

35a UNIVERSITAT D'ESTIU D'ANDORRA

ELS VALORS: PASSAT I FUTUR

Del 3 al 6 de setembre del 2018



Govern d'Andorra

XXXV Universitat d'Estiu d'Andorra

Del 3 al 6 de setembre del 2018

ELS VALORS:

PASSAT I FUTUR

LOS VALORES:

PASADO Y FUTURO

LES VALEURS :

PASSÉ ET FUTUR

© Govern d'Andorra

Ministeri d'Educació i Ensenyament Superior
Universitat d'Estiu d'Andorra

Dipòsit legal: AND.567-2018

ISBN: 978-99920-0-870-6

Coordinació: Maria Àngels Ruf Riba

Disseny de la coberta i maquetació: A-Tracció-A

Els textos s'han publicat respectant l'ordre i l'idioma en què van ser pronunciats, llevat del text de la conferència de Joan Subirats, que es va fer en català i s'ha publicat en castellà.

Los textos se han publicado respetando el orden y el idioma en que fueron pronunciados, excepto la conferencia de Joan Subirats, que se hizo en catalán y se ha publicado en castellano.

Les textes sont publiés en respectant l'ordre des interventions et la langue dans laquelle elles ont été prononcées, excepté la conférence de Joan Subirats, qui a été lue en catalan et publiée en espagnol.

Per citar aquesta publicació / Para citar esta publicación / Pour citer cette publication :

Universitat d'Estiu d'Andorra (35a : 3 - 6 set., 2018 : Andorra la Vella). *Els valors: passat i futur* = *Los valores: pasado y futuro* = *Les valeurs : passé et futur* [en línia]. Andorra: Govern d'Andorra. Ministeri d'Educació i Ensenyament Superior. Universitat d'Estiu d'Andorra, 2018 (978-99920-0-870-6) <<http://www.universitatestiu.ad/UEA2018>>

SUMARI / SUMARIO / SOMMAIRE

DISCURS D'OBERTURA **5**

PRESENTACIÓ **8**

Michel Wieviorka

MOBILITÉ, ENRACINEMENT ET COSMOPOLITISME **13**

François Chaubet

MÉDIAS, OPINION, VALEURS **26**

Jean-Marie Charon

VALEURS ET CONSTRUCTION DE L'INDIVIDU **33**

Édith Goldbeter-Merinfeld

¿QUÉ VALORES PARA QUÉ SOCIEDAD? NOTAS SOBRE CULTURA Y VALORES **44**

Joan Subirats

EDUCACIÓ I VALORS **54**

Rafael Bisquerra

VALORES Y ERA DIGITAL **62**

Javier Echeverría Ezponda

UNE CONVERGENCE GÉNÉRATIONNELLE DES VALEURS **95**

Olivier Galland

LES PARADOXES DU VIEILLIR **108**

Bernadette Puijalon

CONCLUSIONS **118**

Michel Wieviorka

DISCURS D'OBERTURA

Distingides autoritats,

Senyores i senyors,

Bona tarda a tothom.

A Andorra hi ha alguns esdeveniments que, tradicionalment, han marcat la represa de l'activitat després de l'estiu: la celebració de la nostra festa nacional el Dia de Meritxell o la setmana de la caça de l'isard. Després de 35 edicions, podem dir que la Universitat d'Estiu d'Andorra s'ha convertit en un d'aquests esdeveniments que marquen la *rentrée* després de l'estiu.

Enguany la Universitat d'Estiu ens convida a reflexionar sobre el passat i el futur dels valors en la nostra societat. Sovint sentim que les societats occidentals han perdut els seus valors tradicionals i no han estat capaces de trobar-ne de nous; que coneixem el preu de tot i el valor de res.

Però a mi tampoc no m'agrada aquesta visió tan pessimista. Perquè davant de situacions de crisi veiem aflorar la solidaritat. Sense anar més lluny, davant de la tragèdia humanitària dels refugiats, hem vist com la societat civil europea s'ha mobilitzat molt més ràpid i de forma més efectiva que les institucions. I això ens ha de fer tenir esperança en el futur dels nostres valors.

Sí que és veritat que –a vegades– ens hem deixat seduir per discursos que ens deien que tot es pot reduir a números –la qual cosa no comparteixo– i que les persones som un *ésser econòmic* que pren decisions únicament en funció d'un càlcul de costos i beneficis.

I ara parlem d'Andorra. Veient les grans avingudes plenes de botigues, la banca, el turisme... algú podria pensar que el *boom* econòmic i social d'Andorra va ser fruit d'aquesta visió materialista; que darrere d'aquesta mena de miracle que és Andorra no hi ha una base de valors; que no són necessaris; que amb la mentalitat mercantilista n'hi ha prou.

Però jo crec que això no és cert i que els fets ho desmenteixen.

Deixem de banda –per uns instants– l'Andorra moderna que coneixem iensem en com era aquest país fa 200 anys: l'Andorra del segle XIX era un país

d'economia de subsistència, un país del qual moltes andorranes i molts andorrans havien de marxar per guanyar-se la vida.

Mentrestant, a banda i banda dels Pirineus, els nostres països veïns creixien i s'enriquien amb la industrialització. I Andorra va tenir oportunitats de passar a formar part d'un departament francès o d'una província espanyola. De renunciar al copríncipat i a la sobirania i d'integrar-se en un dels dos grans estats veïns, on les coses –econòmicament– anaven força millor.

Si els andorrans de fa 200 anys haguessin fet un simple càlcul de costos i beneficis –que sempre és un càlcul a curt termini–, potser haurien renunciat a la seva sobirania i a la seva independència.

Però no ho van fer. Per què? Una visió estrictament economicista no té resposta a aquesta pregunta.

Perquè la resposta s'escapa dels càlculs i dels paràmetres. La resposta la trobem en la voluntat de continuar sent andorrans, en el patriotisme, en l'arrelament, en el respecte a la tradició... en conceptes que tenen un component gairebé espiritual.

Gràcies al fet que, durant segles, els nostres avantpassats es van mantenir fidels a uns valors, Andorra va créixer i es va fer pròspera durant el segle xx. Perquè sense el copríncipat, sense una Andorra independent i neutral, el gran *boom* andorrà del segle xx no existiria.

¿I els nostres avantpassats van prendre aquella decisió pensant en un benefici concret? No. ¿Sabien que, molts anys més tard, aquella decisió permetria que Andorra prosperés? Tampoc. Però van optar per uns valors que no donaven un benefici evident.

Amb això no vull dir que els valors siguin monolítics i inamovibles. Els valors també canvien i evolucionen. I, tornant a l'exemple d'Andorra, l'evolució del nostre país no s'entén sense una evolució dels valors que el sustenten.

Durant segles Andorra va ser un país força tancat, recelós de les influències estrangeres. I, en canvi, al segle xx es va saber obrir i va saber acollir i integrar de manera solidària moltes persones que van arribar buscant un futur millor.

L'Andorra actual tampoc no es pot entendre sense les aportacions de moltes persones vingudes d'arreu. I aquestes aportacions no haurien estat possibles sense una evolució dels valors tradicionals del nostre país.

Són els valors de la solidaritat i del respecte a la diversitat els que fan possible la cohesió de la societat andorrana.

Fins ara he parlat de com els valors ens han portat fins aquí. De com som el que som gràcies a uns determinats principis i la capacitat de fer-los evolucionar.

Crec que també seran els valors i els principis els que ens ajudaran a dibuixar el futur de les nostres societats. Avui el món –especialment els països occidentals– sembla sacsejat per dos forces contràries: una cap a l’obertura i la mundialització i l’altra cap a l’arrelament i el localisme.

Segurament cap d’aquestes dos forces no és bona ni dolenta en si mateixa. El problema són els extrems: el d’una globalització deshumanitzada i el d’un proteccionisme egoista i cec.

Per evitar els extrems, caldrà trobar un equilibri. Les societats avancen quan troben equilibris i compromisos. I el nostre temps ens demana trobar –també a Andorra– un equilibri entre la globalització i el localisme. Una harmonia que només es podrà construir des d’uns determinats valors.

Espero que aquests quatre dies de reflexió que comencen avui ens ajudin a descobrir aquests valors i a trobar aquest equilibri tan necessari.

Declaro inaugurada la 35a Universitat d’Estiu d’Andorra.

Moltes gràcies.

Sr. Antoni Martí Petit
Cap de Govern

XXXV UNIVERSITAT D'ESTIU D'ANDORRA
DEL 3 AL 6 DE SETEMBRE DEL 2018

Sessió del 3 de setembre del 2018

PRESENTACIÓ

Michel Wieviorka

Doctor d'estat en lletres i ciències humanes en sociologia
i director d'estudis a l'Escola d'Alts Estudis en Ciències Socials (EHESS).
President de la Fundació de la Casa de les Ciències de l'Home (FMSH)

Moderador de la 35a Universitat d'Estiu d'Andorra

Doctor de Estado en letras y ciencias humanas
y director de estudios en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS).
Presidente de la Fundación de la Casa de las Ciencias del Hombre (FMSH)

Moderador de la 35ª Universitat d'Estiu d'Andorra

Docteur d'État ès Lettres et Sciences Humaines en sociologie
et directeur d'études à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS).
Président de la Fondation de la Maison des Sciences de l'Homme (FMSH)

Modérateur de la 35^e Universitat d'Estiu d'Andorra

Per citar aquest article / Para citar este artículo / Pour citer cet article :

WIEVIORKA, Michel. «Presentació» [en línia], a: Universitat d'Estiu d'Andorra (35a : 3 - 6 set., 2018 : Andorra la Vella). *Els valors: passat i futur = Los valores: pasado y futuro = Les valeurs : passé et futur*. Andorra: Govern d'Andorra. Ministeri d'Educació i Ensenyament Superior. Universitat d'Estiu d'Andorra, 2018, p. 5-12 (978-99920-0-870-6) <<http://www.universitatestiu.ad/UEA2018>>

Étonnamment, le titre de cette université d'été nous fait aller du passé au futur sans mentionner le présent, comme s'il s'agissait de sauter par-dessus, un peu à la manière de certains populistes russes, au milieu du XIX^e siècle, qui voulait passer de la société traditionnelle, paysanne, à une société qu'on appellerait aujourd'hui post-industrielle (ou post quelque chose) sans avoir à passer par l'étape de la société industrielle, qu'ils trouvaient détestable.

Mais n'ayez crainte, nous ferons halte, et nous nous intéresserons aussi au présent.

Une question centrale me semble se poser, décisive si, comme prévu au programme, nous adoptons d'abord une perspective historique : les valeurs actuelles sont-elles ou non en rupture avec celles du passé, ou d'un passé – il faudrait dire lequel. Ou, pour le dire autrement, devons-nous adopter un mode de raisonnement évolutionniste, considérer qu'il existe une évolution au fil de laquelle nos sociétés se transforment progressivement, ou devons-nous, ce serait plutôt ma vision des choses, accepter l'idée qu'en un laps de temps réduit à l'échelle de l'histoire, nous avons changé de type de société, et avec ce changement, de valeurs ?

Pour ma part, je défendrais volontiers l'idée que nos valeurs se sont radicalement modifiées, même s'il existe une certaine épaisseur historique, et si le changement n'efface pas tout le passé.

J'en donne immédiatement une illustration. Il sera plus tard, notamment avec Olivier Galland, question d'individualisme, d'individus – ce qui, paradoxalement va de pair avec des demandes fortes d'autorité : ce n'est évidemment pas une nouveauté, mais l'individu qui est de plus en plus valorisé aujourd'hui n'est pas exactement le même qu'il y a deux siècles. C'est avant tout un sujet, qui veut se construire, qui est pris, jeune comme moins jeune dit Olivier Galland, ou même âgé, comme nous le verrons avec Bernadette Puijalon, dans ce que j'appellerai volontiers des processus de subjectivation, mais aussi de désobjectivation. Nicole Aubert nous demandera de réfléchir au fait que l'individu est aussi un consommateur, de produits mais aussi de sens – je pense qu'il ne faudrait pas oublier de dire qu'il peut être aussi un producteur de sens. L'individu d'aujourd'hui doit être pensé, comme le dira Édith Goldberger-Merinfeld, à partir des multiples intersections de systèmes, du plus local au plus singulier, la famille, l'environnement immédiat, jusqu'au plus global, planétaire – le grand sociologue allemand Ulrich Beck nous invitait à penser

la « cosmopolitisation du monde », le fait que nos problèmes, même les plus infimes, les plus locaux, sont de plus compris comme globaux, planétaires – liés au terrorisme, au risque nucléaire, au changement climatique par exemple.

Et si je considère les grandes mobilisations d’hier et d’aujourd’hui – ou demain – je vois d’immenses différences : hier, on se mobilisait pour des lendemains qui chantent, et on était disposé à d’immenses sacrifices de temps, d’argent, de carrière, de loisirs, de vie de famille, etc. Aujourd’hui, on est disposé à s’investir, mais on veut vivre *hic et nunc* les rapports sociaux ou les changements culturels pour lesquels on agit, on ne veut pas attendre des lendemains qui chantent.

Mon rôle ce soir n’est pas de me substituer aux conférenciers qui vont s’exprimer. Mais je suis frappé de voir que dans l’ensemble, ils sont sensibles à la grande nouveauté des temps présents, aux changements de paradigmes qu’ils impliquent comme le souligne Joan Subirats. L’ère numérique change tout dans notre existence, et plus généralement, ceci est vrai du changement technologique. Il est question de transhumanisme ou d’homme augmenté, avec souvent des accents prophétiques et utopiques, et Javier Echeverría Ezponda a raison de nous inviter à réfléchir aux valeurs qui régissent les technosciences ; ce qui modifie notre regard sur la science, nos attentes à son égard, nos perceptions. L’information n’est plus la même, avec Internet, les réseaux sociaux, qui permettent de fantastiques progrès d’un côté, mais aussi démultiplient l’impact des *fake news*, de la post-vérité, du mensonge, de la recherche de boucs émissaires. Jean-Marie Charon nous en parlera en spécialiste incontesté de ces enjeux.

Nous vivons sous tension, François Chaubet le dit fort bien, entre des logiques de mobilité et de communication interactive immédiate et à distance, et des logiques identitaires et d’enracinement. Et notre rapport à la violence a à ce point changé, en un demi-siècle, que nous trouvons peu de voix pour lui trouver une quelconque légitimité – souvenons-nous des discours révolutionnaires, de l’idée de Engels qu’elle a un rôle dans l’histoire, de Jean-Paul Sartre exaltant la violence de la décolonisation dans sa célèbre préface aux damnés de la terre de Franz Fanon ! Aujourd’hui, le rejet est à ce point puissant qu’il est question, nous le verrons avec Rafael Bisquerra, d’inscrire la prévention de la violence parmi les enjeux centraux des politiques de l’éducation.

Je voudrais ajouter pour conclure deux dernières remarques. Souvent, d’une part, nous pensons que les valeurs sont ce à quoi tout le monde ou presque ad-

hère dans une société, au point que même la délinquance ou le crime peuvent être référés à cette idée. Le sociologue américain Robert Merton, par exemple, expliquait à propos de la déviance que les voleurs ont les mêmes valeurs que tout un chacun : ils veulent de l'argent, de la réussite, du respect... simplement, ils utilisent des moyens non légitimes pour accéder aux valeurs sociales légitimes. Et deuxièmement, je pense que si les valeurs peuvent être reconnues par tous, il est essentiel de les penser aussi comme ce pour le contrôle de quoi des acteurs peuvent s'opposer. En voici un exemple historique : quand la société industrielle a commencé à se mettre en place, aussi bien les ouvriers que les patrons partageaient les mêmes valeurs, qui dessinaient ce qu'Alain Touraine a appelé l'historicité d'une société : confiance dans le progrès, dans la science, idée que produire est bien, que la satisfaction des besoins peut et doit être différée. Mais aussi, la société s'est organisée sur un mode conflictuel, les deux principaux groupes sociaux prétendant chacun avoir toute légitimité pour piloter les valeurs, l'historicité : les patrons disaient que livrés à eux-mêmes, les ouvriers ne travaillent pas, et les ouvriers tenant les patrons pour des parasites inutiles.

XXXV UNIVERSITAT D'ESTIU D'ANDORRA
DEL 3 AL 6 DE SETEMBRE DEL 2018

Sessió del 3 de setembre del 2018

**MOBILITÉ, ENRACINEMENT
ET COSMOPOLITISME**

François Chaubet

Doctor en història contemporània i professor a la Universitat de Nanterre - París Oest.
És especialista en història de les relacions culturals internacionals
i la història intel·lectual al segle xx

Doctor en historia contemporánea y profesor en la Universidad de Nanterre-París Oeste.
Es especialista en historia de las relaciones culturales internacionales
y en historia intelectual en el siglo xx

Docteur en histoire contemporaine et professeur à l'Université de Nanterre-Paris Ouest.
Il est spécialiste d'histoire des relations culturelles internationales
et d'histoire intellectuelle au xx^e siècle

Per citar aquest article / Para citar este artículo / Pour citer cet article :

CHAUBET, François. « Mobilité, enracinement et cosmopolitisme » [en línia], a: Universitat d'Estiu d'Andorra (35a : 3 - 6 set., 2018 : Andorra la Vella). *Els valors: passat i futur = Los valores: pasado y futuro = Les valeurs : passé et futur*. Andorra: Govern d'Andorra. Ministeri d'Educació i Ensenyament Superior. Universitat d'Estiu d'Andorra, 2018, p. 13-25 (978-99920-0-870-6) <<http://www.universitatestiu.ad/UEA2018>>

Nous aimerions partir de l'histoire de ce peuple amérindien de l'Amérique du Nord au XVIII^e siècle qui apprend la venue d'hommes blancs. Deux sentiments partagent le cœur de la tribu, entre la curiosité intense d'une part et la crainte d'autre part. Cette ambiguïté paraît révélatrice des contradictions de l'humain, poussé d'un côté à sortir de lui-même, à voyager vers l'inconnu ; et de l'autre, à rester au plus près de lui-même, de ce qu'il connaît. Il n'en va pas très différemment à notre époque et la nouvelle étape de la mondialisation intervenue dans les années 1980, avec une accélération inédite des circulations, souligne plus que jamais cette oscillation entre désir de mobilité et besoin d'enracinement.

Nous voudrions réfléchir alors à ce que « la mondialisation fait à nos identités » en privilégiant une mondialisation vécue au quotidien. Aussi nous n'évoquerons pas forcément les acteurs de la haute classe mondiale, ces élites qui nagent facilement dans les eaux du cosmopolitisme, pourvues de connections, des codes politiques, économiques et culturels ainsi que des compétences propres à la mondialisation. Il s'agit plutôt d'évoquer les acteurs plus modestes, ceux qui « rusent » avec ce nouveau monde en train de se construire, qui adoptent des « tactiques » pour négocier au mieux leur insertion dans la sphère culturelle et sociale globale. Mon fil rouge théorique sera celui de l'anthropologie pragmatique qui considère que la culture ne peut être réduite à un stock de données/traits culturels (essentialisme) mais que la culture est surtout une ressource mobilisée par les acteurs sociaux pour s'adapter aux contextes nouveaux forgés par les humains. Nous postulerons que désir de mobilité et recherche d'ancrages locaux trouvent, en permanence, des formes de résolution précaire, des formes d'équilibre provisoire. Cette tension anthropologique provoquée par le choc des contraires sans doute est-elle l'expression la plus profonde de ce que nous nommons mondialisation culturelle.

Mobilités

Partons de l'article 13 de la Déclaration universelle des droits de l'Homme de 1948 (« droit de quitter tout pays y compris le sien »). Il est un bon révélateur du XX^e siècle comme monde en mouvement, que ce mouvement soit forcé (exilés, réfugiés) ou volontaire. Quelques faits sociologiques majeurs illustrent ce monde des mobilités. L'explosion du tourisme international depuis les années 1950 (25 millions de touristes internationaux) jusqu'à nos jours

(plus de un milliard) paraît l'un des phénomènes sociaux les plus spectaculaires de la fin du xx^e siècle. D'autant que les nouvelles offres touristiques se déplacent vers le Sud (les pétromonarchies du Golfe) et que les nouvelles demandes émanent aussi des populations non européennes (asiatiques). Le tourisme extérieur chinois (déjà plus de 130 millions) risque de bouleverser au xxi^e siècle cette filière. Les conséquences sur les mentalités ne sont pas encore bien claires mais nul doute qu'à terme un certain bouleversement des comportements puisse en résulter. D'autres types de mobilité peuvent être signalés à l'image des circulations scientifiques. Chaque année, 1,4 d'étudiants internationaux dont 700 000 Chinois effectuent des études à l'étranger ; 3 millions d'étudiants Erasmus ont profité du système d'échanges depuis la fin des années 1980 et ont développé un cosmopolitisme du quotidien. Les mobilités du travail n'ont cessé de progresser et représentent 300 millions de personnes. Enfin, un dernier type de flux, sans doute le plus puissant qui soit à l'heure actuelle, peut être évoqué : celui des flux audiovisuels, les « mediascapes » selon la terminologie de l'anthropologue américain Arjun Appadurai et l'information presque instantanée donnée sur le monde.

On sait (presque) tout sur tout, une crise, une guerre, une naissance... Nous sommes des géants en termes d'information quoique restés des nains en termes d'action politique.

Appadurai a donné une vision optimiste du rôle joué par les médias qui permettent de s'inventer de nouvelles identités ; écouter les cassettes d'un mollah iranien tout en étant chauffeur de taxi à New York ; rester connecté avec son lieu de départ au Mali, pour le migrant de travail, tout en étant ailleurs en Europe. Les identités seraient un peu comme un self-service, vous pouvez adopter l'identité que vous souhaitez.

Imaginaire puissant de la mobilité

Au-delà des mobilités physiques, il existe surtout un imaginaire de la mobilité, capable de créer du sens et de modifier le sens existant du réel. Cette dynamique de l'imagination sur laquelle a beaucoup insisté le philosophe Cornelius Castoriadis est centrale si l'on veut comprendre les aspirations migratoires immenses contenues par le continent africain. Le désir d'ailleurs chanté par le poète (« Fuir, là-bas fuir. Je sens que les oiseaux sont ivres ») reste de toute façon une aspiration consubstantielle à l'humain.

Mais cet imaginaire prend une toute autre ampleur dans ce contexte de mondialisation des informations et des images, des facilités de transport. Prenons une scène de la vie quotidienne dans une grande ville africaine et un salon de coiffure où l'on voit une lithographie bon marché qui montre une grande ville qui ressemble un peu à New York [Les stocks d'eau sur les toits], un peu à Istanbul [minarets]. Cette ville imaginaire focalise tous les désirs de mobilité d'un continent qui est par excellence celui des mobilités, bien que les plus importantes de celles-ci soient internes à l'Afrique. Ce désir de circuler relève certes d'une aspiration économique à une vie meilleure mais a aussi une dimension plus psychologique. Il s'agit de quitter les hiérarchies du village, les pesanteurs de la famille (le droit des aînés) et de la communauté.

En Europe, cette humanité mobile a trouvé ses avocats. Le maire de Palerme, Leoluca Orlando, a décrété la mobilité comme droit de l'homme et accueille chaque semaine au port les migrants pour en faire de nouveaux citoyens de la ville. En effet, Homo sapiens, depuis qu'il a quitté le rift africain, n'est-il pas définition un homo viator ? N'a-t-il pas traversé les sables et les neiges, les montagnes et les plaines ? Le « tout-monde » n'a-t-il pas été la maison de tous se demande le poète Édouard Glissant ?

Les théories de la mobilité

Il existe également toute une littérature qui conceptualise la mobilité. Gilles Deleuze s'en est fait le chantre inspiré avec sa « déterritorialisation » et son exaltation du nomade, du lisse, du devenir :

« devenir, ce n'est jamais imiter, ni faire comme, ni se conformer à un modèle, fût-il de justice ou de vérité. Il n'y a pas de terme dont on part, ni auquel on arrive ou auquel on doit arriver¹. »

Le poète et philosophe Édouard Glissant a évoqué le monde « archipélagique » comme miroir d'un monde tissé de circulations innombrables : « La beauté est inséparable du mouvement des humanités, de leur quête infatigable ⁱⁱ » nous disent les Antillais Glissant et Chamoiseau.

L'exaltation de la figure de l'homme mobile est telle que toute une certaine littérature est allée jusqu'à valoriser « l'exil » (ce contre quoi s'est élevé tardivement l'intellectuel Edward Saïd), occasion d'un nouveau cosmopolitisme

où l'individu, véritable héros, se transforme en individu pluriel au contact de l'étranger.

Plus largement, on rencontre dans les sciences sociales une nouvelle grille interprétative, celle du « Mobility turn », notamment dans les études consacrées aux groupes migrants. Les chercheurs (Catherine de Wenden en France) parlent désormais d'un monde de « mobilité » caractérisé par la multiplicité des trajets : il n'y a plus de pays de « départ » et de pays « d'arrivée », les frontières ne sont plus que des artefacts sans valeur. L'ancienne histoire des « migrations » distinguait des populations allant dans un pays donné, sous le contrôle de l'État du pays d'accueil. Ce modèle reposait sur le primat de la sédentarité. Désormais, la description des « mobilités » renverse ces postulats anciens.

À l'issue de ces quelques évocations, sommes-nous dans un monde meilleur, plus ouvert, plus compréhensif, plus sûr de lui-même ? Or, toutes ces analyses optimistes paraissent aujourd'hui battues en brèche ! Dans le champ des interprétations de la mondialisation, on rencontre surtout aujourd'hui plutôt des analyses pessimistes. La thèse sur le double ravage du mobilisme et de l'homogénéisation du monde avec Benjamin Barber (*Djihad versus Mc World*) ou Régis Debray (« globalisation des objets engendre la tribalisation des sujets ») occupe une forte place dans les esprits. Les médias explosent certes, mais ne rendent-ils pas plus visibles *l'Autre* et ses différences (les réfugiés en Méditerranée) ? Le problème ne serait-il pas alors dans la dénégation d'un besoin vital d'enracinement, d'identité ? La vitesse des Médias est extrême mais celle de la communication humaine est lente.

Besoin d'enracinement : les contextes culturels producteurs d'identité

Disons-le d'emblée : enracinement, identité sont des mots qui font plutôt peur aujourd'hui... il existe chez certains une phobie libérale de ces mots et de ce qu'ils semblent évoquer, le repliement sur soi, la xénophobie voire le racisme. L'Europe dit « populiste » (la Hongrie de Viktor Orban en est le symbole) réclame en tout cas haut et fort son désir d'enracinement et rend suspect le mot.

Pourtant, l'enracinement n'est-il pas un besoin vital ? Et, au-delà de la période actuelle qui le rendrait peut-être nécessaire, on peut évoquer le besoin d'enracinement comme une réponse à la crise spirituelle du xx^e siècle en Occident :

la *crise structurelle du sens*, de la science et de la culture (Husserl), de la modernité de l'être et de l'avoir. Plus précisément, dans les années 1940 et dans un contexte dramatique d'effondrement de la France, Simone Weil a parlé, pour guérir l'âme française (mais pas seulement), *du besoin d'enracinement* : « l'âme humaine a besoin par-dessus tout d'être enraciné dans plusieurs milieux naturels et de communiquer avec l'univers à travers eux ». Et Hannah Arendt, sur un autre plan, indique que l'apatride privé de droits nationaux, l'être nu, se retrouve démuné et privé de toute protection.

Voyons rapidement quelques évocations de cette pensée enracinée.

Pensées de l'être enraciné et protégé

De Herder à Simone Weil et aux Communautariens anglo-saxons (Charles Taylor, M. Walzer), la description de l'individu pris dans un réseau des déterminations naturelles et ethnoculturelles qu'il faut savoir préserver parcourt la pensée occidentale.

On peut remonter à Rousseau qui a institué l'enracinement comme condition préalable pour que l'homme parvienne simplement à un but rationnel. Les Romantiques iront plus loin ; chez eux, c'est l'enracinement qui devient le but. Citons trois réflexions assez proches de Rousseau chez trois penseurs du xx^e siècle.

Commençons avec le philosophe français Régis Debray qui affirme que l'on produit du neuf à partir de ce qu'on est et de ce qu'on a reçu ; la destruction du passé compromet la possibilité de construire l'avenir. Une identité est un héritage qu'on fait fructifier et non une rente.

Poursuivons avec Hannah Arendt chez qui on rencontre le constat de la *désolation* croissante du monde produite par les idéologies de la *tabula rasa* qui engendrent dévastation et esseulement. L'humain, privé de passé, se trouve alors démuné, sans stimulant pour être soi, incapable d'assumer le risque de la liberté.

Enfin, dans un autre ordre de réflexion, différent mais finalement connexe, on rencontre Claude Lévi-Strauss. Ce dernier provoqua un grand scandale en 1971 à l'Unesco en affirmant que l'humanité avait besoin d'une certaine fermeture pour s'ouvrir. À ses yeux, le cosmopolitisme ne pouvait être que

modéré, et non absolu, afin de laisser à chaque culture une part d'opacité qui laisse intacte sa désirabilité pour autrui... La rencontre des cultures n'est pas nécessairement heureuse. On voit comment ce propos prudent, conservateur, inspiré en grande partie de Gobineau (ce penseur du XIX^e siècle qui avait en horreur le mélange), résonne dans un contexte de migrations internationales particulièrement dramatique.

De ces différentes analyses, on déduirait que les cultures ont un droit à se défendre. Les identités, dit à juste titre Édouard Glissant, sont des « identités-relation ». Mais jusqu'à quel point lui répond Lévi-Strauss ? L'identité est la condition de la communication ; plus on est fort, mieux on pourra communiquer avec autrui dit le spécialiste de la communication, Dominique Woltonⁱⁱⁱ.

Enracinement et ses terrains

L'enracinement est fondamentalement culturel. Il se fonde le plus souvent sur la possibilité d'user de sa langue. La Convention sur la diversité culturelle à l'ONU en octobre 2005 a sanctionné ce type de revendication. Il peut s'inscrire également dans la pratique d'une religion (Pologne sous le Communisme) ou dans le maintien des cultures régionales (TS Eliot disait que le grand fait culturel du XX^e siècle serait la force des cultures « régionales »).

L'enracinement est aussi territorial et D.H. Lawrence, dans son essai sur l'Amérique a magnifiquement parlé de cette donnée : « les hommes sont libres dans une patrie vivante, pas quand ils errent et qu'ils larguent les amarres [...] les hommes sont libres quand ils appartiennent à une communauté vivante, croyante et lorsqu'ils s'appliquent à accomplir un projet encore inaccompli et peut-être inconscient. Pas quand ils s'échappent vers l'Ouest sauvage. Ce sont les âmes les moins libres qui vont vers l'Ouest et crient leur liberté [...] le cri c'est le cliquetis des chaînes, c'est bien connu ». « Vivre et travailler au pays » dans les années 70 en France, ce slogan mobilisait une partie de l'extrême gauche culturelle en Occitanie. Aujourd'hui, à l'échelle des villes, les maires et les architectes entendent créer un environnement et un urbanisme interactifs afin de renforcer les liens communautaires. En Colombie, l'architecte Salmons a construit une architecture communautaire de lieux ouverts, à Bogota et Medellin.

Pensées politiques de l'enracinement

Enfin l'enracinement peut inspirer une pensée philosophique et une pratique politique. Les « communautariens » anglo-saxons valorisent la communauté d'appartenance comme condition d'une bonne démocratie^{iv}, comme capacité des individus à briser leur isolement et à agir de concert pour un projet commun et une société « bonne ». Charles Taylor présente le patriotisme comme l'une des quatre sources du lien politique, avec la décentralisation, la solidarité sociale et l'autogouvernement participatif. Les deux pôles d'identification de l'Occident étant pour Taylor, d'un côté les institutions participatives (il minore pourtant considérablement le développement des droits via les déclarations de droits ou la jurisprudence des cours de justice) et l'appartenance ethnique et nationale de l'autre.

Sur le plan de la politique concrète, l'Écosse et la Catalogne sont des exemples de cette revendication à l'enracinement. Elles traduisent, peut-être, la revendication à mieux contrôler son destin politique et social, à faire mieux fonctionner le système démocratique, à le rapprocher davantage des citoyens, à recréer du lien civique à une échelle meilleure ?

Arrivé à ce stade, nous constatons que plus il y a d'ouverture et de communication, plus la question de l'identité se fait centrale. Ne peut-on pas alors trouver une forme de conciliation ? Il nous semble que oui. Le monde qui se dessine sous nos yeux est à la fois plus global et plus local. Il est « glocal ». La mondialisation n'est pas un jeu de vases communicants, jeu à somme nulle telle que le décrit Régis Debray dans sa formule citée ci-dessus (homogénéisation provoque tribalisation). La mondialisation aurait alors quelque chose de désespérant si c'était le cas.

Or, la mondialisation ce sont plutôt des configurations historiques changeantes et fluides qui produisent, certes, des affirmations identitaires (c'est consubstantiel à la mondialisation), mais qui donnent naissance surtout à un monde qui se reconstruit sans cesse sous la forme d'un processus d'homogénéisation/fragmentation déterritorialisation/reterritorialisation.

Un « Cosmopolitisme vernaculaire » (Homi Bhaba)

Il existe plusieurs figures du cosmopolite. Le cosmopolite des 3000 gros acheteurs d'art contemporain dans le monde et qui possèdent tous les codes pour évoluer avec maîtrise dans le nouveau monde. Nous rencontrons aussi le cosmopolite kantien avec l'universalisme des devoirs et qui travaille dans une ONGI. Et puis nous avons le cosmopolite enraciné ou « glocal », le cosmopolitisme vécu au quotidien, à tâtons dans un monde à déchiffrer plus ou moins facilement.

Pratiques anthropologiques du nouveau cosmopolitisme : le « cosmopolitisme modeste »

En fait, et c'est une loi anthropologique, toute culture extérieure, pour pouvoir être reçue, doit être « filtrée ». Il en résulte ce que l'anthropologue Ulf Hannertz ou le sociologue Norbert Canclini ont qualifié de « créolisation » et non une homogénéisation. Le « récepteur » voilà la grande découverte de la science sociale depuis 60 ans... Ce n'est pas parce qu'on utilise les mêmes outils que l'on pense de la même *manière*. Il nous semble que l'individu de la mondialisation « bricole » en permanence ses identités et que les flux globaux participent à la resegmentation culturelle et la production d'une nouvelle diversité de la diversité. Citons le cas paradigmatique de la pop coréenne et de l'engouement qu'elle provoque dans certains milieux populaires à Lo Alto de la Paz, au Caire ou en banlieue parisienne chez de jeunes filles musulmanes qui vont s'inscrire ensuite à L'Inalco (la grande école d'étude des langues orientales). Cette histoire nous dit que si le message est global, il est toujours reçu et approprié localement. Le monde globalisé est un immense patchwork où l'identité fonctionne comme différence (ou différ^{ance} dit Derrida) car sans cesse elle est altérée par les autres et par les flux globaux ! Les individus utilisent de façon « tactique » (inventive selon le vocabulaire de Michel de Certeau) ces ressources énormes produites par la mondialisation des images et de l'information. Ces nouvelles connections deviennent fabuleuses pour les usages différenciés qu'elles autorisent. L'usage des médias permet ce travail anthropologique de l'imagination dans des contextes de transnationalisation culturelle puissants ; l'imagination est devenue ainsi un formidable champ de pratiques sociales inventives qu'utilisent les acteurs « du bas ».

Cosmopolitisme modeste

Cependant, comment s'orienter dans ce monde global qui est à la fois proche et lointain, familier et énigmatique ? Avons-nous une vision globale du monde ? Pas forcément ; plutôt des fragments du monde car nous sommes nous-même des fragments.

Ainsi, il ne s'agit pas ici du cosmopolitisme associé à de grandes idées normatives (Paix, Raison, Humanité), il s'agit d'un cosmopolitisme modeste, au quotidien, à tâtons. Les individus cherchent comment ils peuvent agir dans le monde, comment faire « usage du monde » (Kant et son anthropologie). La figure du touriste, si décriée – Barcelone ou Ibiza sont proches et nous révèlent certes des aspects déplaisants dans le tourisme de masse – n'est-elle pas, malgré tout, celle du cosmopolite modeste, qui participe au vaste monde culturel avec sa bonne volonté maladroite : danser avec les Maoris des Samoa ou de Nouvelle Zélande, faire un trek dans le désert pour vivre la culture touareg ? Le touriste cherche des « expériences » du monde, si pauvres soit-elles...

Articuler le global et le local sur le plan politique

L'un des grands défis de notre époque, sinon le défi majeur, serait de trouver des articulations politique entre global et local.

Si l'on prend le passé au XIX^e siècle, on n'a pas toujours compris que cette époque où se construisait le processus national était aussi le siècle de la mondialisation. Les identités nationales se bâtirent d'abord dans un contexte européen d'affrontements et d'emprunts (la France et l'Allemagne tout particulièrement, mais aussi la France et l'Italie). Mais ce processus qui était déjà un processus d'ouverture des cultures s'est effectué dans le contexte de mondialisation capitaliste nouveau. Il n'y avait pas eu d'opposition entre les identités collectives nationales et la mondialisation ; l'essentiel des identités collectives depuis le XIX^e (les identités nationales) furent le fruit de la nouvelle étape de la mondialisation survenue dans les années 1840-1860. Il y a eu donc un lien consubstantiel entre la mondialisation (qui est le cadre) et les diverses politiques « identitaires » (l'invention du « communalisme » au Liban et en Inde, les idéologies nationales en Europe) qui sont l'objet construit à l'intérieur du cadre.

Aujourd'hui quelles seraient les nouvelles façons de vivre la mondialisation et le local ? Le local doit-il être celui incarné par l'État national ? Par la ville ? On connaît ainsi les expériences culturelles à Barcelone du Centre de Culture contemporaine, créé en 1994, et qui a organisé des expositions en collaboration avec des acteurs mondiaux sur des thèmes variés (Pessoa/ Borges et la ville), mais au service de la citoyenneté barcelonaise. L'État-nation n'a pas dit son dernier mot même si c'est un État (en Europe surtout) plus complexe dans son fonctionnement que jadis. La construction européenne s'avère précisément le laboratoire d'articulation de différentes échelles territoriales et politiques. Le principe de subsidiarité incarne l'opérateur clé pour distinguer différents niveaux d'action. Les difficultés de sa mise en œuvre attestent toutefois des progrès à réaliser encore en termes d'intelligence politique.

Entre le danger d'une absence de communication et d'entropie (l'identité comme refuge = « l'Identitarisme ») et le danger d'un excès de communication et d'uniformisation, entre l'identité comme résultat des contacts avec autrui et l'identité comme source, nous sommes tous plus ou moins des individus « fêlés » au sens où l'entendait Scott Fitzgerald :

« ce qui caractérise une intelligence de premier ordre, c'est son aptitude à garder simultanément à l'esprit deux idées contradictoires sans pour autant perdre sa capacité à fonctionner. »

Sans doute ce cosmopolitisme à l'échelle des individus, du quotidien « global », est-il notre façon d'avancer aujourd'hui dans ce monde opaque, un monde globalisé mais dans la diversité. Il est certainement délicat, à l'échelle des identités culturelles collectives, de gérer ce monde des métamorphoses. Comment politiquement gérer la diversité culturelle ? Il y avait ces 70 dernières années le projet européen ou, plus récemment le projet de la Francophonie ou de l'Ibéro-Américanisme. L'apprentissage de l'altérité, de surcroît pour l'altérité culturelle, est extrêmement long... L'actualité n'est pas très enthousiasmante de ce côté-là car nous sommes davantage dans le retour à l'identitarisme populiste plus que dans l'identité qui se réinvente... Mais tout est à toujours reprendre dans l'existence et rien n'est jamais perdu.

Notes

- i Gilles Deleuze, *Dialogues avec Claire Parnet*, Champs-Flammarion [1977], 1993, p. 8.
- ii Édouard Glissant et Patrick Chamoiseau, *Quand les murs tombent ?* Éditions Galaade, 2007, p.10.
- iii Dominique Wolton, *Mc Luhan ne répond plus. Communiquer c'est cohabiter*, Éditions de l'Aube, 2009, p.117.
- iv Philip Resnick, « À la recherche de l'identité perdue » in Guy Laforest et Philippe de Lara, *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, Éditions du Cerf-Presses de l'Université de Laval, 1998, p. 319-339.

XXXV UNIVERSITAT D'ESTIU D'ANDORRA
DEL 3 AL 6 DE SETEMBRE DEL 2018

Sessió del 3 de setembre del 2018

MÉDIAS, OPINION, VALEURS

Jean-Marie Charon

Doctor en sociologia per la Universitat de París V Sorbona,
especialista dels mitjans de comunicació.

Enginyer d'estudis al Centre Nacional de Recerca Científica (CNRS, 1980-2013)
i des d'aleshores és investigador associat a l'Escola d'Alts Estudis
en Ciències Socials a l'Institut Marcel Mauss (EHESS)

Doctor en sociología por la Universidad de París V Sorbona,
especialista de los medios de comunicación.

Ingeniero de estudios en el Centro Nacional de Investigación Científica (CNRS, 1980-2013)
y desde entonces es investigador asociado en la Escuela de Altos Estudios
en Ciencias Sociales en el Instituto Marcel Mauss (EHESS)

Docteur en sociologie de l'Université Paris V Sorbonne, spécialiste des médias.
Ingénieur d'étude au Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS, 1980-2013),
et depuis lors il est associé à l'École des Hautes Études
en Sciences Sociales à l'Institut Marcel Mauss (EHESS)

Per citar aquest article / Para citar este artículo / Pour citer cet article :

CHARON, Jean-Marie. « Médias, opinion, valeurs » [en línia], a: Universitat d'Estiu d'Andorra (35a : 3 - 6 set., 2018 : Andorra la Vella). *Els valors: passat i futur = Los valores: pasado y futuro = Les valeurs : passé et futur*. Andorra: Govern d'Andorra. Ministeri d'Educació i Ensenyament Superior. Universitat d'Estiu d'Andorra, 2018, p. 26-32 (978-99920-0-870-6) <<http://www.universitatestiu.ad/UEA2018>>

Cette conférence sous le titre « Médias, opinion, valeurs » intervient à un moment particulier et très intéressant. C'est celui d'une mutation d'une ampleur exceptionnelle des médias. Et, cette mutation induit pour chacun de ces trois termes des interrogations profondes. Ce sont ces interrogations qui seront le fil conducteur de ce propos.

Le moment

C'est celui de la mutation des médias. Celle-ci est à la fois technologique – avec en premier lieu le numérique – et sociologique – avec la montée de l'individu aux dépens du collectif. Parmi ses principaux effets figure l'effondrement de la publicité en tendance, avec une radicalisation liée à la présence de nouveaux intermédiaires entre le public et les médias, que l'on peut qualifier « d'infomédiaires ». Un autre effet puissant est la montée du modèle de la gratuité. Enfin se développe un mode de recherche de l'information « horizontal », prenant appui sur les nouveaux vecteurs offerts par Internet – « infomédiaires » – qui tend à marginaliser les médias d'information.

Rupture des modèles économiques et fragilisation des médias

Il s'ensuit une rupture du modèle économique de la presse, à commencer par les quotidiens : à titre d'illustration le chiffre d'affaire de la presse écrite en France est passé de 10,8 Md€ à 7,5 entre 2007 et 2015. Le nombre de journalistes recule de -30% aux US durant la décennie 2000, -30% également en Espagne depuis 2007, -6% en France depuis 2009.

Il n'est pas excessif de parler de tensions – fragilisation du système d'information, puisqu'il y a moins de journalistes pour traiter l'information sur toujours plus de supports – Smartphones, ordinateurs, tablettes, papier, etc. – et selon des modalités différentes, avec une amplitude horaire maximum, jusqu'à 24h sur 24 pour l'information de flux, les alertes ou les « lives » lors d'événements exceptionnels. Les lives du *Monde* ou de *20 Minutes* se poursuivront plusieurs jours lors des attentats de décembre 2015 à Paris.

Les exigences du public en matière de qualité de l'information

Il existe en France un outil pour appréhender la qualité de la relation entre les journalistes et leur public, le *Baromètre sur la confiance des Français dans leurs médias* [réalisé chaque année par *La Croix*]. J'ai de mon côté consacré un livre à ce sujet – *Les journalistes et leur public : le grand malentendu*. L'un et l'autre montrent que les exigences du public n'ont cessé d'augmenter en matière d'information et de se manifester. Elles portent sur la fiabilité, la hiérarchie des sujets traités, le respect des personnes et de l'intimité, l'excès de faits divers, la surenchère concurrentielle, etc.

L'expression des critiques sur la qualité de l'information peut prendre la forme de débats virulents à propos d'événements ou sujets. Ce fut par exemple le cas pour Timisoara, la guerre du Golfe, le mouvement social de 1995, le référendum européen de 2005, l'affaire d'Outreau, etc. pour la France. Des structures ou des publications consacrées à cette critique verront d'ailleurs le jour ou lui consacreront une place importante : *Acrimed*, *Arrêt sur Images* ou *Le Monde diplomatique*.

Daniel Cornu dans *Journalisme et vérité* (Labor et Fides) mettra bien en évidence qu'au-delà de la déontologie ce sont également des questions d'éthique qui se voient posées aux professionnels de l'information et à nos sociétés.

Plus prosaïquement, il est possible de remarquer que le travail des journalistes se développe dans une société dans laquelle la compétence se diffuse largement. Une société dans laquelle des individus moins insérés dans des cadres collectifs (syndicats, partis, églises, familles, entreprises) trouvent dans les médias les outils nécessaires à leur vie de tous les jours. Dans ces conditions « lorsque les médias se trompent ils nous mettent en danger » déclarent avec colère des personnes critiques, confrontées à de telles erreurs.

Une recherche d'information « horizontale »

Simultanément le rapport des publics à leurs médias bascule, avec une recherche de l'information qui se fait à partir de vecteurs à la disposition de chacun – les « infomédiaires » (moteurs de recherche et réseaux sociaux). Une étude

récente de l'institut Médiamétrie, pour le Ministère de la Culture en France, évalue à 71 %, les 15-34 ans qui s'informent d'abord à partir des réseaux sociaux. Il s'agit d'un basculement au regard du modèle historique vertical, de la rédaction vers le public et du choix par chacun de ses médias d'information. L'information produite par les médias se retrouve placée au même niveau que toute autre source : lobby, groupe de pression, entreprise, etc. La « recommandation par les pairs » concurrence la notoriété et la crédibilité de chaque média.

L'enjeu de crédibilité des médias en démocratie

C'est ce phénomène qui est décrit comme le générateur principal des « fake news », avec des moments forts tels que les campagnes du Brexit ou des présidentielles américaines et françaises. Il y a dès lors un défi pour les rédactions qui est celui de faire référence, de s'imposer comme instance de validation, avec la question d'établir une sorte de contrat de confiance entre les rédactions et leurs publics. À noter ici le rôle que peut jouer l'éducation aux médias (Cf. *Étude Médiamétrie*).

Rédactions en invention

Les défis sont de taille et comme cela a été dit plus haut, la presse les aborde souvent affaiblie. Faut-il pourtant verser dans le catastrophisme comme certains sont tentés de le faire ? La période est marquée par des signes intéressants qu'il importe de bien identifier afin de rendre possible une adaptation du système d'information aux besoins des sociétés démocratiques.

Une enquête engagée il y a quelques années – *Presse et numérique - l'invention d'un nouvel écosystème* – permet d'identifier plusieurs axes de développement. J'en vois trois principaux que j'ai tenté de décrire dans un petit livre récent – *Rédactions en invention* chez Uppr – 1) l'information de flux et gratuite, 2) l'information à valeur ajoutée et payante, 3) la combinaison de ceux-ci.

L'information de flux gratuite peut apparaître comme dans la continuité des stratégies engagées dès l'apparition de l'Internet, sauf qu'elle se révèle désor-

mais réservée aux entreprises les plus puissantes capables de produire désormais cette information 24 heures sur 24, sous une présentation extrêmement attractive, en épousant au plus près les pratiques dominantes des publics, soit aujourd'hui cette recherche de l'information « horizontale ». À propos des réseaux sociaux, il s'agit d'investir ceux qui correspondent aux différents publics, y compris les plus jeunes, tels que Snapchat ou Instagram, soit une capacité à produire beaucoup plus d'images. Soit une réactivité qui permet de construire des histoires et des « lives » adaptés aux différents publics et événements. Le Monde, par exemple propose plusieurs « lives » par jour et plus seulement les attentats ou crises sociales majeures, mais aussi le sport, les sujets de société, etc.

L'information à valeur ajoutée repose sur un niveau d'approfondissement élevé et une originalité dans l'élaboration, la narration. Elle est à la fois faite des registres traditionnels du journalisme ayant bénéficié d'un haut niveau d'approfondissement et des formes qui se construisent sous nos yeux à l'image du data journalisme, du « fact checking », ou différentes formes de personnalisation. L'information à valeur ajoutée peut seule déclencher l'acceptation du paiement par l'utilisateur, en combinant exigence de fiabilité, expertise, investigation et expérimentations de formes et champs nouveaux d'où l'importance de l'innovation.

La majorité des approches sont mixtes et combinent l'une et l'autre de ces démarches, ce qui nécessite des moyens humains, des compétences, des outils et même des organisations très évolutives. Plusieurs de ces approches marquent des points. Le *New York Times* compte 3,8 millions d'abonnés dont 2,9 millions de pur numériques, et une audience de 130 millions de visiteurs. *Le Monde* qui voit aussi ses abonnés se développer, retrouve l'équilibre et réembauche des journalistes, sa rédaction passant de 310 à 425 entre 2010 et 2017.

L'enjeu de l'innovation

Pourquoi insister sur l'innovation, que celle-ci concerne les contenus, les compétences ou les organisations ? En premier lieu parce qu'elle est une clé de l'information à valeur ajoutée et ce faisant de la monétisation de l'information. En second lieu, parce que les concurrents et partenaires de la presse, les

« infomédiaires » investissent très massivement dans l'innovation, à commencer par Google et ses « milliers d'ingénieurs » selon l'expression de l'un de ses dirigeants. Enfin parce que les médias, et singulièrement la presse écrite, n'ont pas de tradition de recherche et développement (R&D).

Comment innover ? Il n'y a pas de méthode toute faite et les démarches doivent tenir compte des identités, organisations, histoires des entreprises, sans parler de leur concept éditorial. Au regard des expériences observées l'innovation combine : 1) l'acculturation de tous au numérique et à l'innovation, avec le souci d'identifier, faciliter l'émergence de profils d'innovateurs, en fournissant à ceux-ci les moyens d'expérimenter leurs intuitions. 2) L'accueil et le transfert des compétences que ce soit celles d'individus ou d'organisations, telles que des « start-up » (cf. Press4Kids et DimoitouNews). 3) L'investissement d'expériences et leviers d'accélération de l'innovation : le « journo-camp » de « data locale » ou les incubateurs.

Renouvellement du contrat entre les rédactions et leurs publics

L'heure est à concevoir et établir un nouveau « contrat » entre les rédactions et leurs publics, entre les médias et la société. L'enjeu de l'innovation ne se résume pas à la restauration des comptes et au redressement de l'attractivité dans un paysage en complète transformation. L'innovation peut favoriser le renouvellement du contrat entre journalistes et publics. La question de la confiance dans les médias dépasse la destinée des entreprises, elle a à voir avec la démocratie, le débat d'idée, le lien social. C'est dire qu'il y a urgence à ce que les entreprises de médias inventent les modes de traitements de l'information adaptés aux publics populaires. Il y a là un déficit préoccupant, qui doit mobiliser les intelligences tant des professionnels des médias, que des politiques et des pouvoirs publics.

XXXV UNIVERSITAT D'ESTIU D'ANDORRA
DEL 3 AL 6 DE SETEMBRE DEL 2018

Sessió del 4 de setembre del 2018

VALEURS ET CONSTRUCTION DE L'INDIVIDU

Édith Goldbeter-Merinfeld

Doctora en psicologia per la Universitat Lliure de Brussel·les i psicoterapeuta familiar sistèmica. És directora de la formació a l'Institut d'Estudis de la Família i els Sistemes Humans (IEFSH) i és professora honorària a la Universitat Lliure de Brussel·les

Doctora en psicología por la Universidad Libre de Bruselas y psicoterapeuta familiar sistèmica. Es directora de formación en el Instituto de Estudios de la Familia y de los Sistemas Humanos (IEFSH) y es profesora honoraria en la Universidad Libre de Bruselas

Docteur en psychologie de l'Université Libre de Bruxelles et psychothérapeute familiale systémique. Elle est directrice de la formation à l'Institut d'Études de la Famille et des Systèmes Humains (IEFSH) et professeur honoraire à l'Université Libre de Bruxelles

Per citar aquest article / Para citar este artículo / Pour citer cet article :

GOLDBETER-MERINFELD, Édith. « Valeurs et construction de l'individu » [en línia], a: Universitat d'Estiu d'Andorra (35a : 3 - 6 set., 2018 : Andorra la Vella). *Els valors: passat i futur = Los valores: pasado y futuro = Les valeurs : passé et futur. Andorra: Govern d'Andorra. Ministeri d'Educació i Ensenyament Superior. Universitat d'Estiu d'Andorra, 2018, p. 33-43 (978-99920-0-870-6) <<http://www.universitatestiu.ad/UEA2018>>*

Dès que le petit homme naît, il se retrouve dans un réseau humain – ses parents, les familles d’origine de chacun d’eux, leurs réseaux sociaux, leurs cultures, etc. – qui véhicule différentes valeurs.

Notons que si le plus souvent, l’entrée d’un nouveau-né constitue un « heureux événement » comme le mentionne le discours populaire, elle va rapidement entraîner la nécessité de faire des choix dans les valeurs de la famille nucléaire où a lieu cette naissance.

Autant les partenaires d’un nouveau couple, issus de systèmes de valeurs différentes, en lien avec leur culture d’origine, peuvent avoir été séduits par leurs dissemblances et ont désiré construire ce qu’on appelle un « couple mixte », autant la naissance d’un enfant les confronte à un choix concernant les valeurs qu’ils désirent lui transmettre prioritairement. Alors que, si le couple n’est pas endogame, ses membres ont parfois cherché initialement à s’éloigner, voire à se libérer du poids, des contraintes imposées par les valeurs de leur clan d’origine, ils ont été séduits par la nouveauté et le sentiment de libération apportés par la découverte et l’acceptation des valeurs de l’autre.

En même temps, leurs familles d’origine n’ont pas nécessairement considéré leur union d’un bon œil, la vivant souvent comme une trahison voire un rejet de leurs valeurs.

Relevons cependant que chaque famille est une micro-culture et que ce que j’évoque ici ne concerne donc pas exclusivement les couples mixtes sur un plan macro-culturel, même si dans ce dernier cas, les tensions sont amplifiées et plus fréquentes lors des choix à faire pour un enfant.

Quoiqu’il en soit, lors de la naissance d’un premier enfant dans ces couples, la pression des familles d’origine se fera plus conséquente, les nouveaux grands-parents découvrant un lien du sang qui n’existait pas antérieurement et considérant dès lors qu’ils ont leur mot à dire.

Il arrive dans un nombre de cas assez fréquent que ce qui constituait une partie de la séduction et donc de l’attraction au sein du couple initial, devienne une source de tension lors de la création de leur famille nucléaire. On assiste à une guerre des valeurs autour des rites de passages à la parentalité et de ceux concernant les étapes de vie de l’enfant : va-t-on le baptiser ou pas, et selon quelle religion/culture, devra-t-il répondre aux valeurs des grands-parents paternels ou maternels, etc. ? Ultérieurement, entreront en lice la question des

valeurs à privilégier lors du choix d'une école, d'un mouvement de jeunesse, des activités parascolaires, etc.

Entrons maintenant dans le détail de ces valeurs en nous basant sur quelques définitions de ce terme « Valeur ».

Le dictionnaire **Larousse** indique entre autres qu'il s'agit de « *Ce qui est posé comme vrai, beau, bien, d'un point de vue personnel ou selon les critères d'une société, et qui est donné comme un idéal à atteindre, comme quelque chose à défendre* ».

Selon le **Petit Robert**, il s'agit du « *Caractère de ce qui répond aux normes idéales de son type, qui a de la qualité* ».

Les valeurs familiales ont évolué au cours du temps en lien avec l'évolution de la société.

Dortier (2002) relève ainsi qu'au seuil des années '40, les valeurs étaient transmises au travers d'une éducation sévère, dirigée par un **chef de famille** au sein d'une famille de type **patriarcale** : respect des conventions, goût du travail, amour de la Patrie, intégrité morale, bonnes manières, etc.

Avec le **baby boom** de l'après-guerre, la famille s'est démocratisée dans le contexte de la société de consommation et de l'émancipation des femmes.

À la suite de **Mai 68**, la famille a quitté le modèle autoritaire pour devenir **libérale**.

Dans les années 80', « l'enfant-roi » apparaît, les parents sont encouragés par Françoise Dolto à être à l'écoute des enfants, les nouveaux pères se manifestent, tout cela dans un contexte où la société cesse aussi d'être patriarcale et autoritaire.

Dans certaines familles, l'**autonomie** entre les générations a été mise au sommet des valeurs. Les parents nés après-guerre, voulant défendre leur liberté et s'opposant à toute ingérence de la part de leurs propres parents, ont tenté ensuite de retransmettre cette même valeur à leurs enfants en s'investissant à fond dans leur profession et leur vie sociale. Ils découvrent en devenant grands-parents un certain fossé entre les générations avec un risque de grande distance, voire d'indifférence affiché par leur descendance...

Rappelons que toutes ces valeurs sont largement tributaires du mode éducatif sociétal en cours, qui les promeut.

À ce niveau, Jean Kellerhals (1991) distingue trois styles éducatifs dans notre société actuelle :

- 1° le **style autoritaire** fondé sur la discipline et le contrôle (familles bourgeoises traditionnelles et certaines familles populaires).
- 2° le **style négociateur** (le plus répandu) : échanges, communication et autonomie contrôlée par les parents (classes moyennes).
- 3° le **style maternel** : mixte des deux précédents, souci d'obéissance et contrôle avec forte communication et intimité avec l'enfant.

Comme thérapeute systémicienne travaillant essentiellement avec des familles et des couples, je m'appuie, à l'instar de Carl Whitaker, sur la notion que « *l'individu est un fragment de famille* » et je ne le dissocierais donc pas de la famille. Il baigne dès sa naissance dans un océan familial de valeurs qui peuvent être en oppositions, en conflits ou au contraire cohérentes. S'il ne les respecte pas, en désobéissant par exemple, cela n'implique pas un effacement de la valeur, mais un aménagement (en cachette) qui ne la remet pas fondamentalement en question.

En grandissant, l'enfant devenu adolescent se rebellera ouvertement contre certaines d'entre elles, le plus souvent en adoptant des attitudes entièrement opposées, en prônant des valeurs en « négatif » de celles de sa famille, dans une pseudo autonomie et non sur base d'un positionnement vraiment original qu'il adoptera éventuellement à l'âge adulte. Cela se concrétisera parfois par une prise de distance ou une rupture avec sa famille, pour entrer dans un autre système humain, une autre « famille ».

Détaillons quelques-unes des **valeurs portées par les familles** :

- Certaines sont génériques, telles que celles évoquées par Emmanuel Todd (2002), qui concernent « l'universalisme » (qui prône l'**égalité**) versus le « différentialisme » (qui prône au contraire la **différence**). Ces valeurs sont transmises non seulement par la famille mais sont véhiculées par la culture et le milieu social, en lien avec les règles de transmissions des biens et de l'héritage. Le respect de la valeur de l'égalité implique par exemple que tous les enfants soient traités de manière équivalente (fille comme garçon, cadeaux,

parts d'héritage, etc.). Le différentialisme apparaît dans le droit d'aînesse, les différences de droit homme/femme, personnes de couleurs vs WASP, etc.

- Pointons aussi la valeur du bonheur et donc le **droit au bonheur** (Louis Roussel, 2002) et à la vie privée comme essentielles aujourd'hui alors qu'aux siècles précédents, c'était la valeur d'assurer la survie dans le groupe qui était primordiale.

Relevons que ce devoir de bonheur partagé fragilise les couples en leur donnant quasi l'obligation d'être thérapeutiques en devenant producteurs impératifs du bonheur... Remarquons aussi que la manifestation de cette valeur est censée être intrinsèque, aller de soi, être innée et non pas être un objectif à viser au travers d'actions ; en effet, l'aspect volontaire ou « laborieux » d'attitudes adoptées pour s'approcher du bonheur ferait soupçonner dès lors le « bonheur obtenu » d'être factice car non spontané, dépendant d'efforts.

Je vois ainsi assez régulièrement des couples venir me consulter alors qu'ils sont au bord de la séparation, comme si une thérapie de couple était la dernière tentative avant la rupture. Je constate alors qu'ils n'ont ouvertement évoqué ensemble l'existence d'un malaise puis d'un problème qui a grossi en sentiment d'incompatibilité que la veille du jour de consultation, comme s'ils ne pouvaient que constater passivement le déraillement du train du couple conjugal... C'est parfois même dans mon cabinet qu'ils abordent pour la première fois ensemble le mal-être que pourtant ils vivent depuis fort longtemps. Soit alors, ils vivent cette séance (où je n'ai rien fait d'autres que de leur offrir l'occasion de s'écouter me répondre aux questions que je pose) comme profondément ressourçante car ils découvrent qu'ils peuvent être actifs, soit ils constatent l'abîme qui s'est creusé et qui est devenu quasi infranchissable (sauf en cas de profonde motivation construite sur un attachement qui a persisté en dépit de tout...). Ils donnent l'impression de n'avoir jusque-là jamais « soigné » leur couple (comme on soigne un enfant).

Dans le contexte social actuel en occident, où les valeurs de l'**autonomie** et de l'**individualisme** sont prédominantes, le divorce où la séparation apparaît bien souvent comme la solution logique et première dès que la valeur bonheur semble non respectée. On jette le couple comme un kleenex pour en chercher un autre...

Claude Martin (2002, p. 109) insiste de son côté sur la valeur de la **solidarité** et relève la constance des solidarités (liées à la présence d'enfants) malgré

l'instabilité conjugale. Il identifie différents modèles familiaux par rapport à cette valeur :

- 1) « Famille relationnelle » où l'on observe l'impératif de l'autonomie et une dévalorisation de la dépendance intergénérationnelle. Les liens affectifs y sont valorisés et non les questions d'intérêt. Cette autonomie est garantie par le fait que la solidarité familiale n'est pas un devoir, elle baigne dans un climat de gratuité et de désintéressement.
- 2) Les familles valorisant le don spontané et non contraint, sans calcul d'équivalence.

Comme l'énonce le poète italien Paolo Univero : « Les valeurs morales ne sont pas cotées en bourse ».

- 3) Enfin, les familles où il y a obligation, devoir de solidarité. À ce niveau, Attias-Donfut, Lapierre & Segalen (2002) évoquent la situation où l'on est « prisonnier de la co-dépendance ».

Les valeurs et les contrevaleurs sont **transmises implicitement et explicitement** par l'entourage signifiant de l'enfant, par l'exemple donné au travers des attitudes parentales, par des interdits ou des connotations positives, et ce dès le plus jeune âge : il faut obéir (valeur de respect et parfois de soumission), il faut se laver (valeur de l'hygiène), il faut prier (religion), on ne peut pas mentir (valeur de la vérité) ni tricher (honnêteté), il faut respecter les autres (politesse, obéissance), il est important de manger ensemble (convivialité) de respecter la nourriture, de ne pas la gaspiller (économie), de l'apprécier (gastronomie), de bien travailler à l'école (travail, réussite scolaire), de lire (valeur de la chose intellectuelle), de réparer ses jouets (travail manuel), de ne pas se plaindre ni de pleurnicher (courage, ...) de tout se dire, de ne rien cacher (pas de vie privée, pas d'égoïsme), ou il faut savoir se débrouiller seul, être indépendant, la curiosité d'esprit, l'originalité, la persévérance, l'argent, le patrimoine, le nom, etc. (voir aussi Durning, 2002.)

La violence physique (giffes) est aujourd'hui proscrite en occident, alors qu'elle fut considérée comme une valeur éducative avant la guerre.

Ajoutons qu'il est nécessaire de **transmettre aussi des moyens**, non seulement de respecter les valeurs, mais aussi de les affirmer face à des acteurs qui en ont d'autres ou y sont opposés...

Une question émerge : **une valeur est-elle un produit fini** : une fois transmise (dite, ou montrée), faut-il qu'elle soit intégralement et immédiatement adoptée et respectée pour qu'on la considère comme faisant partie du « portefeuille de valeurs » ?

Évoquons ici la fonction des **rituels**.

Ils rappellent métaphoriquement des valeurs partagées.

Le plus souvent, ils véhiculent des valeurs sensées restées intemporelles, qui persistent au fil du temps : ils permettent aux horloges individuelles qui avancent, de se synchroniser. Les rituels marquent pour chaque individu un temps qui est aussi celui du système signifiant dont il fait partie. Il comporte de façon explicite ou métaphorique les valeurs communes aux différents membres du système : valeurs religieuses ou morales lors des baptêmes, communions et autres rituels de passage à l'adolescence, mariage, cadeau des clés de la première voiture, enterrement, rituels de deuils...

Les valeurs sont également véhiculées par les **contrats**. La rupture d'un contrat équivaut au rejet de valeurs qui en font partie. Je pense ici à un couple vu il y a un certain nombre d'années :

Robert et Juliette étaient venus me consulter à la consultation de l'hôpital universitaire où je pratiquais à l'époque car Juliette s'était soudainement déprimée depuis deux-trois mois. Son compagnon voulait la soutenir, d'autant plus qu'elle ne lui donnait ni contenu ni aucune explication. M'informant de leur contexte de vie, j'appris qu'ils étaient tous deux éducateurs dans un petit foyer de 15 enfants, et qu'eux-mêmes avaient 2 enfants. Trentenaires non-conformistes ex-baba cool, ils vivaient ensemble depuis 10 ans et insistaient sur le fait qu'ils avaient refusé le mariage « bourgeois » officiel mais avaient organisé un rituel de « mise en couple » auquel avaient été invités leurs familles et amis. À cette occasion, ils avaient signé un contrat officiel, co-signé par deux amis témoins, qu'ils m'apportèrent à la deuxième séance : une feuille de grande dimension enrubannée de rouge et dont les bords avaient été noircis par de la fumée, donnant ainsi l'allure d'un vieux parchemin. C'est alors qu'apparut le fond du problème : il était écrit dans ce contrat que leur relation devait demeurer privilégiée, essentielle, sans que cela n'empêche le couple de rester ouvert, d'avoir des « petits à-côtés ». Pendant une dizaine d'année, il n'y avait pas eu de relation hors de leur couple, mais voilà que

depuis quelques mois, Robert avait flashé pour une collègue éducatrice et passait une nuit par semaine avec elle. Il respectait ainsi les valeurs d'un couple « ouvert » tel que prônées dans le contrat. Juliette avait changé au fil du temps et n'arrivait pas à accepter cette relation extérieure. Ses valeurs initiales avaient évolué vers celles d'un modèle « classique », « plus bourgeois » (selon Robert lorsqu'il en prit connaissance), mais elle s'était murée dans le silence car elle était consciente de trahir des valeurs initialement communes qu'elle avait soutenues et acceptées dans le contrat.

Ce cas est intéressant dans la mesure où il montre combien non seulement les valeurs sont liées à un contexte social, culturel et familial, elles peuvent aussi nous emprisonner dans un carcan qui impose une définition de ce qu'on est et de ce que l'on veut montrer comme image aux autres, quitte à trahir une intime conviction ou à la censurer car on la juge incorrecte... Des valeurs peuvent devenir anachroniques et sont alors soit remises en question, l'impossibilité de les abandonner contribue à geler le développement des individus et du système familial ou social plus large dans un tissage de traditions incontournables.

L'**éducation** dont une large part consiste à transmettre des valeurs implique que le transmetteur soit convaincu par celles-ci (cf. « faites ce que je dis et non ce que je fais ! »), qu'il ait une conception hiérarchique, **un ordre des priorités** entre les différentes valeurs. Je pense à l'exemple suivant où il y avait confusion de priorités :

*Une **famille** est venue me voir un jour pour une « thérapie familiale »: le père et la mère âgés d'une quarantaine d'années étaient des employés. Leur fils, enfant unique, âgé de 15 ans, avait l'air d'un brave gosse plutôt que d'un adolescent rebelle... Mais voilà, il avait été surpris en train de voler un CD dans un supermarché par l'un des agents de sécurité du magasin. Celui-ci appela les parents et leur laissa un choix (inhabituel !) : « Où vous consultez un thérapeute familial, où je signale le vol à la police ! »*

Je vois donc venir cette « brave famille qui apparaît gentiment socialiste ». Le père, très ému, demande à son fils : mais pourquoi as-tu volé ? Tu aurais pu nous demander ce CD, tu aurais pu économiser sur ton argent de poche pour l'acheter. Le fils répond : « Les supermarchés sont des entreprises capitalistes qui volent les clients ! »

Père : « Mais si tu avais réussi à sortir avec le CD, une caissière prolétaire aurait dû alors le rembourser ! »

Fils : « Non, car il y a plusieurs caissières et donc on n'aurait pas su laquelle aurait été responsable de m'avoir laissé sortir sans payer ! »

J'interviens alors dans cette discussion en m'adressant au père : « Quel est le but de cet échange ? Que votre fils trouve l'explication qui justifierait son acte ? »

Le père paraît interloqué, respire profondément puis martèle : « je ne veux pas que tu voles, tu ne peux pas voler ! »

Je terminerai sur une maxime amusante mais qui donne à réfléchir de François de La Rochefoucauld (1664) :

« La parfaite valeur est de faire sans témoins ce qu'on serait capable de faire devant tout le monde. »

Références

- Attias-Donfut C., Lapierre N. & Segalen M. (2002) : *Le nouvel esprit de famille*. Odile Jacob, Paris.
- Dortier J.-F. (2002) : Du pouvoir patriarcal à la famille démocratique. In Dortier J.-F. (coord.) : Familles. *Permanence et métamorphoses*. (pp.151-154) Ed. Sciences Humaines, Auxerre.
- Durning P. (2002) : Qu'est-ce que l'éducation familiale ? In Dortier J.-F. (coord.) : Familles. *Permanence et métamorphoses*. (165-174) Ed. Sciences Humaines, Auxerre.
- Kellerhals J. & Montandon C. (1991) : *Les stratégies éducatives des familles*. Delachaux et Nestlé, Lonay, Suisse.
- Martin C. (2002) : Solidarités familiales : l'illusion du renouveau. In Dortier J.-F. (coord.) : Familles. *Permanence et métamorphoses*. (pp. 107-112), Ed. Sciences Humaines, Auxerre.
- Roussel L. (2002) : L'évolution des familles : une interprétation systémique. In Dortier J.-F. (coord.) : Familles. *Permanence et métamorphoses*. (pp. 77-86), Ed. Sciences Humaines, Auxerre.
- Todd E. (2002) : Le poids des structures familiales. Entretien avec Emmanuel Todd. In Dortier J.-F. (coord.) : Familles. *Permanence et métamorphoses*. (pp. 31-44), Ed. Sciences Humaines, Auxerre.

XXXV UNIVERSITAT D'ESTIU D'ANDORRA
DEL 3 AL 6 DE SETEMBRE DEL 2018

Sessió del 4 de setembre del 2018

¿QUÉ VALORES PARA QUÉ SOCIEDAD? NOTAS SOBRE CULTURA Y VALORES

Joan Subirats

Doctor en ciències econòmiques per la Universitat de Barcelona.
Catedràtic de ciència política, fundador i investigador de l'Institut de Govern
i Polítiques Públiques de la Universitat Autònoma de Barcelona

Doctor en ciencias económicas por la Universidad de Barcelona.
Catedrático de ciencia política, fundador e investigador del Instituto de Gobierno
y Políticas Públicas de la Universidad Autónoma de Barcelona

Docteur en sciences économiques de l'Université de Barcelone.
Professeur des universités en sciences politiques, fondateur et chercheur
de l'Institut de Gouvernement et Politiques Publiques de l'Université Autonome de Barcelone

Per citar aquest article / Para citar este artículo / Pour citer cet article :

SUBIRATS, Joan. « ¿Qué valores para qué sociedad? Notas sobre cultura y valores » [en línia], a: Universitat d'Estiu d'Andorra (35a : 3 - 6 set., 2018 : Andorra la Vella). *Els valors: passat i futur = Los valores: pasado y futuro = Les valeurs : passé et futur*. Andorra: Govern d'Andorra. Ministeri d'Educació i Ensenyament Superior. Universitat d'Estiu d'Andorra, 2018, p. 44-53 (978-99920-0-870-6) <<http://www.universitatestiu.ad/UEA2018>

Entiendo que cualquier debate sobre cultura y sociedad requiere situar la reflexión en el momento en que vivimos, no solo en cada lugar en concreto, sino también en el escenario global. Y no solo en la coyuntura concreta que marca una específica situación política o los efectos de la profunda crisis económica que atravesamos, sino también en un marco de cambio de época. En ese escenario de gran transformación histórica provocada por el cambio tecnológico y la globalización, el debate sobre cultura, sobre valores, vuelve a estar en primer plano.

Elementos de cambio de época

Nuestras sociedades han cambiado muy profundamente en muy pocos años.

Los principales parámetros socioeconómicos y culturales que fundamentaron durante más de medio siglo la sociedad industrial están quedando atrás. Asistimos a una época de transformaciones de fondo y a gran velocidad. El cambio predomina sobre la estabilidad, miremos donde miremos. Y así, los instrumentos de análisis y reflexión que apoyaron nuestra interpretación del estado de cosas anterior (el llamado *estado fordista*, *estado industrial* o *estado del bienestar*) resultan cada vez más obsoletos.

Tradicionalmente se ha venido considerando que los espacios de socialización básicos eran la familia, la escuela, el barrio o la comunidad en la que uno habitaba y el trabajo. En todos y cada uno de estos ámbitos o esferas de convivencia, los cambios y las transformaciones han sido muy significativos.

En la esfera productiva, el impacto de los grandes cambios tecnológicos ha modificado totalmente las coordenadas del industrialismo. Palabras como *flexibilización*, *adaptabilidad* o *movilidad* han reemplazado a *especialización*, *estabilidad* o *continuidad*. La sociedad del conocimiento busca el valor diferencial, la fuente del beneficio y de la productividad en el capital intelectual frente a las lógicas anteriores centradas en el capital físico y humano. Como ha señalado Ulrich Beck, lo que está en juego es la propia concepción del trabajo como elemento estructurante de la vida, de la inserción y del conjunto de relaciones sociales. Asistimos a un doble fenómeno: por un lado, hay más demanda de alta especialización, de mayor valor añadido del trabajo

productivo, pero, al mismo tiempo, hay más necesidad y demanda de trabajos de bajo valor añadido, vinculados a los servicios o a la manipulación final de productos. En general, hemos asistido a una reciente precarización de los puestos de trabajo disponibles o creados en estos últimos años en Europa. En definitiva, el capital se nos ha hecho global y permanentemente movilizable y movilizado, mientras que el trabajo es cada vez menos permanente y está más condicionado por la volatilidad del espacio productivo. Como dice Zygmunt Bauman, si antes teníamos una vida y un trabajo, ahora tenemos muchos trabajos que configuran muchas experiencias vitales. Y todo ello contribuye a aminorar la capacidad que tenía la continuidad del espacio productivo industrial para generar vínculos, lazos, mecanismos de solidaridad y reciprocidad, como bien nos ha recordado Richard Sennett.

Desde el punto de vista de la estructura social o de los ámbitos de convivencia, la sociedad industrial nos había acostumbrado a estructuras relativamente estables y previsibles. Hemos asistido en poco tiempo a una acelerada transición desde esa sociedad hacia una realidad compleja, caracterizada por una multiplicidad de ejes cambiantes de desigualdad. Si antes las situaciones problemáticas se concentraban en sectores sociales que disponían de mucha experiencia histórica acumulada al respecto, y que habían ido desarrollando respuestas, ahora el riesgo podríamos decir que se ha «democratizado», castigando más severamente a los de siempre, pero golpeando también a nuevas capas y personas. Frente a la anterior estructura social de grandes agregados, de fuertes relaciones entre estructuras de clase y hábitats territoriales, con importantes continuidades, tenemos hoy un mosaico cada vez más fragmentado e inestable de situaciones de pobreza, de riqueza, de fracaso y de éxito, que, si bien se concentran más en unos barrios que en otros, salpican cualquier rincón de nuestras ciudades y pueblos. Es evidente, además, y solo hay que pasear por nuestras calles, para darse cuenta de la gran explosión de heterogeneidad que ha supuesto la masiva llegada de nuestros nuevos vecinos.

Desde el punto de vista de las relaciones de familia y de género, los cambios no son menores. El ámbito de convivencia primaria no presenta ya el mismo aspecto que tenía en la época industrial. Los hombres trabajaban fuera del hogar, mientras que las mujeres asumían sus responsabilidades reproductoras y cuidaban a marido, hijos y ancianos. Las mujeres no precisaban formación específica y su posición era dependiente, económica y socialmente. El esce-

nario es hoy muy distinto. La equiparación formativa entre hombres y mujeres es muy alta. Ya hay más mujeres que hombres en las aulas de nuestras universidades. La incorporación de las mujeres al mundo laboral aumenta sin cesar, a pesar de las evidentes discriminaciones que se mantienen. Pero, al lado de lo muy positivos que resultan esos cambios para devolver a las mujeres toda su dignidad personal, lo cierto es que los roles en el seno del hogar apenas si se han modificado. Y, con todo ello, se provocan nuevas inestabilidades sociales, nuevos filones de exclusión, en los que la variable género resulta determinante.

Existe una clara contradicción entre los cambios acelerados a los que asistimos y nos afectan, y la tenacidad con la que seguimos sosteniendo un conjunto de prejuicios sobre temas que han cambiado muy rápidamente. Y eso es así en relación con las trayectorias vitales, el tema del trabajo, los distintos tipos de familia o las maneras de comunicarnos o informarnos. Todo ello está en profunda mutación. Por ejemplo, hemos utilizado a menudo una concepción de la vida muy vinculada a un trabajo estable que estructuraba la vida de cada quien, y sabemos que eso no ha sido así ni para todo el mundo ni para cualquier lugar. Un trabajo que se acostumbraba a vincular con la fase inicial de la formación y el aprendizaje, y que te acompañaba toda la vida, saliendo del mismo solo al final de la propia existencia. Pero sin incorporar a ese concepto de «trabajo» muchas labores de cuidado y subsistencia que nunca se reconocieron. Entendemos que estamos ahora ante trayectorias vitales mucho más complejas, heterogéneas y diversificadas.

Valores, cultura y políticas culturales

En cada lugar se enfrentan relatos distintos sobre qué futuro es deseable y desde dónde encarar las posibles salidas. Culturas de la competencia y de la colaboración, de memoria o patrimonio, pero también de innovación y alternatidad. Culturas establecidas y culturas ocultadas o emergentes. Hablar de cultura nos lleva inevitablemente a hablar de valores, de política.

Más allá del debate sobre la necesidad o no de que exista una política cultural, es decir, una voluntad de intervención institucional en relación con la creación y el acceso a las distintas formas y expresiones culturales, lo cierto es que

no es posible imaginar un espacio, un entorno social, sin cultura (entendida asimismo en sus más diversas acepciones). Y, en este sentido, cualquiera que desee defender una idea de sociedad, que quiera proyectar en sus espacios y dinámicas de intervención un conjunto de valores e ideas, no puede dejar de tener una política cultural. Es decir, un programa de acción que, al margen de salvaguardar el patrimonio y de cuidar de lo que denominaríamos *alta cultura ilustrada*, trate de establecer prioridades, ayude a poner en práctica valores considerados esenciales, redistribuya costes y beneficios, mejore dinámicas de acceso o reconozca sujetos y colectivos desde sus distintas prácticas. En este sentido, podemos ver cómo han ido evolucionando el sentido de las políticas culturales en los últimos tiempos.

Una política cultural no puede hoy desprenderse de un conjunto de valores que orienten sus objetivos y que nutran sus prácticas. En este sentido, es preciso politizar la política cultural, es decir, aceptar que, dependiendo de las opciones que tome, estará beneficiando a unos y perjudicando a otros. No hay opción política que pueda quedar al margen de una distribución desigual de costes y beneficios. Desde este punto de vista, cualquier política cultural deberá plantear a qué valores quiere servir, qué horizonte normativo quiere alcanzar. No se trata, por tanto, de optar entre distintas estrategias aparentemente neutrales o rodeadas de aureolas técnicas impecables. ¿Queremos una política cultural que potencie la capacidad de agencia de sus habitantes, su autonomía personal y colectiva? ¿Entendemos que una política cultural no puede quedar al margen de las dinámicas de desigualdad que siguen creciendo en muchas sociedades y que, por tanto, deberá cuidar los problemas de acceso y la necesaria redistribución de recursos y capacidades educativas y culturales? ¿Podemos imaginar una política cultural que no se plantee hoy, en plena explosión de la diversidad, acciones y estrategias que no partan del necesario reconocimiento de la heterogeneidad en todas sus vertientes y dimensiones?

Si respondemos positivamente a estas cuestiones, entenderemos que autonomía, igualdad y diversidad son, desde este punto de vista, valores conceptuales básicos (véase la Figura 1). Valores que deberán estar presentes en una política cultural que quiera contribuir a los procesos de transformación social necesarios en pleno cambio de época («valores intrínsecos» que informan «valores institucionales» y que ponen límites a lo que Holden denominó *valores instrumentales*).

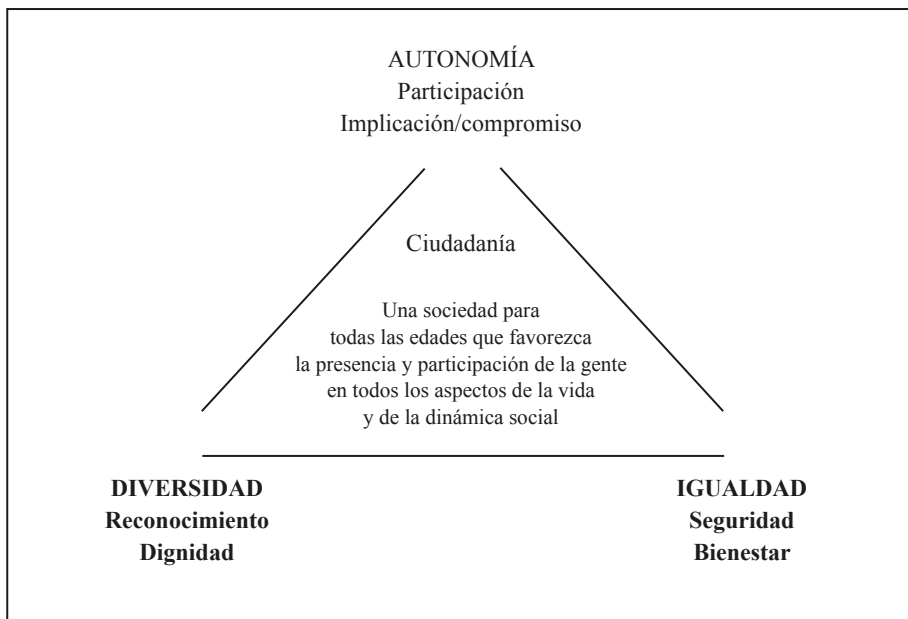


Figura 1. Ciudadanía y valores básicos para una nueva configuración de las políticas culturales
Fuente: elaboración propia

Muchos de los elementos que configuraron la sociedad industrial y que contribuyeron a la configuración de las políticas públicas en la segunda mitad del siglo xx están hoy irremediamente en crisis. La propia idea de trabajo, la estructuración familiar, los formatos de agregación social, los ciclos vitales relacionados con las distintas edades, la generación de conocimiento y las estructuras tradicionales de intermediación, son todos ellos elementos que están hoy en cuestión. Y parece claro que el debate cultural, con el significado de construcción de sentido y de visión, es más necesario que nunca. Un debate cultural que busque tomar partido, es decir, que no evite los dilemas que genera una distribución inequitativa de recursos en los canales de acceso a las distintas expresiones de cultura.

En este sentido, convendría superar una visión de la cultura que se limitara a destacar aquellas visiones más estrictamente instrumentales, es decir, concepciones que sitúan a las distintas expresiones culturales como esencialmente vinculadas a las dinámicas de desarrollo económico, o a las promociones de lugares (*branding*, imagen turística). En otro sentido, incluiríamos en esta vi-

sión muy instrumental o funcional de cultura aquellas operaciones conectadas a dinámicas de reconversión, en la que se vinculan las iniciativas culturales (museos, centros de arte, teatros de ópera, festivales...) a operaciones urbanísticas de largo alcance. Todo ello no implica que pretendamos desconocer el valor que tiene y la significación cultural que pueda contenerse en operaciones de este tipo, pero nos gustaría imaginar que es posible evitar lógicas estrictamente utilitarias que, muchas veces, acaban perjudicando la entidad y continuidad de lo que (culturalmente) se pretendía llevar a cabo. De ahí a hablar de derechos culturales solo hay un paso. Un paso que nos conviene dar para ir más allá de conceptos como *consumo cultural*.

Deberemos, por tanto, hablar de cultura y de espacio, situando esa relación en un tiempo y en un lugar determinados. Una cultura «situada» implica relacionar las acciones culturales que ya se llevan a cabo o las que se quiera emprender con los problemas y las expectativas concretas que allí y entonces están aconteciendo. Sabiendo que pensar en dinámicas culturales en un contexto determinado implica ser consciente de los efectos que ello genera y puede seguir generando precisamente en la transformación de ese contexto.

Cultura y cambio. Algunos interrogantes

Mencionábamos antes autonomía personal, igualdad y diversidad como tres parámetros normativos claros sobre los que construir una política cultural en cualquier lugar. Y si ello es así, es porque no podemos hablar de cultura sin referirnos a educación, a sanidad, a trabajo o a subsistencia y a dignidad individual y colectiva. La política cultural al uso esconde muchas veces esos dilemas, dando por supuestos los valores de partida. No podemos desconectar educación de cultura o de trabajo cuando todos sabemos que la dimensión cultural resulta hoy clave para poder afrontar los interrogantes sobre procesos productivos, sobre nuevas ocupaciones laborales, en las que predominan necesidades vinculadas a creatividad, innovación, adaptabilidad, aceptación de la diversidad, emprendimiento, etc. Tampoco podemos desconectar cultura de salud (condicionantes sociales de la salud), ni tampoco de democracia o de participación política, ya que la correlación entre nivel educativo y cultural y grado de seguimiento e implicación en las actividades y responsabilidades ciudadanas está más que demostrado.

Estamos en un periodo de interregno (Bauman), de transición entre dos épocas, y el debate cultural de cualquier lugar no puede escapar de ello. La política cultural de las instituciones representativas ha de tratar de incidir positivamente en ese escenario, favoreciendo la conversión y adaptación de los equipamientos culturales ya existentes; ayudando a la consolidación de las experiencias que, de manera más integral, se sitúen en esa transición; abriendo espacios; generando conexiones; experimentando con otros sectores; hibridando prácticas y artes, y favoreciendo el surgimiento de nuevos espacios que construyan prototipos, experimenten nuevos lenguajes y construyan nuevas prácticas. Entre artistas, educadores, diseñadores, activistas o espacios comunitarios.

Debemos, pues, preguntarnos qué sentido tienen las dinámicas culturales que se impulsan desde los gobiernos. A qué valores responden. Cómo se conectan con las otras políticas que otros actores sociales vienen llevando a cabo. Cómo podemos conectar mejor y mejorar esas prácticas y esas dinámicas. Cómo se contribuye desde la cultura a que las sociedades sean menos dependientes, más abiertas y puedan decidir más autónomamente sobre su futuro. Para ello conviene revisar lo que se está haciendo, evaluar los resultados de esas prácticas y pensar nuevas dinámicas que nos ayuden a situar mejor el tema y favorecer una transición tranquila y, al mismo tiempo, sólida.

Algunos de los dilemas claves a afrontar tienen que ver no solo con los aspectos conceptuales mencionados (absolutamente necesarios en cualquier configuración de políticas culturales), sino también con el despliegue sustantivo de esos conceptos en los distintos sectores de intervención y, evidentemente, también con las dinámicas operativas que implica la pluralidad (necesaria y positiva) del gran número de creadores y agentes culturales que cualquier sociedad contiene y alberga. Una política pública ha de preocuparse de los valores que explican y dan sentido a su existencia, pero también de cómo se despliega y qué ámbitos de acción incorpora. Y, sin duda, qué grado de protagonismo institucional es aceptable, qué alianzas con otros actores son necesarias y cómo distinguir entre regulación, financiación y gestión de cada una de las actuaciones o intervenciones que se pretenden llevar a cabo. Cada sociedad tiene un *cultural mix* específico que mezcla protagonismos institucionales, asociativos, mercantiles y comunitarios. Y es ese conjunto plural de intervenciones el que acaba configurando un espacio cultural público y social determinado.

Cada vez resulta más claro que el cambio de época no permite mantener políticas simplemente continuistas ni tampoco rutinas procedimentales que pueden parecer seguras, pero que cada vez resultarán más obsoletas. No se trata de modular las respuestas de siempre para adaptarlas a una situación coyuntural de crisis. En muchos casos hay que repensar las preguntas. ¿Siguen teniendo sentido los museos? ¿Qué papel juegan las bibliotecas en el escenario digital? ¿La división entre especialidades y sectores creativos sigue siendo descriptiva de una realidad artística cada vez más híbrida? ¿Cómo incardinar autoría con lógicas colaborativas y abiertas? ¿Qué modelos de subsistencia artística y creativa son posibles en un escenario de precarización generalizada? ¿Cómo se articula la colaboración institucional, social y comunitaria? ¿No deberíamos superar la concepción que equipara lo institucional con lo público? Estas y muchas otras preguntas sobre financiación, autonomía, rendición de cuentas, apropiación de resultados... están hoy presentes en cualquier lugar y en cualquier política cultural que pretenda sintonizar con los dilemas que plantea el cambio de época en el que estamos inmersos.

XXXV UNIVERSITAT D'ESTIU D'ANDORRA
DEL 3 AL 6 DE SETEMBRE DEL 2018

Sessió del 5 de setembre del 2018

EDUCACIÓ I VALORS

Rafael Bisquerra

Doctor en ciències de l'educació i llicenciat en psicologia i pedagogia.
És catedràtic d'orientació psicopedagògica en el Departament de Mètodes d'Investigació i Diagnòstic en Educació (MIDE) i director del postgrau en educació emocional i benestar, així com del postgrau en intel·ligència emocional a les organitzacions a la Universitat de Barcelona

Doctor en ciencias de la educación y licenciado en psicología y pedagogía.
Es catedrático de orientación psicopedagógica en el Departamento de Métodos de Investigación y Diagnóstico en Educación (MIDE) de la Universidad de Barcelona; director del postgrado en educación emocional y bienestar así como del postgrado en inteligencia emocional en las organizaciones en la Universidad de Barcelona

Docteur en sciences de l'éducation et détenteur d'études universitaires en psychologie et en pédagogie. Il est professeur des Universités d'orientation psychopédagogique au Département des Méthodes de Recherche et Diagnostic en Éducation (MIDE) et directeur du master en éducation émotionnelle et du bien-être ainsi que du master en intelligence émotionnelle dans les organisations à l'Université de Barcelone

Per citar aquest article / Para citar este artículo / Pour citer cet article :

BISQUERRA, Rafael. «Educació i valors» [en línia], a: Universitat d'Estiu d'Andorra (35a : 3 - 6 set., 2018 : Andorra la Vella). *Els valors: passat i futur = Los valores: pasado y futuro = Les valeurs : passé et futur*. Andorra: Govern d'Andorra. Ministeri d'Educació i Ensenyament Superior. Universitat d'Estiu d'Andorra, 2018, p. 54-61 (978-99920-0-870-6) <<http://www.universitatestiu.ad/UEA2018>>

Educació

L'educació és un procés que té com a objectiu el desenvolupament integral de les persones. És un llarg procés que dura tota la vida i que va dirigit a tothom. Comença en la família des del naixement, i està present en l'educació infantil, primària, secundària, formació professional, educació universitària, formació a l'empresa i al llarg de tota la vida.

No s'ha de confondre *educació* amb *escolarització*. L'escolarització és una etapa de l'educació. La que coincideix amb l'educació formal. Posteriorment es parla de formació a l'empresa. Però convé deixar clar que escolarització i formació són aspectes de l'educació.

La instrucció en les àrees acadèmiques ordinàries (llenguatge, matemàtiques, ciències socials, ciències naturals, educació física, etc.) és un aspecte de l'educació que se centra en la transmissió de coneixements. És un aspecte molt important. Però no ho és tot. Hi ha altres aspectes de l'educació també molt importants que van més enllà de la transmissió de coneixements. Un d'aquests aspectes és l'educació en valors.

Valors

Què són els valors? Autors reconeguts al llarg de la història de la filosofia s'han ocupat de definir què són els valors. Fent un resum de les seves aportacions, proposem entendre els valors com una guia per a l'acció que li dona sentit i coherència.

Com a exemples de valors habitualment acceptats com a tals hi ha: justícia, llibertat, pau, amor, solidaritat, salut, veritat, honestat, respecte, responsabilitat, etc.

Al llarg de la filogènesi, que és l'evolució de les espècies durant milions d'anys, s'ha viscut en la llei de la selva, que és la llei del més fort, això que Darwin va denominar *the struggle for life* (la lluita per la vida), on les espècies que sobreviuen no són les més fortes, sinó les que tenen més capacitat d'adaptació.

Es pot comprovar com l'espècie *Homo sapiens* ha tingut una gran capacitat d'adaptació, i això l'ha ajudat a sobreviure a altres espècies que eren més

fortes. Un aspecte important per a la supervivència de l'espècie, i per tant de la capacitat d'adaptació, ha estat la dimensió social: comprendre que la meua supervivència depèn de la supervivència del meu grup. La dimensió social de l'*Homo sapiens* va afavorir la seva capacitat per organitzar-se socialment, en primer lloc per caçar animals que eren més forts, i després per crear obres inimaginables sense l'aportació de moltíssimes persones.

Tot això fa possible que al llarg de l'evolució vagi sortint l'empatia, que és la capacitat de sentir el que sent l'altre. I si l'altre sent dolor, tristesa o patiment, jo també en sento. Això obre la porta als valors. Des del punt de vista històric, podem dir que els valors tenen el seu origen en l'empatia.

Ontogenèticament les persones neixen, en general, amb capacitat empàtica. Però és una capacitat que es pot desenvolupar o no. És la diferència entre capacitat i competència. Una persona pot néixer amb una gran capacitat per tocar el violí. Però si ningú li posa un violí a les mans, no arribarà mai a desenvolupar les capacitats per convertir-les en competències.

L'educació és el que fa possible passar de les capacitats a les competències. Ningú neix amb competències. Les competències es caracteritzen per ser quelcom que s'ha d'aprendre. Una competència és el resultat de l'aprenentatge, per tant de l'educació.

Per això és tan important educar en l'empatia, ja que obre la porta a l'educació en valors, que siguin valors sentits, no sols pensats, i per tant que es converteixin en una guia per a l'acció humana.

La dimensió emocional dels valors, a partir de l'empatia, ens lliga l'educació en valors amb l'educació emocional, que es poden considerar com a anvers i revers de la mateixa moneda.

Conceptes bàsics interrelacionats

Abans de continuar, considerem oportú comentar una sèrie de conceptes bàsics interrelacionats que sovint es confonen. Entre ells hi ha els següents.

Els valors ja hem vist que són uns principis que guien l'acció. L'estudi filosòfic dels valors es denomina *axiologia*.

La deontologia, per altra banda, és l'estudi dels deures i dels principis ètics. És un concepte que va ser introduït per Jeremy Bentham al segle XVIII.

L'axiologia i la deontologia són els fonaments de l'ètica, que s'ocupa de les pautes de comportament que busquen regular la conducta humana amb caràcter universal. A diferència de la moral, que es refereix als costums que es transmeten socialment a través de l'educació. La moral canvia al llarg de l'espai (contextos geogràfics) i el temps (història).

Tenint present que l'ètica té una dimensió teòrica i filosòfica, mentre que la moral té una dimensió pràctica, per tant educativa, tenim que una forma de referir-se a l'educació moral es denomina *educació en valors*.

L'educació emocional és un procés educatiu que té com a finalitat el desenvolupament de competències emocionals (Bisquerra, 2009, 2016). Les competències emocionals inclouen: consciència emocional, regulació emocional, autonomia emocional, competència social i habilitats de vida per al benestar (Bisquerra i Pérez, 2007).

Quan apliquem les competències emocionals als valors, tenim que la consciència emocional ens facilita prendre consciència dels valors i de la implicació emocional que tenen. La regulació emocional ens permet transformar contravalors (odi, injustícia, violència) en valors (amor, justícia, pau). L'autonomia emocional ha de facilitar passar d'una moral heterònoma (basada en valors imposats) en una moral autònoma, basada en valors lliurement assumits. Les competències socials ens porten al respecte, la convivència, la solidaritat, la democràcia, els drets humans, la justícia, la llibertat, la pau, l'amor, etc. Les competències per a la vida i el benestar ens permeten assumir que els valors i les competències emocionals tenen com a finalitat la construcció del benestar social i personal.

Navegar per l'univers de les emocions

L'Univers de les Emocions (Bisquerra, 2015) és un material didàctic que permet fer viatges virtuals a través del món de les emocions. Per viatjar convé saber on ens volem dirigir. Convé conèixer el mapa i els itineraris possibles. Convé saber què ens volem emportar en el viatge.

D'aquesta forma, podem observar en el mapa una sèrie de galàxies molt properes, que són les de la por, la ira i la tristesa. La seva proximitat activa forces gravitacionals de gran potència que fan molt difícil escapar-ne. Aquestes forces ens poden portar als contravalors.

L'educació emocional ens ha de permetre desafiar les forces de la gravitació emocional (Conangla *et al.*, 2016) i anar contracorrent, remuntant-nos cap a les galàxies superiors, sobretot de l'amor i la felicitat. Això només es pot assolir a través d'esforç, pràctica, dedicació, perseverança i entrenament continuat. L'important és no confondre l'alegria (que és breu i pot ser superficial) amb la felicitat (que és profunda i duradora). Però el més important és que només es pot arribar a la felicitat a través de l'amor.

El valors estan presents en tots aquests viatges virtuals i imaginaris a través de l'univers de les emocions. Ja que, ¿què són els valors, sinó la implicació emocional en allò que es constitueix com la guia per a la nostra acció?

Per a més detalls sobre l'univers de les emocions es pot visitar: <http://universodeemociones.com/>.

El bé i el mal

Hannah Arendt (1906-1975), a *Eichman en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, diu que la incapacitat per distingir el bé del mal és la causa de violència extrema que va tenir lloc als camps de concentració nazis.

Arendt va encunyar l'expressió *banalitat del mal* per expressar com hi ha persones que actuen sense reflexionar sobre els seus actes i les seves conseqüències. Només es preocupen pel compliment de les ordres i l'assoliment dels objectius. Cal estar sempre atent al fet que la complexitat de la condició humana i la banalitat del mal no esdevinguin els desastres que tan sovint s'han produït. Per exemple: actes d'extrema crueltat, sense compassió ni empatia, provocats per persones "normals", sense trets patològics.

El mal té una dimensió emocional en el sentit que se centra a provocar emocions negatives, caracteritzades pel patiment, malestar, por, terror, angúnia, odi, tristesa, i en definitiva les forces de la gravitació emocional i per tant els contravalors, mentre que el bé es caracteritza per generar a la llarga emocions

positives a l'entorn de l'amor (respecte, solidaritat, prosocialitat, empatia), com a pas inevitable per arribar a la felicitat, tan desitjada per tothom.

Els valors ens situen en el camí de la construcció del bé i del benestar, mentre que els contravalors van en el sentit oposat.

Conclusió

Hem vist com l'educació és un procés que dura tota la vida. Que és més que la instrucció i que l'escolarització. Un dels aspectes inclou l'educació en valors, que només arriba a una implicació per a la pràctica quan es contemplen els valors sentits, la qual cosa ens posa en la direcció de l'educació emocional.

Els valors tenen el sentit d'ajudar-nos a la construcció del benestar personal i social. A vegades, prioritzar els mitjans per sobre dels fins ens pot portar a un camí equivocat. Un exemple pot ser la *banalitat del mal*. Per això és important analitzar la pròpia vida, distingir entre el bé i el mal, i no confondre'ns en aquest sentit.

La construcció del benestar personal i social pot ser un horitzó que doni sentit a la nostra vida. Un camí cap a on dirigir-nos. Aquest camí està senyalitzat pels valors, que són la guia per a l'acció.

Un dels objectius de l'educació hauria de ser preparar estratègicament els contextos escolars per facilitar que cada estudiant pugui arribar a descobrir que la millor manera de construir el propi benestar és a través de la contribució al benestar social. En aquest punt convergeixen educació, valors i emocions.

Bibliografía

- Agulló Morera, M. J., *et al.* (2010). *La educación emocional en la práctica*. Barcelona: Horsori-ICE.
- Arendt, H. (2013). *Eichman en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Random House Mondadori (versió original del 1963).
- Binaburo, J. A. (2007). *Educar desde el conflicto*. Barcelona: CEAC-Junta de Andalucía.
- Bisquerra, R. (2009). *Psicopedagogía de las emociones*. Madrid: Síntesis.
- Bisquerra, R. (2012). *Orientación, tutoría y educación emocional*. Madrid: Síntesis.
- Bisquerra, R. (2015). *Universo de emociones*. València: PalauGea.
- Bisquerra, R. (2016). *10 ideas clave. Educación emocional*. Barcelona: Graó.
- Bisquerra, R.; Pérez Escoda, N. (2007). Las competencias emocionales. *Educación XXI*, 10, 61-82.
- Conangla, M.; Bisquerra, R.; Soler, J. (2016). *La fuerza de la gravitación emocional*. Barcelona: Ediciones B.

XXXV UNIVERSITAT D'ESTIU D'ANDORRA
DEL 3 AL 6 DE SETEMBRE DEL 2018

Sessió del 5 de setembre del 2018

VALORES Y ERA DIGITAL

Javier Echeverría Ezponda

Doctor en filosofia i llicenciat en matemàtiques per la Universitat Complutense de Madrid. Va ser catedràtic de lògica i filosofia de la ciència a la Universitat del País Basc (1986-1996) i investigador de nivell A a l'Institut de Filosofia del Consell Superior d'Investigacions Científiques (CSIC) a partir del 1996. Des del 2008 és professor d'investigació a Ikerbasque – Fundació Basca per a la Ciència

Doctor en filosofia y licenciado en matemáticas por la Universidad Complutense de Madrid. Fue catedrático de lógica y filosofía de la ciencia en la Universidad del País Vasco (1986-1996) e investigador de nivel A en el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), a partir de 1996. Desde 2008 es profesor de investigación en Ikerbasque –Fundación Vasca para la Ciencia

Docteur en philosophie de l'Université Complutense de Madrid et détenteur d'études universitaires en mathématiques. Il a été professeur des universités de logique et de philosophie de la science à l'Université du Pays Basque (1986-1996) et chercheur de niveau A à l'Institut de Philosophie du Conseil Supérieur des Recherches Scientifiques (CSIC), à partir de 1996. Depuis 2008, il est professeur de recherche à Ikerbasque – Fondation Basque pour la Science

Per citar aquest article / Para citar este artículo / Pour citer cet article :

ECHEVERRÍA EZPONDA, Javier. «Valores y era digital» [en línia], a: Universitat d'Estiu d'Andorra (35a : 3 - 6 set., 2018 : *Andorra la Vella*). *Els valors: passat i futur = Los valores: pasado y futuro = Les valeurs : passé et futur*. Andorra: Govern d'Andorra. Ministeri d'Educació i Ensenyament Superior. Universitat d'Estiu d'Andorra, 2018, p. 62-94 (978-99920-0-870-6) <<http://www.universitatestiu.ad/UEA2018>>

I. La filosofía de los valores a principios del siglo xx: la estimativa de Ortega y el pluralismo axiológico

Después de dos estancias investigadoras prolongadas en Alemania y al poco de haber ocupado la cátedra de Metafísica en la Universidad Central de Madrid (1912), Ortega y Gasset emprendió su proyecto de modernizar el pensamiento filosófico español, introduciendo la fenomenología de Husserl y la axiología que el propio Husserl propugnó. En su curso de 1915 sobre Psicología en la Escuela de Magisterio, por influencia de Herbart, asumió que las cuestiones axiológicas son mucho más amplias que las morales y las éticas, punto este muy importante para entender su *estimativa*, que fue como decidió llamar a su teoría de los valores. Influidor por la propuesta husserliana de la filosofía como una ciencia, Ortega llegó a hablar de una *ciencia estimativa* emparentada con las matemáticas y las ciencias formales, por influencia de Max Scheler y su concepción objetivista de los valores. Además de Husserl, Scheler y los diversos fenomenólogos de los valores de aquella época (1910-1915), Ortega leyó a otros muchos autores (filósofos, psicólogos, antropólogos, epistemólogos, neokantianos, etc.), como Sandra García Pérez y yo mismo hemos mostrado recientemente (*Revista de Estudios Orteguianos*, 2017). Influidor por Nietzsche desde su juventud, Ortega mantuvo la idea de los valores vitales, a los que aludió ampliamente en *El tema de nuestro tiempo* (1923). Ese mismo año publicó en la recién creada *Revista de Occidente* un artículo titulado «Introducción a una estimativa», que ha sido la referencia principal, y casi única, entre los comentaristas de Ortega. Esta aportación de Ortega es importante, pero hay un texto previo que Ortega dejó inédito: su *Discurso de Ingreso en la Academia de Ciencias Morales y Políticas*, que fue escrito en 1917 y terminado en 1918. Nunca fue leído públicamente ni publicado en vida, debido a que Ortega renunció a tomar posesión de su plaza en dicha Academia.

En dicho *Discurso*, Ortega dejó escrito que la reciente aparición de la filosofía de los valores en Alemania traería consigo cambios importantes en el conjunto de las ciencias morales y políticas:

«La moralidad y el derecho, lo estético del arte y la naturaleza, los usos, formas y funciones vitales constituyen áreas de valoración a las cuales extiende su instancia apodíctica la ciencia general Estimativa» (Obras Completas, OC, VII, 736).

La estimativa orteguiana tuvo una dimensión moral, pero también se ocupó de los valores vitales, intelectuales y estéticos. Ortega prestó gran atención a estos últimos, como ha mostrado José Luis Molinuevo en su *Antología* de textos de Ortega sobre Estética (1995). Asimismo analizó a fondo, si bien críticamente, las propuestas de Rickert sobre los valores como el fundamento de las *Kultur-* y *Geisteswissenschaften* (ciencias de la cultura y ciencias del espíritu). El curso sobre Rickert que impartió en 1921-1922 fue otro momento importante en la investigación orteguiana, porque asumió que la teoría del conocimiento (noología) también podía ser abordada desde un enfoque axiológico, siempre que se acepte la existencia de *valores teoréticos*, como los llamó Rickert (verdad y falsedad, en particular), o de los *valores intelectuales*, como prefirió denominarlos Ortega. Esto le permitió criticar el positivismo de Comte, quien había afirmado una oposición radical entre la ciencia y los valores. Rickert llegó a definir la filosofía como una ciencia de los valores y afirmó con Lotze que «los valores no son, valen», idea esta que interesó profundamente a Ortega, porque le permitió contraponer la axiología a la ontología, que tradicionalmente había sido el núcleo duro de la filosofía.

En suma, la filosofía alemana de los valores, y en particular la de inspiración fenomenológica (Husserl, Scheler), pero también la de otros autores (Lotze, Beneke, Brentano, Herbart...), le permitieron distanciarse de las dos corrientes de pensamiento que habían dominado la filosofía del siglo XIX: el positivismo y el idealismo. Todo ello le llevó a concebir una nueva ciencia, la estimativa, que iba más allá de la ética, porque también se ocupaba de los valores estéticos, así como de los valores vitales y epistémicos, por influencia en este caso de Nietzsche y de Rickert:

«No una clase particular de valores es, pues, nuestro asunto: no qué sea el valor moral o el valor económico o el valor estético sino qué sea el valor en general» (OC, VII, 707).

La filosofía orteguiana de los valores también se opuso a las concepciones escolásticas de la moralidad, que seguían teniendo gran predicamento en la España de aquella época. Santo Tomás de Aquino afirmó que todo ser es bueno (*omne ens est bonum*) porque ha sido creado por Dios, que es la fuente de todo bien. Según Ortega, en cambio, la noción de bien siempre encubre la de valor:

«De todas las confusiones que han retardado el progreso de la Estimativa, por otros intentada con el nombre de Axiología, ninguna más grave que la de no separar la idea de valor de la idea de bien» (OC, VII, 738).

Esto le llevó a afirmar la existencia de un *mundo de los valores*, imbricado en el mundo de las cosas y los entes, pero muy diferente de él por su estructura y por su objetividad, que lo hacía comparable al mundo de los objetos matemáticos, que son inteligibles, y no necesariamente sensibles. Ortega caracterizó los valores como cualidades ideales que se dan en las cosas, pero que no son cosas:

«Los valores son, pues, cualidades ideales de los objetos. No se dan aparte de éstos ni sirven en un lugar sobreceleste como las Ideas platónicas, no son naturalezas angélicas o místicas como no lo son la igualdad o la semejanza» (OC, VII, 729).

Ortega tuvo buen cuidado de distinguirlos de las ideas platónicas, pero afirmó más de una vez el carácter apodíctico de su estimativa y comparó los valores con los objetos matemáticos:

«Si se analiza un poco más la naturaleza de los valores, se encontrará que gozan de ciertos caracteres ajenos a las cualidades reales. Así, es esencial a todo valor ser positivo o negativo: no hay término medio. La justicia es un valor positivo: una misma cosa es advertirlo y estimarlo. La injusticia, en cambio, es también un valor, pero negativo; nuestra percepción de él consiste en desestimarlo. Pero, además, todo valor positivo es siempre superior, equivalente o inferior a otros valores. Cuando tenemos la clara intuición de dos cualesquiera notamos que el uno se eleva sobre el otro, se sobrepone a él, quedando ambos situados en diferente rango.» (OC, III, 177) [...] «Esta extraña actividad de nuestro espíritu, que llamamos “preferir”, nos revela que los valores constituyen una rigurosa jerarquía de rangos fijos e inmutables» (OC, III, 596).

La polaridad y la gradualidad, así como la relacionalidad, son características estructurales del mundo de los valores, como subrayó Ortega repetidas veces. Esas propiedades valen para los valores morales, pero también para otros tipos de valores. Valga como ejemplo el bienestar, un valor vital típico. Tiene su contravalor, el malestar, es relacional (depende de las relaciones que tengamos con nuestra circunstancia o con las demás personas) y, por supuesto, admite

grados, lo que no sucede con las cosas ni con los objetos. Dichas propiedades valen también para la salud, el crecimiento, la reproducción y los valores vitales en general. Pero también para la belleza, el bien o la verdad. Hay enunciados científicos que son verosímiles, lo cual implica introducir grados, e incluso medidas a la hora de analizar el grado de contrastación (Carnap) o de falsabilidad (Popper) de una teoría científica. Otro tanto cabe decir de la bondad y de la belleza: tienen sus contrarios, admiten grados y conllevan relaciones con otros sujetos y objetos. La propuesta vale asimismo para aquellos valores a los que Ortega calificó de *útiles*, entre los cuales están los valores tecnológicos y económicos. En todos estos ámbitos axiológicos la dimensión gradual y cuantitativa es decisiva, sin perjuicio de que también pueda haber aspectos cualitativos importantes. En suma: Ortega llegó a afirmar propiedades generales de todos los valores y por ello pudo decir que había empezado a elaborar una ciencia estimativa, de la que solo dejó escritos durante el período 1917-1923.

Para terminar este breve comentario sobre la estimativa orteguiana, subrayaré otra frase de Ortega, en la que habla de una capacidad estimativa en los seres humanos, que es anterior a la capacidad de juicio:

«El estimar es una función psíquica real en que los valores se nos hacen patentes. Y viceversa, los valores no existen sino para sujetos dotados de la facultad estimativa» (*Introducción a una Estimativa*, OC, VII, 544).

Un juicio implica enunciados; el acto de estimar, en cambio, puede darse simplemente al percibir, por ejemplo, al detectar un estímulo positivo o uno negativo. Hay muchas estimaciones humanas que no pasan por la conciencia, sino que son instintivas. La ciencia estimativa investiga fenómenos objetivos, por ejemplo, procesos perceptivos y cognitivos, no simplemente estados de conciencia, como es el caso de los juicios morales. Por eso la estimativa de Ortega es mucho más amplia que la moral y que la ética. Por eso habría de ser una ciencia, y no solo una filosofía de los valores. Obvio es decir que, hoy en día, estas ideas de Ortega están siendo desarrolladas por las neurociencias. La psicología de la atención, por ejemplo, es un buen ejemplo de investigación de esa «capacidad estimativa» que Ortega postuló hace cien años, y que en el siglo XXI puede por fin ser investigada científicamente.

La concepción orteguiana de los valores, por tanto, tiene interés hoy en día. Sin embargo, tiene algunas insuficiencias, que mencionaré brevemente.

En primer lugar, Ortega se centró en el debate sobre la subjetividad o la objetividad de los valores. A mi modo de ver, esa no es la cuestión. Hay valores objetivos, como los valores naturales (empezando por la contraposición entre la vida y la muerte), hay valores subjetivos y, además, hay valores intersubjetivos, por ejemplo, los valores compartidos por colectivos o instituciones. Una axiología empírica descubre múltiples ejemplos de estos tres tipos de valores, así como mixturas entre ellos, razón por la cual esa contraposición no me parece particularmente relevante, aun siendo utilizable.

El problema filosófico mayor tiene que ver con el marco categorial de partida. Cuando Ortega afirmó que los valores son cualidades ideales de los objetos, no solo seguía propuestas husserlianas, sino que también estaba aceptando implícitamente el marco categorial aristotélico, al contraponer lo cualitativo y lo cuantitativo. A mi modo de ver, una filosofía contemporánea de los valores ha de dar un *giro categorial*. En mi caso, he recurrido a la categorización fregeana (Echeverría 2002 y 2007), según la cual los valores son caracterizables como relaciones y como funciones. Además, los valores contrapuestos conforman sistemas de valores, con tensiones internas en dichos sistemas, razón por la cual hay que hablar de una dinámica axiológica, en lugar de seguir adoptando enfoques estáticos del mundo de los valores, como fue el caso de Max Scheler, para quien los valores son entidades atemporales. Una axiología que pueda ser aplicada a las tecnociencias contemporáneas, y también a los procesos naturales, sociales y espirituales, ha de partir de la ontología fregeana, tal y como ha sido desarrollada en la segunda mitad del siglo xx por la Teoría General de Sistemas (von Bertalanffy y otros).

En suma: para investigar y categorizar el mundo de los valores hablaré de sujetos, objetos, relaciones (entre sujetos y objetos, por ejemplo), funciones (axiológicas, en particular) y sistemas, así como de estructuras y evoluciones de dichos sistemas y funciones (dinámica de sistemas). Una axiología sistémica y pluralista asume que los objetos canónicos a estudiar son los *sistemas de valores*, en la medida en que se aplican a otros sistemas, sean estos físicos, biológicos, tecnológicos, económicos, sociales, políticos o religiosos. Dichos sistemas de valores están compuestos por funciones axiológicas que un sujeto individual o colectivo aplica a diversos objetos y sujetos, resultando de ello expresiones valorativas. Estas pueden ser enunciados y juicios de valor, pero también pueden adoptar la forma de formularios numéricos de evaluación, o

simplemente de actitudes y gestos estimativos, por ejemplo, en situaciones de peligro o, inversamente, ante estímulos atractivos. Dichos sistemas de valores, a su vez, poseen una estructura, que puede ir evolucionando y cambiando a lo largo del espacio y el tiempo. Dos evaluadores, por ejemplo, pueden aplicar unos mismos criterios de evaluación (o de juicio) de manera diferente, como Thomas Kuhn mostró en el caso de las evaluaciones científicas (referencia).

A partir de este conjunto de hipótesis, a las que podrían añadirse otras (véase Echeverría 2002), tendrá sentido indagar las propiedades cualitativas y cuantitativas de los diversos sujetos, objetos y sistemas, incluidas las propiedades típicas de los valores: polaridad, jerarquía y satisfacción gradual, que se plasma en la oposición mejor/peor, que es propia del mundo de los valores y no del mundo de los objetos, como señaló Ortega. Desde luego, algunas funciones axiológicas son aplicables a diversos mundos, por ejemplo a entidades biológicas, mentales, interpersonales, sociales y espirituales, por mencionar brevemente algunos de los tipos de «cosas» a las que se pueden aplicar valores. Es el caso cuando se mide el estado de salud o grado de bienestar de una persona a partir de sus valoraciones subjetivas, cuyos resultados se suman luego para obtener indicadores de bienestar colectivo. Para desarrollar una axiología general es preciso distinguir tipos de valores, así como determinar cuáles son los relevantes en un momento o situación dada. Ello permite determinar qué funciones axiológicas concretas se aplican en un proceso de evaluación determinado, así como las ponderaciones respectivas que se atribuyen a cada una de esas funciones o criterios valorativos, que pueden cambiar a lo largo del tiempo, según las situaciones y según los sujetos que las apliquen. En conjunto, para evaluar la tecnociencia y sus resultados es preciso modificar el marco categorial en el que se situó Ortega y optar por otra *perspectiva categorial*: en mi caso, la inspirada en las propuestas ontológicas de Frege y clarificada por la Teoría General de Sistemas de Ludwig von Bertalanffy. Por cierto, si se investigan los sistemas de valores en el decurso espacio-temporal, es obligado aceptar que en dichos procesos operan valores objetivos, pero también subjetivos e intersubjetivos. Valga un ejemplo canónico de tecnociencia: el proyecto Manhattan y, como uno de sus resultados concretos, las bombas de Hiroshima y Nagasaki. La valoración de su potencia es objetiva, lo mismo que la evaluación de la destrucción que generó. El número de muertos fue cuantificable, aunque los estrategias militares también pudieron haber hecho estimaciones sobre el número de vidas que se salvaron, gracias a que la rendición

de Japón se aceleró debido a esa acción tecnomilitar. Ortega señaló más de una vez que los valores y sus acepciones son distintos según las perspectivas y circunstancias, sin perder por ello su condición objetiva. La valoración de hechos tecnomilitares como las dos bombas mencionadas puede estar basada en datos objetivos, y sin embargo ser muy distinta según el lugar que unos u otros sujetos ocupen en relación con dichos hechos. Asimismo cabe una valoración moral de los mismos, por supuesto. Pero hay otras valoraciones a tener en cuenta, no solo las morales. Por eso la axiología de la tecnociencia ha de ser necesariamente pluralista. Como dejó claro Schumpeter, las innovaciones tecnológicas disruptivas pueden ser creativas, pero también destructivas. Es preciso contabilizar los daños, no solo los beneficios que resultan de la tecnociencia. No cabe pensar en una única valoración, ni mucho menos en un consenso valorativo universal. Puede haber objetividades e incluso verdades contrapuestas. En todo caso: la ciencia *value-free* es un mito, al menos en el caso de las grandes tecnociencias contemporáneas, que siempre son polémicas, porque aportan beneficios, pero conllevan riesgos y efectos negativos (energía nuclear, ingeniería genética, tecnologías de la información y la comunicación, nanotecnologías, neurociencias, inteligencia artificial, etc.). Los beneficios de las tecnociencias nunca llegan a toda la humanidad. Incluso hay personas y comunidades que se oponen a la tecnociencia como tal, así como a las innovaciones que de ella se derivan. Están en su derecho, sin perjuicio de que las empresas tecnocientíficas también tienen derecho y razones para hacer lo que hacen. Hay una pluralidad de sistemas de valores porque hay diferentes sujetos individuales y colectivos. La axiología de la tecnociencia ha de tener en cuenta esa pluralidad de sujetos y de valores, en lugar de analizar la I+D exclusivamente según sus efectos positivos, que también los hay.

También es posible «descubrir nuevos valores», como señaló Ortega (OC, III, 595). Según él, las grandes personas de la historia han sido descubridores de nuevos valores, y no solo de nuevas teorías. En este punto vuelvo a estar de acuerdo con Ortega. Considero que las grandes transformaciones en el mundo provienen de la aparición de nuevos sistemas de valores, que luego guían por otros derroteros las acciones humanas, tanto individuales como colectivas. La aparición de las matemáticas en las comunidades pitagóricas, la de la filosofía en las ágoras y liceos de las ciudades helenas, o la de la ciencia moderna en las comunidades científicas tipo Royal Society o Académie des sciences, son otros tantos ejemplos de innovaciones axiológicas, y no solo epistemológicas o metodológicas. El modelo reticular de Laudan (1984), que asumió la dimensión

valorativa de la ciencia, además de la metodológica y la epistemológica, resulta adecuado para el análisis filosófico de las tecnociencias contemporáneas.

Hay un tercer punto de divergencia con Ortega al que he aludido brevemente hace poco, pero en el que voy a insistir, porque tiene importancia en el caso de los procesos tecnocientíficos y, en particular, en las innovaciones. Ortega aceptó la lógica aristotélica, que organizó el mundo en géneros y especies, e intentó proyectarla sobre el mundo de los valores. Por eso insistió en que los valores conforman un género que incluye varias especies: valores morales, intelectuales, estéticos y religiosos, además de los valores útiles y los vitales. Esta misma idea se puede expresar en términos de sistemas y subsistemas sin necesidad de recurrir a la distinción aristotélica entre género y especie. La lógica aristotélica tiene el inconveniente de que separa estrictamente las especies dentro de un mismo género: no en vano las definiciones escolásticas buscan siempre la *diferencia específica*, mediante la cual una especie se distingue plenamente de otra. Las clasificaciones aristotélico-escolásticas partían del postulado de que un determinado ejemplar o individuo no ha de pertenecer a dos especies a la vez. En cambio, las clasificaciones basadas en criterios conjuntistas también permiten jerarquizar las clases, afirmando por ejemplo que los valores morales son una subclase de los valores espirituales, pero sin dicotomizarlas ni escindir las entre sí: clases distintas pueden tener una intersección no vacía. Esta manera de clasificar entidades abstractas, propia de las matemáticas y de la teoría de conjuntos, me parece claramente preferible para investigar el mundo de los valores (véase Echeverría 2016).

Un determinado valor, pongamos de nuevo el bienestar, puede pertenecer a distintas clases de valores. El término que lo designa, en este caso «bienestar», tendrá entonces varias acepciones, todas ellas con sentido: bienestar físico, mental, social, espiritual, etc. Otro tanto cabe decir de otro valor relevante, como la libertad, que puede tener un significado político y otro jurídico en un sistema legal concreto, pero también otras acepciones. La adquisición de funciones motrices por parte de algunas especies vivas supuso una innovación radical en los procesos de evolución natural, debido a que al tener una cierta *libertad de movimientos* podían buscar presas en el espacio-tiempo, así como escapar de sus depredadores. Las aves pueden moverse por el aire, por eso tienen *mayor libertad de movimientos* que muchos animales terrestres, incluidos los seres humanos, que somos bípedos implumes, y por tanto sin alas. La capacidad de movimiento puede ser interpretada como una modalidad de *libertad vital* y, más concretamente, de *libertad física*. Esta acepción de «la libertad» se

integra en un sistema de valores vitales, puesto que aumenta las posibilidades de nutrición, fecundación y supervivencia, las cuales son, a su vez, *funciones vitales básicas*, y por ende *valores vitales*. Reconocer la existencia de grados mayores o menores de libertad de movimientos en el mundo animal, e incluso medirla (en función de la velocidad de cada ejemplar, de su capacidad de acelerar en un momento dado —de lo cual puede depender su vida—, de su resistencia, etc.), no impide aceptar que la especie humana haya desarrollado otras formas de ser libre. El debate actual sobre el libre albedrío, en lugar de limitarse a la conciencia —y ante todo a la conciencia moral—, debería ampliarse a la libertad de movimientos, de pensamiento, de opinión, de expresión, de manifestación, de asociación o de religión, por mencionar solo algunas modalidades de la libertad en tanto valor humano, moral, social, político o religioso. La libertad es un valor plural que admite varias acepciones, algunas de las cuales han ido surgiendo a lo largo del decurso espacio-temporal, social y político. Nada impide que, a continuación, algún metafísico se pregunte por la libertad en sí, o por la esencia de la libertad. Lo importante es que tengan presentes las diversas acepciones de dicho valor, en lugar de restringirse a una sola, o de intentar reducir su pluralidad a unidad. La oposición entre el monismo y el pluralismo axiológico es uno de los grandes temas de nuestro tiempo.

Podría aportar otros ejemplos para mostrar que un mismo valor puede tener varias acepciones y significados, así como quedar clasificado en uno u otro tipo de valor, pero con los dos que acabo de mencionar creo que puede bastar.

Por todo ello, renuncio a hablar del valor como un género, y de la ética o la moral como una de las especies de la axiología. A partir de ahora me referiré únicamente a clases o tipos de valores, como hizo Russell en lógica matemática y en filosofía del lenguaje. Asumo, pues, que el mundo de los valores está organizado en clases y tipos de valores, los cuales admiten subclases y subtipos. En un marco categorial así, un valor puede pertenecer a varios tipos, cosa que no sucede en la ontología de inspiración aristotélica. La cuestión del lenguaje axiológico es, por supuesto, otro tema relevante de la filosofía de los valores, como dijo Ortega en su *Discurso de 1918*. Pienso, como él, que esa cuestión requeriría una investigación específica que todavía está por hacerse¹.

1 La idea de Ortega no cayó en saco roto, puesto que el Padre Juan Zaragüeta ingresó en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas el 20 de junio de 1920, reemplazando a Ortega y leyendo un discurso titulado «Contribución del lenguaje a la filosofía de los valores» (Zaragüeta 1920).

II. Tecnociencias y valores: de la bioética a la bioaxología

La irrupción de las tecnociencias en EE. UU. en la segunda mitad del siglo xx ha supuesto un cambio de época, con múltiples consecuencias que no es posible comentar aquí. Cabe hablar de una *revolución tecnocientífica* (Echeverría 2003, cap. 2), comparable a la revolución científica moderna, pero con diferencias importantes, entre las cuales destaca la siguiente: más que el conocimiento y las teorías, las tecnociencias han cambiado radicalmente las prácticas científicas y el modo de *hacer ciencia*, en nuestro caso, biología. Las actuales biotecnologías son una modalidad de tecnociencia, cuyo principal canon es la ingeniería genética de los años 1980 (Proyecto Genoma), aunque desde entonces han surgido nuevas biotecnologías, incluidas las neurociencias del siglo XXI (convergencia NBIC, programas BRAIN y HUMAN BRAIN, etc.).

En el presente apartado resumiré brevemente la dimensión axiológica de dicha revolución tecnocientífica. Las tecnociencias de la salud y los sistemas sanitarios, por ejemplo, ya no solo están regidos por los valores tradicionales de la medicina, sino que están influidos por dimensiones tecnológicas y económicas que tienen un peso considerable en la gestión de los hospitales y centros de salud, dando lugar a problemas y conflictos axiológicos de todo tipo.

Pensemos en la bioética, que ha sido definida de varias maneras. En este artículo usaré una de las primeras definiciones, propuesta por Warren Reich en 1978, un teólogo católico que trabajaba entonces en la Universidad jesuita de Georgetown (EE. UU.): «estudio sistemático de la conducta humana en el área de las ciencias de la vida y la salud, examinado a la luz de los valores y principios morales» (*Encyclopedia of Bioethics*, Nueva York: Schuster, 1978). Parafraseando esta definición, la *bioaxiología* sería el estudio sistemático de las actividades del área de las ciencias y tecnociencias de la vida y la salud, examinado a la luz de los sistemas de valores que inciden en dichas actividades. Propongo, pues, dos ampliaciones a la definición de Reich:

1. En lugar de conductas humanas, es preferible hablar de actividades, porque así se incluyen las acciones que llevan a cabo ordenadores, robots y otros sistemas tecnológicos en el área de las ciencias de la vida y de la salud, lo cual permite distinguir la medicina de la tecnomedicina y las ciencias de la salud de las tecnociencias de la salud. Estas últimas, al ser tecnociencias, tienen una estructura mucho más amplia y compleja que la biología y la

medicina, puesto que en ellas hay diversos tipos de agentes (tecnológicos, empresariales, políticos, inversores, gestores, juristas, aseguradores, etc.), no solo biólogos, médicos, enfermeros y psicólogos. Las biotecnologías y las prácticas tecnomédicas no pueden ser entendidas sin tener en cuenta que muchas acciones en el ámbito de las ciencias de la vida y de la salud las llevan a cabo máquinas, no solo seres humanos. Este punto será especialmente relevante en el caso de las neurociencias, que suscitan problemas filosóficos y éticos particularmente relevantes.

2. No basta con considerar los valores y principios morales. Muchas de las actividades que son relevantes hoy en día en el sector biomédico están guiadas por otro tipo de valores, en particular por los valores tecnológicos y económicos que forman parte del núcleo axiológico de la tecnociencia. Baste un ejemplo: las empresas tecnofarmacéuticas no son entidades filantrópicas, sin perjuicio de que tengan presentes algunos valores y principios morales. Sus estrategias de investigación, innovación, gestión, comercialización y distribución no están determinadas por principios morales, sino por valores tales como la eficiencia, la rentabilidad, la innovación, la competitividad y —por qué no decirlo— la capitalización en bolsa y sus beneficios económicos derivados para los inversores. Por tanto, no basta con tener en cuenta los valores morales si nos ocupamos de las tecnociencias aplicadas a los sistemas de salud, en los cuales se integran buena parte de las prácticas biomédicas e investigadoras.

La tecnociencia no solo la hacen los científicos, sino también un conjunto de agentes sociales que están interesados en sus resultados. Algunos de estos pueden implicar avances en el conocimiento, y sin duda son importantes porque aportan valor científico (epistémico, intelectual). También son relevantes aquellos resultados científicos que aportan beneficios a la sociedad y a las personas, en particular a su salud. Pero las tecnociencias generan otro tipo de beneficios, porque involucran diversos tipos de valores, no solo el conocimiento, el bienestar o la salud. A veces, los desarrollos tecnológicos que se derivan de la investigación son más valiosos que el conocimiento que se genera (I+D), por ejemplo porque pueden ser patentados, lo cual implica la generación de valor económico y, en su caso, financiero. Las tecnologías, y en particular las tecnologías de la información y la comunicación, se han convertido en una mediación indispensable para el progreso científico, por eso se ha producido

una hibridación entre ciencia y tecnología: la tecnociencia. Pero la vinculación entre científicos e ingenieros no basta. Los grandes proyectos tecnocientíficos (ENIAC, Proyecto Manhattan, Conquista del Espacio, National Institutes of Health, telescopio Hubble, superaceleradores de Brookhaven y CERN europeo, proyecto Genoma, grandes infraestructuras de investigación y tratamiento en los centros sanitarios, empresas biofarmacéuticas, etc.) requieren gran apoyo financiero, político, empresarial y, en algunos casos, también militar. Conclusión: en lugar de las comunidades científicas, que son las que hacen ciencia, el agente de la tecnociencia es estructuralmente plural e incluye como mínimo a científicos, ingenieros, técnicos, políticos, inversores, empresarios, juristas, publicitarios y, con mucha frecuencia, también instituciones militares que toman a su cargo o participan activamente en determinados proyectos de investigación, así como desarrollando aplicaciones (I+D militar). En el caso de las ciencias de la salud, la tecnomedicina no solo la hacen los médicos en sus consultas, los cirujanos en sus salas de operaciones o los científicos en los laboratorios, sino también el conjunto de profesiones que trabajan en un determinado sistema sanitario, sea este de pequeño tamaño (un ambulatorio), de mediano tamaño (un hospital) o de gran tamaño (un sistema regional o nacional de salud). Desde la perspectiva sistémica en la que me sitúo, en las áreas de las ciencias de la vida y de la salud lo importante son los sistemas biológicos y sanitarios, no solo los cuerpos o las personas. Esta mayor complejidad de los sistemas que son relevantes en las tecnociencias de la vida y la salud implica una mayor complejidad en los sistemas de valores que guían la gran diversidad de acciones que se desarrollan en dichos tecnosistemas de salud. Dicho brevemente: la agencia tecnobiológica y tecnosanitaria es compleja y plural, y para analizarla no bastan los principios y valores morales, sin perjuicio de que estos tengan un papel, pero siempre *combinados con otros valores*. Por eso es preciso considerar los valores como funciones, de modo que diferentes tipos de valores se puedan componer entre sí, dando lugar a valores mixtos. Estos son los valores que de verdad rigen las actividades biotecnológicas y tecnomédicas. Podríamos denominarlos incluso *tecnovalores*, para marcar la diferencia entre los valores de la ciencia y de la medicina clásica y los valores de la tecnociencia y de la tecnomedicina contemporánea.

Profundizando algo más en la distinción entre ciencia y tecnociencia, diré que la primera pretende describir, explicar o predecir el mundo, mientras que la segunda, antes que nada, intenta transformarlo. En particular, no solo transforma la

naturaleza y los organismos biofísicos, sino también las organizaciones sociales, incluyendo los hospitales y los laboratorios científicos. El objetivo principal de la tecnociencia es la innovación (Echeverría 2003), por eso la investigación tecnocientífica actual (I+D) está orientada al objetivo de innovar (I+D+i).

Puesto que la tecnociencia transforma el mundo, es preciso indagar los valores que rigen dicha acción transformadora. La búsqueda de conocimiento contrastado, objetivo tradicional de la ciencia moderna, se convierte en un medio para el logro de otros objetivos: aumentar la capacidad militar (ofensiva y defensiva), lograr éxitos económicos, incrementar el poder político, conseguir una mayor influencia o prestigio social, mejorar el nivel sanitario de una región, etc. Los objetivos clásicos de la ciencia siguen existiendo, pero suelen estar subordinados a objetivos de otra índole, al menos en determinadas fases de la actividad tecnocientífica. En particular, los valores dominantes en las actividades tecnocientíficas suelen ser la innovación, la competitividad y la eficiencia, es decir, valores tecnológicos y económicos.

Por tanto, las acciones tecnocientíficas están basadas en un complejo sistema de valores (pluralismo axiológico), compuesto por diversos subsistemas que interactúan entre sí. La axiología no se reduce a la filosofía moral, sino que es más amplia que esta. Para analizar axiológicamente la tecnociencia contemporánea, no basta con tener en cuenta los valores epistémicos, ni tampoco los valores éticos, religiosos o estéticos, sino que además es preciso ocuparse de valores tecnológicos, económicos, políticos, militares, jurídicos, ecológicos y sociales, así como de lo que podríamos denominar, siguiendo a Ortega, *valores vitales* (o *valores naturales*, en mi propia terminología). Esos doce subsistemas de valores tienen mayor o menor peso específico, según las acciones tecnocientíficas concretas.

Por otra parte, al evaluar la tecnociencia hay que distinguir entre valores nucleares y periféricos. En el caso de los valores nucleares, hay umbrales mínimos que han de ser satisfechos para que una acción tecnocientífica concreta resulte aceptable y pueda ser desarrollada. La tecnociencia no solo es evaluada *ex post*, sino también *ex ante*. La valoración del diseño de los proyectos y acciones tecnocientíficas es tan importante como la de sus resultados finales.

Última observación sobre la tecnociencia, por lo que a su axiología respecta: frente a los modelos maximizadores de la función de utilidad (teoría de la decisión racional), conviene partir de la noción de satisfacción parcial y gradual

de los diversos valores, conforme a las teorías de la racionalidad acotada (Simon 1982, Rubinstein 1998). Un comportamiento axiológicamente racional tiene en cuenta que las acciones humanas, salvo en casos extremos, suelen estar guiadas por una pluralidad de valores, cuyos pesos respectivos dependen de los momentos y de las situaciones, razón por la cual no es una racionalidad determinista, sino orientativa. Para cada uno de los valores que componen dicho sistema axiológico existen unas cotas mínimas y máximas de satisfacción de dicho valor. En principio, un valor siempre puede ser mejorable, y por ello es factible intentar maximizar los beneficios y minimizar los daños, pero esa intención no suele realizarse plenamente, debido a que otros agentes o el propio entorno la dificultan. Por ello hay límites al grado de satisfacción de dicho valor. Como, además, todo valor tiene su disvalor correspondiente, no solo hay límites «por arriba» (grado de satisfacción lograda de un valor positivo) sino también «por abajo» (grado de soportabilidad de los disvalores). En conjunto, los comportamientos axiológicamente racionales buscan un cierto equilibrio, siempre relativo, entre todos esos valores intervinientes, con sus respectivos disvalores y grados de satisfacibilidad en situaciones determinadas. Es posible modelizar en términos generales la racionalidad axiológica acotada (RAA) por medio de las dos reglas siguientes:

- I. Si tus acciones están guiadas por tales o cuales valores, actúa de manera que tu acción incremente el grado de satisfacción de dichos valores, o mengüe el de los correspondientes disvalores.
- II. Determina el grado de satisfacción máxima (y mínima) de un valor que puede ser alcanzado en un momento y circunstancia concreta (véase Echeverría 2007 y Álvarez y Echeverría 2008).

Obsérvese que dichas reglas no son imperativas, sino orientativas. Dicho de otra manera: son consejos para actuar. Lo importante es que valen para los sujetos individuales y para los sujetos colectivos, puesto que son aplicables a las acciones colectivas, incluidas las acciones institucionales y empresariales, en la medida en que estas presuponen valores compartidos, que a veces las organizaciones formulan expresamente en sus declaraciones de visión, misión y valores. En principio, una ONG, una administración pública y una empresa funcionan según valores muy distintos, sin perjuicio de que puedan compartir algunos valores y, por ende, cooperar en determinadas acciones y proyectos. Incluso es posible que se compartan objetivos, cuando estos resultan valiosos

para agentes heterogéneos. Estas dos reglas de la RAA (racionalidad axiológica acotada) son estrictamente formales, con lo que satisfacen los criterios de la filosofía de los valores de hace un siglo (Husserl, Ortega...). Pueden ser aplicadas independientemente del sistema de valores que guíe las acciones de un sujeto o agente concreto. Precisamente por ello la racionalidad axiológica acotada aporta una alternativa a la teoría de la decisión racional.

Un último aspecto a destacar consiste en que, por lo general, los valores morales no tienen primacía, aunque en algunas ocasiones sí puedan ser determinantes. La racionalidad axiológica acotada aporta un marco más complejo que las tradicionales teorías morales, por ejemplo las de Kant, basadas en imperativos de la razón práctica.

III. El mundo digital: la hipótesis de los tres entornos

Una persona puede estar perfectamente integrada en su pueblo, ciudad o país, y marginada en la sociedad de la información. Hay varias vías para que ello suceda. La primera, si carece de las infraestructuras e instrumentos tecnológicos para poder conectarse y acceder al espacio electrónico. La segunda, si la fiabilidad y eficiencia de dichas herramientas TIC es escasa, por ejemplo al quedarse obsoletas. La tercera, si aun disponiendo de buenas conexiones no es capaz de utilizarlas, por falta de formación en el uso de las TIC. La cuarta, si los costes del acceso o de las licencias de uso son abusivos, lo que ocurre con frecuencia en las conexiones telefónicas, salvo en los casos en que los Estados (o la Unión Europea) imponen normas y regulaciones. La quinta, si el usuario no sabe protegerse adecuadamente y no es consciente de que puede estar siendo vigilado, controlado o, incluso, manejado a distancia por operadores con superiores recursos y habilidades (ordenadores zombies, suplantación de identidad). La sexta, si aun participando en alguna red social, no es lo suficientemente diestro como para interrelacionarse de manera fluida con otras personas o instituciones en dicho espacio virtual, pudiendo sufrir ciberacoso en las redes, lo cual conlleva una forma de exclusión particularmente dolorosa que deja secuelas duraderas.

Podrían ponerse otros ejemplos de marginación y exclusión, pero los seis mencionados bastan para mostrar que la emergencia del mundo digital y de la

sociedad trae consigo nuevas formas de inclusión y exclusión, con los consiguientes conflictos axiológicos. Puesto que la exclusión informacional tiene un fuerte componente tecnológico, corregirla o paliarla requiere acciones específicas, ante todo formativas y tecnológicas, pero también sociales, políticas y jurídicas. Así como el dominio de una lengua posibilita la integración y la ignorancia la impide, así también la capacidad de usar las TIC es un requisito necesario —pero no suficiente— para que alguien no esté excluido de la sociedad de la información. Esta es la raíz de la *exclusión digital*. Aun sabiendo hablar, el analfabetismo impide leer y escribir y, por tanto, excluye de las letras y las ciencias. De la misma manera, el analfabetismo digital excluye de la sociedad de la información, al no ser una persona capaz de hacer lo que los demás realizan con facilidad y rapidez con ayuda de las tecnologías de la información y la comunicación.

Si consideramos la exclusión digital como un disvalor y la inclusión como un valor positivo, cabe formular las siguientes hipótesis:

- a) Las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (TIC) posibilitan la emergencia, el desarrollo y la expansión a escala global y local de *un nuevo espacio social*, el tercer entorno (espacio electrónico, mundo digital, etc.). Por tanto, no estamos ante un conjunto de herramientas e instrumentos, sino ante una transformación de mucha mayor envergadura, que se presenta como auténtica alternativa al predominio de la sociedad industrial durante los dos últimos siglos. Esta es la *hipótesis del tercer entorno*, que distingue tres grandes espacios para la socialización en el mundo actual: el campo (primer entorno, E1), la ciudad (segundo entorno, E2) y el espacio electrónico o mundo digital (tercer entorno, E3)².
- b) El tercer entorno (espacio electrónico, mundo digital...) *se superpone* a los dos grandes espacios donde se ha desarrollado la vida social en las diversas culturas humanas: la biosfera (*physis*) y la ciudad (*pólis*). El espacio electrónico no sustituye ni elimina los espacios rurales y urbanos, sino que se pone sobre ellos, en el sentido literal del término *superponerse*. Al hacerlo, las posibilidades de interrelación entre seres humanos se amplían, y con ellas la noción de realidad social (*extended reality*). Una persona ha de estar preparada para socializarse en los tres entornos. Cada uno de ellos tiene sus propias formas de inclusión y exclusión.

2 Para un desarrollo más amplio de esta hipótesis, véase J. Echeverría 1999.

- c) Desde el punto de vista de la teoría de sistemas, cabe afirmar que la convergencia de diversas tecnologías TIC (televisión, telefonía móvil, dinero electrónico, redes telemáticas, digitalización, hipertexto, multimedia, videojuegos, realidad virtual, satélites de telecomunicaciones, redes sociales, etc.) ha generado el *sistema tecnológico* TIC, que se ha consolidado como tal sistema a finales del siglo xx, por convergencia progresiva de todas esas tecnologías. Pues bien, *el espacio electrónico E3 es una propiedad emergente* (o sobreviviente) de dicho sistema tecnológico, que surge cuando el sistema TIC se consolida, evoluciona y se difunde por diversas sociedades.
- d) El tercer entorno posee una estructura físico-matemática muy distinta a la de los otros dos entornos³: es distal, reticular, electrónico, digital, representacional, multicrónico, transterritorial, bisensorial (hoy por hoy), asentado en el aire (satélites de telecomunicaciones, *cloud computing*), inestable, etc. Quien quiera hacer cosas en el mundo digital ha de adaptarse a dicha estructura y adquirir nuevos conocimientos, habilidades y destrezas que le permitan actuar a distancia, en red y operar con representaciones digitalizadas de objetos y personas, incluidas las suyas propias. A nivel de organización social, la sociedad de la información ha de optar por esquemas de sociedad-red⁴, frente a la actual organización de las diversas sociedades, basada en los territorios y sus respectivas jurisdicciones.
- e) La mayor parte de las actividades humanas y sociales pueden desarrollarse en el tercer entorno, es decir, a distancia y en red. No estamos ante un espacio que transforme únicamente la información y las comunicaciones. El cambio es más profundo, porque E3 es un espacio que posibilita las acciones e interrelaciones a distancia, en red y en tiempo real o diferido. Por ello, es posible generar una nueva modalidad de sociedad en el tercer entorno, la sociedad de la información (y, en su caso, del conocimiento), que se superpone a las sociedades agrícolas, urbanas e industriales. La vida social en E3 es muy distinta a la de E1 y E2, porque la determinación territorial y de proximidad pierde su primacía en la organización de las sociedades. Para ser un ciudadano activo en el tercer entorno, no solo se requiere disponer de

3 Para un estudio más detallado de dicha estructura topológica, métrica, física y social, véase Echeverría 1999, *o.c.*, primera parte.

4 Véase M. Castells, *La era de la información*, 1996-1998.

las tecnologías TIC que permiten conectarse, acceder y actuar en E3, sino que, además, es preciso tener nuevas habilidades y destrezas.

- f) El tercer entorno puede superponerse a todo el planeta (globalización), pero también a un continente, un país, una región, una ciudad, un pueblo, una empresa, una universidad o una casa⁵. Puede incluso superponerse a nuestro cuerpo, haciendo que estemos *inmersos en el tercer entorno*, dando lugar a diversos modos de hibridación persona/máquina. Donna Haraway propuso la noción de *ciborg* para referirse a los tecnocuerpos, incluidos los robots. Por mi parte, prefiero hablar de tecnopersonas, porque el sistema TIC no solo se superpone a los individuos, sino también a las personas jurídicas (empresas, instituciones, organizaciones), transformando radicalmente sus capacidades de acción, sus pautas de gestión y sus interrelaciones⁶.
- g) Es importante tener en cuenta que el tercer entorno no solo transforma lo grande, sino también lo pequeño. De hecho, las redes locales de E3 son tan importantes o más que las redes globales. Hay zonas del planeta (o de un país, o de una ciudad) que están *informacionalmente más desarrolladas que otras*. El desarrollo industrial ya no es la única fuente de riqueza económica. Un adecuado desarrollo del espacio electrónico es una alternativa estratégica real para aquellas zonas y países que están industrialmente subdesarrollados. Paralelamente, la emergencia del tercer entorno suscita una reconversión industrial en muchos países y regiones de tradición industrial. Países que nunca han sido industrialmente potentes (Finlandia, Malasia,

5 La propuesta de una Telépolis puede ser pensada a diversas escalas: global (mercados financieros globalizados), regional («nube» europea) y urbana (*smart cities*). Al proponer la constitución de Telépolis, y no solo su construcción, nos declaramos a favor de que haya una gobernanza pública/privada de dichos mundos digitales (tecnomundos). La UE ha dado pasos en esta dirección (Eduroam, proyecto Galileo, CERN, etc.) y por eso cabe hablar de una Telépolis europea en fase de construcción, aunque todavía no se ha planteado el problema constitucional. A escala global, las declaraciones y los planes de acción aprobados por la ONU en la Cumbre Mundial de la Información (Ginebra 2003, Túnez 2005) sentaron las bases para la construcción de una Telépolis global. Sin embargo, dicha Cumbre falló a la hora de organizar la gobernanza del tercer entorno, cuya construcción y organización quedó en manos de las grandes empresas multinacionales de la información y la comunicación. A partir de entonces empresas como Google, Apple, Amazon, Facebook y Twitter pasaron a representar una nueva modalidad de poder en E3: el tecnopoder. Hoy en día, el tercer entorno está dominado por las «nubes» digitales de estos y otros Señores del Aire (Echeverría 1999).

6 Sobre las tecnopersonas y los tecnomundos, véase Echeverría 2018.

Irlanda) han generado mucha riqueza y desarrollo porque han optado por políticas coherentes de fomento y desarrollo de la sociedad de la información en sus correspondientes ámbitos geográficos.

- h) Hay agentes sociales que promueven el desarrollo de E3 y que fomentan la investigación, el desarrollo tecnológico y la innovación (I+D+i) en el sistema TIC. Los más importantes son los *Señores del Aire* (empresas transnacionales que dominan el sector TIC), quienes han asumido funciones muy importantes en el nuevo espacio social: controlan la conexión, el acceso, la circulación, la búsqueda, la organización, los contenidos y el almacenamiento de los productos electrónicos, lo que les ha convertido en agentes estratégicos en E3, con gran poder e influencia social. La Comunidad Europea impulsó en el 2004 el plan *eEurope*, que proponía crear una Europa electrónica superpuesta a la geografía física y política de Europa. Sin embargo, el éxito de esta iniciativa europea ha sido muy relativo y, hoy en día, el mundo digital está claramente controlado y dominado por las grandes empresas tecnocientíficas estadounidenses, así como algunas chinas y coreanas (Samsung). Muchos gobiernos han renunciado a ser agentes activos en la construcción de Telépolis, optando por el papel de árbitros y reguladores del tercer entorno. En conjunto, este se encuentra privatizado en alto grado.
- i) La hipótesis del tercer entorno no implica la afirmación de ningún determinismo tecnológico. El sistema TIC es una condición necesaria, pero no suficiente, de la existencia de E3. El nuevo espacio social se despliega y se expande porque muchos seres humanos están interesados en ello, en particular los usuarios de las diversas tecnologías TIC, que hoy en día son miles de millones. El éxito social de la televisión digital, la telefonía móvil, los ordenadores y los videojuegos convierten a dichas tecnologías TIC en sectores económicos relevantes. En último término, esta gran transformación tecnocientífica depende de su aceptación social. Por tanto, las relaciones entre los *Señores del Aire* y los usuarios y consumidores de productos electrónicos desempeñan una función básica en la estructura social del tercer entorno.

Podríamos profundizar más en la hipótesis del tercer entorno, pero lo que acabamos de exponer basta para ilustrarla. Se trata ahora de analizar qué nuevos valores surgen en el mundo digital y, en particular, cómo abordar las nuevas modalidades de exclusión (brechas digitales) en dicho espacio social. Respecto a la primera cuestión, el predominio de los valores tecnológicos, económicos

y financieros es claro, sin olvidar que el tercer entorno tiene una zona militar y policial que funciona eficientemente. Se habla mucho de Internet y de las redes sociales, pero hay otras redes regidas por sistemas de valores específicos. Al respecto, solo haremos algunas alusiones, porque el análisis de las diversas brechas digitales en E3 ilustra bien los problemas axiológicos del nuevo espacio social, que son muy importantes. Entre ellos hay problemas morales y políticos, pero también otros conflictos de valores, como veremos a continuación.

IV. Las brechas digitales

Información y conocimiento ha habido en todas las sociedades y culturas. La novedad de las tecnociencias consiste en que tratan la información y el conocimiento como «materias primas», a partir de cuya acumulación (*Big Data*) y tratamiento informático surgen formas de riqueza y de poder para quien posee y controla los artefactos y las redes tecnocientíficas. La riqueza en el primer entorno consiste en tener alimentos, ropas, buena tierra, ganado, buen clima, agua, recursos naturales, etc. En el segundo entorno, la riqueza se basa en la posesión de dinero, capitales, bienes inmuebles, industrias, comercios, etc. En el tercer entorno surgen nuevos tipos de bienes (y de males): tener (o no tener) conexión a Internet, redes de banda ancha, repetidores de televisión, redes telefónicas, innovaciones patentadas, miles de seguidores en las redes sociales, bases de datos, archivos digitalizados, obras de arte multimedia, etc. Así son algunas de las nuevas formas de riqueza de las sociedades de la información y el conocimiento.

Las brechas digitales más graves se manifiestan cuando analizamos el tercer entorno en términos de capacidades humanas: entonces aparecen múltiples formas de miseria y discapacidad, que no son físicas, sino mentales y tecnológicas. La inmensa mayoría de los seres humanos no son capaces de intervenir creativa y productivamente en el espacio electrónico: su acceso al nuevo espacio social se limita a ver la televisión y a teclear sus teléfonos móviles durante varias horas al día, como simples usuarios y consumidores. Para ser trabajador creativo o empresario en el tercer entorno se requieren muchas más habilidades y destrezas, aparte de las herramientas y las infraestructuras correspondientes. La desigualdad digital no solo afecta a los países: echa raíces en las personas y, en particular, en sus mentes.

Partiendo de las consideraciones anteriores, podemos diferenciar varios tipos de brecha digital. Mencionaremos los siguientes:

1. *Militar*: disponer o no de infoarmas para la defensa y, en su caso, el ataque. Ese tipo de capacidades solo se desarrollan en núcleos muy restringidos de algunos pocos países del primer mundo, y en particular en los EE. UU. Aquellos países que producen las infoarmas las alquilan a altísimos precios y de forma dosificada a quienes no tienen empresas de I+D+i militar. Ni siquiera las venden. También surgen movimientos de resistencia infoarmada: los virus informáticos y los *crackers* son un ejemplo típico. La Internet profunda (*deep Internet*) es un escenario de conflictos ocultos, por lo general policiales, pero a veces también militares.
2. *Científica*: aquel país o región que no impulsa la I+D en el sector TIC está en malas condiciones para generar un espacio electrónico relativamente autónomo, por lo que tiende a ser colonizado por los *Señores del Aire*. La fuerza física vale poco en los mundos digitales y es sustituida por el conocimiento, las tecnologías y las capacidades mentales, lo cual requiere un cierto nivel de cultura científica. La existencia de universidades y de personal científico cualificado es un requisito necesario para promover el desarrollo informacional.
3. *Tecnológica*: la posesión o carencia de tecnologías TIC es un indicador típico del desarrollo de la sociedad de la información en un ámbito geográfico o en un sector social determinado. Quienes son propietarios de patentes y distribuyen licencias de uso tienen un poder considerable sobre los demás, porque dominan el sistema TIC en dichos sectores o zonas. Como resultado, surgen fenómenos alarmantes de dependencia tecnológica, limitándose los ciudadanos a ser consumidores de tecnoproductos. El vertiginoso ritmo de cambio tecnológico también genera marginación, en la medida en que herramientas que antes servían devienen obsoletas.
4. *Económica*: suele medirse en función del porcentaje de inversión de un país en I+D+i sobre el PIB, pero podrían aplicarse indicadores similares a las empresas, instituciones, familias y personas. Al distinguir tres entornos, cabe distinguir el nivel de inversión, ingresos, gasto, consumo y actividad productiva en el tercer entorno, lo que permitiría discernir claramente la existencia de clases sociales en la sociedad de la información, máxime si se aplicaran las concepciones de Amartya Sen sobre las capacidades y funcio-

namientos como medida de la pobreza y riqueza. Resultaría así que en cualquier sociedad hay grandes bolsas de pobreza informacional en el mundo digital. Otro tanto cabe decir de los diversos sectores sociales: algunos están mucho más desarrollados que otros desde la perspectiva informacional.

5. *Educativa*: atañe ante todo al nivel de analfabetismo digital de la población, así como al mayor o menor desarrollo de sistemas educativos (*e-learning*) en el tercer entorno. No saber leer ni escribir es una de las principales formas de desigualdad en la sociedad industrial o urbana. En la sociedad de la información, la desigualdad informacional depende de la privación de conocimientos y habilidades para ser activo y productivo en E3. Hoy por hoy, son pocos los países que han creado un sistema de instituciones de formación y capacitación para la sociedad de la información. Dentro de cada país, hay grandes diferencias entre unos niños y otros. Se requieren sistemas de indicadores específicos para medir el grado de formación de las personas para el nuevo espacio social (capacidades), así como para medir sus desempeños efectivos (*functionnings*).
6. *Lingüística*: en el mundo digital predomina claramente el inglés, en particular en los lenguajes de programación. Suele compararse el uso de unas u otras lenguas en Internet, pero el uso de metadatos en uno u otro idioma no es menos importante, en particular en la web semántica, donde operan buscadores que permiten visibilizar y hacer accesibles unos u otros contenidos. La brecha lingüística no tiene que ver tanto con el número de usuarios como con las tecnolenguas en las que se genera la información, el conocimiento y la innovación. El espacio electrónico da cabida perfectamente a una pluralidad de lenguas y facilita el mestizaje intercultural. Sin embargo, ello solo es posible porque a las lenguas y a los diversos códigos culturales se les superponen tecnolenguas y tecnocódigos, que son los que generan las tecnopersonas (Echeverría 2018). Hubo lenguas que no pasaron del habla a la escritura, anclándose en la tradición oral. Buena parte de ellas han ido desapareciendo en la época industrial, o tienen muy pocos hablantes. La evolución de un idioma desde la oralidad al lenguaje escrito ha sido imprescindible en el tránsito desde el primer entorno al segundo. Pues bien, otro tanto ocurre con la emergencia del tercer entorno. El mayor riesgo que tienen las lenguas actuales consiste en no adaptarse al mundo digital, es decir, no convertirse en tecnolenguas.

7. *Cultural*: ausencia de una cultura tecnocientífica y colonización cultural a través del mundo simbólico vehiculado por los artefactos TIC (televisión, multimedia, videojuegos, redes sociales, publicidad subliminal —por ejemplo, en YouTube—, etc.). El sistema TIC transforma los contenidos y formas culturales de expresión. Además, posibilita una nueva modalidad de colonización cultural, al proyectar símbolos y códigos culturales superpuestos a los tradicionales. La propia cultura del libro (la música, las artes, el periodismo) ha sido profundamente alterada por las nuevas tecnologías. Aquellas formas culturales que no emigran al tercer entorno y no tienen plasmación en la televisión, Internet o los formatos multimedia, corren el riesgo de desaparecer, o al menos de quedar marginadas en el mundo digital. El cine es un ejemplo canónico: se ha convertido en tecnocine, realizado en gran medida por ordenador, con múltiples efectos especiales. En resumen, el tercer entorno rompe el tradicional aislamiento de unas y otras culturas, al mezclarlas y ponerlas en competición en el espacio electrónico. Pero también genera una tecnocultura que tiende a ser dominante.
8. *Social*: la sociedad de la información se estratifica de manera muy distinta a las sociedades rurales y urbanas. Algunas profesiones se han adaptado bien al nuevo espacio social, otras, en cambio, apenas tienen relevancia en E3. Por otra parte, han surgido nuevas profesiones y los prestigios relativos de uno u otro oficio se han transformado considerablemente. Un deportista, una modelo, un bloguero o una comunicadora afamada se convierte en un líder de opinión, gracias a sus mayores habilidades para el ejercicio de su actividad en el espacio electrónico. Los contratos de imagen de muchos deportistas y cantantes, por ejemplo, son mucho más sustanciosos que los contratos laborales tradicionales. La visibilidad mediática se convierte en un nuevo valor, y el número de impactos (audiencia, visitas, consultas, deciles en las revistas académicas, etc.) mide el valor social (científico, mercantil) de cada cual. Estos nuevos valores generan brechas y desigualdades de nuevo cuño, que pasan a ser decisivas para las personas, pero también para las organizaciones.
9. *Generacional*: tradicionalmente, las personas mayores han tenido mayor experiencia y conocimiento que los jóvenes, tanto en las sociedades agrarias como en las industriales. En la sociedad de la información, en cambio, se produce una inversión radical. Los ancianos apenas son capaces de usar eficazmente las TIC, salvo excepciones. Los adultos las usan, pero sintiénd-

dose inseguros. En cambio, l@s jóvenes y l@s niñ@s han hecho suyas las nuevas tecnologías (al menos en los países inforricos) y no tienen problema alguno para ser plenamente activos en el espacio electrónico. Sus habilidades, destrezas y capacidades en E3 son mayores que las de sus progenitores. El nivel de pobreza informacional crece con la edad. Este tipo de brecha se manifiesta en todos los países, lo que muestra que estamos ante un problema estructural de la sociedad de la información.

10. *Geográfica*: generalmente se habla de la brecha norte/sur; y sin duda es gravísima. Sin embargo, también existen brechas digitales importantes a escala nacional (regiones informacionalmente subdesarrolladas) y local (pueblos y ciudades anclados en la tradición rural o industrial, malas infraestructuras, pocos usuarios...). Todas estas modalidades de desigualdad social son germen de posibles formas de exclusión colectiva de la sociedad de la información.

Difícilmente se puede salvar la brecha digital en ámbitos como el militar o el tecnológico. En el educativo, sí. Es preciso desarrollar redes telemáticas educativas, con aulas interconectadas para que los niños establezcan redes inter-centros. Obviamente, para ello se requieren nuevos materiales pedagógicos y la formación previa del profesorado, así como cambios importantes en la organización de los centros educativos. Los niños y niñas que no sean capaces de desarrollar actividades cooperativas (y competitivas) en los diversos espacios digitales corren el riesgo de quedar *exclud@s* o *marginad@s* en la sociedad de la información. Los sistemas educativos tienen mucho camino que recorrer para poder seguir desarrollando su función tradicional de distribución más o menos igualitaria del conocimiento socialmente relevante.

Otra posibilidad abierta proviene de los movimientos sociales a favor del *software* libre y el acceso abierto. Desde estos sistemas de valores, los conocimientos tecnológicos son considerados como *nuevos bienes comunes*, surgiendo una oposición a la privatización del conocimiento. Este movimiento permite compartir conocimientos y tecnologías y, complementado con la educación TIC, prefigura un modo de distribuir más equitativamente la tecnorrriqueza, paliando así las brechas digitales. Pero su grado de impregnación social es escaso, razón por la cual no cabe ser optimista. Contrariamente a lo que suele pensarse, los males digitales son mayores que los bienes, al menos desde la perspectiva de la inclusión digital y la justicia social.

V. Ampliar la Declaración de Derechos Humanos de 1948 al espacio electrónico

A mi modo de ver, la acción principal a propugnar para que la sociedad de la información sea inclusiva consiste en reinterpretar y expandir la Declaración de Derechos Humanos de 1948 al espacio electrónico. Veamos algunas de las consecuencias que tendría este *contrato social ampliado* en el mundo digital.

Repensemos la Declaración de Derechos Humanos de 1948 y los documentos que se derivan de ella desde la perspectiva de la hipótesis del tercer entorno. Al proceder a esta operación conceptual, que cada cual puede hacer por sí mismo con más detalle que en el presente artículo, comprobaremos que el significado de los términos de dicha Declaración cambia considerablemente. Además, esta reinterpretación genera múltiples propuestas de acción, en principio muy generales, pero que pueden inspirar múltiples acciones concretas a promover y llevar a cabo según los diferentes contextos y situaciones sociales y culturales. A título de ejemplo, comentaré algunos puntos de la Declaración, sin pretensión de exhaustividad.

1. Lo primero que hay que subrayar (Preámbulo) es que la Declaración se aplica a los Estados miembros de la ONU y a los territorios bajo su jurisdicción. Ocurre que en el espacio electrónico no predominan los Estados, aunque algunos hayan creado redes telemáticas públicas a las que sí se les pueden aplicar los principios de la Declaración. Puesto que en el tercer entorno ha surgido una nueva forma de poder, los *Señores del Aire*, el preámbulo de la Declaración tendría que ser ampliado en el sentido siguiente: serían los propios *Señores del Aire* los que se comprometerían a garantizar los derechos de las tecnopersonas en las redes que mantienen y gestionan. La Declaración de 1948 ampliada a E3 se aplicaría a todas las redes telemáticas y electrónicas que se puedan crear, públicas o privadas, así como a los diversos lugares o escenarios de dichas redes. Esta observación vale también para el artículo 2.2, así como para otros pasajes de la Declaración, en la medida en que esta fue concebida para garantizar derechos en territorios, no en redes.
2. Al artículo 2.1 habría que añadirle «sin distinción alguna de vía de acceso al espacio electrónico (o ubicación en él), capacidades cognitivas y tecnológicas, etc.». La idea consiste en afirmar los derechos de los discapacitados digitales, que hoy por hoy somos la mayoría de los seres humanos, tanto por

no disponer de las herramientas tecnológicas precisas como por no tener la capacidad de actuar competentemente en el mundo digital.

3. Con respecto al artículo 3, y en general en toda la Declaración, conviene subrayar que en el tercer entorno la noción de persona cambia. En el espacio electrónico una persona genera varias tecnopersonas, en función de las diversas «nubes» en donde actúa, y con las cuales se identifica. Pues bien, los derechos de la Declaración valdrían para las diversas tecnopersonas que cada cual mantuviera. Obviamente, las personas serían responsables de las acciones de sus diversas tecnopersonas (máscaras digitales), en la medida en que dichas acciones podrían interferir en los derechos de otras personas o personalidades. Ello implica regular la libertad de acción en el espacio electrónico, limitándola en función de la libertad de acción de los demás. Pero los proveedores de acceso y los diseñadores de las tecnolenguas, tecnocódigos y redes que sustentan los mundos digitales también habrían de comprometerse a respetar esos *tecnoderechos humanos*, con las consiguientes responsabilidades. Esto afecta, en particular, a las grandes empresas TIC (*Señores del Aire*).
4. El artículo 4 debería ser ampliado prohibiendo la tecnoservidumbre, que, lamentablemente, está muy generalizada en el espacio electrónico. Por ejemplo, habría que regular la «transferencia de carteras de clientes y usuarios» entre *Señores del Aire*, exigiéndose el acuerdo explícito de todos y cada uno de los usuarios de una red telemática cuando esta es vendida o transferida de una empresa transnacional a otra (tecnosiervos del aire, o de las redes). Asimismo, habría que impedir las condiciones leoninas de muchas licencias de uso que los *Señores del Aire* obligan a aceptar a sus usuarios. A día de hoy, cuando uno pulsa el término «Acepto», está firmando un contrato de tecnoservidumbre con el correspondiente tecnoseñor. Regular esas contrataciones sería una prioridad a la hora de desarrollar los derechos humanos en el tercer entorno.
5. El artículo 5, que prohíbe los tratos crueles, inhumanos o degradantes, sería de inmediata aplicación a las imágenes electrónicas de las personas, así como a sus voces y expresiones en general. Hay casos alarmantes de apropiación sin permiso y ulterior maltrato o abuso de la imagen o palabra de cada cual, tanto en televisión como en Internet y en las redes sociales. Hay que afirmar el derecho a la propiedad del tecnocuerpo (tecnoimagen, tecno-

voz y tecnoexpresiones en general). Para usarlo, modificarlo o alterarlo, se requeriría la autorización previa de la persona correspondiente.

6. El artículo 6 (derecho al reconocimiento de la personalidad jurídica) tiene particular importancia en el espacio electrónico. De él se desprendería el derecho a tener, no una, sino *varias tecnopersonalidades digitales*, autónomamente operadas por cada persona. Así, se pondría un límite al poder neofeudal de los *Señores del Aire*, que hoy en día asignan los signos de identidad en E3 a sus usuarios y clientes conforme a sus propios criterios y protocolos. Obviamente, en el caso de que se creara un poder civil en el espacio electrónico (Telépolis), todo ser humano tendría derecho a tener reconocida una personalidad electrónica ante dicho poder civil, es decir, a ser un telepolita.
7. El artículo 7 (igualdad ante la ley) exige la existencia de leyes en las redes telemáticas, no simplemente de normas de utilización establecidas unilateralmente por el *Señor del Aire* en un contrato privado y mercantil, como ahora sucede. Para ello, es preciso crear un Poder Legislativo en el espacio electrónico que elabore leyes para E3, así como un Poder Judicial que garantice su cumplimiento y establezca las *penas electrónicas* por su transgresión. En cuanto a lo que dicho artículo 7 afirma sobre el derecho a la no discriminación, la exclusión principal en la sociedad de la información radica en que las personas no tengan la capacidad de acceder al mundo digital. Por tanto, hay que afirmar el *derecho universal de acceso al espacio electrónico*. La Declaración de la Cumbre Mundial sobre la Sociedad de la Información que organizó la ONU insistió mucho en este punto:

«La capacidad universal de acceder y contribuir a la información, las ideas y el conocimiento es un elemento indispensable en una Sociedad de la Información integradora»⁷.

8. El artículo 8 implicaría la creación de cibertribunales, o tribunales-red (transterritoriales, transnacionales, etc.), es decir, una cierta globalización de la justicia. Su impacto sobre las actuales organizaciones judiciales sería enorme, porque a los «tribunales nacionales» habría que añadirles esos «tribunales-red». En el plan *e-Europe* hubo una total ausencia de interés por la administración de la justicia en la Europa electrónica.

⁷ Declaración de Ginebra, ONU, mayo de 2004, art. 24 (p. 5).

9. El artículo 9 también tiene aplicaciones importantes, porque en el espacio electrónico se aplican ya (y a veces arbitrariamente) penas de exclusión de las redes, de vigilancia especial y de «encarcelamiento electrónico», equivalentes a la detención, prisión o destierro del segundo entorno. Dichas penas solo podrían ser aplicadas por los ciberjueces, contrariamente a lo que ahora ocurre, porque son los propios *Señores del Aire* y sus propias policías electrónicas (sobre todo de los EE. UU.) quienes libremente aplican esas penas sin juicio previo. Esto mismo vale para el artículo 10 (derecho a tribunales independientes e imparciales) y el artículo 11 (derecho a juicios públicos con presunción de inocencia, abogado defensor y exigencia de evidencias inculpatorias). En suma, la aplicación de la *e*-Declaración crearía un espacio judicial en E3, hoy por hoy inexistente.
10. El artículo 12 ampliado ya está siendo objeto de profundo debate, porque atañe al derecho a la privacidad en el espacio electrónico. Sin duda es una cuestión muy importante, pero no es la única. Los *tecnoderechos* humanos incluyen la privacidad, pero no se agotan en ella, van más allá.
11. El artículo 13.1 tendría que ampliarse del modo siguiente: «Toda persona tiene derecho a circular (navegar) libremente por el espacio electrónico y a elegir sus sitios de acceso al mismo, independientemente de su ubicación o residencia física o geográfica». El 13.2 afirmaría, además, el derecho de toda persona a cambiar libremente de red.
12. El artículo 17 también es muy importante para el mundo digital, porque afirmaría el derecho a la propiedad (individual y colectiva) en el espacio electrónico. Ello incluiría la propiedad de la imagen, de la voz y de los productos de sus acciones electrónicos, salvo que libremente los enajenara.

Podríamos continuar artículo por artículo, pero lo anterior muestra de qué manera podría aplicarse la Declaración de 1948 al espacio electrónico. Siendo un ámbito global, el derecho universal de acceso es fundamental. De él se deriva el derecho a disponer de los correspondientes *medios de acceso* (tecnológicos, cognitivos, económicos, lingüísticos). Por otra parte, los usuarios de las TIC serían considerados como ciudadanos, no como clientes de los correspondientes *Señores del Aire*. Aunque ellos son quienes posibilitan hoy en día el acceso, bajo el soporte jurídico de una contratación privada, en las mismas normas que dictan y establecen las formas de exclusión de los usuarios. Considerar el espacio electrónico como un ámbito público es la idea clave para fomentar

la inclusión en la sociedad de la información, sin perjuicio de que luego se generen ámbitos privados regulados por normas establecidas por los creadores y mantenedores de dichos sitios privados, siempre que dichas normas se adecuen a los derechos universales de los ciudadanos de Telépolis y puedan ser impugnadas ante el poder legislativo y judicial correspondiente.

Referencias bibliográficas

- ÁLVAREZ, J. Francisco y ECHEVERRÍA, Javier (1999), *Valores y ética en la sociedad informacional*, Madrid, UNED.
- ÁLVAREZ, J. Francisco y ECHEVERRÍA, Javier (2008), «Bounded rationality in Social Sciences», in E. Agazzi, J. Echeverria and A. Gómez (eds.) (2008): *Epistemology and the Social*, Amsterdam & New York: Rodopi, pp. 173-190.
- BERTALANFFY, Ludwig von (1968), *General System Theory: Foundations, Developments, Applications*. New York, G. Braziller. Hay traducción al español en México, FCE.
- CASTELLS, Manuel (1996-98), *La era de la información*, Madrid, Alianza, 3 vols.
- CASTELLS, Manuel (2009), *Comunicación y poder*, Madrid, Alianza.
- CASTELLS, Manuel (2017), *Ruptura: la crisis de la democracia liberal*, Madrid, Alianza.
- DAMASIO, Antonio (2005), «The Neurobiological Grounding of Human Values», en J.-P. Changeux, A.R. Damasio, W. Singer and Y. Christen (eds.), *Neurobiology of Human Values*, Berlín, Springer, pp. 47-56.
- ECHEVERRÍA, Javier (2002), *Ciencia y Valores*, Barcelona, Destino.

- ECHVERRÍA, Javier (2003), *La revolución tecnocientífica*. Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- ECHVERRÍA, Javier (2007), *Ciencia del bien y el mal*, Barcelona, Herder.
- ECHVERRÍA, Javier (2016), «Dimensiones axiológicas de la Ontología. Replantear la Estimativa de Ortega y Gasset», in Roberto R. Aramayo, C. Roldán, J. Francisco Álvarez y F. Maseda (eds.), *Diálogos con Javier Muguerza. Paisaje para una exposición virtual*, Madrid, Ed. CSIC, 2016, pp. 503-534.
- ECHVERRÍA, Javier (2018), «Philosophy of Technoworlds and Technopersons», in B. Laspra and J. A. López Cerezo (eds.), *Spanish Philosophy of Technology – Contemporary Work from the Spanish Speaking Community*, Berlín, Springer, pp. 153-164.
- ECHVERRÍA, Javier y GARCÍA PÉREZ, Sandra (2017), «La Estimativa de Ortega y sus circunstancias», *Revista de Estudios Orteguianos*, 34, pp. 81-115.
- EUROPEAN COMMISSION (2002), *eEurope: una sociedad de la información para todos*, Bruselas, COM(2002), 263.
- EUROPEAN COMMISSION (2005), *i2010: Una sociedad de la información para el crecimiento y el empleo*, Bruselas, COM(2005), 229.
- FREGE, Gottlob (1983), *Escritos semánticos*, Barcelona, Ariel.
- GARCÍA MORENTE, Manuel (1966), *Obras Completas*, Barcelona, Anthropos y Madrid, Fundación Caja Madrid, 1966, 2 tomos con 2 volúmenes cada uno.
- GRACIA, Diego (2011), *La cuestión del valor*, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Discurso de Ingreso, 11-1-2011.
- HARAWAY, Donna (1995), *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Valencia, Cátedra/Univ. de Valencia.
- KUHN, Thomas (1982), *La tensión esencial*, México, FCE.
- LASAGA MEDINA, José (2006), *Figuras de la vida buena*, Madrid, Enigma y Fundación Ortega.
- LAUDAN, Larry (1984), *Science and Values*, Univ. of California Press.
- LOTZE, Hermann (1869), *Mikrokosmos: Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit*, Leipzig, S. Hirzel.
- MENÉNDEZ VISO, Armando (2005), *Las ciencias y el origen de los valores*, Madrid, Siglo XXI.
- NIETZSCHE, Friedrich (2014), *Obras Completas*, ed. Diego Sánchez Meca, Madrid, Tecnos.
- ONU (2004), *Informe final de la fase de Ginebra de la Cumbre Mundial de la Sociedad de la Información*, ONU, Documento WSIS-03/GENEVA/9, 12 de mayo de 2004.

- ORTEGA Y GASSET, José (1995), *El sentimiento estético de la vida* (ed. José Luis Moli-
nuevo), Madrid, Tecnos.
- ORTEGA Y GASSET, José (2004), *Introducción a una estimativa: ¿qué son los valores?*,
introducción de Ignacio Sánchez Cámara, Madrid, Encuentro.
- ORTEGA Y GASSET, José (2004-2010), *Obras completas*, 10 vols., Madrid, Taurus/Fun-
dación Ortega y Gasset.
- ORTEGA Y GASSET, José (2016 y 2017), «Notas sobre la Estimativa I, II y III», *Revista
de Estudios Orteguianos* 32, 33 (2016) y 35 (2017).
- PUTNAM, Hilary (1981), *Reason, Truth and History*, Londres, Cambridge University
Press.
- PUTNAM, Hilary (2004), *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy*, Cambridge:
Harvard University Press.
- RICKERT, Heinrich (1922), *Ciencia cultural y ciencia natural*, Madrid, Calpe.
- RUBINSTEIN, A. (1998), *Modelling Bounded Rationality*, Cambridge, MIT Press, 1998.
- SAN MARTÍN, Javier, «La ética de Ortega: nuevas perspectivas» (2000), *Revista de
Estudios Orteguianos*, n.º 1, pp. 151-158.
- SÁNCHEZ CÁMARA, Ignacio (2000), «Ortega y Gasset y la filosofía de los valores», *Re-
vista de Estudios Orteguianos*, n.º 1, pp. 159-170.
- SEN, Amartya (2000), *Desarrollo y libertad*, Barcelona, Planeta.
- SIMON, Herbert A. (1982), *Models of Bounded Rationality*, Cambridge, MIT Press, 1982.
- UEXKÜLL, Jakob von (1934), *Ideas para una concepción biológica del mundo*. Madrid,
Espasa Calpe.
- ZAMORA BONILLA, Javier (2002), *Ortega y Gasset*, Barcelona, Plaza y Janés.

XXXV UNIVERSITAT D'ESTIU D'ANDORRA
DEL 3 AL 6 DE SETEMBRE DEL 2018

Sessió del 6 de setembre del 2018

UNE CONVERGENCE GÉNÉRATIONNELLE DES VALEURS

Olivier Galland

Doctor en economia per la Universitat París IX Dauphine.

Director de recerca al Centre Nacional d'Investigacions Científiques (CNRS).

Dirigeix el Grup d'Estudis dels Mètodes d'Anàlisi Sociològica de la Sorbona (GEMASS)

Doctor en economía por la Universidad París IX Dauphine.

Director de investigación en el Centro Nacional de Investigaciones Científicas (CNRS).

Dirige el Grupo de Estudios de los Métodos de Análisis Sociológica de la Sorbona (GEMASS)

Docteur en économie de l'Université Paris IX Dauphine.

Directeur de recherche au Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS).

Il dirige le Groupe d'Étude des Méthodes de l'Analyse Sociologique de la Sorbonne (GEMASS)

Per citar aquest article / Para citar este artículo / Pour citer cet article :

GALLAND, Olivier. « Une convergence générationnelle des valeurs » [en línia], a: Universitat d'Estiu d'Andorra (35a : 3 - 6 set., 2018 : Andorra la Vella). *Els valors: passat i futur = Los valores: pasado y futuro = Les valeurs : passé et futur*. Andorra: Govern d'Andorra. Ministeri d'Educació i Ensenyament Superior. Universitat d'Estiu d'Andorra, 2018, p. 95-107 (978-99920-0-870-6) <<http://www.universitatestiu.ad/UEA2018>>

Dans l'histoire, les jeunes sont supposés apporter à la société de nouvelles valeurs qui souvent entreraient en conflit avec les valeurs des générations aînées. Cette idée du renouvellement générationnel des valeurs est parfois vérifiée mais le degré de la rupture générationnelle des valeurs varie grandement selon les époques. En fait, les théoriciens des générations ont montré que ces moments de rupture générationnelle profonde se manifestaient à l'occasion de bouleversements historiques de grande ampleur, ce que les historiens appellent un « événement fondateur ». L'exemple typique est celui de la guerre de 14. Les jeunes générations qui avaient vécu la guerre de 14 et qui avaient survécu ont eu le sentiment que les élites qui étaient aux commandes avaient failli et avaient conduit les pays belligérants à la catastrophe. Cette profonde perte de légitimité des élites conduit à un sentiment de table rase : tout est à refonder, la société doit être pensée à nouveaux frais et les anciennes générations sont sommées de laisser la place. Il y a bien sûr d'autres exemples de tels bouleversements historiques : la guerre de 40, mai 68...

En dehors de ces bouleversements historiques, l'effet du renouvellement générationnel des valeurs peut se manifester de manière moins brutale et plus continue, simplement par le fait que le remplacement générationnel – la disparition des anciennes générations et l'arrivée de nouvelles générations par le simple jeu démographique des décès et des naissances – contribue à faire évoluer progressivement le point d'équilibre des valeurs d'une société. Il est certain qu'après la seconde guerre mondiale, ce processus de renouvellement s'est accéléré. C'est la thèse de Ronald Inglehart sur le passage des valeurs matérialistes aux valeurs post-matérialistes. Cette thèse repose sur deux hypothèses :

- L'hypothèse de la pénurie qui voudrait que les individus accordent plus d'importance aux choses relativement rares. Ainsi, avec le développement économique et à mesure que les besoins matériels étaient satisfaits, les besoins d'estime, d'appartenance, de réalisation personnelle, de satisfaction intellectuelle et esthétique ont pris plus d'importance.
- L'hypothèse de la socialisation pour laquelle la structure de base de la personnalité se cristallise au moment de l'adolescence et de la jeunesse et se modifie relativement peu par la suite.

Ainsi, si la thèse d'Inglehart est juste les nouvelles aspirations post-matérialistes seraient portées par les nouvelles générations plus éduquées et qui ont été socialisées dans le contexte de l'après-guerre et des trente glorieuses.

Les données rassemblées par Ronald Inglehart à partir des enquêtes mondiales sur les valeurs (Word values Surveys) sont assez convaincantes sur le fait qu'il y a bien eu un changement de valeurs intergénérationnel dans le sens du post-matérialisme.

Cette évolution a pu se traduire, dans les premières décennies de l'après-guerre, par un clivage croissant des valeurs selon les générations. En effet, les générations déjà âgées au lendemain de la guerre avaient été éduquées et socialisées dans un climat culturel très différent de celui qui a prévalu par la suite. Ces générations adhéraient assez massivement à des valeurs traditionnelles, c'est-à-dire des valeurs qui reposent sur l'idée que ce qui est transmis de manière stable de toute éternité est sacré et doit être préservé pour le bien de la société toute entière. Ces valeurs prônent donc la stabilité des cadres et des rôles sociaux, par exemple les rôles sociaux des hommes et des femmes et les rôles sociaux des adultes, parents ou éducateurs, et des jeunes ou des enfants. Ces rôles sont placés sous le signe de l'autorité et de la prédominance des hommes sur les femmes et des parents sur les enfants et les jeunes. La religion joue évidemment un grand rôle dans ce contexte culturel, car elle possède intrinsèquement ce caractère d'immuabilité et de permanence au fil des siècles. À travers ces générations, c'est encore la société du XIX^e siècle qui prévalait.

Les années 1960-1970, on le sait, ont profondément bouleversé ce cadre culturel traditionnel en Europe. Elles l'ont fait en grande partie grâce à la massification et à l'allongement de la scolarisation. Cette massification scolaire a créé les conditions d'émergence d'un mouvement générationnel. Un des grands sociologues des générations, Norman Ryder, considère que l'allongement de la scolarisation et la réallocation de la responsabilité de la socialisation des enfants de la famille vers l'école qui l'a suivi, a donné naissance à la forme moderne des générations. Pour Ryder, l'école est créatrice de générations, en institutionnalisant la différence générationnelle, en construisant des étapes hiérarchisées par âges et ainsi une culture du groupe des pairs et en permettant aux membres des cohortes de s'identifier comme des entités historiques.

Dans les années 1960, cette émergence générationnelle a creusé un profond clivage entre les jeunes et leurs aînés qui a débouché sur divers mouvements de révolte. Cette révolte était d'abord générationnelle et culturelle. Elle op-

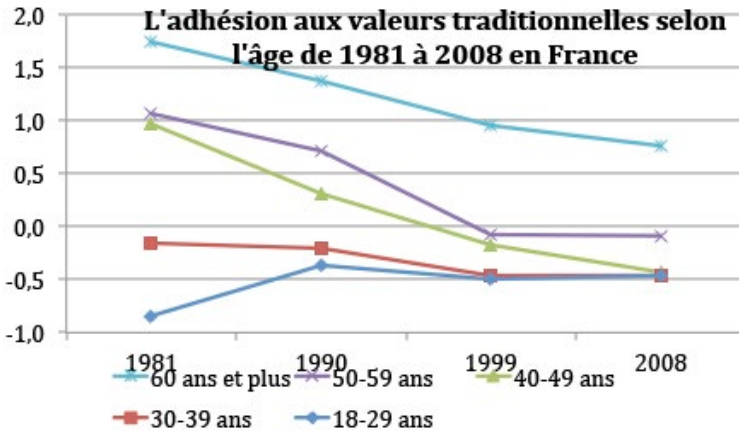
posait des jeunes qui adhéraient déjà aux valeurs post-matérialistes et aux valeurs d'autonomie individuelle à des aînés qui restaient attachés, pour une grande partie d'entre eux, à la société traditionnelle des statuts et de l'autorité légitime et incontestable des parents, des éducateurs et des chefs dans le monde du travail.

Mais, ce paysage culturel des années 1960, s'est aujourd'hui lui-même assez profondément transformé, à nouveau sous l'effet d'évolutions générationnelles. En effet, les aînés d'aujourd'hui sont les anciens jeunes des années 1960-1970. Or leurs convictions, leurs valeurs ont été forgées durant ces années de jeunesse (si l'on revient à ce que disent Inglehart et Ryder sur l'importance cruciale des années de jeunesse dans la socialisation individuelle). Ils ont donc conservé de leur lointaine jeunesse, dans une large mesure, un ethos post-matérialiste. En vieillissant, ils ne sont pas revenus aux valeurs traditionnelles qui étaient celles des générations d'avant-guerre et d'immédiat après-guerre.

Quant aux jeunes, leur contestation des valeurs traditionnelles s'est au contraire un peu atténuée. Bien sûr, ils adhèrent toujours plus que les autres générations aux valeurs post-matérialistes, mais le rejet des valeurs traditionnelles n'a plus besoin d'être aussi virulent qu'il l'était dans les années 1960, car ces valeurs traditionnelles ne dominent plus la scène culturelle. On est donc revenu à l'étiage. On verra aussi qu'il y a une autre raison profonde au retour de certaines valeurs traditionnelles chez les jeunes (et les moins jeunes d'ailleurs). Toujours est-il que ce double mouvement contribue à la convergence générationnelle des valeurs.

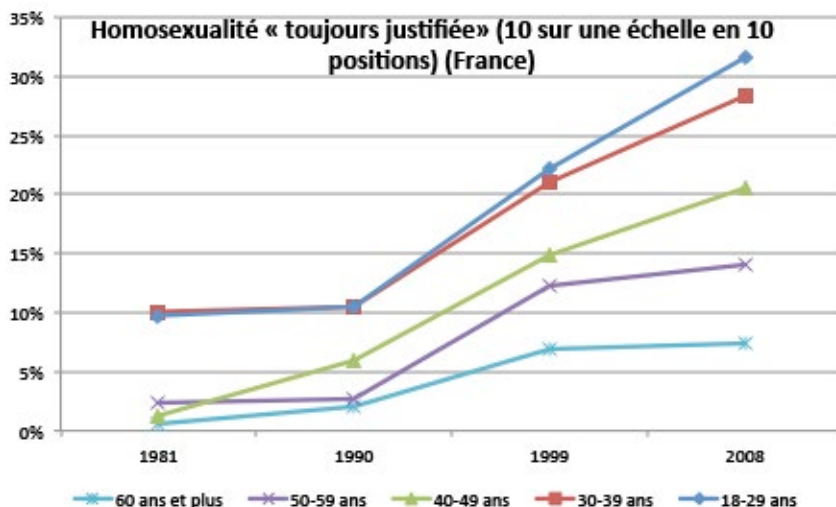
Cette convergence générationnelle des valeurs n'est pas une simple hypothèse. Elle est validée empiriquement par l'exploitation des enquêtes sur les valeurs. Ces enquêtes sont réalisées tous les 9 ans depuis 1981, au départ dans un nombre restreint de pays européens, aujourd'hui dans presque tous les pays européens. C'est un matériau d'une grande richesse qui permet de mesurer sur la durée l'évolution des valeurs en Europe.

Je vous montre un graphique concernant la France.



Ce graphique qui porte sur les données françaises est le résultat d'un travail de synthèse sur l'ensemble des questions des enquêtes valeurs qui portent sur des domaines très variés : attitudes religieuses et politiques, attitudes familiales, attitudes économiques, normes et valeurs aussi bien dans le domaine de la morale privée que de la morale publique, tolérance et ouverture aux autres, attitudes à l'égard des immigrés, valeurs écologistes. Le graphique synthétise les résultats d'une analyse factorielle (*principal component analysis*) sur des échelles de valeurs concernant ces différents domaines. Le premier axe qui ressort de cette analyse est un axe qui oppose les Français (les données présentées portent sur la France) selon qu'ils adhèrent à des valeurs traditionnelles prônant la stabilité des cadres et des rôles sociaux et associées à une forte religiosité, ou qu'ils adhèrent à des valeurs d'autonomie individuelle prônant la liberté personnelle dans le choix de sa façon de vivre et de penser. La valeur en ordonnée sur le graphique est celle d'un score qui synthétise l'adhésion aux valeurs traditionnelles. Plus le score est élevé plus cette adhésion aux valeurs traditionnelles est forte. Les lignes montrent l'évolution de chaque classe d'âge dans l'adhésion à ces valeurs traditionnelles. On voit clairement que cette adhésion recule assez fortement entre 1981 et 2008, mais plus pour certaines générations que pour d'autres.

Une des questions les plus symptomatiques qui montre ce recul des valeurs traditionnelles est peut-être celle qui porte sur l'attitude à l'égard de l'homosexualité. Le graphique suivant montre que l'évolution a été considérable. Il est rare, dans le domaine des valeurs, de voir des changements aussi importants et aussi rapides.



Ce sont les attitudes des jeunes qui ont évolué le plus fortement : en 2008 ils sont trois fois plus nombreux qu'en 1981 à trouver l'homosexualité « toujours justifiée » en se plaçant en position 10 sur une échelle en 10 positions (de *jamais justifiée* à *toujours justifiée*). Ces jeunes, et une grande partie des adultes également, considèrent que ce qui relève de la vie privée ne doit plus être soumis à des règles impersonnelles qui s'appliqueraient à tous. C'est ce que nous avons appelé l'individualisation des valeurs : chacun doit être libre d'adopter celles qui lui conviennent à partir du moment où elles n'empiètent pas sur la liberté des autres. Nous verrons néanmoins qu'il y a quelques limites à la reconnaissance de l'usage de cette liberté individuelle.

Mais revenons au graphique précédent : il montre la convergence des valeurs entre générations. Cette convergence résulte d'un double mouvement : d'une part les adultes de moins de 60 ans sont aujourd'hui beaucoup moins traditionnels que leurs devanciers du début des années 1980 ; ce recul de la tradition est moins fort chez les 60 ans et plus, dont une partie des membres a été socialisée avant-guerre dans un climat où ces valeurs traditionnelles prédominaient encore.

D'un autre côté, le recul du poids des valeurs traditionnelles chez les jeunes s'est arrêté et même légèrement inversé entre 1981 et 1990 pour les 18-29 ans.

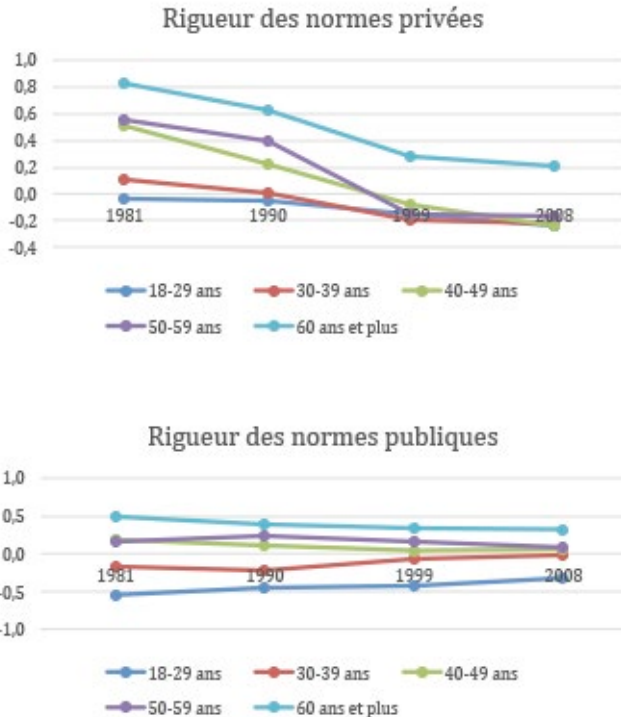
Les années 1960 avaient été caractérisées par une effervescence libertaire, notamment dans le domaine de la morale sexuelle. Par la suite, cette effervescence est un peu retombée, sans qu'on revienne bien sûr pour autant à la morale des années d'avant-guerre. Mais on constate par exemple que les jeunes adhèrent plus souvent aujourd'hui à l'idée que la fidélité dans le couple doit être respectée. D'ailleurs, les enquêtes sur les pratiques sexuelles ont montré que les jeunes actuels ont eu en moyenne moins de partenaires sexuels que leurs devanciers des années 1960.

Par conséquent, aujourd'hui les personnes ayant entre 18 et 60 ans partagent beaucoup plus de valeurs communes que ce n'était le cas il y a 30 ou 40 ans. Au début des années 1980, la césure se faisait entre les moins de 40 ans et les plus de 40 ans. Dorénavant c'est au-delà de 60 ans que les valeurs divergent réellement.

Ces valeurs communes s'articulent, je l'ai déjà évoqué, autour de l'idée d'individualisation, du respect du libre choix de chacun dans sa façon de vivre. Cette évolution ne correspond pas, comme on l'entend parfois, à la disparition des valeurs, car revendiquer de choisir ses valeurs n'équivaut pas à l'idée de répudier toute valeur. Cette revendication du libre choix est associée à l'idée de tolérance puisqu'on ne peut pas imposer aux autres ce qu'on refuse pour soi-même ; elle est liée aussi à l'idée que le respect de la dignité humaine est un principe fondamental. En effet, derrière l'idée du libre choix, il y a celle du respect de chaque individu dans sa singularité, l'idée qu'on ne peut pas le contraindre, en ce qui concerne sa vie personnelle à accepter des choses qu'il refuse.

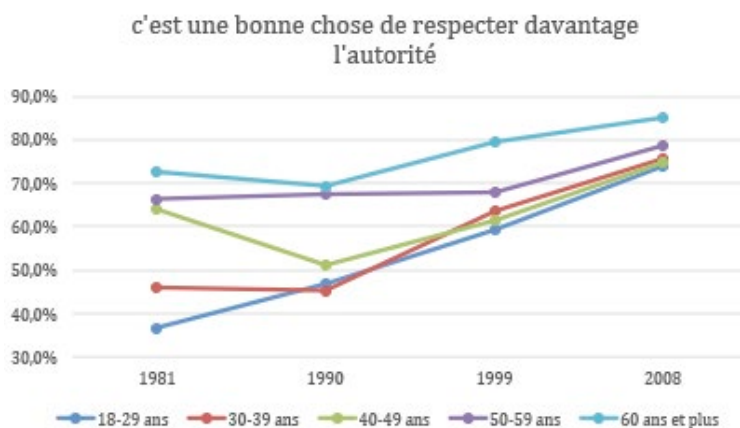
Néanmoins, les résultats des enquêtes sur les valeurs ne se limitent pas à enregistrer cette montée de l'individualisation. Ils montrent également une seconde opposition (le deuxième axe de l'analyse factorielle) entre les Français (mais les mêmes résultats s'appliquent à l'ensemble des européens) engagés dans la vie sociale, confiants dans les autres et les institutions, animés de sentiments altruistes et les Français qui présentent les caractéristiques inverses : en retrait, avec une très faible participation sociale et politique, méfiants à l'égard des autres comme des institutions, plutôt inciviques et individualistes. Ce clivage de valeurs est aussi évidemment un clivage social et culturel entre des Français

bien intégrés, ouverts à la mondialisation, et des Français moins favorisés et très réticents à l'idée de l'ouverture sur le monde. On a pu voir dans certains résultats électoraux la manifestation de l'opposition de ces deux France.



Mais il y a une autre nuance importante dans l'évolution des valeurs vers le post-matérialisme. En effet, même si globalement les valeurs évoluent vers plus d'individualisation et plus de permissivité, cette évolution est néanmoins assez divergente selon qu'on considère les normes privées – c'est-à-dire les normes qui concernent la vie privée et les normes publiques – celles qui concernent la vie sociale et la sphère publique. Les enquêtes sur les valeurs posent une série de questions à ce sujet en demandant aux personnes interrogées si elles trouvaient plus ou moins justifiés une série de comportements, certains relevant du pur domaine privé (attitudes à l'égard de l'homosexualité, du divorce, du suicide...), d'autres du domaine public ou du civisme (frauder le fisc, ne pas payer son billet, accepter un pot de vin etc.). Or les évolutions concernant ces deux domaines sont assez divergentes (voir graphique).

Concernant la rigueur morale prônée en matière privée, on voit qu'elle s'affaiblit nettement surtout chez les jeunes ; mais le tableau est assez différent en matière de morale publique : là pas de recul, et même une remontée de la demande de normes et de civisme chez les jeunes et les 30-39 ans. D'autres questions confirment ce retour d'une demande d'ordre. C'est particulièrement spectaculaire pour une question concernant la demande d'autorité : on demandait aux personnes interrogées si c'était une bonne ou une mauvaise chose qu'on respecte davantage l'autorité.



Vous voyez que l'adhésion à cette idée augmente de manière considérable en une trentaine d'années, notamment chez les jeunes. Les 18-29 ans n'étaient que 37 % à approuver cette idée d'un renforcement de l'autorité en 1981, ils sont 73 % à le faire en 2008. Et là aussi on assiste à une convergence générationnelle des valeurs. Les jeunes et les classes d'âge intermédiaires se sont très fortement rapprochés des opinions des plus âgés à ce sujet, en semblant adhérer comme eux à une demande d'ordre et d'autorité.

On peut alors se demander si cette évolution est contradictoire avec la première évolution que j'ai évoquée au début vers le post-matérialisme, l'individualisation et la valorisation de l'autonomie individuelle. Je ne le crois pas. En réalité, ces deux évolutions sont complémentaires.

En effet, les Français et plus largement les Européens adhèrent à la demande de liberté et d'autonomie dans leur vie privée et leurs choix personnels, mais ils s'inquiètent en même temps des effets parfois néfastes et perturbateurs de

cet exercice de liberté dans la vie sociale ordinaire. En effet, la frontière entre vie privée et vie publique est moins claire, moins tranchée qu'elle ne l'était autrefois. Tout d'abord, l'extériorisation des sentiments se fait de manière plus libre, générant parfois ce qu'on a appelé des incivilités, lorsque, par exemple, des jeunes manifestent bruyamment leur joie et leur plaisir d'être ensemble dans les transports en commun ou les lieux publics. Les personnes plus âgées habituées à la réserve qui dans leur esprit sied aux bonnes mœurs, sont souvent choquées et gênées par cette exubérance.

En second lieu, internet et les réseaux sociaux ont été de puissants leviers qui ont contribué à abolir, à pour ainsi dire effacer presque entièrement, la frontière entre vie privée et vie publique, notamment chez les jeunes. Ces jeunes mettent en scène leurs sentiments et leur vie personnelle sur les réseaux sociaux. Cela contribue à l'affirmation de leur identité personnelle par le choix d'un style qui les définit. Mais ce côté positif a son revers : cette mise en scène de soi rend vulnérables à des formes plus ou moins graves de stigmatisation, de dénigrement. Les jeunes filles sont plus souvent que les garçons les victimes de ces formes de stigmatisation qui portent très souvent sur l'apparence. Dans une enquête réalisée sur les discriminations dont se plaignent les jeunes, il apparaît que le premier motif évoqué est celui des moqueries et des insultes qui portent sur le physique ou la tenue vestimentaire, le « look ». Les filles s'en plaignent particulièrement, d'autant que la sexualisation de l'apparence est plus précoce.

Plus généralement, la plus grande liberté dont jouissent les jeunes dans la vie sociale créent inévitablement parfois des désordres et des tensions dont les jeunes eux-mêmes déclarent souffrir. Une anecdote à ce sujet : il y a quelques années, des lycéens de la région nantaise ont exhorté la direction de leur lycée à être plus sévères et de prendre des mesures pour éviter les incidents et les désordres qui émaillaient continuellement la queue au self-service à l'heure du déjeuner. C'est un renversement paradoxal par rapport aux années 1960 : ce sont les jeunes eux-mêmes qui demandent plus d'ordre face à des adultes qui sont parfois réticents à prendre et assumer des mesures autoritaires.

Mais attention, les jeunes ne demandent pas le retour au modèle de relations patriarcales qui prévalaient dans la société d'avant-guerre. Le type d'autorité qu'ils réclament n'est pas une autorité tutélaire qui s'exercerait sans justification et de manière aveugle, ce qu'ils demandent, comme tous les Français d'ailleurs, c'est une autorité régulatrice, c'est-à-dire une autorité qui gère et

apaise les conflits et les tensions sociales, sans pour autant prétendre imposer à tous un mode de comportement uniforme. Ce qu'ils demandent au fond c'est une société apaisée qui parvient à maintenir le délicat équilibre entre l'exercice de la liberté individuelle et le respect de la tranquillité de chacun.

Le mot de « respect » est d'ailleurs un mot-clé du vocabulaire des jeunes d'aujourd'hui. Il a de multiples sens : c'est d'abord le respect de l'individualité de chacun, de ses choix personnels ; mais c'est aussi inévitablement le respect du choix des autres si ces choix sont différents des siens propres. Mais évidemment, cela c'est la théorie, et comme je l'ai dit ça ne se passe pas toujours aussi bien parce que la mise en avant de l'individuation crée inévitablement des tensions identitaires.

Ces tensions identitaires débouchent-elles sur un regain de violence dans les sociétés modernes ? Les spécialistes de sciences sociales ont des avis divergents sur le fait de savoir si globalement les comportements violents reculent dans le monde contemporain ou si au contraire ils s'accroissent. On connaît la célèbre thèse de Norbert Elias sur la « civilisation des mœurs », selon laquelle à partir de la Renaissance, la société a évolué vers un refoulement de l'aspect pulsionnel des comportements avec la naissance de la civilité et l'abandon au profit de l'État central de la violence comme mode d'action légitime.

Un auteur plus contemporain, le professeur de psychologie à Harvard, Steven Pinker (*La part d'ange en nous : histoire de la violence et de son déclin*) s'inscrit dans les pas d'Elias. Dans une analyse fouillée de l'histoire de la violence sur la très longue durée, il argumente la thèse du déclin de la violence et de la cruauté. Il est fort possible que cette thèse soit juste sur la très longue durée. Mais, les manifestations de violence et la perception de la violence sont deux choses différentes. Et il est fort possible également qu'à mesure que la violence diminue tendanciellement, la tolérance à l'égard de la violence diminue également.

Cette perception de la violence, ou ce qu'on appelle le sentiment d'insécurité, concerne une proportion relativement élevée de la population. En France, d'après l'enquête « Cadre de vie et sécurité » de 2017, près d'un Français sur cinq a ressenti un sentiment d'insécurité à son domicile, dans son quartier ou son village. Mais ce chiffre est beaucoup plus élevé pour certaines catégories de population. Il l'est d'abord plus pour les femmes (27 % contre 11 % pour les hommes) ; il l'est plus également pour les personnes vivant dans des cités ou des grands ensembles (29 %).

Il est possible également que la violence comme la perception de la violence se concentrent plus dans certaines zones restreintes du territoire, des zones plus pauvres, des zones où le taux de chômage est élevé, des zones également où la proportion de la population d'origine étrangère est importante.

Nous avons pu constater dans une enquête récente que nous avons menée dans mon laboratoire sur la radicalité des jeunes, que la tolérance à la violence et à la déviance était élevée parmi les jeunes vivant dans ce qu'on appelle en France des Zones urbaines sensibles, c'est-à-dire des quartiers qui connaissent de grandes difficultés économiques et sociales.

Le risque est que se développe dans ces quartiers une culture parallèle qui revient à légitimer, pour une partie des jeunes qui y résident, des comportements violents et déviants, au nom d'une sorte de théorie de la frustration relative : puisque la société ne nous donne pas la possibilité de nous réaliser par des moyens légitimes, nous considérons que nous avons le droit de le faire par d'autres moyens, notamment pour accéder aux standards de consommation qui sont aujourd'hui communs à tous les jeunes. Ces comportements ne concernent qu'une partie très restreinte de la population, leur impact sur les enquêtes de population générale est donc très restreint, mais leur impact en termes de visibilité médiatique est très fort. On entend par exemple très souvent parler dans les médias des assassinats liés au trafic de drogue qui ont lieu périodiquement dans les quartiers nord de Marseille.

Pour conclure, et revenir au propos initial, la tendance à la convergence des valeurs entre générations existe bien, comme je pense l'avoir montré. Mais il est possible également que cette convergence intergénérationnelle se double d'une divergence intra-générationnelle. En effet, il est probable qu'une société comme la société française est de plus en plus clivée en termes de valeurs, à l'intérieur de la jeunesse ; avec une tendance générale vers l'individualisation, comme je l'ai expliqué au début ; mais une tendance divergente, certes très minoritaire, qui légitime une rupture avec les normes dominantes et propage une culture de la violence dans une partie minoritaire de la jeunesse. Cette violence peut prendre aussi un tour religieux comme on l'a vu avec les attentats qui ont ensanglantés notre pays ces dernières années.

XXXV UNIVERSITAT D'ESTIU D'ANDORRA
DEL 3 AL 6 DE SETEMBRE DEL 2018

Sessió del 6 de setembre del 2018

LES PARADOXES DU VIEILLIR

Bernadette Puijalon

Doctora en antropologia social per la Universitat de París XII,
especialista en les qüestions relacionades amb l'envelliment.

Va ser professora en aquesta universitat (1975-2016), membre del consell científic
de la Caixa Nacional de Solidaritat per a l'Autonomia (CNSA, 2004-2010)
i presidenta del Comitè Persones Grans de la Fundació de França (del 1999 al 2002).

També és novel·lista

Doctora en antropología social por la Universidad de París XII,
especialista en las cuestiones relacionadas con el envejecimiento.

Fue profesora en esta universidad (1975-2016), miembro del Consejo Científico
de la Caja Nacional de Solidaridad para la Autonomía (CNSA, 2004-2010)
y presidenta del Comité Personas Mayores de la Fundación de Francia (1999 a 2002).

También es novelista

Docteur en anthropologie sociale de l'Université Paris XII,
spécialiste des questions de vieillissement.

Elle fut maître de conférences à cette université (1975-2016), membre du Conseil Scientifique
de la Caisse Nationale de Solidarité pour l'Autonomie (2004-2010)
et présidente du Comité Personnes Âgées de la Fondation de France (1999-2002).

Elle est aussi romancière

Per citar aquest article / Para citar este artículo / Pour citer cet article :

PUIJALON, Bernadette. « Les paradoxes du vieillir » [en línia], a: Universitat d'Estiu d'Andorra (35a : 3 - 6 set., 2018 : Andorra la Vella). *Els valors: passat i futur = Los valores: pasado y futuro = Les valeurs : passé et futur*. Andorra: Govern d'Andorra. Ministeri d'Educació i Ensenyament Superior. Universitat d'Estiu d'Andorra, 2018, p. 108-117 (978-99920-0-870-6) <<http://www.universitatestiu.ad/UEA2018>>

Il n'y a pas de corrélation entre la représentation sociale qu'une société a de l'un des âges de la vie et le traitement qu'elle lui réserve. Paradoxalement, les sociétés occidentales, où les vieux sont de plus en plus nombreux, pratiquent une ségrégation des âges sans équivalent dans l'histoire. En dehors de la sphère familiale, jeunes et vieux n'ont plus guère d'opportunités de rencontre et l'harmonie des âges qui s'entrelacent dans un espace commun est brisée. À la séparation des sexes (école de filles, école de garçons...) a succédé la séparation des âges. Jamais peut-être une société n'aura tant fait pour ses membres les plus âgés qui sont (globalement) économiquement et socialement mieux protégés. Mais le regard porté sur le vieillissement reste négatif. Le risque existe d'un fossé grandissant entre les personnes les plus âgées et le reste de la société.

La victoire que représente l'allongement de l'espérance de vie, est en fait considérée comme problématique, que ce soit sur le plan économique (compétitivité, productivité) ou sur celui de la protection sociale (croissance des dépenses de retraite et de santé). Mais, en raison de l'amplitude des âges concernés, les discours d'exclusion ont un contenu double. La vieillesse n'est plus considérée comme une tranche d'âge unitaire mais comme une succession de phases aux frontières floues. Si l'on considère les seniors, l'âge passe souvent pour un privilège : beaucoup sont bien portants et beaucoup bénéficient d'une retraite qui leur permet de vivre aisément. Le rejet s'exerce vis-à-vis de ces nantis sous la forme de conflits de pouvoir où la culpabilisation le dispute à l'ironie et à la dérision (ex : couverture provocatrice d'un journal « branché » : *Virer les vieux ? ils nous ont tout pris, qu'est-ce qui nous reste ?*). À l'inverse, dans le grand âge la vieillesse fait figure de malédiction. Les vieux sont porteurs de la décrépitude et de la finitude humaine et comme tels, ils font peur (couverture de *20 minutes* en 2003 : « le coût de vieux »). Les usurpateurs sont devenus des fardeaux et les nantis des exclus. Rejet, pitié et devoir de prise en charge composent un mélange trouble. D'un préjugé à l'autre, il n'y a pas continuité du rejet – de ceux qui pèseraient un peu puis beaucoup –, il y a rupture. Seniors et vieillards dépendants pèsent économiquement mais de façon diamétralement opposée, les premiers du poids de leurs revenus qui en font des privilégiés, les seconds du poids de leurs maladies qui en font des déshérités.

Aussi, il devient urgent de repenser les termes de l'échange entre les générations dans les sociétés occidentales et de redonner un rôle social

aux plus âgés. Cela nécessite de considérer successivement les différentes figures qui composent aujourd'hui la vieillesse.

Le senior et l'ancien, ou le primat de l'approche sociale

Le terme senior a aujourd'hui le vent en poupe. Utilisé à partir de la cinquantaine, il désigne l'individu qui devenant grand-père, commence, en chaussant sa première paire de lunettes, à penser aux activités qui égaieront sa retraite. D'origine latine, signifiant « plus âgé », le senior se situe entre le junior et le vétéran. Retenu à la suite de longues réflexions par l'univers du marketing, il a pour finalité d'éviter les connotations négatives des autres termes et de contrecarrer une idéalisation de la jeunesse : « Si le xx^e siècle a été celui de la jeunesse, le xxi^e sera le siècle des seniors » aiment à répéter les spécialistes du marketing.

On propose aux seniors une intégration sociale au conditionnel : vous serez intégré si vous restez actif, dynamique... bref si vous restez jeune. Déjà, au début des années soixante, le Rapport dirigé par Pierre Laroque (1962), fondement de la politique sociale vieillesse en France, proposait de combattre le vieillissement. Dans ces années-là, on parlait peu de « seniors », mais de « troisième âge », et l'intégration passait, notamment, par la défense du droit à l'emploi : « Aucune considération économique ne saurait justifier l'exclusion du marché de l'emploi des travailleurs âgés. Dans les vingt prochaines années, il sera nécessaire d'encourager ces catégories à poursuivre une activité », pouvait-on lire dans ce rapport. Sur le plan individuel, l'information s'autorisait une certaine agressivité : « Vous êtes moins vieux que vous ne le pensez » ou « vivez longtemps, restez vivants ». (On pourrait montrer l'influence de l'existentialisme et des travaux de Simone de Beauvoir sur cette approche).

Aujourd'hui, au moment de la retraite, bon nombre des seniors, qui se retrouvent exclus du marché de l'emploi du fait de leur âge, s'affirment comme encore actifs et entendent continuer à utiliser leurs compétences. Ils ne mettent pas en avant un désir d'avoir une action caritative auprès des plus démunis mais, dans une société productiviste, ils manifestent leur souci d'une reconnaissance de leur utilité sociale et accompagnent leur démarche d'une réflexion novatrice sur la valeur travail. Des associations aux objectifs variés

ont fleuri : aide aux jeunes porteurs de création d'entreprise, soutien scolaire, accompagnement du premier emploi...

L'évolution est nette : alors que le terme troisième âge se réduisait à une assimilation à la jeunesse, la figure du senior, parce qu'elle répond à celle du junior, introduit une altérité, pose une différence donc une possibilité d'échange et de symbolisation: **le senior est mentor**, ou encore, il est le tuteur, le guide...

Chronologiquement, la figure de l'ancien succède à celle du senior. On ne peut cependant fixer un âge précis car si un individu de cinquante ans peut difficilement se qualifier d'ancien, un autre de soixante-dix ans peut se reconnaître dans les deux images.

Cette figure provient des tentatives qui, dès les années soixante-dix, ont cherché à moduler et à élargir le modèle d'intégration, par trop restrictif, fondé sur la seule identification à la jeunesse. L'une d'elles, que l'on trouve dans le Rapport « Vieillir demain » (1981) proposait de substituer les valeurs de l'expérience et de la sagesse au modèle de la jeunesse. Le modèle d'une société idéale, uniformément constituée de jeunes apparaissait comme source d'âgisme envers ceux dont la différence de l'âge était niée et surtout à l'égard de ceux qui résisteraient à l'assimilation, ces vieux qui ne pourraient rester jeunes et s'excluraient d'eux-mêmes, la mort sociale précédant la mort biologique.

Le conflit entre les générations, fondé sur la compétition pour le partage des revenus, était un des soucis majeurs des rapporteurs. Aussi, préventivement, les auteurs faisaient-ils dans leur modèle la part belle à l'échange. Pour le fonder, le rapport reprenait le thème de la sagesse des personnes âgées : « Des sages sont parmi nous, ils portent sur le monde un regard éprouvé et serein, ils ont quelque chose à nous dire ». Les personnes âgées « sont détentrices d'une expérience, de savoirs et d'une sagesse désormais reconnus ».

En 1993, puis en 2002, dans le cadre des Années Européennes consacrées à la solidarité entre les générations, ce modèle de la sagesse a été largement utilisé et le terme d'ancien s'est imposé pour désigner les partenaires âgés des opérations intergénérationnelles qui ont été organisées. Curieuses manifestations où l'on organise des rencontres artificielles, momentanées, et qui pourtant fonctionnent (dans le cadre de la Fondation de France, nous en avons soutenu et expertisé des dizaines). En référence à la société patriarcale, le terme « ancien » a notamment fait flores dans la presse communale et régionale où l'on

évoquait le sage auprès duquel les jeunes viennent chercher conseil : « Les enfants écoutent nos anciens leur parler d'autrefois ».

Il s'agit toujours d'une intégration au conditionnel, simplement au « si vous restez jeune » succède le « si vous devenez sage ». Comme pour le senior, la symbolisation est cependant possible puisqu'au terme ancien s'oppose celui de nouveau. Dans une époque d'accélération de l'histoire, dans ce « moment charnière », **l'ancien est témoin** : « j'ai vécu cela, mon père et mon grand-père m'ont raconté... » Il est le seul à pouvoir faire le lien charnel entre la mémoire et l'histoire.

Le dépendant ou le primat de l'approche médicale

La définition des deux premières périodes repose sur des critères économiques et sociaux : statut, rôle et style de vie. Le positif domine. Ce n'est plus le cas pour la figure suivante, celle du dépendant. On change ici de registre, et l'on passe de la prééminence du social à celle du médical. Dans un monde qui chante la jeunesse, la tentation est grande de faire de la vieillesse une maladie et de considérer qu'elle concerne au premier chef les médecins. Médecins qui dénoncent eux-mêmes régulièrement cette dérive. Je citerai comme exemple l'ouvrage du gériatre Olivier Saint-Jean et du journaliste Éric Favereau « Alzheimer, le grand leurre » (ed. Michalon, 2018) ou le gériatre pose la question suivante : « Et si le succès de la maladie d'Alzheimer était surtout la dérive d'une évolution qui a transformé la vieillesse en pathologie ? » (P. 11), « Et si une maladie pouvait être une construction sociale bien davantage qu'un objet scientifique ? » (P. 10). Je pourrais citer aussi la déclaration des gérontologues et gériatres francophones qui, réunis à Liège en 2014, ont émis des recommandations pour faire reconnaître les droits de tous à garder une utilité sociale en évitant justement la pathologisation excessive.

Force est de noter que dans le champ de la gérontologie, le vieillissement a été trop longtemps envisagé comme un processus linéaire caractérisé par des pertes et des déficits. Le concept de dépendance qui s'est imposé est défini, de manière restrictive – voire humiliante – comme l'impossibilité pour un individu d'accomplir seul les actes de la vie quotidienne. Restrictive car

elle englobe les multiples registres de la dépendance, ignore par exemple la distinction entre la dépendance aux choses (registre de la nécessité selon J.J. Rousseau) et dépendance aux autres (avec le risque fort de soumission, toujours selon Rousseau). Humiliante, car la dépendance ainsi envisagée réduit les individus à la seule dimension d'une nécessité d'aide, et qu'elle conduit sur le plan de l'action sociale vieillesse à une approche technocratique et dés-humanisée, une « gestion des corps usés ». En effet, quand la vieillesse se décline en termes de pertes, de manques à combler, elle devient une maladie sociale et implique la mise sur pied d'actions spécifiques. À partir d'outils d'évaluation, les gestionnaires décident des aides attribuées et des moyens à mettre en oeuvre : consultations gériatriques, institutions médicalisées... la logique se déroule impertubablement et conduit à la question du coût de cette dépendance, renforçant l'image écrasante du fardeau économique des vieux. Nous nous ruinons à ne voir dans la vieillesse que le temps de la ruine.

Il y a eu des tentatives pour contrebalancer ce discours, au cours de la dernière décennie : retenons l'accent mis sur l'importance économique des plus âgés, ce que l'on a appelé « la silver économie ». Mais non, ils ne font pas que coûter de l'argent, ils en rapportent, ne serait-ce que par les services auxquels ils ont recours. Mais il ne faut pas oublier que dans l'économie marchande ce qui s'échange d'abord, ce sont des biens, pas des liens. La question sociale reste entière.

Il est apparu nécessaire de freiner cette curieuse perspective qui conduisait la gérontologie à accentuer la dépréciation sociale d'une catégorie d'âge qu'elle était au contraire censée soutenir. Il était nécessaire de sortir des concepts dévalorisants qu'elle avait produits et dans lesquels les plus vieux se retrouvent toujours enfermés : perte, dépendance, incapacité... Différentes équipes de recherche, peut-être à partir d'une prise de conscience de cette tendance lourde à la dévalorisation, ont initié des travaux visant à proposer une approche plus complexe, centrée sur le « bien vieillir ».

Le bien vieillir

Ces travaux de recherche, qui ont émergé pour la plupart dans les années quatre-vingt, ont pris diverses formes : on parlera d'un vieillir en bonne santé, d'un vieillir usuel ou habituel, d'un vieillissement actif ou d'un vieillissement réussi...

Dans ces approches, le vieillissement apparaît comme un processus de développement et non une programmation inéluctable d'une involution biologiquement déterminée. On passe de modèles uniquement centrés sur le déficit à des modèles caractérisés par une plus grande hétérogénéité, ayant un fondement théorique plus complexe et accordant une part plus grande à l'environnement. Mais surtout, le vieillissement devient un processus évolutif hétérogène. Sans nier les pertes et les deuils, le déclin n'est plus la seule voie ouverte, l'organisme peut récupérer, s'adapter, développer un certain nombre de ses facultés grâce à une plasticité persistante et à des ressources qui demeurent utilisables. Ces approches ont pour mérite d'introduire une dynamique. Une critique demeure : qui dit vieillissement réussi, sous-entend (c'est un discours implicite) possibilité d'un vieillissement raté (le terme anglais *successful aging* est plus adapté). De même, qui dit « bien vieillir » sous-entend la possibilité de « mal vieillir ». On est encore dans un ou bien/ou bien qui exclut le terme tiers. C'est une polarité qui apparaît intellectuellement séduisante parce qu'elle accentue artificiellement les contraires, mais qui, en pratique, peut se révéler réductrice, car elle schématise encore de façon abusive une réalité fonctionnelle complexe. Il faut se méfier du « ou bien, ou bien ». Par exemple, se demander « change-t-on en vieillissant ou vieillit-on comme on a vécu ? » est une formulation erronée. Mieux vaut se demander comment au cours de l'avancée en âge se conjuguent changements et continuités. Il faut préférer la notion de processus (scandé par des événements), à celle de stades. C'est ce que décrivent les personnes concernées.

La prise en compte de la parole des vieux

Un des écueils est d'oublier la parole de ceux qui sont directement concernés, ceux qui vieillissent, ceux qui se reconnaissent vieux. Puisque le vieillissement et la vieillesse ne se laissent pas aisément cerner, puisqu'il y a autant de façons de vieillir qu'il y a d'individus, c'est bien aux témoignages qu'il faut avoir recours pour arriver à une meilleure compréhension de ces phénomènes. Si chaque homme porte en lui le vieillard qu'il sera un jour, du vécu de ce vieillard, il sait fort peu de choses. Pourtant, Edgar Morin que j'interviewais un jour me disait qu'une de ses maximes de vie était de faire vivre à chacun de ses âges, le meilleur de tous ses âges : de continuer à dialoguer avec le meilleur

de l'enfant, du jeune homme qu'il avait été mais aussi de l'homme vieux qu'il espérait devenir (il avait alors 70 ans, il en a aujourd'hui plus de 95).

Quand les individus parlent de leur vieillissement, on note des thèmes communs : surprise du vieillir, métamorphose du corps, regard des autres, méditation sur le temps et la mort, relecture de vie... mais on note aussi une très grande diversité d'approche, puisqu'une histoire de vie est productrice des plus extrêmes spécificités et singularités. Dans cette perspective, la vieillesse demande à être comprise par ceux qui la vivent tout autant qu'expliquée par les experts de toutes disciplines.

La symbolisation de la vieillesse implique de s'interroger sur le terme vieux qui a la particularité dans la langue française de pouvoir être utilisé comme substantif (le vieux), comme adjectif (le vieil homme) et comme adverbe (faire vieux). C'est quand il est substantif qu'il est le plus délicat à manier, surtout au singulier (comme d'ailleurs le terme jeune : « le jeune », terme tout aussi réducteur). C'est comme adjectif qu'il est le plus intéressant, car on peut lui en accoler d'autres. Le mot vieux amène d'ailleurs presque aussitôt à l'esprit son contraire : jeune, et il interdit donc toute opération d'assimilation et de réduction. Pendant longtemps, on lui a préféré une appellation plus anodine et plus neutre : personne âgée. Si ce terme a été plus usité, c'est peut-être parce qu'il n'a pas de contraire.

Dans cette prise de parole, il y a bien sûr des paroles individuelles, des autobiographies qui sont autant de relectures de vie. Ce fut, avec les auto-portraits, un de mes principaux thèmes de recherche. Mais je retiendrai ici l'exemple d'une parole collective, celle de l'association « Old'up » (Les vieux debout). Leur mobilisation a pour objectif de réfléchir ensemble à ce qu'implique le vieillissement : comment donner sens à l'avancée en âge, comment garder une utilité sociale ? Sans nier les fragilités, l'association souhaite mettre l'accent que les découvertes que permet la vieillesse. Par exemple des nonagénaires échangent et produisent des textes sur leur vécu individuel, familial, social.

La symbolisation de la vieillesse passe par la nécessaire acceptation de la différence des âges. C'est l'affirmation première de la différence qui permet la circulation et l'échange. Mais pas n'importe quelle différence, pas celle du corps vieux opposé au corps jeune, du dépendant à l'autonome. La différence à prendre en compte est l'expérience des différents temps de la vie. Ce n'est

que par la reconnaissance du travail ultime de prise en compte de la globalité d'une vie, que peut-être reconnue une place aux vieux dans notre société.

Ce qui circule et s'échange entre jeunes et vieux est l'inscription dans le temps. Je terminerai sur le récit d'une rencontre organisée entre des enfants de six ans et des résidents d'une maison de retraite. Chaque enfant avait dessiné, colorié puis découpé en deux parties un cœur. Ces moitiés de cœurs avaient été envoyées à la résidence et le jour de la rencontre, chaque enfant cherchait sa moitié. Il y avait une seule centenaire et à un moment un enfant s'est écrié, royal : « c'est moi qui l'ai ! ». Et son copain, dépité, de protester : « Pourquoi la mienne n'a que 98 ans ? » Souvenez-vous quand vous aviez six ans, vos dix ans (deux chiffres) vous paraissaient si lointains, mais là, cent ans, trois chiffres ! La centenaire offrait à cet enfant l'éternité...

Nous avons déjà évoqué la figure de l'ancien qui donne au nouveau la dimension du passé mais, en témoignant, de par son nombre d'années, de la longueur de la vie, c'est le vieux, et lui seul, qui ouvre l'avenir au jeune. **Le vieux est passeur.**

XXXV UNIVERSITAT D'ESTIU D'ANDORRA
DEL 3 AL 6 DE SETEMBRE DEL 2018

Sessió del 6 de setembre del 2018

CONCLUSIONS

Michel Wieviorka

Moderador de la 35a Universitat d'Estiu d'Andorrra

Per citar aquest article / Para citar este artículo / Pour citer cet article :

WIEVIORKA, Michel. «Conclusions» [en línia], a: Universitat d'Estiu d'Andorra (35a : 3 - 6 set., 2018 : Andorra la Vella). *Els valors: passat i futur = Los valores: pasado y futuro = Les valeurs : passé et futur*. Andorra: Govern d'Andorra. Ministeri d'Educació i Ensenyament Superior. Universitat d'Estiu d'Andorra, 2018, p. 118-122 (978-99920-0-870-6) <<http://www.universitatestiu.ad/UEA2018>>

Ce soir s'achève donc notre parcours à travers les valeurs. Chacun de ceux qui l'ont suivi, intégralement ou en partie, a pu constater la richesse, la densité des interventions, leur diversité aussi. Est-il possible pourtant de tirer quelques leçons d'ensemble ?

Un premier point est évident : au-delà de définitions élémentaires comme celles que proposent les dictionnaires, la notion de valeurs part un peu dans tous les sens, c'est une jungle conceptuelle. Peut-on hiérarchiser les valeurs, existe-t-il des valeurs universelles, ou des valeurs éternelles qui traversent le temps ? Ne faut-il pas au contraire s'intéresser à la production de valeurs, nouvelles, à la façon dont une société, ou certains acteurs en son sein inventent ce qu'elle ou ils vont ou non valoriser ?

La production de valeurs est une chose, leur continuité, leur transmission, leur reproduction en est une autre, la façon dont elles se diffusent, se disséminent en est encore une autre. Et ici, notre université d'été a insisté sur deux grandes thématiques. D'une part, celle de la communication. Nous avons pris, je crois, la mesure des formidables changements liés à l'entrée dans ce que le sociologue Manuel Castells a appelé l'ère de la communication – il a aussi parlé de l'ère de l'information et de la société en réseaux. Nous avons, je crois, la plus vive conscience de cette rupture avec le vieux monde, et des nouvelles valeurs qui caractérisent le nouveau, individualisme renforcé, interactivité, immédiateté, liberté d'expression. Nous avons aussi, et c'est très important, évité les discours trop faciles unilatéraux, nous avons débattu si je peux dire du bien et du mal, de la face d'ombre du changement et pas seulement de sa face de lumière. Et nous l'avons fait, là comme ailleurs, sans nous enfermer dans telle ou telle discipline : parler de communication, par exemple, c'est faire de la sociologie, mais aussi de l'économie et des modèles économiques de la presse – gratuité ou pas par exemple, et c'est aussi faire de l'histoire.

Et deuxième grande thématique, celle de l'éducation. Nous savons tous à quel point elle est centrale, s'il s'agit de préparer les nouvelles générations à intégrer des valeurs qui nous semblent positives, j'ai été très intéressé de voir que les intervenants même s'ils n'ont pas utilisé beaucoup l'adjectif, se sont exprimés avant tout en humanistes, soucieux non seulement d'instruire – il faut acquérir des connaissances –, mais aussi d'éduquer, de préparer chacun à être citoyen, sujet de son existence.

Ce qui me conduit à un autre point : plusieurs intervenants ont indiqué nettement qu'une valeur essentielle à leurs yeux renvoie à l'idée que la démocratie, mais aussi l'éducation devraient avoir pour enjeu de permettre à chacun de développer ses aptitudes, ses « capacités » comme a dit le prix Nobel d'économie Amartya Sen, à chacun de se constituer en sujet, non pas au vieux sens qui a été rappelé hier, de serf, de personne qui doit obéir au souverain, à un seigneur, mais au sens d'individu capable de maîtriser son existence, d'être maître de son expérience. Et cela a été dit, certes souvent dans un autre vocabulaire, être sujet, c'est aussi accepter, et même vouloir que les autres humains puissent l'être, on ne peut pas vouloir être sujet de son existence sur le dos d'autres personnes. Mais, et c'est très important, personne n'a dit qu'il fallait tout envisager du point de vue du sujet personnel, sans se préoccuper de la société dans son ensemble, et de systèmes plus larges, ou d'ailleurs aussi moins larges. De ce point de vue, nous avons fait des bonnes sciences sociales, en circulant en permanence de l'acteur au système, de l'individu à la société. Et s'il faut s'intéresser au Sujet, le mieux est certainement d'introduire l'image de processus, par exemple de subjectivation et de dé-subjectivation.

Un autre point m'a frappé : notre volonté de n'être enfermé ni dans l'espace, ni dans le temps. Nos réflexions étaient le fait de chercheurs qui travaillent dans un pays, une institution, et ceux qui ne sont pas d'ici connaissaient peu et mal Andorre. J'ai trouvé que nous étions capables de circuler et de nous comprendre, de penser global mais aussi local, de circuler, et même, que nous avons conscience de la nécessité, mais aussi de la difficulté à produire un grand écart, qui va du plus intime au plus mondial en passant nécessairement par le niveau national, et tout en constatant à ce niveau l'exigence de fortes différences d'un pays à un autre. La séance de mardi soir était de ce point de vue particulièrement intéressante : comment articuler des analyses qui concernent le monde, dans sa globalité, et d'autres, qui concernent des individus, des familles, des questions très locales. Et bien, je ne dis pas que nous y sommes parvenus parfaitement, mais nous avons eu le mérite de poser la question : comment penser à la fois global et au niveau des sujets individuels, comment articuler l'analyse de grands phénomènes comme la globalisation économique ou l'omniprésence des « Gafa », et les émotions personnelles les plus intimes ?

Je viens de parler de l'espace, un mot maintenant du temps : notre université d'été a fait une large place à l'histoire, que ce soit pour traiter historiquement

de l'histoire de grands phénomènes comme les migrations, la mobilité, ou du cosmopolitisme, ou pour s'intéresser à l'histoire des idées ou à celle de la science. On ne peut pas traiter de manière approfondie d'un thème comme celui des valeurs sans adopter des perspectives historiques, ce à quoi d'ailleurs le titre même de l'université d'été nous invitait. Et envisager les générations, comme nous l'avons fait ce soir, c'est évidemment introduire le facteur temps dans la réflexion, ne serait-ce que parce qu'il faut bien savoir comment l'acceptation de certaines valeurs varient avec l'âge, et les générations – quitte à s'interroger aussi sur l'idée d'une convergence des valeurs entre générations.

Quand une rencontre comme celle-ci s'achève, on doit toujours se demander : comment sortons-nous de cette expérience ? Un peu comme, hier soir, quand le professeur Rafael Bisquerra nous a invités à chanter et danser sur l'air de « we are the world » et nous a ensuite demandé si nous avions envie d'être agressifs après cela, évidemment pas ! Sauf peut-être, un peu, vis-à-vis de lui chez ceux d'entre nous qui ont résisté à sa démarche et n'ont pas eu envie de chanter et danser.

Il me semble que tout au long de cette Université d'été nous avons beaucoup appris, mais surtout, que nous partons d'ici avec le sentiment, comme disait un regretté très grand philosophe politique français, Pierre Hassner, qui vient de disparaître, d'avoir élevé notre niveau de perplexité. Enfin une université d'été comme celle-ci ne peut être une réussite que si une équipe, et un pilote, ont préparé l'événement, puis veillé en permanence à sa bonne marche : je crois pouvoir me faire l'expression de tous les participants, en remerciant chaleureusement Maria Àngels Ruf et toute l'équipe qui avec elle a rendu cette Université d'été non seulement possible, mais très agréable et stimulante intellectuellement. La capacité d'articuler vie intellectuelle et convivialité est pour moi une valeur cardinale, et je tiens à dire que Maria Àngels incarne au plus haut niveau cette articulation.