

Jacques Attali, exassessor especial de François Mitterrand durant deu anys, primer president del Banc Europeu del Desenvolupament (BED) i actualment president de Planet Finance, l'ONG internacional destinada als microcrèdits, a més d'intel·lectual indiscutible (equiparat per alguns amb el gran savi medieval Maimònides) i assagista brillant, ens obsequia amb unes reflexions que tenen el doble mèrit de ser políticament oportunes i antropològicament suggeridores.

La tesi és ben senzilla: la veritable naturalesa de l'home és el nomadisme; el sedentarisme, en canvi, és el seu gran pecat. Una tesi políticament oportuna en un món globalitzat, però extremadament injust, en què el fenomen migratori està en explosió. Per motius de facilitació tecnològica, però sobretot per motius de supervivència, l'escenari de convivència del futur serà, efectivament, multiètnic, multicultural, multireligiós. Per tant, és inútil negar-ho, ni amagar el cap sota l'ala amb pretexts legals. Aquesta societat global que tant ens va encisar en un moment determinat se'ns revela ara difícil de gestionar. De fet, pensar l'home en clau nòmada és, certament, una perspectiva reveladora, perquè el nomadisme no és només i exclusivament geogràfic. El veritable nomadisme és la consciència que res no està fixat, que res no és estàtic... ni els escenaris vitals, ni les conviccions més pregones. Tot està en ebullició, en canvi, en interacció. I assumir el nomadisme vol dir assumir també la vida com a aventura; una aventura que va molt més enllà de les petites aventures locals, en sentit geogràfic, polític, personal i, fins i tot, espiritual, a les quals estàvem acostumats. I, en definitiva, vol dir obertura apriorística a la novetat, a la imaginació, a la transformació, fins i tot a la creació de nous escenaris humans. Des d'aquesta premissa, és possible repensar el marc global, l'Europa comunitària, els

moviments antiglobalització... i deixar enrere, finalment!, conceptes atàvics com els de país, nació, pàtria, estat... Un repte que no és gens fàcil, el que proposa Attali, però molt il·lustratiu del geni polític quan es posa veritablement al servei del bé comú, avui, i, necessàriament, del bé comú de tota la humanitat i, especialment, dels més desfavorits que truquen a les nostres portes de benestants.

Però, la tesi de Jacques Attali és també una tesi antropològica suggeridora. Tant suggeridora com discutible, perquè ¿quina és la veritable naturalesa de l'home? ¿El "sedentarisme", és a dir, la seva voluntat de quietud, d'estabilitat, d'ordre serè, que permet viure sense sobresalts? ¿O el "nomadisme", és a dir el seu esperit més creatiu, més personal, més lliure, que el porta sempre endavant, més enllà de tot lloc i de tota certesa? No sabem per quina opció decantar-nos. I potser no cal. Potser, la relació entre ambdues realitats és senzillament dialèctica. Però, és ben veritat que l'accent del pensament occidental està profundament arrelat en conceptes estàtics, d'ordre i d'estabilitat. És un pensament sedentari que pensa i justifica el sedentarisme. I és més veritat encara que cal un revulsiu que ens recordi que la història avança. I que ho fa, ho ha fet gairebé sempre!, a canonades. I que, potser, som capaços d'evitar les canonades si ens hi anticipem, si ens obrim a la novetat, si ens desplaçem contínuament dels nostres esquemes, si redescobrim i assumim fins a les últimes conseqüències la nostra naturalesa "nòmada". Potser l'aportació d'Attali és una caricatura, una sàvia caricatura!, que ens fa veure el revers de la moneda. No neguem el desig d'estabilitat. Ara bé, que aquest desig no ens menii al conservadorisme més estrident i ens negui quelcom que també ens és ben propi: el canvi!

Antoni Nello

Actualment, el cos i la corporeïtat constitueixen un escenari de reflexió viu i constant. De fet, la bibliografia sobre el tema augmenta de forma prudent i constant. Des del s. XIX, creix la importància de l'antropologia del cos, probablement, entre altres motius, pel que representa el fet de l'encarnació humana en un cos, les qüestions que se'n deriven i la problemàtica a satisfer; així com per les implicacions que té en les relacions socials regulades culturalment fins a institucionalitzar-les amb normes, prohibicions, gratificacions. L'antropologia actual desenvolupa una teoria del cos gràcies a la importància que té com a *marca* d'un estil de vida, condició social, religiosa, edat, identitat sexual, signe de benestar... amb una càrrega simbòlica pública que es construeix, en part, des de la subjectivitat: el cos és símbol del propi *jo* i, alhora, també ho és de l'entorn en el qual hom conviu. Cos i corporeïtat poden referir-se a dues línies que convergeixen en la nostra identitat: la individual i la social; l'orgànica (el cos com a objecte) i la vivencial (el cos com a subjecte), que Merleau-Ponty aborda des de la noció de *corps propre* i de *sujet incarné* en un esforç dialèctic per expressar el reconeixement de la unitat vital que és el subjecte humà.

El cos mostra un llenguatge significatiu i divers: la paraula, el gest, l'actitud, la manera de cuidar-lo, de vestir-lo... lluny de la representació mecanicista del s. XVIII, que l'entenia com una meravellosa organització funcional. Allò que hom és es fa accessible i es fa comprensible, des del cos, i esdevé lloc d'intercanvi, de fascinació, de perplexitat, de preocupació, de rebuig... El cos és el vincle més directe amb el nostre exterior (el món) afectat pel moment sociohistòric i per l'expe-

riència, si més no. El propi cos no s'identifica amb l'altre, però afavoreix la relació, no estar/sentir-se sol. I tot això influeix en la manera de ser, de pensar, de conèixer, de decidir, de fer construint significats, valors, preferències, exigències.

El tema del cos mena a la clàssica pregunta: què és l'ésser humà? L'antropologia filosòfica apunta respostes i aporta línies i suggeriments de reflexió i de debat. En aquest sentit, hi ha una breu citació de Mary Douglas, *Símbols naturals* (Alianza, 1978), en què du a terme una anàlisi sociocultural del cos com a centre de la teoria antropològica. D'altra banda, Ll. Duch-J.C. Mèlich presenten una reflexió sobre el tema dins *Escenaris de la corporeïtat* (PAM, 2003), en què es destaca la ineludible presència corporal de l'ésser humà al seu món quotidià. X. Escribano, amb aquesta publicació, ofereix una introducció a l'obra i al pensament de M. Merleau-Ponty que no substitueix la lectura directa de l'original, però pot facilitar-la i ser una bona ajuda per a la seva interpretació.

Maurice Merleau-Ponty va néixer a Rochefort-sur-Mer el 14 de març del 1908, i va morir a París el 4 de maig del 1961. Pertany a l'anomenat corrent fenomenològic existencialista; la seva obra fonamental *Phénoménologie de la perception* (Gallimard, 1945) està traduïda al castellà en Península (Barcelona 1975). Les seves aportacions al tema del cos humà situen la realitat corpòria en l'horitzó de la reflexió filosòfica valent-se de dos conceptes característics: "subjecte encarnat" i "expressió creadora", en què es planteja un ésser humà tant naturalment sociable com necessitat de transcendir els límits i recrear la pròpia existència. Amb la seva reflexió sobre el cos, facili-

---

ta el descobriment de la importància, i la implicació, que té la condició corpòria en les nostres decisions i accions: el cos, amb els seus sentits, fa relacionar la percepció del món i la consciència humana. Merleau-Ponty convida a considerar la profunditat metafísica del cos sense menystenir la percepció metafòrica amb la qual sovint es representa (cos sofrent, malalt, límit...).

Però, som cos animat o bé esperit encarnat?: "Com una mena d'osmosi, el cos i el subjecte s'expandeixen l'un en l'altre. El meu cos torna a ser meu i jo m'hi encarno" (p. 552: 77, 33). Es tracta d'una circulació amb una inserció recíproca entre el cos i el subjecte, allò carnal i allò espiritual, que porta a distingir, i a referir-se, a la unitat diferenciada del subjecte i a l'estima de la seva identitat. La noció d'encarnació del cos humà per a Merleau-Ponty és que el cos és "més que un organisme", perquè és l'encarnació d'un subjecte transcendent la seva condició orgànica; mai tancat en si mateix, en un constant procés de transformació de la mà de l'existència, la cultura, les relacions i la societat. El concepte d'encarnació comporta la humanització del cos transcendent, la seva significació objectiva, ja que és l'encarnació d'un subjecte, d'una consciència, en un espai/temps amb una interioritat/exterioritat que dóna lloc al descobriment d'un mateix des de la triple relació de jo-món-l'altre.

La pluralitat i la complexitat de perspectives de Merleau-Ponty s'evidencien en cercar la significació vital del diàleg que s'estableix entre l'individu orgànic i el seu medi: la noció "ésser al món" recull la unitat de l'existència, la comprensió del cos com a corporeïtat, com a paraula viva, subjecte encarnat; l'ésser humà és un ésser que s'adreça al món, és inherent a ell, i no és indiferent

als altres com a altres maneres d'"ésser al món". L'alteritat és un supòsit fonamental, com ho és la transcendència (el cos com a obertura de significat: que s'ensenyia i s'entén, crea/comunica sentit), és un espai expressiu en el qual l'altre és l'espectador de la meua vida i, alhora, la revelació d'un subjecte que es fa accessible a través de la paraula, del diàleg, de l'expressió. Es tracta, doncs, de la comunicació intersubjectiva que fa actiu a qui parla i a qui escolta: parlar i comprendre són moments d'un únic sistema, jo-l'altre.

En definitiva, *Sujeto encarnado y expresión creadora* ens condueix per les significacions del cos de la mà de Merleau-Ponty i d'altres pensadors i poetes que recuperen el tema del cos com a mitjà d'expressió i de comprensió, com a interès de l'antropologia filosòfica per la capacitat d'interrogació que té; per allò que és capaç d'expressar i complex de descobrir. La lectura d'aquesta obra desvetlla l'interès pel pensament de l'autor i el gust de preocupar-se per allò dit com una manera "d'estar-al-món", com a experiència humana vehiculada pel cos tot volent seguir el filòsof francès.

Rosa M. Boixareu

El tema de l'alimentació és molt important perquè sense alimentació no pot haver-hi vida. En l'alimentació, hi està implicat el reconeixement de la dignitat de les persones i de les decisions que es prenen a fi de garantir-la. Per tant, alguns altres temes són prescindibles, però aquest no. La perspectiva amb què s'aborda l'alimentació és diversa: com a manteniment, necessitat, comerç, refinament, creativitat, investigació... La història dels pobles és també la història dels productes amb què s'alimenten, el procés d'elaboració i la importació de nous menjars, formes de tractar-los i de modificar-los. La història del menjar mostra el desenvolupament d'una societat, les carències i les desigualtats, i constitueix, doncs, un indicador de progrés o el seu contrari. La cultura i la religió no són alienes als costums i a les creences al voltant dels aliments i la seva utilització dins un marc significatiu que els dona sentit.

La repercussió social del fet de menjar és òbvia: estableix vincles d'afinitat, de diferència; els esdeveniments se celebren al voltant d'una taula que cohesionen la vida social, les relacions; tanca i obre projectes; construeix memòria de fets, de persones. La disgregació familiar i la dependència laboral fan pensar en la pèrdua d'aquest lloc de trobada continu i repetit que és l'àpat familiar, en el qual es viu en comú la vulgaritat del dia a dia, i que afavoreix que les *crisis* personals, comunes, globals, es puguin cuinar al caliu del debat domèstic.

Els hàbits alimentaris són variables, canviants, i responen a circumstàncies i a intencions amb conseqüències d'ordre social, biològic, psicològic; i s'entén que els determinants socioeconòmics els influeixen. L'alimentació ha esdevingut una ciència, una

indústria; és una revolució ecològica que, paradoxalment, compagina (i consent!) l'excés, el refinament, juntament amb l'emergència de la fam; l'experimentació, l'alta tecnologia i les pràctiques agrícoles tradicionals; l'estima pel passat juntament amb la seva transformació: la cuina tradicional i la de disseny. Tot plegat en la perspectiva d'un futur que es desitja estable, sense excessos ni emergències de cap mena.

L'alimentació com a medicina ha gaudit, des de sempre, de prestigi. Els remeis domèstics es passen de generació en generació i constitueixen una ciència popular. La relació alimentació/malaltia forma part de convencions molt antigues: per exemple, les dietes vegetarianes van ser defensades per savis convençuts dels seus efectes (als pitagòrics se'ls atribueixen missatges vegetarians). La doctrina *higiénica* de Galè veu la dieta com un estil de vida sa en el qual estan implicades el conjunt d'activitats i actituds humanes, l'alimentació n'és una. Actualment, el significat del concepte "dieta" ha quedat restringit a un estil de vida alimentari que no sempre cerca la bona salut. La variabilitat de pretensions de les dietes (estils de vida) actuals és gran: la bellesa, l'èxit social, l'equilibri corporal, fins i tot, l'ascesi personal. Cal interrogar-se, però, sobre quin és el preu humà d'aquestes pretensions.

*Historia de la comida. Alimentos, cocina y civilización* (títol original: *Food. A History*) és un llibre que tracta els temes esbossats més amunt que l'autor anomena les "vuit grans revolucions", amb subtítols suggeridors: "la invenció de la cocina (la primera revolució)", "el significado de la comida (la comida como rito y magia)", "criar para comer (la revolución del pastoreo: de recolectar comida a producirla)", "la

---

tierra comestible (gestionar la flora para obtener alimentos)", "comida y rango (desigualdad social y el auge de la alta cocina)", "el horizonte comestible (la comida y el intercambio cultural de amplio alcance)", "desafiar a la evolución (la comida y el intercambio ecológico)", "alimentar a los gigantes (comida e industrialización en los siglos XIX y XX)", amb notes i índex onomàstic i temàtic. L'obra, amb paraules del mateix autor, presenta una història de l'alimentació "des d'una perspectiva global que s'inscriu en la història mundial que no es pot separar de les altres relacions dels éssers humans entre ells i amb la resta de la natura" (p.13). Un contingut interessant que, des dels orígens, ens apropa a algunes de les motivacions alimentàries actuals.

Rosa M. Boixareu

Fredric Jameson, nascut a Cleveland el 1934, es va doctorar en Lletres a la Universitat de Yale amb una tesi sobre Sartre. Des de llavors, ha dut a terme una llarga carrera que l'ha conduït a impartir docència en algunes de les més prestigioses universitats nord-americanes: Harvard (1959-1967), Califòrnia-San Diego (1967-1976), Yale (1976-1983), Califòrnia-Santa Cruz (1983-1985) i, finalment, Duke. Entre les seves obres accessibles en castellà destaquem: *La cárcel del lenguaje, Documentos de cultura: Documentos de barbarie, El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado, Ensayos sobre el postmodernismo, La estética geopolítica, Teoría de la postmodernidad, El postmodernismo y lo visual, Una modernidad singular, La postmodernidad y el mercado, Estudios culturales: Reflexiones sobre el multiculturalismo* (escrit conjuntament amb Slavoj Žižek), *El giro cultural, Las semillas del tiempo*.

Fidel a la ideologia marxista, Jameson s'ha especialitzat en l'anàlisi de les relacions entre el desenvolupament del capitalisme i la configuració de la cultura com a marc simbòlic col·lectiu. Jameson estableix la connexió entre creació i recepció, entre bases tecnològiques i producció, entre capitalisme i globalització, entre mercat i cosificació. En aquest sentit, el fil conductor de les seves obres sempre ha estat el mateix: com que abandonar la cultura a les simples regles del mercat no és la millor manera de promoure la crítica, les nostres societats es veuen abocades a la superficialitat, la banalització i la fugacitat. La capacitat d'aprofundir en la realitat que hauria de caracteritzar la cultura ha estat desbancada a favor de la multiplicitat dels simulacres culturals i l'addicció a les imatges. Així, la postmodernitat ha acabat essent la pantalla del capitalisme i la globalització ha forçat la deriva de la cultura cap a la

mercadèria.

Rimbaud va fer història (entre l'esnobisme i la seriositat) clamant: "Il faut être absolument moderne!" Tal com queda ben palès, no constata que siguem moderns, sinó que ens anima a encetar la tasca de ser-ho. Jameson pren aquesta proclama de Rimbaud com a punt de partida del seu llibre, que equival a la secció teòrica de l'antepenúltim volum de *The Poetics of Social Forms*, i l'origen del qual són unes conferències al *Wissenschaftszentrum* de Renania del Nord-Westfalia.

La "postmodernitat clàssica" (valgui l'expressió, potser contradictòria, per referir-se als autors que instauren aquest corrent de pensament) pretenia tenir clar per què marcava distància respecte de la modernitat. Podem resumir-ho afirmant que havia detectat tota una colla d'aspectes que la feien indesitjable: l'ascetisme, el fal·locentrisme, l'autoritarisme, l'obsessió per les novetats, el minimalisme, el culte als genis i als profetes, les exigències poc plaents adreçades a l'audiència i al públic...

Però, Jameson assegura que sembla que en els darrers anys hi ha un retorn i un restabliment (en comptes d'una liquidació) de tota mena d'aspectes provinents del passat: l'ètica, la metafísica, la teologia, la filosofia política, l'economia política, l'estètica... Jameson, reflectint els seus orígens marxistes, ho atribueix a l'actual conjuntura caracteritzada per la desfeta de la Unió Soviètica i a la progressiva professionalització-privatització de la universitat a Occident.

Justament per això, Jameson constata que, quan Lyotard propugna el desplaçament dels "grans relats" vers els "múltiples jocs de llenguatge postmoderns", no proposa ni repudiar el passat ni el seu oblit generalitzat, sinó l'exigència de reinventar-lo en forma de

---

cànons provisionals que puguin ser descartats sempre que calgui... Dit d'una altra manera: Lyotard apunta un model cíclic segons el qual la postmodernitat no segueix, sinó que precedeix la vertadera modernitat, el retorn de la qual prepara. I d'aquí se'n deriven dues conclusions: 1. la dependència de la postmodernitat respecte de les categories essencialment modernes d'allò nou; 2. resulta més fàcil denunciar els relats històrics que no pas prescindir-ne, ja que tot allò reprimat retorna.

No es tracta, doncs, de justificar una suposada postura antinarrativa (perquè és impossible l'existència humana al marge del relat), sinó de localitzar els relats ideològics amagats rere els conceptes aparentment no narratius. Per tant, la tasca és adonar-se que la reinvençió d'allò passat de moda en plena postmodernitat és una reiteració de la modernitat: allò modern s'expressa en termes explícitament postmoderns. Dit amb més precisió: superació dels vells valors utòpics (valors productivistes), la fi de la ideologia (fi de la història), la *doxa* nominalista d'allò específic (la diferència).

Tot consisteix, en conseqüència, a proporcionar un nou embalatge a allò modern, a reencunyar-ho, a produir-ho en grans quantitats per facilitar la seva renovació. Per Jameson, hi ha moltes raons per explicar aquesta necessitat, malgrat que cap no ho justifica del tot: la postmodernitat té serioses dificultats per assumir determinades idees quan algunes de les seves conseqüències (capitalisme tardà, feminisme, relativisme, constructivisme) passen a ésser evidents per a molts. Així, per exemple, la modernitat sempre va tenir relació amb la tecnologia i amb el progrés, unes idees que entren en crisi després de la Primera Guerra Mundial. I costa d'ima-

ginar com pot forjar-se un programa polític atractiu si es creu en la fi de la història i s'ha exclòs de l'horitzó la dimensió de futur i d'un canvi radical.

Justament per això, ha ressorgit la modernitat al bell mig de la postmodernitat: quan han caigut en desús la modernització, el socialisme, la industrialització, el *prometeisme...*, encara som a temps de suggerir que els països subdesenvolupats aspirin simplement a ésser moderns. És a dir, s'alimenta la il·lusió que Occident té quelcom que ningú més no té, però que és objecte de desig. Així, la modernitat és planificació de dalt a baix, un lloc de poder centralitzat en absoluta discrepància amb la suposada aleatorietat postmoderna. Un irònic Jameson parla aquí de Giddens i de Habermas, que s'inicien com a crítics de la modernitat i acaben defensant-la parlant de "modernitat radicalitzada" o de "modernitat incompleta". Per evitar dir que les conseqüències indesitjables de la seva proposta de modernitat són tan detestables com les dels models anteriors, parlen de "modernitats alternatives", com si la modernitat no fos un model anglosaxó i cada cultura pogués idear-ne una a mida. És un curiós oblit de l'autèntic objectiu de la globalització: estandarització projectada pel capitalisme, que anul·larà la varietat cultural en un món futur colonitzat per l'ordre universal del mercat.

Per Jameson, el punt d'inflexió s'esdevé, curiosament, en el segle V, quan, mentre el papa Gelasi I interpreta que "modern" és el sinònim d'"ara", Casiodor contraposa modern a antic. Si bé Gelasi no concedeix cap privilegi específic per al present, ja que l'entén en continuïtat còmoda amb el passat, Casiodor traça una marcada línia divisòria entre el passat i el present. Diríem,

---

doncs, que tot allò modern és necessàriament nou, mentre que no tot allò nou és necessàriament modern.

Si fem un salt en el temps, veurem com aquestes dues concepcions reapareixen, no ja sota el paraigua de Gelasi i Casiodor, sinó sota el de Koselleck i el de Jakobsen. Mentre que el primer vol comprendre el terme "modern" en el marc de les categories temporals (proposant l'existència d'una història de les idees en què el sorgiment de noves paraules s'empra com a prova per a una narració sobre l'evolució de la consciència històrica), el segon entén allò "modern" inserit en els vehicles lingüístics sense referència al context de l'enunciació (prescindint, per tant, de la perspectiva del significat i de la consciència per centrar-se en els signes materials mateixos).

Les contradiccions entre els dos models són observades per Jameson, que nega que sigui oportú distingir entre una versió cíclica i una de tipològica de la modernitat (perquè en realitat es tracta d'una perspectiva diferent sobre la mateixa realitat: la cíclica és consciència de ruptura radical, mentre que la tipològica ho és de la sensació que el present és anàleg al passat), com tampoc no és oportú fixar una oposició entre allò "clàssic" i allò "modern" (perquè el dolor per la inferioritat del moment present va de la mà de la nostàlgia i la fascinació pel passat, tal com ja va constatar Baudelaire).

No es tracta, doncs, d'esbrinar la inferioritat-superioritat del passat-present, sinó de constatar que són simplement diferents. En aquest moment neix la historicitat i la consciència històrica. Es tracta d'identificar una dialèctica de la continuïtat-ruptura, que és un moment de la dialèctica més àmplia de la identitat-diferència. Així veurem com

la postmodernitat té més interès per les ruptures que no pas per les continuïtats, més pel *decisionisme* que no pas per la tradició... Ara bé, quan hom es vol convèncer de la conveniència de la fidelitat dels nostres projectes-valors al passat, es condemna a dissociar teòricament el present del passat. Així, la simple cronologia esdevé periodització, i el passat se'ns presenta com una totalitat de la qual podem extreure actituds existencials. És l'historicisme: el present segella el seu passat i l'expulsa fora per tal que el present i el passat existeixin veritablement, ja que el present no ha trobat encara la seva originalitat que li permeti afermar-se de forma singular.

D'aquí que hagi estat tan decisiva la intervenció de l'abat de Saint-Pierre quan, el 1735, estableix que el present no pot aspirar a ser un període històric per dret propi sense la mirada des del futur, que el segella i l'expulsa tal com el present ho va fer amb el passat. El futur no existeix solament com un simple espai utòpic de projecció i de desig, d'anticipació i de projecte, sinó també com a angoixa enfront allò desconegut. El futur, doncs, introdueix el judici sobre el nostre passat i el nostre present. Però, com que el futur no és encara objecte de verificació, Jameson proposa 4 grans màximes sobre la modernitat:

No es pot no perioditzar.

La modernitat no es un concepte, sinó una categoria narrativa. L'única manera de no narrar és el recurs a la subjectivitat que és irrepresentable. Cap teoria de la modernitat no té sentit avui tret del cas que accepti la hipòtesi d'una ruptura postmoderna amb allò modern.

Aquí rau el nucli de l'aportació de Jameson: la modernitat ja no té res a veure amb la innovació, sinó amb



---

la capacitat de mesurar. Però, precisament, el drama consisteix en el fet que actualment ja no disposem de la facultat de fer-nos càrrec de les coordenades que ens permeten recompondre tot allò que destruïm. La modernitat va néixer com un concepte de l'alteritat, però Occident ja no és capaç de tenir un gran projecte col·lectiu de revolució i de transformació social que no sigui la guerra. Per això, el baròmetre de la raó moderna és l'ontologia del present, la filosofia dels esdeveniments actuals. Les alternatives radicals i les transformacions sistèmiques no poden pensar-se ja dins el camp semàntic d'allò "modern". L'ontologia del present exigeix arqueologies del futur i no pronòstics del passat. El que necessitem és el desplaçament de la temàtica de la modernitat al desig anomenat utopia.

Francesc-Xavier Marín

El debate entre liberales y comunitaristas parece aparentemente superado por un liberal que defiende el federalismo asimétrico dentro de los estados multinacionales. La propuesta de Kymlicka representa una alternativa teórica y política muy atractiva, sobre todo si reconocemos que la cuestión de las minorías etnoculturales carece de teorías precisas que respondan a ella con la sensibilidad que merece.

Este breve libro recoge dos ponencias presentadas por Kymlicka en las *Conferencias Spinoza* de la Universidad de Ámsterdam. En ellas el autor aborda dos cuestiones centrales: el tema de los nacionalismos minoritarios dentro de las democracias liberales y el proceso de integración de los inmigrantes en sociedades que son, a su vez, minorías etnoculturales.

Kymlicka toma como referente inicial la experiencia de Québec para reconocer que la comprensión de la especificidad de los nacionalismos minoritarios que habitan en las democracias liberales se encuentra actualmente limitada por las connotaciones negativas del nacionalismo. La imagen de este concepto, explica el autor, se encuentra moldeada por la experiencia europea a lo largo de las conflagraciones bélicas mundiales —*un espejo en el que el nacionalismo se refleja como un fenómeno culturalmente xenófobo, étnicamente excluyente, antidemocrático, territorialmente expansionista y proclive al uso de medios violentos. La reciente historia de los Balcanes ha reforzado esta imagen de nacionalismo a results de un fenómeno profundamente antiliberal*. Ante esta realidad Kymlicka opta por sustituir los conceptos de nación y nacionalismo por los de comunidad, cultura e identidad.

Una vez superada esta barre-

ra histórica y conceptual, el autor aborda varias cuestiones clave para el debate de la multiculturalidad.

¿Cómo responder al deseo de reconocimiento de una minoría etnocultural dentro de un estado nacional? La democracia liberal considera suficiente proteger y garantizar los derechos civiles, políticos y económicos individuales y, por lo tanto, no contempla la necesidad de reconocimiento de dichas minorías etnoculturales. “Los teóricos de la Modernidad respaldan el argumento de que la autonomía individual entra necesariamente en conflicto con el sentimiento de pertenencia que tienen los individuos con respecto al grupo cultural al que pertenecen, sobre todo si se trata de naciones de reducido tamaño o de minorías nacionales”. Para Kymlicka, esta contradicción es superable mediante ciertas políticas multiculturales cuyas consecuencias en sociedades como Canadá o Estados Unidos aún no es posible evaluar pese a que han sido criticadas por contribuir al separatismo étnico. Muchos hemos pensado en alguna ocasión —y el autor lo corrobora en su texto— que habrá que dejar pasar una o dos generaciones bajo las políticas multiculturales para evaluar sus resultados. Sin embargo, lo que puede observarse hasta el momento es que la mayoría de las políticas multiculturales son más integradoras que marginadoras.

Otra de las propuestas centrales de este texto, íntimamente relacionada con la posibilidad de legislar las diferencias culturales, apunta hacia la idea de que el “Estado liberal no es, ni puede ser, culturalmente neutral”. Descarta la analogía que algunos teóricos establecen entre religión y cultura, puesto que la necesaria despolitización de las diversas identidades religiosas

---

que han conducido a la separación entre la Iglesia y el Estado no es equiparable a la idea de un Estado culturalmente neutral.

En estas dos conferencias, Will Kymlicka sintetiza el debate al que ha dedicado sus últimas obras. Se trata, sin lugar a dudas, de un texto de referencia básico para todos aquellos que reconocen que uno de los grandes retos de las sociedades como Cataluña o Québec es el de generar proyectos políticos alternativos que les permitan avanzar tanto en el reconocimiento de sus derechos de autonomía e independencia como en la integración de la etnodiversidad cultural que se origina con los recientes procesos de inmigración.

Julieta Piastro

Els professionals de l'educació, especialment aquells qui dediquen part de la seva tasca a l'educació moral, estan d'enhorabona. Josep Ma Puig, catedràtic de Teoria de l'Educació de la Universitat de Barcelona, ha construït un llibre en què ens ofereix, de manera clara i sistemàtica, els fonaments, les condicions i les finalitats corresponents a la proposta educativa que ell i els seus companys del Grup de Recerca en Educació Moral porten a terme en diferents i variades institucions educatives de casa nostra. Diem que és una bona notícia perquè és habitual posar en dubte —i moltes vegades amb raó— la solidesa i la coherència de tantes pràctiques educatives que es realitzen a les escoles i als instituts d'arreu. Precisament, però, aquesta obra aconsegueix deixar ben fermes els pilars —filosòfics, psicològics, sociològics i pedagògics— sobre els quals s'aixeca l'edifici de pràctiques morals que defensen l'autor i el seu equip dia a dia i en la pràctica.

El llibre comença amb una discussió feta en profunditat al voltant del paradigma de l'educació moral com a desenvolupament, en què se sospesa les diferents fonts de què ha begut i les esmenes —a la totalitat o a la parcialitat— que s'hi han fet. Així, s'aborda la qüestió tenint en compte tres perspectives teoricopràctiques, a saber: l'ètica liberal, la psicologia moral cognitivoevolutiva i la pedagogia moral curricular.

En primer lloc, pel que fa a la filosofia moral del liberalisme, es parteix d'un esquema ternari en el qual se situen les seves branques principals: l'aristotèlica com a paradigma de les ètiques teleològiques, la kantiana com a punt de partida de tota ètica del deure i, a mode d'una sort de combinació de les anteriors, l'ètica utilitarista. Pel seu cantó, l'ètica del discurs, com a conti-

nuadora de la tradició kantiana, continua essent una proposta formalista que es preocupa de fonamentar normes, però no de donar continguts ni pretendre mandats substantius. Així, els conflictes han de ser resolts per la capacitat comunicativa humana a través de la raó dialògica i la correcció moral, la marcarà un procediment intersubjectiu que ocupa el lloc de l'imperatiu categòric kantian. En canvi, l'ètica comunitarista, seguint les petges aristotèliques, proposa una justícia entesa com "una virtut curativa que s'aplica quan la vida social presenta carències que no han pogut resoldre altres virtuts més nobles". És només en aquests casos que la justícia ha de prendre el protagonisme, entenent-la, però, dins la particularitat de la tradició de la comunitat i no d'una manera universal. Més endavant, també es parla de les ètiques de la compassió i de l'altre, que assenyalen la vulnerabilitat d'aquells afectats que no poden participar de la raó dialògica —ni tampoc de cap altra— i dels que cal tenir cura i atenció, independentment i abans de l'obligació moral o de la determinació d'un consens racional. De tot això, se'n conclouen tres esculls a evitar: 1) l'excés d'individualisme en forma de drets i de llibertats en perjudici del bé comú; 2) un jo prepotent que imparteix justícia al marge de la tradició, i 3) l'autonomia fonamentada al marge dels contextos i de les circumstàncies.

En segon lloc, es podria dir que la psicologia cognitivoevolutiva del desenvolupament moral pretenia establir una capacitat formal que permetés superar les limitacions contextuals degudes a la singularitat de cada caràcter. Així mateix, volia resoldre les dificultats a l'hora de predir el pensament i la conducta moral. No obstant això, el

---

fet que aquesta perspectiva teòricopràctica entengués la conducta moral com quelcom controlat pels trets del caràcter o les capacitats del judici moral, féu que fracassés en aquest aspecte, car es considerava el subjecte com un ens aïllat sense tenir en compte la seva condició encarnada i situada. El judici moral és considerat una capacitat universal i el seu desenvolupament és descrit en els sis estadis successius de Kohlberg, que estableixen que la correcció moral en el seu grau òptim rau en els últims estadis. Així, la maduresa psicològica és sinònim de correcció moral. Però aprofundint una mica més, pel que fa a la relació entre el judici moral i l'acció moral, el llibre destaca que el judici moral és una condició necessària, però no suficient, de manera que no es compleix aquella il·lusió socràtica que considera que la saviesa és la causa de la bondat. De fet, el mateix Aristòtil ja havia abordat la qüestió de la necessitat de no separar acció de contemplació tot dient que calia pensar, observar, però també actuar, i fer-ho amb coherència. I és que el fet de pensar sempre és teleològic, perquè pensar és pensar per resoldre problemes. Sigui com sigui, cal tenir també en compte que el subjecte moral pren decisions fortament influït per la seva biografia, i el judici moral sempre es fa en un context, sincrònic i diacrònic, car els subjectes morals porten sempre la seva vida a l'esquena. De la mateixa manera, tampoc no es jutja mai des d'un buit moral, i, si els estadis són "elaboracions culturals que s'adopten un cop el subjecte supera la mentalitat convencional i reconeix la necessitat d'assignar-se principis morals no justificats socialment", llavors tenim que ningú no podria assolir només per desenvolupament, sense participació

de la tradició i de la transmissió cultural, un nivell postconvencional.

Finalment, la via curricular de l'educació moral es caracteritza per presentar propostes pensades per treballar una capacitat exclusiva com ara el judici moral, per aplicar un programa d'activitats que ha d'incidir sobre la capacitat en qüestió i perquè aquest programa té una situació temporal i curricular definida dins el marc dels centres educatius. Pel que fa als programes d'educació moral, en els últims anys, han passat de treballar una o altra capacitat moral a considerar temes concrets que són de gran interès per a la vida quotidiana immediata. Encertadament, com ja havia dit Cousinet fa més de mig segle a *L'éducation nouvelle*, que una pedagogia (la tradicional) hagi ignorat sistemàticament la psicologia del nen no vol dir que la que vingui al darrere (l'educació nova) sigui ara la seva serventa, atès que la psicologia és una ciència de fets (*quaestio facti*) i la pedagogia una ciència de dret (*quaestio iuri*). Així, doncs, des d'aquests temes concrets i d'actualitat, que estan relacionats amb la multiculturalitat, la violència, la indisciplina, etc., es busquen continguts normatius que es puguin fixar com a guia moral de valor universalment reconegut, "mínims en quantitat, però màxims en qualitat". I és que, en el llibre, ja s'hi adverteix el perill de caure en un mer formalisme buit de continguts. Certament, enmig de la temptació relativista del nostre context postmodern, sembla un cert fixar alguns continguts com a indiscutibles i que no es puguin posar en dubte, sobretot en situacions regulars de classe a les escoles i als instituts.

En el marc d'aquesta evolució del paradigma de l'educació moral com a desenvolupament, a propòsit de

---

la *cultura moral* dels centres educatius, es fa notar com, en els últims anys, després de fer el pas d'instituir classes d'educació en valors a les hores de tutoria, va caure en oblit l'altre vessant d'educació moral; és a dir, l'experiència de participació en la vida dels centres en què s'adquireix, mitjançant osmosi, una certa formació moral propiciada pel medi. Com es diu en el llibre, no és res més que recuperar quelcom que havia caigut en oblit. De fet, els pedagogs de l'escola nova, des de principi del segle XX, ja havien insistit en la necessitat de crear els medis adequats com a element cabdal d'una bona educació, en un sentit d'higienisme fisiològic, però, no gensmenys, també pel que fa a criteris pedagògics referents a la voluntat de fomentar l'autonomia dels escolars, valors com el pacifisme, etc. De manera que, ja que medi i subjecte són indisolubles, cal, si s'educa el subjecte, educar també el medi, d'aquesta manera l'educació moral esdevé tant construcció de la personalitat com del medi en què aquesta es forma.

Després d'analitzar les diferents vessants, filosòfica, psicològica i pedagògica del paradigma de l'educació moral com a desenvolupament, s'arriba a un estat de la qüestió en què es planteja: primer, si en l'intent de superar el subjectivisme i l'objectivisme es pot trobar una imatge intermèdia; segon, si en pretendre fugir de l'oposició entre el liberalisme i el comunitarisme es pot trobar una situació entre el desenvolupament de capacitats procedimentals i la transmissió de virtuts pròpies d'una comunitat, i, per últim, trobar una aparell d'intervenció moral

idoni que no es limiti a la via curricular restringida a unes hores concretes de classe. Amb aquest seguit de consideracions, es conclou que la imatge de jo que cal per entendre els processos d'aprenentatge moral és un jo immers i fos *amb* i *en* el medi, i no pas aïllat ni separat. En aquest estat de coses, es va fer una recerca etnogràfica<sup>1</sup> i es va observar la vida quotidiana d'un grup classe durant un any escolar per contrastar allò imaginat amb la realitat. Fruit d'això, es van reunir les diferents pràctiques efectuades pel grup durant l'any en quatre grans blocs: l'organització de la infraestructura, les relacions interpersonals, els moments educatius i l'organització de les activitats educatives. Aquí es recorden les conclusions, d'aquestes pràctiques, que es van entendre com a espais singulars de construcció de la personalitat moral dels subjectes immersos en el seu medi. Així, l'educació i l'adquisició de la moralitat es correspondria de manera prioritària amb aquestes pràctiques, i, per tant, d'aquí s'interpreta que la intervenció educativa s'ha d'orientar cap al disseny de pràctiques i cap a la construcció de medis.

És hora, doncs, de preguntar-se tant pel concepte de *pràctica*, de *pràctica social*, com per com aquest concepte pot funcionar com a analitzador per respondre a la preocupació de com educar moralment. Amb aquesta finalitat s'estudia qui són els protagonistes de les pràctiques socials a partir de la teoria de l'estructuració de Giddens, entesa com un intent de superar la sociologia funcionalista i l'hermenèutica o comprensiva. És a dir, un altre

---

<sup>1</sup> Aquesta recerca està publicada i fou premi Rosa Sensat de Pedagogia el 1998. Puig, J. *Feina d'educar, Relats sobre el dia a dia d'una escola*. Barcelona: Edicions 62, 1999.

---

cop l'afany per fer un pas més enllà de l'oposició de l'objectivisme i de la preponderància de les estructures socials contra el subjectivisme i la societat explicada com la mera combinació dels intercanvis i les interaccions entre els agents socials. A continuació, es fa el mateix amb l'ajuda de les nocions d'*habitus* i de *camp* de Bordieu, en el sentit que les pràctiques socials són la realitat en què s'encarna i es manifesta la relació existent entre estructura i agent; i *habitus* és els esquemes dels diferents actors socials i *camp* les estructures externes de la societat. Finalment, també s'analitza el concepte de pràctiques en MacIntyre, en què es veu com, quan ens trobem amb una multiplicitat de pràctiques i n'hem d'escollir algunes, tot i que algunes fins i tot són incompatibles, per no caure en l'emotivisme, cal apel·lar a la idea d'unitat narrativa de la vida humana, des d'on el criteri per escollir és el valor que tingui aquella pràctica per a cadascun dels agents que l'emprengui. Ara bé, si són possibles diferents narracions biogràfiques coherents, quina és la que cal confeccionar? La vida bona és aquella definida per la cerca de la vida bona, però més enllà d'aquest formalisme cal anar a parar, llavors, a la concepció de la vida bona que tingui una determinada tradició. I fet això, cal advertir que les tradicions més racionals són aquelles que permeten resoldre els problemes, que expliquen com es van plantejar i per què fou possible resoldre'ls, i que fa tot això destacant la continuïtat de la nova síntesi amb la tradició de la qual es prové.

Més endavant, s'estudia com es construeix la ment en l'interior d'una pràctica social. Per a això, es recorre al programa de Vigotski i a la psicologia sociocultural tot partint d'algunes de

les formulacions expressades per Marx a les *Tesis sobre Feuerbach* i a *La ideologia alemanya*. D'aquí s'arriba a la preocupació per oferir a la societat i a la cultura un lloc al mateix nivell que allò biològic i mental en l'explicació de l'ésser humà. De tal faisó que la ment no pot comprendre's totalment si l'ailem del seu context sociocultural. Cal, doncs, "determinar unitats d'anàlisi que captin correctament la complexitat humana; estudiar les eines mediadores de la ment en tant que elements culturals i factors de transformació de les capacitats mentals, i examinar el medis de transmissió sociocultural del coneixement". I en aquest context, les *pràctiques* són una unitat d'anàlisi òptima i un espai de mediació cultural i de transmissió social del coneixement.

Arribats aquí, s'aborda el concepte de *pràctica moral* com a allò que ens ajudarà a superar l'aïllament de l'agent i a establir amb claredat alguns dels seus vincles amb el medi sociocultural. A més, des de la pràctica moral es podrà entendre de quina manera es porta a terme el procés d'adquisició de la moralitat i quina és la millor manera per intervenir-hi. I una pràctica moral és un curs d'esdeveniments humans fortament organitzats, amb una certa rutinització, cosa que els atorga una permanent capacitat educativa *formal* —és a dir, reglada i operativa dins el context escolar— i *informal* —això és, fora de l'espai i el temps pensats específicament per educar. Les pràctiques, a més, ajuden a encarar-se amb situacions morals; participen de l'acció humana i de la cultura d'una comunitat; suposen l'acció concertada dels participants, i persegueixen uns objectius. I d'aquests objectius, no ho oblidem, cal distingir-ne les finalitats, que són els valors o els béns que la pràctica cristal·litza o

---

expressa durant la seva realització. Les pràctiques morals, però, exigeixen també el domini de virtuts, ja que els actors intenten assolir models d'excel·lència, i adquireixen un domini cada cop millor de les virtuts presents en la pràctica que en cada moment es tracti. Alhora, aquestes pràctiques formen la personalitat moral, atès que amb elles s'aprèn a reconèixer com a moralment rellevant una situació biogràfica determinada i a relacionar-la amb els tipus de problemes més comuns que ensenyen a tractar les pràctiques morals típiques de cada cultura.

Ens queda, però, concretar una mica més els diferents tipus de pràctiques morals. Abans de tot, cal distingir, en correspondència amb el ric debat entre liberalisme i comunitarisme, entre pràctiques *procedimentals* i pràctiques *substantives*. I és que, com queda demostrat en el treball etnogràfic de què hem parlat abans, aquestes dues postures no s'esdevenen de forma excloent a les escoles, sinó que, ans el contrari, es complementen optimitzant la tasca educadora. Així, entre les pràctiques procedimentals hi ha les de reflexivitat i les de deliberació; i entre les substantives, les de virtut i les normatives. No entrarem ja en més detalls aquí, tot i que en el llibre hi ha un capítol per a cadascuna. Només cal apuntar que les de reflexivitat són aquelles que proporcionen mitjans per a l'autoconeixement, l'autoavaluació i l'autoconstrucció personal; les de deliberació són les que conviden al diàleg, a la comprensió i a l'intercanvi constructiu de raons. Pel seu cantó, les pràctiques de virtut engloben aquells cursos d'esdeveniments que cristal·litzen valors en un mode social establert considerat desitjable per una determinada

tradició cultural; i, finalment, les pràctiques normatives estan relacionades amb les múltiples accions que es duen a terme en una escola per tal de transmetre normes bàsiques que regeixen el seu funcionament.

Cal tenir present, i aquest treball ens ho recorda, que les pràctiques morals són un espai d'intervenció educativa i, en conseqüència, cal entendre els educadors com a dissenyadors de pràctiques i constructors de medis. D'aquesta manera, s'apunta a la reconstrucció del món de la vida de les escoles i a la creació d'un espai que sigui educatiu per si mateix. Sense que això signifiqui eliminar la tasca dels educadors, perquè són ells els qui implanten les pràctiques i perquè són també ells, juntament amb els educands, els qui les actualitzen mitjançant la seva participació. L'aposta, doncs, és avançar cap a una educació moral entesa com a construcció de la personalitat i del medi: "Perquè no és possible formar una personalitat sense disposar d'un medi educatiu adequat i perquè no és possible disposar de cap medi sense reclamar la participació de les personalitats dels alumnes i dels professors". La construcció de la personalitat i la construcció del medi són dos elements en què l'un és condició de possibilitat de l'altre.

En qualsevol cas, creiem que la proposta que aquí se'ns presenta és una proposta de la qual es podria dir que, si bé no fa una aposta rotunda per cap de les opcions ètiques més clarament perfilades en el panorama de la filosofia moral, tampoc no és una proposta buida de contingut i formalista en aquell sentit despectiu que s'usa amb freqüència, ni de bon tros. És cert que la impressió que queda tot llegint el llibre és que la major normativitat que



---

presenta és la necessitat de conciliar postures, d'acostar posicionaments teòrics, en principi antagònics, i d'agafar allò millor de cada banda. Això és acord amb la convicció que una sola teoria no pot abastar tot el procés educatiu: i és que, com s'ha dit, els grans pedagogs de la història han estat eclèctics.<sup>2</sup> Però aquest eclecticisme no és solament una qüestió de principi —en el cas que ho sigui—, sinó també fruit de la constatació que als centres educatius, en general, i a les escoles, en particular, ja hi ha, per part dels educadors, aquesta mena d'aiguabarreig en què, a la pràctica (i en les pràctiques), s'imbriquen tota mena d'activitats, d'exercicis i d'espais de treball educatiu i en valors que funcionen i sovint funcionen bé. El que es pretén, doncs, és mirar de no contribuir a parcel·lar i fragmentar artificialment en nom de tal o en tal altra arquitectònica de filosofia pràctica allò que en la realitat es troba naturalment unit i combinat com a efecte, segurament, d'un llarg procés de sedimentació pedagògica.

Xavier Laudo

---

<sup>2</sup> Vegeu, entre d'altres, els treballs de Trilla, J. (coord.). *El legado pedagógico del siglo XX para la escuela del siglo XXI*. Barcelona: Graó 2001; i de Vilanou, C. "La pedagogia al deixant del segle XX". *Temps d'Educació* (2000), núm. 24, p. 13-60.

Heinrich Rombach (1923-2004), com tants intel·lectuals alemanys de la seva generació, va compaginar els estudis de filosofia amb els de matemàtiques, física, història de l'art i pedagogia. Va cursar la carrera de Filosofia amb mestres com Martin Heidegger, Max Müller, Eugen Fink i Wilhelm Szilasi. Va ser catedràtic de Filosofia a la Universitat de Würzburg (1964-1990) i fundador de la *Deutsche Gesellschaft für Phänomenologische Forschung*. També va ser editor de *Phänomenologische Forschung* i coeditor del *Philosophisches Jahrbuch*. A més del llibre que aquí presentem (l'original alemany és de 1987), fins ara només estaven disponibles en castellà petits textos de Rombach com *Diccionario de ciencias de la educación*. 3 vols. Madrid, 1983; "La fe en Dios y el pensamiento científico". *¿Es esto Dios?* Barcelona: H.J.Schultz (ed.), 1973, p. 193-208; "Rendimiento y ocio". *Fe cristiana y Sociedad moderna* [Madrid] (1985), núm. 8, p., 49-81. Entre la seva important obra cal que destaquem *Die Gegenwart der Philosophie* (1962); *Substanz, System, Struktur* (2 vol. 1965-1966); *Strukturontologie* (1971); *Leben des Geistes* (1977); *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins* (1980); *Welt und Gegenwelt* (1983); *Der kommende Gott: Hermetik - eine neue Weltansicht* (1991); *Phänomenologie des sozialen Lebens* (1994); *Der Ursprung. Philosophie der Konkreativität von Mensch und Natur* (1994); *Drachenkampf. Der philosophische Hintergrund der blutigen Bürgerkriege* (1996). No podia haver-hi, doncs, cap millor homenatge amb motiu de la seva mort recent que traduir *El hombre humanizado*, un llibre que és el resultat de la compilació de les classes dels darrers anys i que conserva el to acadèmicament col·loquial que caracteritzava Rombach.

Sembla que hi ha un acord prou generalitzat a l'hora de descriure l'evolució de l'escola fenomenològica al llarg del segle XX: des de la versió transcendent de Husserl, passant per l'ontològica de Heidegger, fins a arribar a l'estructural de Rombach. Per això no ens ha de sorprendre que aquesta obra de Rombach comenci afirmant que vol construir una antropologia filosòfica que tingui en compte el futur. És a dir, que la tasca bàsica de l'antropologia no consisteix en una descripció de l'ésser humà tal com existeix actualment, sinó en l'anàlisi de les seves possibilitats futures. Encara més: per Rombach, ens hem apropiat de la definició d'ésser humà abans d'haver esdevingut plenament humans. Cal, per tant, desplegar una fenomenologia crítica que ens mostri que no n'hi ha prou a descriure els fenòmens tal com són, sinó que cal veure'ls des de l'estructura a la qual tendeixen; és a dir, en la seva autotranscendència i autoperfeccionament. Una fenomenologia maieùtica que ensenyi el procés que no condueix vers el superhome, sinó vers l'home humanitzat. I, per dur a terme aquest itinerari, Rombach explicita que és condició indispensable desprendre's dels temes i dels paradigmes prototípics de l'antropologia europea per endinsar-nos en una futura cultura de la humanitat que inclogui en una sola tots els àmbits culturals. Per això Rombach (acostumat a impartir cursos al Japó, a l'Índia, a Egipte i a l'Àfrica Central) aposta per una forma de reflexió antropològica que atorgui la primacia a allò intercultural i dialogal, per bé que les referències a altres cultures siguin més aviat escasses en l'obra que presentem.

D'una forma ràpida però suggeridora, Rombach proposa tres grans etapes en la reflexió antropològica

---

europea: la centrada en la substància (500 aC - 1500 dC), la que ho fa en el sistema (1500-2000) i l'antropologia estructural. Aquesta última consisteix a considerar la condició humana, no com una essència (eterna, immutable i estable, completament homogènia), sinó com a agregat de moments diferents, dissoluble i mòbil. És a dir, que sempre hem de tenir present que s'esdevé una autoconstrucció de l'ésser humà, però també la seva autodissolució. Ser humà és essencialment una tasca consistent en l'autoconfiguració activa d'un mateix. Rombach subratlla que en aquest sentit és molt important l'experiència oriental de l'autodescobriment: l'ésser humà no existeix sense una imatge de l'ésser humà; vivim orientats vers el món basant-nos en un projecte d'ésser; la història de la humanitat és la història de les imatges de l'ésser humà.

Per tant, en la proposta de Rombach, el canvi radical esdevé un dels eixos vertebradors del seu pensament: per definició les estructures van de camí i, per això, l'antropologia estructural s'entén com la prospecció estructural del futur (com ja van entendre Agustí, la mística europea, Pascal, Hölderlin, Schelling...). Però no es tracta de substituir allò vell (ja insuficient) per allò nou (símbol del començament necessari), sinó de descobrir que el temps no es basa en les aparences, sinó en l'essència mateixa de la realitat. La concepció substancial pensava l'ésser humà com a imatge de Déu; la concepció sistèmica com a imatge del món i l'estructural el pensa des de l'ésser humà mateix. No es tracta, doncs, d'un desplegament (model substancial), ni d'una revolució (model sistemàtic), sinó del canvi radical en què el criteri entre allò vell-nou ja no és la veritat-error, sinó la major-menor claredat. L'ésser

humà no és la corona de la creació, sinó la imatge fonamental de l'ésser: és a tot arreu i tot troba eco en ell. Totes les estructures participen de la mateixa constitució fonamental; tot és un organisme o una obra d'art en la qual allò que importa és l'assoliment i la trobada. L'ésser humà no respon sinó que es correspon. Es tracta de transparència i de permeabilitat, d'una germanor amb la realitat a la qual accedim a través d'una hermètica que permet l'auto-transcendència humana. Ja no es tracta tant de comprendre (hermenèutica) com de ser (hermètica). No es tracta de professors (saber que s'adquireix aprenent), sinó de mestres (transformació que s'adquireix practicant). No es tracta de saber sinó d'il·luminació.

Com és característic de l'escola fenomenològica, Rombach aspira a iniciar-se en la veritable visió del cor de les coses bo i mantenint el seu misteri en el mateix acte i en el mateix moment en què les reconeix. L'ull humà transforma les coses, però les coses transformen l'ull humà. Per això s'imposa una fenomenologia que té com a objectiu la visualització de la dinàmica generadora de la realitat. No som espectadors externs d'un esdeveniment, sinó una part integrant del procés d'automanifestació de la realitat. Per tant, el fenomen només pot acollir i ser acollit per la mediació d'una estructura necessàriament cogenerativa i multiperspectivista.

Però, a diferència de Husserl, per Rombach l'estructura no indica la condicionalitat temporal dels éssers, ni l'ésser atemporal, ni els moments històrics de l'esdevenir, sinó el fonament del temps, de l'ésser i de l'esdevenir. No es tracta aquí d'una concepció estàtica i essencialista, sinó històrica, en esdevenir i metamorfosi. La tasca bàsica con-

---

sistirà, doncs, a analitzar el procés genètic pel qual l'ésser humà s'humanitza (o es deshumanitza). És a dir, a establir el funcionament de la lògica identitària que es concreta en una fenomenologia de la llibertat: la identificació és una resposta als reptes que suscita cada context, amb els conseqüents dubtes i expectatives que afavoreixen la creativitat (o, com li agrada dir a Rombach, la concreativitat). Som, doncs, davant una fenomenologia inventiva que no estudia simplement l'ésser passivament present, sinó l'acte a través del qual sorgeix, es manifesta i és descoberta la realitat.

L'estructura bàsica es configura com un teixit de fenòmens bàsics (treballar, experimentar, jugar, lluitar, esperar, creure, estimar, decidir, actuar, dominar, produir, ajudar, educar, guarir...). Cada cop que l'ésser humà es dota d'una nova estructura bàsica, modifica la seva condició i organitza de nou la seva relació amb la realitat. L'estructura global de tots els fenòmens bàsics es pot resumir en dos fenòmens bàsics: la situació i el fet d'actuar. Per una banda, l'existència humana es troba originàriament en la situació: tot allò que s'esdevé, tot allò a què ens confrontem i responem, tot l'àmbit en què ens relacionem és una situació. Així, la situació és la forma bàsica de l'existència, no un atribut seu. En sentit estricte, per tant, no hi ha permanència i canvi, sinó una única situació que està en permanent transformació. La situació ens afecta i anticipa la nostra condició, limita i allibera, predisposa generant estats bàsics de la vida. Per l'altra, és el fet d'actuar allò que ens permet modificar les situacions, ja que en un terreny sense límits definits ni punts d'orientació no podríem decidir ni actuar. Per tant, l'ésser humà és, en el

fons, capacitat d'actuació sobre les situacions. De fet, accedim amb més profunditat a nosaltres mateixos actuant que no pas des de l'autoconsciència o l'autoexperimentació.

Ja veiem, doncs, que per Rombach, la situació és la forma bàsica de l'existència humana. L'ésser humà viu situat: sempre experimentem el món en situacions. Aquesta empatia entre situació i ésser humà és tan profunda que la dissolució de les situacions comportaria la desaparició de l'ésser humà. Cada situació és una perspectiva del món que m'increpa perquè sigui possible la construcció de la meua identitat com a resposta. Vet ací el joc entre interioritat i exterioritat, entre objecte i subjecte, no en oposició, sinó en generació recíproca sobre el fons comú de la situació. Joc creatiu que estimula la capacitat d'autotranscendència, d'aposta pel futur, d'alliberament de les constriccions d'allò que enganyosament pretén aparèixer com a definitiu per passar a una forma de viure-veure que ens il·lumini el context on ens toca existir.

La majoria dels éssers humans es conformen a assumir les estructures bàsiques que crea cada època i cada societat. Només les persones creadores són capaces d'elaborar una estructura pròpia de fenòmens bàsics. Només quan l'ésser humà esdevé agent viu de la pròpia vida pot parlar-se pròpiament d'un ésser humanitzat. Hom no és humà pel simple fet d'haver nascut, sinó perquè assumeix el postulat ètic suprem de crear contínuament la pròpia humanitat.

Francesc-Xavier Marín

En este 2005, año del bicentenario de la muerte de J.C.F. Schiller (1759-1805), Rüdiger Safranski (Rotweil/Württemberg, 1945) publica su biografía, *Friedrich Schiller oder Die Erfindung des Deutschen Idealismus*, sobre el pensador, dramaturgo y poeta. Se suma a las dos celebradas anteriores sobre Heidegger y Nietzsche. Safranski, filósofo y ensayista de reconocido prestigio –premio Friedrich-Märker (1995), Ernst Robert Curtius (1998), Friedrich Nietzsche (2000)– colabora, con el también filósofo Meter Sloterdijk, en el programa *Philosophischen Quartett* de la televisión alemana.

La distancia en el tiempo, permitirá situar mejor lo que hoy, comúnmente, se conoce como “globalización”. Es mucho ya lo reflexionado, escrito y hablado sobre este tema. Ha sido analizado desde múltiples perspectivas y de manera exhaustiva. En nuestra contemporaneidad, casi nadie puede escapar a la globalización. Por eso, la pregunta que lanza Safranski como título de su reflexión manifiesta la fina ironía de una persona inteligente. Efectivamente, ante el alud de “globalización”, la pregunta podría ser la que formula este filósofo: “¿Cuánta globalización podemos soportar?”. Por eso, una prudente distancia de esta avalancha globalizadora facilite, quizás, la lucidez.

Este breve texto toma la distancia necesaria para el que quiere ahondar en una reflexión sin quedar atrapado en ella. El ensayo está dividido en diez capítulos breves que acompañan al lector en un recorrido por los vericuetos de la globalización. El trazo

del filósofo es intenso, ágil, y brillante como el de las mentes preclaras.

En el primer capítulo, “Primera naturaleza, segunda naturaleza”, la segunda naturaleza se convierte en la pretensión de la cultura, desde el conocimiento, por completar el hombre inacabado. En el segundo, “Globalización”, el filósofo toma posición sin ambages: “Con la globalización triunfa un capitalismo que, tras el derumbamiento del bloque oriental, se ha convertido en el modelo único que domina la economía. A pesar de que perduran las diferencias políticas y religiosas, las formas de economía y de la técnica se unifican, si bien en diversos niveles de evolución” (p. 16). El siguiente capítulo, “Globalismo”, arranca con la afirmación de que la globalización no es un proceso unitario sino múltiple por lo que lo apropiado sería hablar de “globalizaciones”. A nadie pueden escapársele las desigualdades existentes, también, en este fenómeno. “En un mundo que se comunica en tiempo real, crecen las discordancias. (...) Una pobreza inconcebible y absurdas luchas bestiales por la supervivencia derogan las reglas sociales. El mínimo civilizador ha desaparecido” (p. 20).

El filósofo define el globalismo como la globalización “que se ha hecho normativa” (p. 21) y señala sus tres variantes: el neoliberalismo, el antinacionalismo y la moderna reflexión sobre lo global. Los dos capítulos siguientes, “Historias de la rivalidad” y “¿Paz mundial?”, constituyen, al hilo de Platón y Kant, la constatación de que la rivalidad entre el todo y lo individual, la pluralidad y las múltiples contradic-

---

<sup>1</sup> Datos de la ONU vienen a confirmar una realidad que se apunta desde el pensamiento: la existencia de mil millones de personas en la Tierra que ¿viven? con menos de un dólar al día.

---

ciones del Ser, acercan a la humanidad. El capítulo sexto establece las conexiones entre el individuo y el todo. También, el "otro" todo: en un extremo, el cosmos que nos recuerda nuestra mortalidad y, en el otro, la ciudad escenario ineludible de la posibilidad individual. En algunos momentos de la lectura, el lector podría establecer similitudes con el pensamiento de Eugenio Trías.

El capítulo séptimo aborda el tema de los límites, las distancias reales y virtuales, la movilidad y el poder que tiene en su mano –medios– el individuo para transgredir cualquier contorno, cualquier cerco. Como otros, el filósofo se congratularía de un pensamiento global y una acción local. Ese acrónimo denominado "glocal". En los tres últimos capítulos, el filósofo busca atisbos de claridad para dejar espacio a la vida del hombre: "Hacer un claro significa además cultivar formas de conducta y pensamiento que no pretendan concordar con la histeria globalista; significa, pues, menos rapidez, abrir la posibilidad al capricho, cultivar el sentido de lo local, la capacidad para desconectar, para no estar accesible" (p. 113). ¿Tendrá razón, en parte, Corinne Maier?

No han podido evitarse ciertas reminiscencias del emboscado Jünger y la viva luminosidad de Zambrano en la búsqueda del ser. Este conciso pero estupendo ensayo sumerge a sus lectores, desde la lucidez de la perplejidad, en los recovecos de una globalización que empieza a pesar en exceso. ¿Cuánta más podremos aguantar?

Carlos M. Moreno

El vell mestre, ara jubilat de la carrera acadèmica que no del seu afany investigador i divulgador, publica aquestes lliçons procedents de sis conferències provinents de les *Charles Eliot Norton Lectures* que va impartir a Harvard durant el curs 2001-2002.

Steiner ha estat de sempre modèlic en dos camps propis de l'ensenyament, el de la descripció i com a forjador de conferències. En aquesta obra, tant en l'estil com en la forma interna que li permeten aquesta mitja dotzena de grans lliçons, continua provocant l'atracció de l'oient/lector. És en aquest sentit, el de l'admiració i el de l'agraïment, que volem convidar el lector, si aquest fos la intenció d'aquest apartat de l'Anuari, a no perdre l'oportunitat de la seva lectura. Per això només pretenem en aquestes breus paraules posar la mel a la boca amb una petita aproximació i deixar el gaudi per a la unicitat que es deriva de tota lectura privada, sempre particular en la seva part de creativitat individual.

*Lecciones de los Maestros* és una extraordinària, vasta i, a voltes, sorprenent evocació de tot el pensament occidental a través de considerar la relació entre mestre i deixeble.

L'autor parteix, i basa el panorama del seu discurs, de tres escenaris possibles de la relació mestre – deixeble. En primer lloc, hi ha mestres, diu, que han destruït els seus deixebles psicològicament i, en alguns casos, fins i tot físicament. En segon lloc, alguns deixebles i aprenents han tergiversat, traït i destruït els seus mestres. En tercer lloc, situa la categoria de l'intercanvi que s'estableix entre ambdós components del fet d'aprendre. Una relació basada en l'eros de la mútua confiança.

Sobre aquestes premisses, un seguit d'interrogants, de qüestiona-

ments, d'associacions, de comparacions i de relacions van apareixent al dir i mirar d'un mestre que, amb generositat, ens situa al costat de la seva enlairada i sàvia mirada abastadora. Què significa transmetre? A qui pertany aquesta legitimitat? Els clàssics conceptes de *traditio* i *traslatio* apareixeran reconsiderats, des de Sòcrates a les noves tecnologies telemàtiques. També el concepte bàsic en tot aprenentatge, la *imitatio*, situa el paper del mestre-recitador en la translació oral del coneixement. Els conceptes de l'exemple, de la demostració, han menat al mestre espectacle? Podem considerar l'ensenyament com un exemple de relació de poder? Hi ha límits i, fins i tot, negació en la transmissió de coneixement? Comporta perill la transmissió de la mateixa doctrina a ensenyar? Es limita, i s'ha limitat, per tant, el nombre dels escollits a rebre la iniciació? Alhora, la mateixa història pot comportar pèrdua i desaparició del coneixement per accident i autoengany?

Tota trobada entre mestre i deixeble comporta una actitud dialèctica, d'intercanvi, la donació és recíproca, "com s'esdevé en els laberints de l'amor". La suma complexitat d'aquesta relació també pot comportar superació de l'altre, en especial del mestre, superació que pot anar de la rebel·lió a la tristesa que comporta tota separació.

Aquesta constitueix la base sobre la qual Steiner repassa amb múltiples encontres entre mestre – deixeble en la vastitud del pensament occidental. Ho fa en una diversitat de casos en el camp de la filosofia, de la literatura i de la música.

A tall d'exemple, a la primera lliçó, les figures de Sòcrates i de Jesús, mestres sense escriptura directa, el

---

menen a considerar el paper de l'oralitat, la posició de Plató i de Wittgenstein considerant l'ideal de veritat com un ideal d'oralitat. El paper del mite i de la paràbola en aquesta transmissió, el relacionarà amb l'obra de Kafka. La gratuïtat o la remuneració que ha o pot comportar tot acte d'ensenyament el menarà al concepte de vocació i, de retop, al gaudi de la pròpia experiència de professor. Repassa la persuasió com el pols de l'ensenyament que va dels sofistes que entren a la polis, venint de la transició de l'oralitat al llibre, fins a la negativa grisor que envaeix l'actual ensenyament secundari, els professors del qual no dubta a qualificar de "sepulcres més o menys afables" que "s'esforcen a rebaixar els seus alumnes al propi nivell de treball mediocre".

També la memòria, base de tot acte creatiu, indispensable en l'etapa de transmissió oral, amb un paper essencial en les cultures basades en textos sagrats, trobarà el seu primer índex de declivi en la implantació del saber llibresc, fins a fer-li dir: "la paraula escrita no escolta qui la llegeix". Sorpren trobar en Steiner -aquestes lliçons en són plenes, d'agradables sorpreses- un tret d'"optimisme" sobre un possible retorn a l'oralitat propiciat pels mitjans interactius i els "textos en pantalla" que qualifica sempre de provisionals i oberts, susceptibles de no perdre la permanent forma dialogada de tot acte d'aprenentatge, malgrat que "el rostre que apareix en pantalla mai no és aquest semblant viu que Plató o Lévinas jutgen indispensable en tota trobada fructífera entre mestre i deixeble".

En l'intel·ligent i savi panorama que repassem de la mà de Steiner, ens fa interrogar sobre l'ambigua frontera, de vegades confusa, que hi ha entre lleialtat al mestre com a agrai-

ment, - estancament?- i la traïció al mestre, o la "necessitat" de la traïció. "La lleialtat i la traïció estan íntimament unides".

L'enllaç entre neoplatonisme i cristianisme, motiu de la segona lliçó, ens passeja pels exemples de la literatura llatina i la *Comèdia* de Dante, l'obra de Pessoa, la presència dels àmbits acadèmics en la literatura del XIX i d'autors del XX per anar percebent la transformació en la relació entre el saber docte i la seva recepció.

L'exegesi, els comentaris, la interpretació, els comentaris de comentaris de comentaris, la controvèrsia en les gènesis de la filosofia contemporània, mostren la complexitat d'una etapa que inicia en Marlowe, en les diferents figures fàustiques, fins a la relació Husserl-Heidegger. L'obra deixada del mestre és rebuda pel deixeble en equilibri entre l'admiració i el respecte i la necessària rebel·lia.

Les diferents interpretacions de mestre, des de l'alemany *Meister*, amb totes les seves exemplificacions literàries i històriques fins al *Maestro* italià, més acostat al món de la música i susceptible d'interpretacions iròniques, passant pels pensadors del XVIII, obren la consideració també del deixeble i de la situació o col·locació de cadascun. El paper carismàtic del primer, al concepte de treball, en el sentit més marxista del terme, que el mestre pot exercir amb el "producte" que constitueix tot alumne. L'extraordinari paper de la cultura francesa en la institució pedagògica, exportadora de mentors, institutius, instructors, *Maitres*, en definitiva. Els papers de Nietzsche i Schopenhauer com a educadors històrics i en les seves pròpies concepcions de l'educació. El paper de la literatura, en con-



---

cret de les novel·les de formació del romanticisme -Goethe, Mörike, Kellerençà -Hesse, Musil-, fins a l'angoixa experimentada pel mateix paper de deixeble que el condueix a la fugida del jou que comporten alguns mestratges.

El mestratge en els àmbits acadèmics i universitaris, especialment dels Estats Units i del Canadà, els seus condicionants històrics i algunes circumstàncies concretes formen part de la cinquena lliçó, al nostre parer potser la més circumstancial, en relació amb la resta que formen el llibre.

L'obra es clou amb una lliçó extraordinària sobre l'acte de transmissió que exigeix tot coneixement. I ho fa amb dues grans tradicions; la primera, com un dels grans exemples històrics del qual Steiner pot parlar per doble motiu, el món jueu. No podem entendre aquesta cultura sense el sentit de l'ensenyament. I ho fa amb la consideració de la gran diversitat que aquest ensenyament ha comportat en la història. La segona, la tradició oriental, en especial, en la consideració de la seva recepció a Occident en l'etapa contemporània.

Irreverència, aquest és el mot que empra per caracteritzar la nostra època en la relació mestre - deixeble. I aquí recuperem el mestre humanista que és Steiner, una mirada sàvia, analítica i descriptiva, que es vol mostrar esperançat en un retorn a la *dignitas* de l'ésser humà.

Francesc Garreta