

1. El bé comú

Per Gerard Rosich, investigador del Grup de Recerca ERC Tramod / Universitat de Barcelona

La crisi mostra la desfeta dels imaginaris que han marcat la història des del segle XIX: el socialisme per la fallida del comunisme real, la socialdemocràcia per la impossibilitat de mantenir fiscalment l'estat del benestar i el liberalisme pels excessos i les posicions de dominació de l'acumulació capitalista. Les tres visions es basaven en idees del bé comú i rivalitzaven sobre els millors mecanismes socials i polítics: respectivament, la igualtat i la propietat comuna dels mitjans de producció, la justícia social i el rol redistributiu de l'estat i la llibertat individual i la competència. Ras i curt: el nou context global i la inadequació de les velles eines per afrontar-lo minen la idea de bé comú.

Darrerament han emergit propostes per redefinir el bé comú com el primer objectiu de qualsevol economia. Les més conegudes accepten el mercat com a mecanisme de fixació de preus, però no pas per assignar els recursos disponibles. Comparteixen la idea que el bé comú s'assoleix en dotar a priori els éssers humans amb recursos que els permetin actuar en el mercat sense limitar la seva llibertat o debilitar la seva capacitat de negociació. Per aconseguir-ho, propugnen crear un mercat que alliberi o aporti aquests recursos. Les següents propostes es distingeixen sobretot pel tipus de recursos destinats al bé comú i pels mecanismes d'assignació.

L'economia del bé comú mira de transformar la norma d'assignació empresarial, canviant el principi de maximització del benefici pel de contribució al bé comú, i els recursos són serveis que presta a la comunitat. La renda bàsica universal pensa el bé comú com la manera d'assegurar les condicions materials d'existència a través d'un pagament monetari incondicional i universal; el projecte dels béns comuns, impulsat per la concessió del Nobel a Elinor Ostrom, es basa en la sostenibilitat i propugna desmercantilitzar els recursos naturals perquè la gent els governi directament. L'enfocament de les capacitats, difós per la filòsofa Martha Nussbaum i el Nobel Amartya Sen, defineix els recursos no com a utilitat sinó com a capacitat per assolir el benestar, i reemplaça la mesura i assignació dels recursos segons el PIB per l'índex de desenvolupament humà.

Tanmateix, la globalització, el creixement via endeutament, la crisi ecològica, la impotència de l'estat i l'individualisme semblen grans obstacles per a aquests nous marcs d'actuació. La pròxima gran transformació del capitalisme en mostrarà els límits i les potencialitats.

2. L'imperatiu de temps

Per MANUEL CRUZ, responsable de la càtedra de Filosofia Contemporània de la UB

Potser un dels tòpics filosòfics més estesos fora de l'àmbit acadèmic és el que va forjar Sant Agustí per explicar les seves dificultats a l'hora de definir el temps. Segur que ho recorden: "Què és el temps? Si no m'ho pregunten, ho sé; si m'ho pregunten, no ho sé". Probablement hagi sigut la segona part de l'afirmació la que ha merescut més l'atenció dels intèrprets, en certa manera pel que tenia de reconeixement de la impotència del filòsof per definir-ho o bé per una dificultat de la cosa mateixa per ser definida. Però potser s'hagi parat menys esment, com si fos una obvietat, a la primera part, i s'hagi donat per

descomptat que no representa cap problema, quan no queda gens clar que sigui així.

Tots tenim una experiència del temps, però ni és la mateixa al llarg de la nostra vida, ni roman igual en totes les èpoques i societats. El primer és cosa sabuda: al nen, un any de la seva existència se li fa una eternitat, mentre que l'ancià entén sense necessitat de cap explicació el vers " veinte años no es nada " del famós tango. Però potser el segon mereixi ser pensat amb una mica més d'atenció, entre altres coses perquè, a més del seu àmbit, el de la història i la societat, els efectes dels canvis en la temporalitat col·lectiva també repercuteixen sobre els individus.

Durant llargs períodes de la història de la humanitat (i encara avui, en societats més endarrerides), la imatge amb què es pensava tant el temps col·lectiu com la vida de cadascú era la del cercle. La tornada de tot semblava una evidència fora de discussió: la vida i la mort, la nit i el dia, el ritme de les estacions... Però va arribar un moment que aquest dibuix de la reiteració va deixar pas, amb la secularització del concepte de providència en la modernitat i la seva substitució pel de progrés, a la idea d'una linealitat ascendent.

Això modifica l'experiència del temps dels mateixos individus, que comencen a apercebre's a ells mateixos en termes teleològics, i a valorar la intensitat i ritme de tot el que els va passant en funció de la consecució o no dels objectius que s'havien proposat. La vida de cadascú passa de ser pensada com a compassament a uns cicles (segons l'edat) a ser-ho com a recorregut d'un camí orientat a un projecte. En la materialització o no dels objectius programats, s'hi juga una cosa tan important com el sentit de la vida. Que ja no es pot continuar interpretant en termes d'abandonament al ritme dels cicles, al desenvolupament de la natura, sinó com la conquesta, urgent, d'allò anhelat. Fora d'això no només és que no hi hagi sentit, sinó que, més encara, ni tan sols hi ha vida pròpiament dita. Per això tot corre tanta pressa.

Ens espera el temps? / Indaleci Valenzuela - Institut Joaquín Bau (Tortosa)

3. La raó emocional

Per VICTORIA CAMPS, catedràtica emèrita de filosofia moral i política de la UAB

Per què no fem el que hauríem de fer? És la pregunta que deriva del desconcert i el disgust produïts per les moltes corrupcions que embruten la democràcia. En un país democràtic, tothom coneix els principis fonamentals que haurien de governar el comportament de la ciutadania, sobretot el d'aquells ciutadans que tenen responsabilitats públiques notòries. Encomiem l'exemplaritat o la transparència perquè sabem que hi ha conductes que no passen el filtre de l'exposició pública sense merèixer una condemna generalitzada. El problema que tenim no és la incapacitat per distingir el bé del mal o el que és just del que és injust, sinó l'escassa o nul·la motivació per actuar d'acord amb aquesta distinció.

No trobarem l'equilibri entre el bé individual i el col·lectiu si el pensament racional no va acompanyat de passió per fer les coses com cal. Si el que la raó assenyala com un valor no és abraçat per un sentiment que s'adhereix a aquest valor, desitjant-lo, el valor es manté com un concepte reconegut en teoria però inefectiu en la pràctica.

És una obvietat dir que el problema de l'ètica no rau en la teoria sinó en la pràctica. Ja ho deien els grecs: l'ètica no s'aprèn només estudiant-la a l'escola, sinó practicant-la. Dit d'una altra manera, l'educació moral no és tan sols una educació racional, sinó sentimental. ¿I com s'eduquen els sentiments? Doncs fent veure que emocions com la indignació, la vergonya, la compassió o la confiança són adequades si contribueixen a millorar la convivència, la democràcia i el benestar de tothom, i no ho són si només van dirigides a satisfer els interessos individuals.

Què ens falla perquè els valors ètics, que en teoria acceptem, no orientin ni motivin les actuacions humanes? Falta més coacció? Potser sí. Si més no, això és el que s'intenta quan es busquen mesures contra la corrupció: més normes, més control, menys impunitat. La coacció és inevitable, però una societat liberal, per definició, hauria d'eliminar coaccions. El que ens falla no està en el terreny de les coaccions, sinó en el de les estructures. Perquè els ciutadans cultivin els afectes i les emocions que una societat decent necessita cal que les estructures siguin favorables a la producció d'aquests afectes. Els desitjos de les persones estan determinats per les estructures socials i econòmiques que els envolten. Si aquestes atien només la passió pel diner i el benestar individual, poc contribuiran a fer que floreixi una ciutadania amb voluntat real de buscar no tan sols el profit personal, sinó també d'ajudar a millorar el benestar col·lectiu.

Com pot existir el present si, amb el sol fet de pronunciar-lo, ja és passat? / Jordi Güell - Escola Mestral

4. La postdemocràcia

Per FELIP MARTÍ-JUFRESA, professor de l'École Supérieure des Beaux-arts de Tolosa

Postdemocràcia és un dels noms que avui circulen per definir el conjunt de procediments mitjançant els quals la confluència dels poders econòmic, mediàtic, judicial i polític dilueix i combat el poder democràtic que en principi fonamenta les nostres societats. Aquests mecanismes de desactivació interna de la democràcia són múltiples i configuren el que podríem anomenar símptomes postdemocràtics: identificació simplista entre estat de dret, justícia i democràcia; reducció de la política als jocs de l'esfera separada dels partits, els governs i els mitjans d'informació; deslocalització dels centres de decisió política a entramats d'agents estatals i empresarials en la composició dels quals la ciutadania no té gairebé cap poder de decisió; pèrdua de veritable contingut polític de les eleccions orgàniques que ritmen la vida de les societats democràtiques, i pèrdua correlativa de l'interès dels ciutadans per aquestes eleccions despolititzades; marginació del significat democràtic de la paraula democràcia i hegemonia correlativa del seu ús com a significat d'una forma d'estat, etc.

No ens ha de sorprendre, doncs, que la reivindicació i l'exercici de la sobirania popular hagi esdevingut paradoxalment un dels reptes polítics principals de les nostres societats (post)democràtiques. Dic paradoxalment perquè aquesta sobirania popular (malgrat totes les sospites i reserves que hagi despertat el concepte de sobirania) és allò en què consisteix en principi la democràcia. Postdemocràtiques ho són, doncs, aquelles societats democràtiques en què la ciutadania està immersa en el procés sempre inacabat d'haver de reapropiar-se el poder democràtic expropiat per les dinàmiques antidemocràtiques de l'estat, la partitocràcia i el capitalisme. Aquesta conflictivitat interna a les nostres

democràcies torna a mostrar que la democràcia no és el nom d'una forma d'estat, sinó el de tots els processos d'empoderament de la ciutadania que l'estat pot garantir, tolerar o combatre. La democràcia no està mai garantida del tot, és una creació col·lectiva discontinua i seqüencial que no pot identificar-se senzillament amb el marc institucional que en principi ha de garantir-la.

La societat catalana és una més d'aquestes societats travessades alhora per dinàmiques postdemocràtiques i processos d'empoderament democràtic. Un índex innegable de la vitalitat actual en aquesta societat de la resistència democràtica al seu esdevenir postdemocràtic és el fet que tots els símptomes postdemocràtics contrasten clarament amb un grau de politització popular excepcional, l'última -però no única- prova del qual va ser la pacífica insurrecció democràtica viscuda el 9-N.

Som realment el que pensem que som? / Salima Eljossoufi - IES Mediterrània (El Vendrell)

5. Identitat i diferència

Per LAURA LLEVADOT, professora de filosofia contemporània de la UB, vicedegana i directora del Festival de Filosofia Barcelona Pensa

En una de les obres de teatre de Mouawad, *Seuls*, de la qual vam poder gaudir la temporada passada al Lliure, el personatge principal, un fill d'immigrant libanès ja ben integrat a la societat del Quebec, a punt de presentar la seva tesi doctoral, pregunta a un pare absent de l'escena: "Què hauria passat, pare, si no haguéssim marxat del Líban? Què hauria estat de mi? En què m'hauria convertit? Allà parlaria àrab... Avui sóc capaç de dir concomitant en francès, puc fer encaixar sense problemes en qualsevol conversa el mot aporia, però sóc fotudament incapaç de dir finestra en àrab". Aquesta reflexió en to de retret filial no apunta només a l'experiència de la pèrdua de la llengua materna, sinó sobretot a la qüestió difícil, complexa i sovint dolorosa de la identitat. A la pregunta "Qui sóc jo?" ja no es pot respondre a la manera clàssica de Descartes: "Un subjecte pensant". Allò que sóc passa avui justament per la qüestió de la llengua en què formulo la pregunta, pel problema del gènere amb què la responc, per la coacció de la institució on aquesta pregunta esdevé decisiva: per exemple per a aquells que, expropiats del dret a la ciutadania, s'estampen contra les filferrades de les fronteres nacionals per no ser qui haurien de ser.

Si en dir-me a mi mateixa utilitzo els mots "dona-blanca-catalana-heterosexual-professora", no estic només afirmant les cares múltiples de la meua identitat sinó sobretot reconeixent allò que el meu jo té de construït, la subjecció institucional dins la qual es forma la meua subjectivitat. Que el subjecte és subjectat, que es diu a si mateix a través dels discursos mèdics, jurídics, científics i polítics que decideixen per endavant les veritats d'allò que podem ser, és una cosa que ja va mostrar Foucault. Cal a més insistir, com ho fa Derrida, que aquestes identitats múltiples es forgen a cops de violència, a força d'esborrar les diferències. No hi ha llengua estàndard sinó múltiples parles sobre les quals exercim una força homogeneïtzadora, no hi ha gènere sinó una oposició femení/masculí construïda sobre unes veritats biològiques ben improbables. I "no hi ha cultura que no sigui colonial", de la mateixa manera que no hi ha raça si no és en el si d'un discurs racista.

La identitat és, doncs, un constructe, un mite, que tanmateix existeix i té la seva realitat simbòlica. Es tractaria, però, de reconèixer per fi la seva condició sempre inestable i sovint interessada, assenyalar el gest de violència que la inaugura, i palesar que la diferència és primera, que l'alteritat ens travessa abans d'identificar-nos i afirmar les nostres pertinences, com el personatge de Mouawad que viu l'aporia d'haver de dir-se a si mateix allò que creu ser, amb la llengua de l'altre.

Com seria tot si no s'acabés la infància? / Guillem Tarragó-Institut Fontanelles(Les Borges del Camp)

6. Vida artificial

Per MARGARITA BOLADERAS, catedràtica de filosofia moral i política a la UB

El professor de Princeton Lee M. Silver, al llibre Retorn a l'Edèn, escriu sobre la "biovida" i la "vida artificial": la primera es distingeix fàcilment de les coses no vivents i la segona ha sigut creada per informàtics i biòlegs que han generat estructures amb diferents propietats que viuen en diversos tipus de mons de xip d'ordinador. Avui parlem de biologia sintètica (per exemple, cromosomes sintètics), d'enginyeria genètica, d'intel·ligència artificial, de robòtica, de diferents formes d'hibridació home-màquina, de la possibilitat de millora de les característiques físiques i psíquiques de l'ésser humà, fins al punt de generar una nova espècie que seria post o transhumana. ¿Som als inicis de la realització fàctica de la ciència-ficció?

En certa manera, sí. La creació de noves tècniques s'ha accelerat als segles XIX i XX i la combinació d'aquestes tècniques amb les ciències (la dita tecnociència) obre vies d'intervenció impensables fa poc. Això té efectes en tots els àmbits. El filòsof Gilbert Hottois diu que "canviant de sistema tècnic es canvia d'univers i també de societat". "Davant de cada modificació profunda, la naturalesa i la mesura dels seus límits i dels recursos es van modificant substancialment". Les persones estem immerses en un món tecnocientífic extraordinàriament dinàmic, que proporciona potents instruments per resoldre problemes greus, però no sabem si podrem dirigir aquesta dinàmica o si ens arrossegarem a un futur impersonal dominat per l'economia i la lògica dels sistemes. Tenim el repte d'aprofundir en la relació entre l'ésser humà i el món que l'envolta, entre la seva pròpia naturalesa i la dels altres éssers, entre el medi natural i les modificacions que els humans hi han introduït des de l'inici de la prehistòria per apropiarse'n. Natura i cultura van deixar de ser mons separats fa molts segles; ara estem en una nova etapa, la d'aprendre a harmonitzar millor la creativitat humana i el respecte a la natura.

Una de les grans diferències entre la vida humana i la biològica o l'artificial és l'autoconsciència reflexiva i les seves capacitats de creació i crítica. No hem de confondre la identitat personal amb la genètica, ni experiència viscuda amb observació externa de la conducta o amb sensacions enregistrades per ordinador. Les neurociències ens expliquen coses noves sobre els circuits cerebrals i la conducta humana, però no copsen la consciència de cadascú en allò que té de vivència singular autoreflexiva, gràcies al diàleg amb els altres i al seu reconeixement. ¿Podrem arribar a una millor comunicació interpersonal?

Com saps que jo existeixo? / Bernat Badrena Cortés

7. Les malalties de la normalitat

Per SANTIAGO LÓPEZ PETIT, professor titular jubilat de filosofia de la UB i impulsor d'Espai en Blanc

“No hi ha manera d'etiquetar-los. Nosaltres com a metges que som, no observem res. I ells, en tant que malalts, mai no es moren”. Són les paraules d'un metge que treballa en un CAP i que molts farien seves. La seva impotència és la de la mirada mèdica. D'una banda, cada vegada es fa més difícil distingir entre salut i malaltia. De l'altra, les malalties es fan estranyes i cada cop més individualitzades. Són les malalties de la normalitat.

Fa dies que la caixa del supermercat on acostumo a comprar no hi és. L'últim dia que la vaig veure mig plorava, mentre amb molt d'esforç passava per la màquina lectora el codi de barres dels productes. Em va dir que no podia tornar a agafar la baixa perquè li havien dit que l'acomiadarien. Li vaig preguntar què tenia. Em va contestar que no ho sabia, que el metge deia que tenia una depressió, però que una amiga li havia dit que el seu cansament no era normal. El comitè d'empresa li retreia que feia comèdia, i que el que li passava era senzillament que no volia treballar. Ella no sabia què fer, només sabia que no podia més amb la seva ànima, i que estava trista i sola. La vida se li havia trencat.

Com en diu d'això la medicina? Avui és subversiu preguntar-se: qui no està malalt en aquesta societat? Sabem des de fa temps que el capitalisme fa emmalaltir i mata, la novetat és que ara som nosaltres mateixos els que hem de posar-nos malalts per poder continuar vius. Sí, aquesta és la paradoxa del nostre temps. Per poder adaptar-nos a la normalitat d'aquesta realitat plenament capitalista hem de triturar activament la nostra pròpia vida.

Viure és no perdre el tren perquè suposaria caure fora i morir socialment. Viure és treballar la teva pròpia vida, i alhora acceptar dia rere dia que aquesta mateixa vida no val res. ¿És estrany, doncs, emmalaltir si la nostra vida en moviment s'ha de sotmetre al moviment d'un capital desbocat? Avui això ja és obvi. El segrest del temps de treball està a tota l'existència ens introdueix dins d'una presó oberta i autogestionada per nosaltres mateixos.

Quan alguns pensadors parlen de societat del cansament, o de la fatiga d'arribar a ser un mateix, resten encara dins de l'obvietat i amaguen el que és l'essencial. Les malalties de la normalitat són una forma de protesta: el nostre cos diu “No puc més” i s'escapa, fuig... En tota vida trencada, perquè és una lluita a mort amb la Vida, la malaltia ja s'està convertint en una arma contra aquesta societat injusta i miserable.

Plora el cos o l'ànima ? / Tania Fernández 2K - IES Infanta Isabel d'Aragó

8. Vides precàries

Per ÀNGELA LORENA FUSTER, investigadora i professora de la UB

La força amb què emergeixen les idees de precarietat i vulnerabilitat deriva del desig de

pensar la part d'ombra del discurs modern sobre el subjecte racional, autònom i sobirà. Reconèixer que naixem i morim en relació amb altres, que ens fan i ens desfan, o que la dimensió passiva i donada de l'existència és límit i condició de la llibertat humana, formen part d'aquest temptatiu iniciat al segle XX amb l'aposta d'alguns filòsofs, i en especial del pensament femení, per reflexionar sobre i des del cos. Emmanuel Lévinas, a qui Judith Butler cita com a inspirador de la seva ja cèlebre reflexió sobre la vulnerabilitat, afirma que el subjecte corpori s'experimenta com a vulnerable pel fet d'estar exposat d'arrel a l'altre, a la crida indefugible a ser responsable de la seva existència. Així, l'experiència de la vulnerabilitat precedeix fins i tot la de ser lliure.

En l'última dècada, aquestes idees han adquirit més vigor: la vulnerabilitat es considera un tret definitori de la condició humana i, a més, l'actual moment històric afavoreix una experiència de la vida que es predica en termes de precarietat. Butler pensa en aquests termes arran de l'11-S del 2001 i l'ocupació de l'Afganistan, en concret, davant l'asimetria entre el valor concedit a les vides perdudes dels soldats dels EUA i les de les víctimes de l'altre bàndol. Saltant de l'ètica a la política, identifica la vulnerabilitat com allò més radicalment humà, i diu que reconèixer-ho podria ser la base d'una comunitat global més justa i menys violenta. Però mentre Butler entén la precarietat vital sobretot com a sinònim de vulnerabilitat-exposició corporal, trobem durant els mateixos anys un altre ús més contextual del concepte per part dels moviments socials, que remet a l'àmbit laboral però apunta al conjunt de la vida. Precariat és un terme que ressona a Europa en la reinvençió de la festa de l'1 de Maig a partir del 2005 per anomenar un subjecte ben heterogeni, interclassista, transnacional, intergeneracional. El terme ve de discursos i pràctiques de col·lectius d'activistes amb dos objectius: a) visibilitzar i analitzar les condicions materials i simbòliques de la vida en el neoliberalisme, i b) reconèixer les capacitats creatives dels subjectes per resistir i actuar contra la precarització de l'existència. Des de llavors, precari s'ha incorporat al vocabulari comú, mentre que en el vocabulari filosòfic sembla haver sigut assimilat sense residu al concepte de vulnerabilitat. I tanmateix, com hem vist, no són sinònims absoluts.

Si tinguéssim la meitat del temps, viuríem amb el doble d'intensitat? / Joan Albert Zache Torrents - Institut de Sentmenat

9. Infància dislocada

Per ANA LANFRANCONI, investigadora de la UB

El nostre concepte de família neix, segons Philippe Ariès, al segle XVII al voltant del (re)descobriments de la figura del nen, entès com a centre d'una unitat familiar que li ha de procurar atenció i cura, que el considera com alguna cosa a estimar, protegir i educar. La infància serà un tresor que haurem deixat enrere no sense nostàlgia, però també una malaltia de la qual, per sort, tots ens guarim tard o d'hora -i com més ràpid millor-. Aquest nou objecte vindrà compassat pel sorgiment de disciplines i institucions que adoptaran la funció de posar-li límits, definir-lo, dotar-lo de certes aptituds específiques i tasques a complir, que diran com ser un bon nen.

Aprendre no consisteix únicament a adquirir eines que ens preparin per a la vida amb els altres, sinó, al mateix temps, a anar perdent pel camí tot allò que pugui fer nosa al procés

d'adaptació. El nen no disposa d'un sistema tancat de respostes, d'una sola manera d'acostar-se (a) les coses. L'espai és per al nen un terreny en construcció; el temps, allò que resulta, sense preexistir, del seu contacte amb coses i paraules que, a poc a poc, va incorporant des de la seva vessant més material, travessada per malentesos i distorsions, sense el suport estabilitzador de la paraula escrita.

Walter Benjamin considera el nen com l'últim refugi (i el llenguatge i l'escriptura l'últim dels arxius) de la història de la facultat mimètica -la capacitat de reconèixer i produir semblances-. Als seus jocs, el nen no estafà exclusivament les relacions humanes en què està inserit, sinó també el món de coses que l'envolta: el nen no només juga a fer de botiguer o de mestre, sinó també de molí de vent i locomotora, avions i planetes, drones, ambulàncies i dinosaures. I és en aquesta assumpció del món material, sense distingir entre el que és nou i el que sempre ha sigut allà (successió i ordre jeràrquic són matèria d'escola), que cada infància acompleix la seva tasca històrica: incorporar al món simbòlic el que la generació anterior ha viscut com a novetat, com a trasbals, com a artifici, normalitzant-ho, gairebé convertint-ho en el més natural.

Sense oblidar que "el nen viu al seu món com un dictador", la infància podria ser, doncs, una matriu, un límit que, des de la seva singularitat, apunti cap a altres pautes de relacions i reaccions, tan reals i tan presents com cada nen que és aquí i ara entre nosaltres, jugant a construir, amb la runa del nostre món, la porta estreta per on sortir de la catàstrofe que les coses continuïn així.

Què és més important, el trajecte o el destí? / Institut Costa i Llobera

10. Comunitat

Per ALICIA GARCÍA RUIZ, investigadora de filosofia contemporània i professora del màster de pensament contemporani de la UB

Els conceptes filosòfics solen completar un arc temporal, incloent un descens als inferns, fins que retornen al debat sobre les idees. Els conceptes adquireixen la seva característica polisèmia perquè diferents col·lectius humans els van utilitzant, hi viuen, hi experimenten, en el transcurs del temps. Per a R. Koselleck, un concepte és la situació històrica de la paraula a la qual està unit, la sedimentació d'experiències sorgides de les lluites per clausurar el seu sentit o per obrir-lo. El concepte de comunitat és un dels exemples més clars d'aquesta polèmica vida de les idees.

El pas inaugural més problemàtic del concepte comunitat és la seva unió amb l'adjectiu política en el primer llibre de la Política d'Aristòtil, per diferenciar-la d'altres tipus d'agrupacions. Des de llavors, la sort del terme comunitat ha quedat lligada al destí de la tradició anomenada filosofia política. S'ha confós la incontestable coexistència dels éssers humans amb les formes de representació d'aquesta circumstància, que d'una manera o altra passen sempre per la pressuposició d'un vincle social. Per què una comunitat és política? I si no ho és de manera automàtica, quan es torna política? Quins motius porten els éssers humans a agrupar-se de tal manera? Totes aquestes preguntes pressuposen que la politicitat, el caràcter polític, és sempre una propietat connectada amb la voluntat de formalitzar algun tipus de nuament. La tradició filosòfico-política clàssica ha oscil·lat des de

llavors entre una comprensió de la comunitat política com a continuació de la “natural sociabilitat” de l'ésser humà (models aristotèlics) o com a producte d'un acte fundacional voluntari (models contractualistes). La comunitat, en qualsevol cas, apareix sempre com una cosa que es funda, que és voluntària, que neix d'aquesta formalització.

Ara bé, avui dia, quan la capacitat d'experiència compartida sembla esquarterar-se, quan es parla d'una suposada “ruptura del vincle social”, ens trobem amb la sospita que potser des d'un principi hi havia vincles que no vinculen, comunitats que no inclouen, o fins i tot comunitats que deuen la seva existència a l'exclusió mateixa que les defineix. Sembla que hi ha alguna cosa inexpressada darrere dels conceptes polítics en els quals hem viscut durant segles i que retorna per forçar-nos a pensar de nou, per plantejar-nos fins i tot si les preguntes anteriors no estaven mal formulades des de l'arrel. L'interrogant amb què avui ens trobem de cara és si abans de la comunitat com a associació voluntària no hi ha un comú que compartim, ho vulguem o no. Judith Butler afirma que un no tria amb qui cohabita la terra, que els altres amb qui viu li són donats abans de cap contracte o identitat i fins i tot que cap de nosaltres hauria d'estar en la posició de decidir tal cosa. Pensar el pas de la comunitat al comú probablement és el següent gir en la llarga i accidentada història d'aquest concepte.

11. Sobirania tecnològica

Per ALINA MIERLUS, activista per la tecnologia lliure i responsable de l'àrea digital del festival de filosofia Barcelona Pensa

Avui en dia vivim en xarxa, en aquest món connectat i seductor, diuen alguns. Potser... I si ens ho diuen, per què no ho hem de creure? De fet, no hi ha cap motiu per no creure-ho: en cada moment del dia gaudim de la màgia de les nostres pantalles lluminoses i de les eines gratuïtes que se'ns ofereixen. El món connectat, que es basa en una economia del regal, ens fa sentir de nou com criatures, fruit de cada instant, de cada emoció, de cada conversa. Aquest món digital, que ens il·lumina les diferents estones de les nostres vides, és tan meravellós que ni tan sols la sensació de cansament o esgotament que el flux d'informació produeix no ens empeny a renunciar-hi. Ens agrada estar connectats, ens agrada aquesta disminució de la distància entre nosaltres i els nostres amics a la xarxa. Ens fa la impressió que mai més cap altra tecnologia ens ha fet tan humans, tan bons, tan amistosos i, fins i tot, molt més llestos.

Si algú em preguntés com anomenaria aquesta era digital, diria que és l'era de les llumetes, dels objectes tecnològics que ens il·lumina cada dia. Però el que ens il·lumina també produeix ombres, aquestes zones semiobscuras, imatges de nosaltres mateixos que ens acompanyen i sovint no veiem. I no les veiem perquè, a diferència d'altres objectes tecnològics, com ara el llum de gas, la llum produïda pels objectes digitals s'encén a dins nostre. I com més petit i més a prop del nostre cos és l'objecte digital, més endins és l'ombra que produeix. I com més endins és l'ombra, més difícil se'ns fa activar el nostre sistema immunitari. A vegades em pregunto si tot això cal que ens preocupi. Si cal realment començar a qüestionar i observar l'existència d'aquestes ombres. I, sobretot, com s'ha de fer?

Fa anys, la gent de l'àmbit de la programació van començar a crear un món alternatiu i utòpic al voltant del programari lliure. Ara mateix la seva evolució la veiem en el maquinari lliure, el movimentmaker i, d'una manera més o menys alterada, en l'economia compartida

o la solidaritat que neix amb l'ajuda de les noves tecnologies, com per exemple les plataformes i les aplicacions web. ¿Però són els hackerspaces innovadors un lloc on se'n ajuda a qüestionar i observar les ombres del nostre interior o, al contrari, ens porten a una obscuritat resplendent que ens encega encara més? És una de les preguntes que, com a hacker i participant en el món de programari lliure, m'estic fent fa temps. És precisament aquesta la pregunta que em va provocar l'interès cap a la filosofia.

I és aquí, en la filosofia, on vaig descobrir el consell de Giorgio Agamben que, en certa manera, dóna més sentit a la meva qüestió. Aquells que s'anomenen a ells mateixos contemporanis són els únics que no es deixen encegar per les llums del segle, i així poden obtenir una visió de les ombres produïdes per aquestes llums, la seva obscuritat íntima. Partint de tot això, m'agradaria reintroduir el concepte de la sobirania tecnològica a l'era digital. No com a contraresposta a metàfores com big data, cloud o digital surveillance, o com a defensa del model del moviment hacker, sinó com un diàleg que no ens porta a cap solució última, però sí que ens pot donar respostes. Un diàleg que encén dins nostre la capacitat d'analitzar, qüestionar i, a més, ajudar-nos a activar aquest sistema immunitari.

Per què sentim curiositat? / Dolça mentidera - Institut XXV Olimpíada

12. L'art de mirar

Per ESTER JORDANA, professora associada a Bau, Centre Universitari de Disseny de Barcelona

El darrer segle va revolucionar tant l'esfera de l'art que avui cap dels criteris de què disposàvem per relacionar-nos amb una obra d'art funcionen. Com hem comprovat amb sorpresa, l'obra d'art ja no és una cosa que l'artista crea: pot ser perfectament un objecte industrial o reciclat, pot situar-se a la natura, a la ciutat, a la xarxa o al mateix cos de l'artista. De fet, ni tan sols és necessàriament un objecte, pot ser una acció, un context, una situació o un concepte. Lluny de representar la realitat, l'obra d'art pot expressar-la simbòlicament, mostrar-la de manera cruenta o tractar de provocar en nosaltres una reacció determinada vers la mateixa obra. Com a efecte de totes aquestes transformacions, una de les preguntes que la filosofia de l'art es va fer al llarg de tot el segle passat era, doncs, demanar-se per quins criteris permetien diferenciar una obra d'art d'un altre objecte qualsevol.

En els darrers anys, però, sembla que el problema que es posa en el centre ja no és tant com definir què és l'obra d'art sinó com tornar a pensar l'experiència estètica. Estètica decolonial, estètica relacional, estètica de l'emergència i estètica del dissens són alguns dels conceptes que diversos autors proposen per pensar d'una altra manera la sensibilitat que posen en joc certes propostes artístiques contemporànies. En tots aquests conceptes hi ha un cert desplaçament en la manera de definir aquesta experiència respecte a com l'havíem pensat des de la modernitat, a saber, com la relació desinteressada que s'estableix entre el subjecte que mira i l'objecte contemplat.

El mateix art no ha deixat de problematitzar l'estatut d'una mirada que desarrela els objectes de les trames d'experiència de les quals formen part. Una mirada estetitzant que ens situa davant un món on tot és susceptible de ser mirat com una mera forma. En el moment que aquesta relació pot ser qüestionada, el problema ja no passa per com pensar l'experiència que tenim de les formes (i si ens complauen o no per la seva bellesa). Es

tracta de mostrar com a través de l'art es poden fer perceptibles els límits que les nostres formes d'experiència inscriuen en les maneres de mirar el món. I, més enllà, com aquest qüestionament de les formes és també condició de possibilitat de tota transformació.