

TEMPS HIPERMODERNS

Per a una interpretació de les crisis contemporànies

Joan Carles Cànovas Miranda

Cada generació experimenta d'una manera o altra les seves pròpies crisis. Es tracta d'una conseqüència inevitable, i normalment positiva, de les contínues transformacions que reclamen les canviants circumstàncies històriques. Tanmateix, amb diversitat de tons però amb idèntica melodia, són molts els analistes socials que ens adverteixen, des de fa temps, que les crisis que afecten el nostre Ponent cultural i econòmic tenen molt més calat.

Els canvis postulats no sembla que siguin meres rectificacions conjunturals destinades a preservar una continuïtat fonamental, ans suposen un qüestionament radical de l'herència rebuda i una revisió completa del model de societat que estàvem construint.

No entrarem aquí a valorar si això obeeix o no a un canvi d'època. Ha corregut prou tinta sobre aquest particular per a no assumir a hores d'ara que tal reflexió pot ser especulativament interessant però estèril en conclusions. El que ens interessa és fer una presentació correlacionada i inclusiva de les múltiples i profundes mutacions que s'estan produint en la nostra última modernitat, qualificada per alguns d'«hipermodernitat».¹

En aquest sentit, parlarem aquí indistintament d'«hipermodernitat», «ultramodernitat», o usarem la perífrasi més vaga de «mo-

¹ «Hiper» és el prefix escollit pel sociòleg Gilles Lipovetsky per caracteritzar els temps que corren. Cf. G. LIPOVETSKY, *La cultura-mundo. Respuestas a una sociedad desorientada*, Barcelona 2010.

dernitat tardana», prescindint de tot judici o presa de posició sobre la continuïtat o l'esgotament definitiu del paradigma històric en curs.

L'exposició constarà de tres moviments. En el primer, passarem revista a les mutacions esmentades per tal de topografiar alguns dels perfils bàsics de la situació hipermoderna. El segon moviment vol ser una aproximació a les diverses reaccions que suscita la vida en la hipermodernitat en tant que representen models axiològics en concurrència. En el tercer moviment, farem una valoració d'aquests posicionaments en vista a una ubicació crítica en els nostres «temps líquids».

Som conscients que les consideracions que presentam, per la mateixa complexitat i amplitud del tema, no poden aspirar a ser exhaustives. Molts d'aspectes que mereixerien un tractament monogràfic s'han de presentar com a simples elements d'un panorama general, atès que el nostre objectiu principal no és altre que treballar la interrelació de les qüestions en vista d'una presentació coherent del fenomen.²

1. Topografia de la hipermodernitat

1.1. La modernitat desencisada com a prospectiva

Comencem per una transformació fonamental que afecta el món de les idees i que podria servir de síntesi de totes les altres. La podríem haver deixada per al final de l'exposició a mode de colofó de tota aquesta primera part, però hem optat per situar-la al començament perquè serveixi de prospectiva de tota la problemàtica.

² El fet que en aquesta exposició haguem de ressaltar els aspectes més conflictius del nostre temps pot generar una impressió catastrofista. No és aquesta la nostra intenció. Al costat de les ombres, hi ha molts d'aspectes lluminosos que no podem deixar de reconèixer i valorar.

Les 'idees força' que han definit l'esperit modern d'ençà dels seus inicis són, a grans trets, les següents:

- L'enorme confiança en el poder de la raó humana per a poder transformar el món i solucionar els grans problemes de la humanitat.
- L'assumpció generalitzada dels grans ideals il·lustrats de llibertat i igualtat universals que s'expressen de forma condensada en les grans declaracions dels drets humans i en les cartes magnes dels Estats moderns.
- La sensibilitat utòpica encarnada en les distintes ideologies que projecten un model d'organització global de la societat (socialisme utòpic, marxisme, capitalisme...).

Aquestes idees força han sofert un profundíssim procés d'erosió en la darrera centúria. Les causes són prou conegudes, les recordam breument:

- La confiança en la capacitat emancipadora de la raó humana s'ha vist qüestionada pels tangibles resultats de l'aplicació de la racionalitat tècnica als problemes humans: amenaça nuclear, desastres ecològics, etc.
- Els grans sistemes ideològics –els «metarelats», en expressió de Lyotard³ que aspiraven a millorar les condicions humanes s'han transformat en totalitarismes:⁴ comunisme real, feixismes, camps d'extermini, gulags, etc.
- La bretxa entre rics i pobres, sobretot a escala internacional, no solament no s'ha reduït sinó que s'està eixamplant vertiginosament.

En definitiva, les grans propostes de sentit col·lectiu de la primera modernitat han deixat de ser creïbles i d'inspirar l'acció dels escalivats habitants de la hipermodernitat. L'ideal del progrés con-

3 Cf. J. F. LYOTARD, *La condició postmoderna*, Madrid 1998, 63-73.

4 Sobre l'origen del totalitarisme remetem a la magna obra d'Hannah Arendt sobre el tema.

tinu i indeturable encaminat a l'emancipació universal del gènere humà es difumina en l'horitzó,⁵ i la incertesa sobre el destí de la història s'ha instal·lat de forma estable en el pensament contemporani.

Alguns filòsofs pronostiquen àdhuc el final de la idea d'història, entesa modernament com el vector que assenyala un destí reeixit per a tota la humanitat (Vattimo,⁶ Fukuyama). Altres, més dràstics encara, observen que ha mudat la mateixa comprensió ontològica de la temporalitat. El temps cíclic d'Orient i el lineal d'Occident són substituïts per una nova percepció temporal de fisonomia «puntillista».⁷ Un temps que no avança ni retorna, desintegrat en un cúmul d'instantos diversos i desconnectats, un temps desorientat i que només disposa de l'èxtasi de present.

Però aquest acomiadament de la història no és viscut tràgicament. El temps col·lectiu va deixant pas, sense dramatismes ni nostàlgies del passat –almenys, per a una gran majoria d'occidentals–, al temps individual que arriba augurant noves oportunitats per al jo. Neix així un dels trets bàsics de la hipermodernitat: l'hiperindividualisme. Passem a considerar tot seguit aquest important aspecte.

5 Bauman apunta que la idea de progrés, en l'actualitat, enlloc de grans expectatives i dolços somnis, «evoca nits d'insomni plenes de malsons on ens empaïta la sensació de quedar-nos endarrerits, de perdre el tren, de caure per la finestreta d'un vehicle que no deixa d'accelerar, de deixar d'estar a l'altura de la tasca assignada o de veure'ns jutjats pels altres i censurats per no donar la talla» (traduïm de Z. BAUMAN, *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*, Barcelona 2008, 180).

6 Cf. El clàssic G. VATTIMO, *El fin de la modernidad*, Barcelona 1986, com a representant de la tesi postmoderna. En concurrència amb les tesis de Vattimo es troba J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid 1989. La literatura sobre el tema és interminable. En destacam algunes obres redactades al nostre país: J. PICO, (ed.), *Modernidad y postmodernidad*, Madrid 1988; DUCH, *Temps de tardor*, Barcelona 1990; ÍD., *Lenigma del temps. Assaig sobre la inconsistència del temps present*, Barcelona 1997; J. M. MARDONES, *Postmodernidad y cristianismo*, Santander 1988.

7 L'expressió és de Z. Bauman: «En la societat del consum de l'era de la modernitat líquida, el temps no és ni cíclic ni lineal, com en altres societats conegudes de la història moderna. Es, al contrari, un temps *puntillista* [...] La identitat ha patit la mateixa sort que les altres empreses i ha viscut un procés idèntic de *puntillització*... Ja no és una obra que es projecta una sola vegada i no s'acaba mai de construir, sinó una obra que es construeix a estones, i sempre a partir de zero, que es munta i desmunta [...]. Anul·lar el passat, tornar a néixer, adquirir un jo diferent, reencarnar-se en una persona nova de trinca [...]. Aquestes propostes són difícils de rebutjar». (BAUMAN, *Els reptes de l'educació en la modernitat líquida*, Barcelona 2007, 5-13).

1.2. L'hiperindividualisme en la societat «en xarxa»

El tomb generalitzat i exhaustiu dels interessos i neguits col·lectius als individuals és, sens dubte, un dels factors més definitoris de la sensibilitat hipermoderna.

Com sosté el pensador francès Gilles Lipovetsky, la nostra cultura actual es caracteritza per un 'psicomorfisme' que envaeix els diversos àmbits de la realitat. Tot adquireix la forma del jo, es va modulant psicològicament i adaptant a la talla de cada individu.

Si abans l'ideal humà era Prometeu, ara és Narcís qui marca tendència. La causa principal d'això l'hem anticipada abans: la decepció generalitzada que ha provocat la frustrant experiència col·lectiva de la modernitat ha fet que les energies dels individus es concentrin en l'autorealització personal. Una causa que cal combinar amb un altre factor, molt més recent, de naturalesa tecnològica: el predomini de la interacció social en xarxa.

Com observa Zygmunt Bauman, a diferència del grup o de qual-sevol altra versió del tot social, la xarxa té un funcionament i una adscripció marcadament individuals. Les xarxes socials no tenen història prèvia, neixen en el transcurs de la interacció i es mantenen vives només gràcies als continus actes comunicatius. A més, les xarxes tenen una flexibilitat extraordinària i proporcionen als individus una unió extremadament fràgil que està exempta de lligams associats i de compromisos a llarg termini.⁸

Sigui com sigui, assistim a un procés de privatització extrema que afecta les principals institucions humanes, reconfigurant-les com a institucions d'adhesió lliure i condicional.⁹ Vegem-ne alguns exemples concrets.

⁸ Cf. Z. BAUMAN, *Mundo consumo. Ética del individuo en la aldea global*, Barcelona 2010, 173.

⁹ Per a una exposició d'aquest individualisme exacerbada Cf. LIPOVETSKY, *La cultura-mundo*, 51-62. També són orientadores les reflexions de J. L. Rodríguez a J. M. Aguirre (ed.), *Retos y perspectivas de la filosofía para el siglo XXI*, Barcelona 2014, 65-86.

Començant per l'àmbit més domèstic, sembla que la família hipermoderna continua essent una de les instàncies més valorades en la nostra societat, malgrat haver perdut la seva configuració clàssica. Alguns la veuen transformada en una mena de pròtesi domèstica, afaïçonada segons els desigs dels seus membres i al servei unidireccional de les persones que la integren. Els fills són incorporats al projecte familiar com un ingredient més de la felicitat personal dels progenitors, de manera que la paternitat i la maternitat es consideren un aspecte més de l'autorealització individual.

També dins l'àmbit educatiu s'ha instal·lat la lògica hiperindividualista. L'estudiant ja no és només el protagonista del procés educatiu –com sortosament havia descobert la moderna pedagogia–, sinó que ha passat a convertir-se en el «rei» de l'escola, instaurant, no en poques ocasions, un regnat tirànic que va minant l'autoritat dels docents a l'ensens de la dels seus progenitors.

L'àmbit del treball, com el del lleure, també està sacsejat pels vents hiperindividualistes. El treball representava en la primera modernitat l'essència de l'esperit de progrés. Una màxima que Rousseau entimava als seus lectors condensa a la perfecció aquesta idea: «Tot ciutadà ociós és un brètol.» Tanmateix, el camp laboral tampoc no està exempt del viratge hipermodern. Hem descobert que la competitivitat i la productivitat estan fortament influenciades pel factor personal. La implicació del treballador dins l'empresa i el sistema productiu és considerat imprescindible. El benestar, la flexibilitat laboral i la interiorització dels objectius empresarials per part dels empleats semblen demostrar més bons resultats que la mera obligació o el voluntarisme basat en una severa disciplina professional. Vivim el pas del “treballador-objecte” a l’”assalariat-subjecte”. La lògica del “deure” laboral és reemplaçada per la comprensió del treball com un dels àmbits principals –a vegades l'únic o el més important– d'autorealització i gratificació de les persones.

Però el gir hiperindividualista es fa especialment palès en el camp polític. El ciutadà actual és molt distint del que transitava la primera modernitat. L'adhesió a la pròpia nació no és definida tant per una dèria patriòtica com per una identificació emocional desfermada dels compromisos substancials amb el propi país. El compromís polític es caracteritza més per la vinculació lliure i condicional a uns colors, una causa específica o un esdeveniment puntual.

El ciutadà hipermodern no és precisament un devot de les causes col·lectives. Fixem-nos, per exemple, en la forma de concebre la ciutadania europea. L'europèisme no és la vinculació reflexionada a un espai supranacional. La comunitat europea és vista sobretot com un eixamplament de les possibilitats laborals i lúdiques dels ciutadans concrets. No hi ha una passió per la causa europeista ni per la cohesió sociopolítica del vell continent. El model comunitari és acollit com una oferta més d'expansió personal.

Molts dels nacionalismes en alça tampoc no estan tenyits per l'antiga devoció a una causa supraindividual. La reivindicació de la independència nacional no és tant una acció patriòtica com una reacció davant la indiferència dels Estats centrals a les demandes de les comunitats perifèriques i a les necessitats d'àmbit local.¹⁰ Algunes formes de nacionalisme responen a un moviment instintiu de replegament sobre la identitat més immediata enfront de les amenaces, imaginàries o reals, que vénen de l'exterior.

Ens podríem demanar, inspirats per alguns esdeveniments recents, si aquest esperit de desafecció política i d'atonía cívica no estarà canviant, o almenys si no haurà entrat en una nova fase al

¹⁰ Cal puntualitzar que aquestes afirmacions no pretenen desprestigiar els moviments nacionalistes, que ens mereixen un profundíssim respecte i en alguns casos una forta adhesió emocional. Però certament hom pot distingir entre un nacionalisme de disgregació i un altre d'emancipació. Mentre el primer opera amb un ànim bàsicament deconstructiu en contra de l'Estat central, el segon tracta de donar carta de sobirania a una nacionalitat perfectament arrelada culturalment i fortament treballada en les diverses institucions al llarg del temps.

nostre país. Potser les mobilitzacions dels “indignats” i les noves plataformes cíviques sorgides els darrers anys marquen una inversió de la tendència. No ho podem saber amb certesa, haurem de deixar que aquests fenòmens vagin evolucionant.

De tota manera, els patrons organitzatius de totes aquests iniciatives manifesten una clara disconformitat amb la política institucional i l’actuació dels partits polítics oficials. Tots aquests grups i moviments no tenen un lideratge clar ni una cohesió de pensament, i això els fa participar plenament de la lògica hiperindividualista a la qual ens estam referint aquí.

Una anàlisi semblant es podria fer de la implicació creixent amb les organitzacions no governamentals. L’auge de les iniciatives solidàries i la proliferació de voluntaris de tota mena podria emmarcar-se, segons alguns estudiosos, en la mateixa dinàmica esmentada: la incorporació de l’altruisme a la vida individual com un element més de realització subjectiva.

L’ajuda als altres i la col·laboració en causes solidàries engrana perfectament amb «l’ètica del postdeure»,¹¹ que és activada emocionalment a través de les impactants imatges dels mitjans de comunicació.¹² El contacte mediàtic amb el sofriment de l’altre esdevé així un factor de mobilització dels subjectes perquè és interpretat, en congruència amb la lògica vigent, com una inadmissible amenaça a la qualitat de vida individual que reclamen els temps hiperindividualistes.

11 Per a l’estudi d’aquesta ètica del postdeure, cf. LIPOVETSKY, *El crepúsculo del deber*, Madrid 1994. Cf. també G. AMENGUAL, *La religión en tiempos de nihilismo*, Madrid 2006.

12 Sobre la telesolidaritat dels *media* i el dèficit de reflexió que comporta, cf. F. TORRALBA, *El telespectador paquídermo. El tractament audiovisual del patiment*, Ciutat de Mallorca 2008. L’autor s’interroga sobre el valor de la «telecompassió», distingint-la de la vertadera solidaritat: «La solidaritat de la televisió és icònica, passatgera, emocional i espectacular; essencialment diferent de la virtut de la solidaritat, que és presencial, constant, raonada i discreta [...]. Amb tot, aconsegueix un bon fi i, com a tal, és justificable perquè el mitjà per assolir-lo no és incorrecte moralment parlant, però sí que és pueril» (ibíd., 178).

1.3. Comunicats o «hiperconnectats»?

Si l'expressió clàssica, “societats obertes”, que Karl Popper va fer servir a mitjans del segle passat per a referir-se a les nostres democràcies occidentals, tenia en el seu moment un significat positiu que evocava la llibertat i l'obertura d'Occident, en l'actualitat -declara Bauman- l'obertura social és sinònim de vulnerabilitat i motiu d'aprensió i inseguretats entre els ciutadans.¹³

Viure “oberts” significa haver d'assumir riscos importants en un món on els perills poden venir del lloc més insospitat. La globalització intensifica la sensació d'indefensió que s'ha apoderat del món contemporani.¹⁴ La interdependència radical que crea la globalització ens fa percebre la petitesa del món i l'estreta influència de tots sobre tots. Qualsevol acció individual pot tenir unes repercussions a curt termini sobre la resta dels habitants del planeta, especialment quan es tracta d'activitats de caire econòmic o financer (com desgraciadament posa de manifest l'actual crisi econòmica).

La globalització ens ha fet a tots –en paraules de Bauman- “objectivament responsables”, tant si ho sabem com si no, de les vides i misèries dels altres. A més de la pròpia responsabilitat subjectiva, tots n'hem de carregar una altra d'objectiva, atès que “la distinció entre un assassinat com a resultat d'un acte individual i l'assassinat que és el producte de la preocupació excessiva i egoista dels ciutadans pel propi benestar individual és cada cop més difícil de mantenir”.¹⁵

13 Cf. BAUMAN, *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*, 125 seg.

14 És interessant en aquest sentit la reflexió de D. Innerarity sobre la globalització com “un món sense voltants”. Cf. D. INNERARITY, “Un mundo sin alrededores”, a *Revista d'afers internacionals* núm. 52-53 (2008). En la mateixa línia de pensament poden consultar-se F. DEL RIESGO, “Globalización, interculturalidad, religión y democracia”, a *Ilu* n. 8 (2003). 5-27; D. MARTUCELLI, “Interculturalidad y globalización”, a *Revista CIDOB* n. 73-74 (2006); J. PARRA, “Globalización, pluralismo e interculturalidad”, a *Studium* vol. 51 (2011); així com els volums clàssics del teòleg H. Küng. Per a una síntesi de les seves tesis, cf. H. KÜNG, *¿Por qué una ética mundial?*, Barcelona 2002.

15 *Ibid.*, pàg. 129.

La globalització ha produït un efecte inesperat: ha dipositat sobre els individus una responsabilitat d'ordre global. Tot el que fem individualment desconeixem si tindrà influències immediates sobre el conjunt, però, ben segur, en tindrà alguna, ni que sigui minúscula, a mitjan o llarg termini.

Alguns pensadors pensen que estam davant una nova configuració espaciotemporal on els problemes remots han esdevingut pròxims i viceversa. El pensador alemany, d'origen coreà, Byung-Chul Han, en un interessant assaig sobre la “societat de la ‘transparència’”, estableix una penetrant distinció entre la proximitat i la “falta de distància”: “En la societat de la transparència tota distància sembla una negativitat que cal eliminar; constitueix un obstacle per a l’acceleració dels cicles de la comunicació i el capital [...]. La falta de distància no és la proximitat. Més tost l’aniquila. La proximitat és rica en espai, mentre que la falta de distància l’aniquila. La proximitat du inscrita una llunyania [...]. La transparència ho desallotja tot cap al que no té distància, que no està ni a prop ni enfora.”¹⁶

Aquesta transmutació de la vivència de l’espai i del temps no és tant el resultat de la globalització en si mateixa com de les possibilitats tècniques que la sostenen. Aprofundirem sobre la qüestió en el pròxim apartat.

1.4. De la raó instrumental a la “hipertecnologia”

La tecnologia ha entrat en una fase nova de desenvolupament, d’aquí que també li puguem anteposar el prefix que venim usant en aquest treball. La diferència bàsica respecte de l’anterior modernitat és que la tecnologia actual ha perdut definitivament el caràcter purament instrumental.

16 Traduït de BYUNG-CHUL HAN, *La sociedad de la transparencia*, Barcelona 2013, 32-33.

La tècnica s'ha inculturat perfectament en la nostra societat, passant a colonitzar tots els aspectes de la vida humana. A hores d'ara no són vàlides –o almenys han esdevingut un tant obsoletes– les consideracions crítiques sobre la tecnocràcia de la majoria de pensadors del segle passat, puix que es basaven en la possibilitat –i la necessitat– de distingir l'àmbit dels fins del camp dels instruments.¹⁷

Tanmateix, la tècnica ha deixat de ser, en la nostra època, un simple *modus operandi* per a convertir-se en un *modus essendi*. Ho podrem comprendre més bé si ens fixam com la tècnica està modificant la nostra comprensió de la realitat d'una manera absolutament inèdita. Ho apuntàvem abans. La transformació és radical, ontològica –opinen alguns–, car afecta les condicions fonamentals a través de les quals entrem en contacte amb el món. Alguns pensadors parlen del naixement d'una “ontologia de la teleproximitat”.¹⁸ La tècnica no sols aconseguix accelerar el temps o conquerir més espai, fa molt més que això, ha alterat la nostra consciència de la realitat espaciotemporal. En aquest sentit, certament són les noves tecnologies de la informació i comunicació les més influents. Aturem-nos a descriure'n alguns dels efectes.

Allò que abans era considerat un atribut exclusivament diví, la ubiqüitat, sembla que s'està traslladant, per obra de les noves tecnologies, al camp de l'experiència humana. Com observa el filòsof F. Duque,¹⁹ es tracta d'un efecte generat sobretot pels dispositius mòbils que desespacialitzen (i destemporalitzen) les relacions interpersonals.

17 Les noves tecnologies no sols canvien el món en un sentit exogen sinó que canvien els que hi operen. Per al filòsof E. Lynch la tècnica substitueix el lloc deixat vacant per Déu, és el “nostre Déu absent [...] que ens assigna la nostra coordenada existencial, el nostre vertader lloc en el món, que és el lloc que ocupam per als altres” (E. LYNCH, “La felicidad de las mónadas”, a AA.VV., *Ontología de la distancia*, Madrid 2010, 97).

18 Sobre aquesta transformació Cf. AAVV, *Ontología de la distancia. Filosofías de la comunicación en la era telemática*, Madrid 2010.

19 Cf. *Ibíd.*, pàg. 23-54.

Els individus queden desvinculats d'un *topos* concret, esdevenint ininterrompudament localitzables. Alguns pensadors creuen que el sentit de l'ésser present i/o absent ha sofert una mutació que ultrapassa les consideracions d'ordre psíquic i ens internam en una nou paradigma òntic, el de la presència contínua, o més ben dit, el de la perpètua «telepresència».

L'individu hipermodern no està mai desconnectat del tot. Ni quan tanca el telèfon mòbil o desendolla l'ordinador portàtil, es pot sentir vertaderament absent perquè queda emplaçat a haver de justificar també aquest inusual interval de privacitat.

F. Duque observa que les tecnologies mòbils, envaint les distintes facetes de la vida (treball i oci, etc.), estan modificant la mateixa noció de «situació». Tot es dilueix en una mena de flux comunicacional que no necessita un indret físic ni cap tipus de localització.²⁰ Ni el veïnatge ni l'aïllament determinen realment el contacte entre les persones. Una impressió d'«atopia» s'està apoderant dels individus, que poden estar psicològicament a molts de quilòmetres de distància del lloc on es troben físicament en qualsevol moment del dia. Aquest fet està produint una espècie de “simultaneïtat desespacialitzada”, dins la qual conviuen comunitats comunicacionals que no necessiten compartir un lloc comú per a participar d'un mateix “site”.²¹

20 El pensador Carlos Oliveira observa que la figura de l'interlocutor virtual es transforma en l'únic proïsme: “aquell que tinc al davant en el vell món spatiotemporal simplement existeix de manera empírica però no transcendental [...]” (C. OLIVEIRA, “Acerca de las aporías del hiperindividualismo”, a *Ontología de la distancia*, 237).

21 No es fàcil ponderar els beneficis socials de les comunitats virtuals, que ja han demostrat un fort poder de convocatòria i han vehiculat amb èxit els anhels de canvi de molts de ciutadans d'arreu del món (Primavera àrab, Ucraïna, etc.). De tota manera el fenomen no és tan clar com sembla i alguns analistes posen en qüestió la funció coordinadora i informativa de les xarxes socials en aquestes mobilitzacions. Per exemple, s'ha parlat amb excés de les xarxes en relació amb les revoltes àrabs, però en realitat –observa el comunicòleg Pascual Serrano– els egipcis no sortiren al carrer com a resultat dels missatges de Twitter o Facebook, sinó com a conseqüència precisament del bloqueig governamental de les comunicacions per Internet. Per tant, ens podríem demanar si el fet de censurar Twitter no ha resultat més favorable a la revolució que el mateix Twitter. (cf. P. Serrano, *La comunicació jibarizada. Cómo la tecnología ha cambiado nuestras mentes*, Barcelona 2013, 137-139).

L'imperi de la presència contínua trastorna, per altra part, les relacions entre l'esfera pública i la privada. La sobreexposició dels individus en els diversos fòrums i plataformes digitals fa que l'àmbit públic envaeixi la privacitat, de manera que la distància exigida per a una adient sociabilitat queda destruïda per l'excés d'intimitat i la impúdica exposició dels afers privats. Possiblement tot això sigui una mostra més de l'exacerbació del narcisisme contemporani, que viu "la intimitat sense distàncies amb un mateix".²²

En la societat de la sobreexposició, objectes i subjectes adquireixin valor només quan són vists. Hi ha instaurada una tirania de la visibilitat que fa desfilar interminablement les opinions i els punts de vista, sense criteri ni selecció, anivellant-ho tot en una mediocre igualtat que es blinda davant tot allò que és realment significatiu.

És un eloqüent signe del temps que algun filòsof actual insisteixi tant a ressaltar la diferència entre la transparència i la veritat: "Transparència i veritat no són idèntiques. Aquesta darrera és una negativitat en tant que es posa i imposa declarant falses totes les altres coses. Més informació o una acumulació d'informació per si sola no és cap veritat. Falta la direcció, això és, el sentit. Precisament per la falta de negativitat d'allò vertader s'arriba a una massificació d'allò positiu. La hiperinformació i la hipercomunicació donen testimoni de la falta de veritat, àdhuc de la falta de ser."²³

22 BYUNG GHUL HAN, *La sociedad de la transparencia*, 70. Unes pàgines després l'autor afegeix: "Un augment d'informació i comunicació no esclareix per si sol el món [...]. Com més informació es posa en marxa més intricat esdevé el món. La hiperinformació no injecta cap llum en la foscor" (ibíd., 79-80).

23 Traduïm d'ibíd., 23. Sobre els problemes de la sobreinformació i els seus efectes desinformatius, cf. J. L. SANCHEZ, *Crítica de la seducción mediática*, Madrid 1997, especialment el capítol 2; I. RAMONET, *La tiranía de la comunicación*, Madrid 1998, 7-29. Aquest darrer autor assevera que allò que dóna valor a una informació no és la veritat de la mateixa informació, sinó la quantitat de persones que puguin interessar-s'hi o la rapidesa de difusió que tingui.

Per altra part, la hipertecnologia sembla estar interferint sobre l'acte mateix de pensar (Bourdieu, Sartori, Popper, Bauman). No creiem que l'«homo videns» hagi desplaçat definitivament el «sapiens –com opina Sartori–, però és ben cert que el pensament ultramodern és eminentment icònic, i se sent més còmode amb les imatges que amb els conceptes abstractes.²⁴

El llenguatge perceptiu de la imatge, molt més concret, podria estar empobrint la capacitat significativa dels individus i provocant un dèficit de reflexió. Al marge de les conclusions, segurament exagerades, dels crítics de la cultura audiovisual, és innegable que el llenguatge digital i cibernètic ha deixat de construir discursos amb un raonament lineal. Hem entrat en l'època de l'«hipertext», que opera amb una lògica difusa, arbòria, que no obeeix l'esquema clàssic de plantejament, nus i desenllaç. L'hipertext digital no té una estructura definida, es va elaborant al ritme i a la mida de cada lector, que pot escollir la direcció del discurs que prefereixi entre les múltiples opcions actives que li són proposades.²⁵

El desafiament de la hipertextualitat fa del clàssic conflicte hermenèutic una cosa del passat, perquè el mateix text ha deixat de ser un punt de partida únic i compartit per tots els intèrprets potencials. En la intermediació entre significant i significat ja no hi ha cap referència textual ineludible, tot és ara creació del lector.

24 Per aquesta temàtica, i sense haver d'assumir les conclusions últimes de l'autor, Cf. G. SARTORI, *Homo videns. La sociedad teledirigida*, Madrid 2008. També P. SERRANO, *La comunicación jibarizada. Cómo la tecnología ha cambiado nuestras mentes*, Barcelona 2013.

25 Alguns especialistes es mostren molt crítics respecte dels beneficis de les noves tecnologies en la comprensió de les informacions subministrades. Hi ha investigacions que sembla que demostren que l'ús de l'hipertext digital debilita la capacitat comprensiva i retentiva perquè dispersa el lector. Per exemple, en un estudi de 2001, dos investigadors canadencs feren un experiment de lectura amb seixanta persones que foren distribuïdes en dos grups. Un grup llegia el text en format tradicional. L'altre ho feia en format digital, amb els vincles típics de les pàgines web. Les proves de comprensió lectora fetes pels investigadors després de la lectura dels textos foren superades amb molt més èxit pels membres del primer grup. Potser això indiqui que subministrar informació amb més d'un format simultàniament no és garantia d'un major coneixement. En aquest sentit, hi ha qui no dubta de qualificar l'efecte de les comunicacions digitals sobre el pensament com «un ecosistema de tecnologies de la interrupció». Cf. N. CARR, *Superficiales*, Madrid 2011, 143-176.

Als fenòmens apuntats, s'hi pot afegir l'efecte derivat de la provisionalitat del text digital. Un llibre imprès s'ha considerat tradicionalment un objecte perfectament acabat. El llibre digital és, en canvi, més obert i permeable a futures revisions. Potser això pugui influir sobre l'art de l'escriptura, menys obligada a l'arrodoniment dels pensaments i a la recerca de l'excel·lència literària.²⁶

1.5. La societat de «turboconsum»

En connivència amb la hipertecnologia, apareix la figura d'allò que algun analista ha batiat com el «turboconsum». Aquesta nova tendència de la societat de consum exaspera l'autonomia del consumidor, multiplicant gairebé fins a l'infinit les possibilitats de personalitzar les despeses.

Paradoxalment, les interminables possibilitats ofertes al «turboconsumidor» provoquen un augment concomitant del seu estat d'incertesa i desorientació. El consumidor, enlloc de guanyar en llibertat d'elecció, es va fent progressivament més dependent d'un altre (publicitat, moda, *catching*) per a saber com cal vestir-se, quin és el menjar més saludable o de quina oferta cultural ha de gaudir.²⁷

El turboconsumidor, més autònom en aparença, en realitat està vivint sota la tutela dels experts, que han esdevingut guies imprescindible per a saber moure's entre la immensa oferta de productes i marques que saturen la seva capacitat de decisió.

26 N. Carr creu que «la finitud de l'acte de publicar ha inspirat tradicionalment en els millors escriptors i editors, el desig, àdhuc l'ansietat, per perfeccionar les obres que produeixen: escriuen amb la vista i l'òida posats en l'eternitat» (N. CARR, *Superficiales*, 134).

27 Cf. LYPOVETSKY, *La cultura-mundo*, 62-68. Amb caràcter monogràfic cf. LIPOVETSKY, *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*, Barcelona 2007. També Z. BAUMAN, *Mundo consumo. Ética del individuo en la aldea global*, Madrid 2010; A. CORTINA, *Por una ética del consumo. La ciudadanía del consumidor en un mundo global*, Madrid 2002.

Un altre front obert pel turboconsum són les conseqüències patològiques de la hiperestimulació a la qual es veu sotmès el consumidor actual. Els desitjos i inclinacions dels potencials compradors estan exposats a una pressió tan intensa i sostinguda per part de la publicitat que la capacitat crítica dels consumidors pot veure's en alguns casos seriosament afectada. La tendència al desgovern d'un mateix, el descontrol dels impulsos o els desordres dels hàbits de vida (bulímies, compres compulsives, addiccions...), són algunes de les més recents manifestacions d'aquest preocupant fenomen.²⁸

1.6. La religió com a expressió simbòlica dels diversos tarannàs hipermoderns

El *revival* religiós (o pseudoreligiós) és un més dels fenòmens de l'última modernitat.²⁹ Si en la primera modernitat se secularitzaren els valors religiosos i foren reorientats en una direcció immanent (l'abaixament del regne de Déu a la terra per efecte de la idea del progrés il·limitat i l'emancipació plena de l'home), en la hipermodernitat són rescatades les expressions simbòliques i els discursos mítics i religiosos que retornen reivindicant les possibilitats desaprovechades per l'estret racionalisme modern.

Ara bé, allò sagrat torna en les formes desinstitucionalitzades i individualistes típiques dels nostres temps posttradicionals com una veta de sentit que hom considera un absurd desaprovechar, atesa l'escassetesa de referències significatives de la contemporaneïtat.

Cal interpretar el fenomen, insistim, en la direcció adduïda i no confondre'l amb una revitalització de les antigues creences. El despertar religiós hipermodern ha fet brotar una amalgama hete-

²⁸ És significatiu que els organismes encarregats de vetllar per l'ètica dels mitjans de comunicació hagin publicat moltes recomanacions sobre aquest particular. Són ressenyables les diverses recomanacions del Consell Audiovisual de Catalunya i de l'associació Autocontrol per a la regulació dels continguts publicitaris referides concretament a les models de publicitat.

²⁹ Per a l'anàlisi d'aquest fenomen, cf. J. DERRIDA - G. VATTIMO (eds.), *La religión*, Madrid 1996; J. M. MARDONES, *El retorno del mito*, Madrid 2000.

ròclita i silvestre d'experiències espirituals i propostes místiques que van des de l'esoterisme dels vidents i astròlegs als espiritualismes i les efusions emocionalistes de les religions més tradicionals (pentecostalisme, taumatúrgia, etc.).

Paral·lelament, però en l'anvers de les formes religioses posttradicionals, el retorn del sagrat arriba en una altra versió moderadament integrista, en uns casos, i declaradament fonamentalista, en altres. El fenomen respon a la mateixa etiologia cultural, això és, a la desaparició de la repressió exercida sobre la religió de la primera modernitat, unida a una reacció enfront del desordre axiològic derivat de la fragmentació dels punts de vista i el pluralisme de cosmovisions de l'última modernitat.

Com venim dient, la raó moderna, que fou físicament entronitzada a la catedral de París pels revolucionaris francesos, ha passat també el seu procés de secularització. Els mites moderns que giraven entorn de la idea del progrés il·limitat, dels beneficis purs de la tècnica i de l'emancipació completa dels ciutadans, per obra de l'Estat modern, són vists ara com a mites, i per mor d'això desmitologitzats.³⁰

Aquí hi ha la clau de volta per a comprendre el *revival* religiós, en la doble versió apuntada. Mentre la via posttradicionalista opta per fugir cap endavant del carreró sense sortida del racionalisme modern mitjançant una ruptura amb la tradició, els neointegristes i fonamentalismes comparteixen l'ideal de revitalitzar –amb alguns retocs i maquillatges superficials– les formes religioses premodernes.

Així, doncs, al bell mig de la modernitat tardana es presenten dues grans propostes de sentit antagòniques que poden ser representades per les dues sensibilitats religioses esmentades (no debades la

30 Per a comprendre amb més profunditat aquesta «segona secularització», cf. G. AMENGUAL, *Presència elusiva*, Barcelona 1995, 43-64.

religió és el cor de tota cultura), però que naturalment ultrapassen el camp de les idees religioses i s'estenen a tots els aspectes de la vida humana. Valorem-les breument tot seguit.

2. ENTRE L'«ESCIL·LA» DE LA NOSTÀLGIA I LA «CARIBDIS» DE L'OBLIT

Reiterem que, malgrat haguem descrit les visions antagòniques en joc a través d'una caracterització religiosa, es tracta evidentment de posicions que es poden extrapolar a tots els àmbits i quefers humans.³¹

Respecte de la posició integrista, cal afirmar taxativament que és una patologia.³² La pretensió de respondre al temps present fugint a un passat idealitzat per tal de recuperar idees i institucions que no responen al moment actual, és simplement una regressió neuròtica.

Per tal de contrarestar el neguit del relativisme imperant, els neointegrismes de tota mena exasperen la crítica necessària i legítima a les invertebrades propostes de sentit de la hipermodernitat, transmutant-la en una condemna i demonització del present.

No és infreqüent que aquests corrents articulin un discurs maniqueu i simplista davant situacions extraordinàriament complexes,

31 D. Bermejo fa una interessant presentació de les distintes posicions de la raó a partir de la noció de pluralitat. Distingeix el model antic o tradicional, que percep la pluralitat com a quelcom secundari i negatiu. El model modern seria aquell que reconeix plenament el valor de la pluralitat, però cerca una raó substantiva que garanteix en darrer terme la unitat en la pluralitat. Hi hauria, finalment, el model postmodern, que reconeix una pluralitat sense reserves i accepta la pèrdua definitiva de la unitat. Cf. D. BERMEJO, «Pensar la pluralidad», a J. M. Aguirre (ed.), *Retos y perspectivas de la filosofía para el siglo XXI*, 103-148. Aquesta classificació es correspon perfectament amb la que es presenta aquí a través de les distintes posicions religioses.

32 Cf. Hem argumentat més extensament la qüestió a J. C. CÀNOVAS, «Els integrismes, patologia de la modernitat tardana», a *Comunicació* n. 119-121 (2007-2008), pàg. 67-93. Poden consultar-se endemés R. GARAUDY, *Los integrismos. El fundamentalismo en el mundo*, Barcelona 2001; C. PATIÑO, *Guerra de religiones*, Bogotá 2006; AA.VV., *El fonamentalisme*, Barcelona 1994; AA.VV., «La llibertat reprimida. Els fonamentalismes avui», a *Qüestions de vida Cristiana* n. 159 (1991).

més destinat a oferir consignes defensives als propis adeptes que a propiciar la reflexió ponderada, la crítica seriosa i la confrontació honesta a la sorra del debat de les idees.

En definitiva, el preuadíssim bé de la veritat es vol resguardar dels assots de les filosofies relativistes al preu *–sit venia verbo–* de la seva arqueologització.

Però si la via integrista ens sembla clarament patològica, la via «posttradicional» demostra un escàs esperit crític. Mentre en la primera hi ha un fort component nostàlgic, en la segona hi ha una preocupant inclinació a l'oblit i a la deserció social.

La via posttradicional assumeix acríticament l'estatu quo hipermodern optant per acomodar-s'hi el millor possible, amb l'únic objectiu d'obtenir el màxim profit personal de les oportunitats que s'hi presenten.

Mentre la via integrista aposta per una veritat immune al diàleg i la confrontació, la via posttradicionalista es decanta per un pluralisme interminable, incapaç d'arribar a consensos, ni definitius ni momentanis, i que es revela impotent a l'hora d'inclinar les voluntats en una direcció comuna.

Entre el presentisme desmemoriat i la voluntat de recuperar un passat que està definitivament superat, creiem que s'hauria d'obrir una altra via, construïda sobre la memòria i la projecció de futur a parts iguals, que no sigui ni nostàlgica ni oblidadissa, radicada críticament en el present i amb la vista fixada en els importants desafiaments que se'ns plantegen.

Les línies que segueixen recullen alguns actituds i actuacions que creiem irrenunciabls per a traçar una ruta transitable per la hipermodernitat entre l'Escila de l'avui amnèsic i la Caribdis de l'ahir paralitzant.

3. CONTRAPUNTS A LA HIPERMODERNITAT

1. A l'escolta de l'«altermundialisme»

La causa de la justícia universal que animava la primera modernitat ha esdevingut més peremptòria que mai en aquests temps de globalització. La inclinació a donar l'esquena a l'ideal de la justícia planetària no implica solament ignorar una bella i macilent utopia, sinó que suposa obrar insensatament i amb escàs sentit de la realitat.

En aquests moments és irresponsable pensar en la democràcia i la llibertat únicament a escala regional, ni és viable imaginar la pau i la prosperitat dels més pròxims ignorant el destí dels més distants. Segurament un dels grans desafiaments que tindrem les properes dècades serà l'articulació d'organismes planetaris de mediació internacional que siguin vertaderament representatius i eficaços.³³

El capitalisme actual es troba en un nou cicle de funcionament. Ha deixat de tenir al davant un contrincant a la seva altura, puix que ni el socialisme real (desaparegut) ni la socialdemocràcia (que deixa substancialment inqüestionat el sistema capitalista), ni la cultura de classe (fragmentada), ni els bastions nacionals (residuals) són un contrapès digne de crèdit al regnat absolut del mercat. A més, com posa de manifest Lipovetsky, l'hipercapitalisme no és solament el triomf d'una organització concreta de l'economia, és la victòria d'un determinat *way of live* arreu del planeta. El capitalisme tardà ha esdevingut el model organitzador de totes les activitats humanes i està perfectament interioritzat com a estil de vida bàsic de la majoria de consciències ultramodernes.

³³ Són suggerents algunes de les propostes del teòleg Javier Monserrat denominades «projecte de desenvolupament universal solidari» i «Nou món». Es tractaria de noves formes d'orientar l'acció política basades en iniciatives cíviqes i ciutadanes, alternatives a les organitzacions governamentals tradicionals però en diàleg amb elles, d'abast mundial que serien el ferment d'un nou ordre internacional més just i pacífic. Cf. J. MONSERRAT, *Hacia el nuevo concilio. El paradigma de la modernidad en la Era de la ciencia*, Madrid 2010.

Això permet a la lògica mercantilista tenir les mans lliures per a exercir sense restriccions una hegemonia absoluta sobre les consideracions ètiques i sociopolítiques.

Dins aquest marc econòmic i cultural inqüestionat, és evident que despunta una exigència fonamental: ens caldrà imaginar maneres eficaces de contrarestar i corregir les presumibles manifestacions de prepotència d'un sistema que no té rivals ni oposició creïble.³⁴ La inexistència d'una alternativa socioeconòmica viable al capitalisme ens ha de fer estar més atents que mai a les contradiccions del sistema, i sobretot més sensibles a les víctimes que va deixant en el seu indiscutible desplegament històric.

Així mateix, la situació creiem que reclama, especialment per part dels creients de les grans religions, un plus de prevenció per tal d'evitar no caure en l'error de menystenir el paper i la importància dels moviments altermundialistes en un futur immediat.³⁵

2. L'imprescindible contrapunt humanístic

Donàvem abans per liquidada la possibilitat de seguir pensant la tècnica en termes merament instrumentals. Tot i així, no és possible claudicar en la reivindicació que allò que és possible tècnicament no pot erigir-se en criteri de discerniment últim d'allò que és convenient realitzar. La cultura hipertecnològica necessita, més que mai, el contrapunt d'un pensament humanista que qüestionï el domini teleològic de la tècnica.

34 No és casualitat que un dels desafiaments més importants del pensament contemporani sigui, per a un bon grup de filòsofs actuals, el problema d'una ètica planetària de l'emancipació. Són dignes de menció en aquest sentit les reflexions de José Maria Aguirre, Sirio López, Castor Ruiz, Ricardo Salas o Enrique Dussel. Al problema de la justícia planetària se suma la qüestió del diàleg intercultural com una de les qüestions més rellevants d'aquest nou segle.

35 Mentre s'escrivien aquestes pàgines se celebraven les eleccions al parlament europeu. Els resultats sembla que confirmen l'avanc dels moviments polítics alternatius sobre els partits oficialistes. Potser la veu de l'altermundialisme ressoni amb força al nostre país molt més aviat del que ens creïem.

A la conversió tecnocràtica dels mitjans tècnics en fins socials, cal respondre amb una reflexió ètica seriosa sobre els valors que importen i els mòbils que han de dirigir les accions humanes.

En sintonia amb les profètiques admonicions de Husserl a principis del segle XX, la superespecialització científica que domina les nostres institucions i els nostres programes acadèmics haurà de rebre el contrapunt equilibrant que aporta la interdisciplinarietat i el diàleg entre ciència i humanitats.³⁶ Haurem d'anar a la recerca de l'humanisme perdut a les nostres universitats i als centres d'investigació, fomentant allò que estat definit com «una cultura de la memòria col·lectiva del saber».

En opinió de molts d'experts, el primer cicle dels ensenyaments universitaris hauria de servir per a consolidar la cultura general dels futurs professionals, descuidada per la precipitada superespecialització dels actuals plans d'estudis universitaris.

En relació amb l'educació primària i secundària, que ha pendolat als nostres països europeus des de l'antic rigorisme al més recent *laissez faire laissez passer*, s'està reivindicant de manera creixent la importància d'una cultura de l'esforç acadèmic que no vindrà de la recuperació del rigorisme institucional,³⁷ sinó que s'haurà d'impulsar sobre programes docents creatius, consensuats i pedagògicament contrastats.

4. De la religiositat reactiva a la religió dialògica

El *revival* religiós, abans descrit en les dues versions que el vehiculen, exigeix una rèplica seriosa de part de les grans religions institucionals. Aquí ens limitam a oferir algunes reflexions centrades en la nostra tradició cristiana.

³⁶ Abans que Husserl ens il·lustràs sobre la crisi de la ciència europea, J. H. Newman ja ens advertia amb el seu famós text *The Idea of a university* (1854) dels perills d'una universitat que es desentén dels estudis humanístics.

³⁷ No sembla que una autoritat dels docents que emani de les lleis, com postulen alguns, sigui altra cosa més que una forma encoberta d'autoritarisme institucional que deixa intacte el problema de fons.

Òbviament el pervenir del cristianisme serà determinat per la capacitat d'oferir propostes de sentit que s'ajustin a les inquietuds reals del moment present. Per un costat veiem com la força inercial del passat no aconsegueix mobilitzar més que un petit grup de nostàlgics. De l'altra banda, l'impuls dels que pretenen prescindir al·lèrgicament de tota referència tradicional o que proposen una configuració religiosa organitzada en un batibull de místiques heterogènies, no aporta suficient solidesa intel·lectual ni consistència espiritual a la decisió creient.

En aquest context, el reeiximent del cristianisme estarà indissolublement unit a la seva capacitat de constituir una alternativa creïble i seriosa a les formes de religiositat reactives i escàpoles de la hipermodernitat. Enfront de les actituds reactives del tradicionalisme i del posttradicionalisme, el cristianisme haurà de reivindicar els valors irrenunciables de la gran tradició cristiana sense postergar per més temps aquelles qüestions que reclamen una revisió urgent en la vida de l'Església actual (paper de la dona en l'Església, noves formes de viure el ministeri sacerdotal, descentralització organitzativa, ecumenisme, diàleg interreligiós, etc.).

Precisament és en la seva gran tradició, aquella que sempre neutralitza els tradicionalismes estrets i paralitzants, on l'Església ha d'anar a cercar els elements que inspirin la seva acció contra tot allò que atomitza i deshumanitza els individus. Un rescat de la tradició que és l'antònim de la mirada enyoradissa del passat i el sinònim d'un encontre amb les arrels més genuïnes del cristianisme per a seguir avançant cap al futur.³⁸

38 Són inspiradores aquestes paraules de l'Exhortació *Evangelii Gaudium*: «Cada cop que intentam tornar a la font i recuperar la frescor original de l'Evangeli, broten nous camins, mètodes creatius, altres formes d'expressió, signes més eloqüents, paraules carregades d'un significat renovat per al món actual» (núm. 11).