: no s'està fent impossible d'arribar a treballar per la igualtat i la justícia reals si s'accepta que *primer* s'ha de començar per l'individu aïllat? Perquè, quan s'accepta això, s'està iniciant un procés que, en descartar d'arrel el sentit comunitari dels drets, no el podrà recuperar mai més per la via de l'addició de drets individuals.

Em sembla que, si parlem de drets i valors des de la perspectiva no dels individus aïllats sinó dels valors democràtics, ens adonarem que justament la comunitat és l'únic marc de referència eficaç per a la defensa dels drets individuals. De fet, només té sentit parlar de *drets individuals* en el si d'una comunitat: no solament perquè és en el si de la comunitat que els drets individuals s'exerceixen, sinó també, sobretot, perquè és de la comunitat que obtenen el seu sentit.

Hi ha moltes maneres de créixer com a ciutadà a l'interior de la comunitat. No n'hi ha cap, però, que permeti de créixer tot sol. L'individualisme que avui es promou —dissimulat sota les màscares del liberalisme, la competitivitat o la tolerància— només té certes possibilitats d'èxit perquè és una recepta que uns quants s'acaben aplicant a si mateixos en contra de la majoria. En aquest sentit, l'individualisme és una actitud parasitària que només pot tenir un cert èxit perquè la majoria dels ciutadans no el practiquen. De fet, l'individualisme es mou en direcció oposada a l'esperit ciutadà. L'expressió «content jo, content tothom» no descriu cap realitat —ben sovint no és veritat que quan *un* està content ja ho estiguin automàticament *tots*—, sinó que expressa un programa de vida segons el qual «el món comença i acaba amb mi».

No cal dir que aquest és un món tan esquifit que és absolutament irreal. No hi ha cap individu —per més que s’ho proposi— que pugui viure en una comunitat sense *dependre* d’altres membres de la comunitat. Que ell no vulgui aportar res als altres —o que no els porti res—, no significa que no rebi molt d’alguns d’ells. D’aquí que l’individualisme hagi de ser necessàriament parasitari. I és que, ben mirat, un individu no més ho és gràcies a la comunitat que l’individualitza i el personalitza.

També en aquest punt —com en molts altres— em sembla que les coses es plantegen massa sovint a l’inrevés i, doncs, es plantegen malament: perquè s’acostuma a dir que la societat és una suma o un conjunt d’individus; això és cert en el sentit que, si analitzem un conjunt humà, som capaços de distingir els individus que el componen; d’aquí, però, se’n treu la conclusió errònia que els grups humans són *el resultat* d’unir individus aïllats, i no se’n treu, en canvi, la conclusió correcta que els individus sempre es troben en el si d’un col·lectiu. I és que, del fet que les societats més complexes s’hagin anat formant a partir de nuclis humans més simples, no se’n pot pas concloure —amb una falsa analogia— que també aquests nuclis més simples s’han format a partir de realitats més elementals, a saber, els individus aïllats. Aquesta és una mentalitat atomista i additiva que resulta molt poc adequada per a entendre la realitat social. Perquè no és cert que la societat sigui només una construcció artificial feta a partir d’individus, com si aquests fossin una realitat primera, anterior a la societat. (L’individualisme romàntic de Rousseau ha fet, sense voler, molt de mal.) De fet, costa d’entendre què vol dir que les comunitats sorgeixen quan uns quants individus decideixen de viure junts. És ben clar que el procés d’hominització més aviat ha fet el camí invers: són els grups i comunitats els que, en el seu interior, han anat configurant els individus, imposant-los limitacions i dotant-los de possibilitats. Durant llarguíssimes èpoques històriques l’individu no solament no podia existir sense la comunitat, sinó que, sense ella, *no era ningú* o, si es vol, era *un ningú*, no existia. Que en temps recentíssims s’hagi subratllat la importància del subjecte, de la subjectivitat, de l’individu, només ha estat possible gràcies a l’evolució que han sofert certes comunitats humanes, que han arribat a establir relacions més igualitàries i més flexibles entre els seus membres. La comunitat és, doncs, el bressol tant d’individus sotmesos i obedients com d’individus conscients de la seva singularitat, individus que poden portar la seva autoafirmació fins al punt de rebel·lar-se i d’enfrontar-se amb la comunitat.

Estrictament parlant, doncs, no es pot dir «si no hi hagués individus, no hi hauria comunitat», perquè, malauradament, hi ha comunitats sense individus, tal com encara es veu avui cada dia, de manera extrema, en els casos de grups sectaris. En

canvi, és cert que sense comunitat no hi ha individus. I això no vol dir que tota comunitat doni pas a individus —acabo d'esmentar les sectes—, però sí que vol dir que la comunitat és la que fa possible —o impossible— l'existència d'individus, la que crea les condicions perquè els individus siguin els individus que són o que volen ser.

Si defensem, doncs, els drets i llibertats individuals, no ho podem fer amb cap altre fonament que amb el que ens ve donat pel grup que lluita per aquests drets. L'individualisme groller posa el grup al servei de l'individu. Ara, no es tracta pas de capgirar l'esquema, com si es pogués exigir als individus immolació personal a favor del grup. El que és cert és que no hi ha manera d'*entendre* realment què és —i qui és— un individu sense veure'l en el si d'algun grup en el qual és reconegut.

Els valors que es converteixen en drets i en béns humans troben una fonamentació molt més sòlida si se situen en un marc social: són els grups humans els que van avançant —no sempre linealment— en la consciència de pertànyer a un grup i en la sensibilitat pels altres. Així és com es formulen, en cada moment històric, els drets que s'han de protegir. La força d'aquests drets deriva de la realitat social del grup. No hi ha drets sense societat. Els drets individuals no són els primers drets, com si es poguessin donar o exigir *abans* que altres drets socials, sinó que són drets bàsics, en un doble sentit: només es poden donar sobre la base de ser drets de tots; i si no es donen, el grup perd la base de la seva legitimitat. Perquè els drets individuals reben la seva legitimitació dels drets dels grups i dels pobles; per això, quan es neguen els drets individuals, són els grups o els pobles els que perden la seva legitimitat.

Em sembla ben clar que els reptes del segle XXI ens exigiran no una defensa més individual dels valors i dels drets sinó, ben al contrari, una defensa més col·lectiva dels valors democràtics. La complexitat de la societat del present i del futur fa justament que l'individu aïllat es perdi més fàcilment que mai. Només la força col·lectiva podrà aconseguir de fer valer, de fer prevaler, certs béns i certs drets que la mera denúncia individual no podria arribar a defensar. Perquè ser demòcrata no és només acceptar teòricament uns principis o unes normes sinó també *practicar* un estil de vida determinat, que no és l'estil del ciutadà client, sinó el del concitadà solidari.

Per això els valors que millor protegiran els ciutadans seran aquells que els ajudin a formar-se, a educar-se, en el que en podríem dir la *mirada* i el *matís*. Educar la mirada vol dir ajudar a mirar la realitat, a entendre-la, a valorar-la. Ja no n'hi ha prou de conèixer determinades tècniques. En pocs anys, les tècniques canvien i canviaran a una velocitat insospitada. Més aviat es tracta que els ciutadans siguin capaços de mirar pel seu compte, de pensar pel seu compte, d'obrir-se camí en les noves realitats amb què s'hauran d'enfrontar. Educar el matís vol dir ajudar a descobrir que la reali-

tat complexa no té anàlisis ni solucions fàcils: el món ja no és en blanc i negre. Només aquell que sàpiga entendre els matisos, que sàpiga veure les relacions, que sàpiga examinar raons i conseqüències, només aquest serà una persona educada per a la societat que estem preparant.

Tot això reforça, és clar, la idea bàsica d'*autonomia*. La nova societat serà extraordinàriament competitiva i, probablement, dura i cruel. Serà una societat que premiarà l'individualisme, precisament perquè la persona individualista serà més fàcilment manipulable i controlable. Enfront de l'individualisme convé potenciar l'autonomia dels ciutadans. El ciutadà autònom no és solament el que té pensament propi, sinó també aquell que sap reconèixer que no pot anar sol, perquè quan va sol és més feble que quan treballa amb d'altres, quan s'hi associa. Potenciar l'autonomia és potenciar el treball en equip, la solidaritat i l'esperit cooperatiu.

Com que hem de defensar que la nova societat sigui plural i democràtica, també hem de defensar la pluralitat de valors i d'opcions morals. Tanmateix, serà bo que els ciutadans que no comparteixin les mateixes doctrines morals estiguin d'acord a compartir un cert *tarannà* moral, que valori precisament el respecte a tots, la llibertat de tots, la justícia per a tots. Aquest tarannà ve potenciat per dos principis morals que resulten bàsics.

El primer principi és el que, tradicionalment, s'ha anomenat *regla d'or*, que es formula d'una manera ben simple: «fes als altres allò que vols que ells et facin» o, de manera negativa, «no facis als altres allò que no vols que et facin a tu». La regla d'or demana que et posis sempre en el lloc de l'altre.

En fer això, es potencia l'objectivitat moral i es rebutgen dues temptacions igualment perilloses: que algú cregui que és moralment superior als altres –i adopti una moral per a ell i n'imposi una altra, de més dura, als altres– i que algú es consideri amb l'obligació moral de sotmetre's a la voluntat dels altres –i adopti una moral més dura per a ell que la que exigeix als altres. En moral, ni la prepotència ni la submissió no tenen cap justificació racional. Per això és tan bona la regla d'or, perquè elimina el subjectivisme i intenta objectivar respostes morals vàlides per a tots, no solament per a mi sinó també per a qualsevol altra persona que estigüés en les mateixes circumstàncies que jo mateix.

El segon és un principi d'excel·lència, proposat per Kant, que es formula també d'una manera ben simple: «Tracta els altres sempre com un fi, mai com un mitjà». I és que els objectes són mitjans, instruments, gràcies als quals obtenim resultats i aconseguim certs fins. Les persones, en canvi, no poden ser tractades com a objectes, no poden ser instrumentalitzades. Les persones són, en llenguatge de Kant, una

«dignitat», i tractar-les com si fossin objectes que estan al nostre servei és, literalment, una indignitat.

Si el primer principi ens recomanava de tractar tothom *igual*, aquest segon ens recomana de tractar tothom igualment *bé*. Aquest tarannà moral és el que ha de poder fer possible que la nova societat tan canviant que tenim al davant sigui una societat de persones realment humanes, autònomes, dignes, amb possibilitats de continuar realitzant els seus somnis de felicitat, individual i col·lectiva.