

I l'home creà la guerra... I, per evitar els retrets, va intentar ocultar el dolor de les víctimes. Però, tot i els seus esforços, no va aconseguir silenciar-ho. I en algun racó del món, l'home benestant va optar per girar la vista i mirar cap a una altra banda. Com diu Susan Sontag, "a la vida moderna sembla normal apartar-se de les imatges que simplement ens provoquen males-tar".

"Davant el dolor dels altres", l'últim llibre de l'escriptora nord-americana Susan Sontag, constitueix una lúcida reflexió sobre temes tan polèmics com inquietants: què se sap de la guerra si no s'ha passat per aquesta tràgica experiència?, quina capacitat tenen les imatges per mostrar l'autèntic dolor que provoca un conflicte?, com responem al constant i creixent cabal de informació sobre l'agonia de la guerra?

Als seus 70 anys, Susan Sontag torna a sorprendre'ns amb renovada brillantor amb aquest assaig sobre la guerra i el seu impacte en les societats modernes. La tesi de la Sontag és contundent: "Hem de permetre que les imatges atroces ens persegueixin". I ho hem de permetre perquè el patiment provocat per un conflicte armat és infinitament pitjor del que cap imatge pugui mostrar mai. Com diu en el llibre, i acceptant que qualsevol llenguatge implica certes limitacions, "la imatge fotogràfica no pot ser la mera transparència del que ha succeït. Sempre serà la imatge que va triar algú; fotografiar és enquadrar i enquadrar és excloure."

Malgrat tot, la imatge fotogràfica té com a objectiu primordial deixar constància. "La càmera és l'ull de la història", com deia Mathew Brady, pioner de la fotografia de guerra. Sontag constata que "actualment el coneixement de la guerra entre la gent que mai no l'ha viscut és producte sobretot de l'impacte d'aquestes imatges". I afegeix: "perquè les fotografies denunciïn i, si escau, alterin una conducta, han de commocionar."

Malauradament, però, part de la societat ha acabat per acostumar-se a digerir una bona dosi diària d'aquestes imatges, s'ha insensibilitzat davant l'horror i ha perdut la seva capacitat de rebel·lar-se. En la societat benestant, aquesta commoció incomoda, i és llavors quan s'opta per no veure-ho.

Per justificar aquesta manca de reacció i de passada exculpar-se, sovint s'acusa els mitjans de comunicació d'afegir dramatisme a aquests tràgics esdeveniments. "Els horrors de la guerra són prou coneguts i no necessiten ser redescoberts ara", declara textualment el Consell de la Informació de Catalunya amb referència a la recent publicació de dues fotografies sobre nens iraquians greument ferits per la guerra. El text acusa els mitjans de comunicació d'haver "comès greus transgressions deontològiques" per difondre aquestes imatges.

Sorprenent, no trobeu? Ara resulta que ens indignem per la difusió de dues fotografies -d'aquelles que podríem qualificar com a dures, desagradables, però reals com la mateixa guerra-, si en realitat ens hauríem d'indignar per la nostra passivitat; una passivitat que permet que els responsables d'aquestes atrocitats continuïn actuant impunement. Que les fotografies de guerra sorprenen i trasbalsen? Pot ser, però tractem d'imaginar, encara que només sigui per un instant, quin patiment suposa per a les veritables víctimes.

Susan Sontag es mostra implacable amb aquesta hipocresia quan assegura que "la persona que està

---

contínuament sorpresa per l'existència de la depravació" –i no hi ha cap mena de dubte que la guerra ho és-, "no ha assolit la maduresa moral o psicològica".

Cal dir-ho ben alt: els horrors dels conflictes no són prou coneguts. Caldrien milers de imatges, milers de xisques esgarrifosos i pudors insuportables, per fer-nos una idea de què suposa viure una guerra. Potser així començaríem a odiar-la i a desterrar-la del món. "En realitat, no podem imaginar com va ser allò. No podem imaginar com n'és, d'espantosa i atterradora, la guerra, ni com es converteix en normalitat. No podem entendre-ho, ni tan sols imaginar-ho", afirma Sontag a la part final del llibre. És evident que desviar la mirada no serveix de res; negar-se a contemplar-ho, tampoc.

**Sandra Balsells**

Cap al final de la pel·lícula de David Lynch (1980) *L'home elefant*, Joseph Merrick, el protagonista, reclama el reconeixement de la igualtat des de la diferència exclamant amb contundència: "jo, també sóc una persona!". La pel·lícula és una metàfora de la realitat i palesa les dificultats de la comunicació en tots els àmbits (conceptual, intersocial, professional-pacient...), tot posant de manifest les causes socials del distanciament que generen els prejudicis morals arrelats en un tipus de classe social que tipifica la normalitat-anormalitat en el sentit de judici advers. *L'home elefant* és la biografia de Joseph Carey Merrick (1860-1890) que recupera la normalitat quan es capaç d'exclamar: "Ara em sento còmode amb allò que abans era incòmode per a mi".

*DisCapacitados* és un testimoni biogràfic de la diferència viscuda des de la discapacitat. Aquesta es defineix com "la limitació d'oportunitats per a participar en la societat a causa de les barreres socials". Les barreres socials (arquitectòniques, institucionals, de mentalitat) forcen el fet de posar en joc una varietat d'estratègies per part de qui, amb una pèrdua de funcionalitat, vol reintegrar-se en l'àmbit social. És la denúncia d'una societat tancada en si mateixa que encara no s'ha recuperat d'uns criteris assistencials fonamentats, en una mena de beneficència més que no pas en els criteris de drets i deures que inaugurarà la Convenció Francesa del 1789 i ratificà la Declaració de Drets Humans del 1948. És un treball etnogràfic i, per tant, fruit de l'observació i del diàleg que recull les vivències dels seus informants i, també, de la mateixa autora.

És un text de denúncia més enllà de les situacions que, al nostre

entendre, li serveixen de motiu per oferir un aprofundiment en les implicacions socials de l'exclusió. Perquè mentre la persona discapacitada no pugui dir, com J.C. Merrick: "Ara em sento còmode amb allò que abans era incòmode per a mi", viurà en una mena d'exclusió provocada. El tema de l'exclusió social travessa les pàgines del llibre i mostra el seu caràcter polisèmic, perquè són moltes les causes que la provoquen, són diversos els enfocaments que té i les variables que hi intervenen.

"Nadie está a salvo de sufrir una pérdida" (p. 20). El terme discapacitat ha superat la barrera de la classificació sanitària i ha entrat de ple en la descripció de les limitacions, o restriccions, de les possibilitats de participació activa de les relacions socials, ja sia a individualment o comunitàriament. Lluny de les concepcions restrictives del terme, la discapacitat és refereix a la dificultat de poder dur una vida satisfactòria. Els aspectes socials i la repercussió en (i de) l'entorn social incideixen positivament, o negativa, en la normalitat de la persona afectada. Independentment de la seva causa, la participació de les persones afectades en la gestió del problema és essencial a l'hora de planificar intervencions estructurals que "afavoreixin una vida independent i la igualtat d'oportunitats" (p. 40). Perquè la identificació de les prioritats s'ha de fer des de dins i, també, amb col·laboració.

Ésser un mateix des del canvi, la voluntat de viure o el suïcidi, la rehabilitació, l'exigència de la independència, pròtesis... són alguns dels apartats del llibre. Ens detindrem, però, en el capítol 9: "El estigma y la mirada de los otros". M. Allué defineix el significat del concepte d'estigma a partir d'E. Goff-

---

man i el confronta amb C. Veil, que interpreta les respostes de les persones amb discapacitat davant la mirada dels "vàlids" (és a dir, "dels altres"). Un estigma és un senyal que distingeix aquell qui el porta; pot ser signe de perillositat o culpabilitat. Però no sempre és així. És una evidència que pot imposar-se i anular altres atributs i frenar el procés interactiu. Es tracta de la mirada dels altres i de com es significa des dels uns i des dels altres. Les barreres no són solament físiques, ni tampoc són les més infranquejables. Hi ha barreres de tot tipus que fan inaccessible la naturalitat i el benestar: la sensació de sentir-se segregat, separat de la majoria, és constant (p. 182). D'això, l'autora, en dirà apartheid.

Hi hauria molt a dir sobre DisCapacitados i les seves possibilitats de ressignificació des de diversitat de lectors segons la seva circumstància, segons la seva experiència, segons el paper que representen en el món social, i en el particular. Com bé diu el títol de l'obra, es tracta de "la reivindicació de la igualtat en la diferència".

**Rosa M. Boixareu**

Se'm demana un comentari de l'últim llibre aparegut en llengua castellana de P. Singer : "Desacralizar la vida humana". No és, ni de bon tros, el darrer treball de Singer, és una recopilació, triada i endreçada i prologada per Helga Kuhse; és així que no hauria de ser un comentari, n'haurien de ser molts.

Els articles que hi són recollits estan datats des del 1971 fins el 1998; aquest darrer, curiosament, fins i tot incorpora una recepta de cuina vegetariana.

Ens trobem amb un recull prou interessant per copsar les idees centrals del pensament de Singer, que, amb més o menys voluntat d'escarni i escàndol, s'han mantingut coherents en aquestes tres dècades de producció d'assaigs i articles. És cosa d'agrair i alabar, la coherència, però també hem de dir que, en la seva voluntat de no voler deixar cap dret, ens sembla que s'acaba decapitant ell mateix, ja que no sembla que té un sòlid i decidit maneig de l'escapça-caps. Afirmem això perquè, quan una proposició es massa descaradament escandalosa, només afecta beates de confessionalari (sigui dit com una figura metafòrica i sense ganes de faltar al respecte a cap dona de l'edat i de tarannà proper al de ma mare); perquè quan s'escandalitza massa, amb exemples o proposicions, es perd rigor d'interpel·lació i és motiu d'una barata de propagandes mediàtica, que poden desqualificar més encara les virtuts inicials, que hi són, de la proposta de partença. Arribats ací, cal que ens expliquem i que expliquem una mica les proposicions i pensaments que semblen més rellevant de Singer.

La idea central de tot el pensament de Singer és aproximadament l'especiecisme. Aquest és un concepte prou interessant que va trobant i con-

formant al llarg de tota la seva obra, i que, en poques paraules, equival a traslladar tota la càrrega ideològica del racisme (relació de dominació, discriminació, menyspreu i crueltat per raons del concepte de raça -un concepte tan discutible en l'espècie *Homo sapiens sapiens* que és com nosaltres mateixos ens anomenem) a la relació entre espècies de mamífers, però des de la relació que l'espècie *homo sapiens* imposa a les altres espècies sense cap mena de consideració, biològica o individual. Argumenta que aquesta relació, quan no la imposen per raons suprabiològiques (som creats com a centre i fi de l'univers, o bé el discurs cartesà del dualisme), és senzillament menyspreu per les altres espècies, considerant-nos a nosaltres mateixos superiors.

No considera, però, de la mateixa manera la relació que es pugui establir amb qualsevol de les altres espècies entre elles. De mica en mica, va estenen el concepte de cruel potència que exerceix l'*homo sapiens* sobre dels mamífers a tots els vertebrats, i, curiosament i paradoxal, aquí s'atura i no vol estendre la seva consideració fins als invertebrats o als altres quatre regnes vitals (protistes, moneres, fungia, vegetalia). La raó per no desplegar la mateixa consideració a tots els estaments vitals és, i ara haureu de perdonar aquell que escriu, una excusa de mal pagador: la sensibilitat.

En l'article de l'any 1974 titulat "todos los animales son iguales", deixa entreveure que no defensa amb prou equilibri el concepte de sensibilitat (es deixa de banda que el verb sigui presentat en tercera persona) "todo ser sentiente es susceptible de llevar una vida más feliz o menos miserable que alguna otra vida alternativa... desde las simples capacidades de disfrute y satis-

---

facció, o de dolor y sufrimiento, hasta las más complejas.”<sup>1</sup>

La sensibilitat no és cap altra cosa que allò que ens pot posar en contacte amb el procés vital en relació amb l'entorn on aquest procés es desenvolupa (voldríem emfasitzar el mot “procés”); per tant, el concepte sensibilitat és inherent a la vida. La sensibilitat, per a Singer, és la sensibilitat al dolor, al patiment, però des de la percepció més antropomòrfica és la consciència de sensibilitat, la frontera de l'especiacionisme, ignorant o passant per alt que la vida s'ha de definir, en tots els seus manifestos, com a sensibilitat. Més i tot, per Capra, com a cognició<sup>2</sup>, la vida es defineix com el procés de cognició seguint i desenvolupant les teories de Lovelock<sup>3</sup>. I potser el concepte més interessant sigui aquesta definició de cognició com a procés, però com un procés vital, en el sentit mateix de la vida; i aquí voldria afegir que el fet que, des de la nostra estreta i superba visió humana, no puguem copsar una sensibilitat determinada, fa que no ens estigui permès de refusar la seva existència. Singer recerca el concepte de dignitat com a valor distintiu de la persona humana en el Renaixement, concretament, en textos de Pico della Mirandola, i basa l'estimació de la dignitat en el fet que l'home ocupa la posició central i fonamental en la “Gran Cadena del Ser”; amb tot, qui escriu voldria defensar un concepte molt més humil, que ha restat desapercbut molt de temps, però més interessant encara i que també és fruit del Renaixement italià: ens referim al concepte d'individu, que

nosaltres, occidentals del segle XXI, tenim tan arrelat i que fou ignot fins aquell moment. L'individu, el sentiment individual, no es té en compte per a la vida, per a procés vital, en cap circumstància, tanmateix, en tenim, d'experiència, però no podem saber si d'altres espècies en tenen, d'experiència d'individu.

En la segona part, dedicada a l'ofici dels filòsofs, treballs del 1974 i del 1990, reprèn el concepte de dignitat, de la dignitat de viure, i l'argumentent que potser hi ha vides que no són dignes de ser viscudes, però tot ho defensa des de l'òptica exclusivament humana, pel que fa al patiment i la intel·ligència. Més interessant és l'article que titula “Proyecto ‘Gran simio’”, en què proposa, entre altres pensaments, de canviar el llistat taxonòmic actual per incloure el gènere *Pan* en el d'*Homo*, i no solament per proximitat genètica, sinó per observació de la conducta i valoració de la vàlua social dels antropoides.

Quan ens apropa a l'Ètica (el subtítol del llibre és “ensayos de ética”), creiem que no és prou incisiu perquè ens queda penjada la pregunta: qui és l'altre? Per a ell, són uns determinats animals dotats d'una sensibilitat i cognició que els permeti, segons una avaluació antropomòrfica, tenir consciència del propi jo, amb la capacitat de gaudir de la vida; però exclou altres expressions vitals, que, segons ell, no presenten el goig vital. En definitiva, perquè el darrer pas de la seva particular visió, interessant i punyent sense cap mena de dubte, és cercar un sentit a un

---

<sup>1</sup> Pàg. 122

<sup>2</sup> Capra, Fritjof. (2002) *La trama de la vida*. Barcelona: Anagrama.

<sup>3</sup> Lovelock, James (1992) *Gaia*. BCN: Integral.

---

planeta viu que té en compte la mort i la mort violenta i la depredació sense tenir en compte l'individu, ni el seu patiment, ni el goig individual. I, si observem la filogènia, ens adonem que tampoc para atenció a les espècies; la vida, entenent vida com el procés vital en el nostre planeta viu, en prescindeix, de l'individu, de l'espècie i de l'ambient on tot plegat es desenvolupa, i aquí Singer fa els ulls grossos, no s'hi aboca.

**Miquel Fabré**

El 1901-1902 William James pronuncià dos cicles de conferències Gifford a la Universitat d'Edimburg amb el títol: "*Les varietats de l'experiència religiosa: un estudi sobre la naturalesa humana*". Gairebé un segle després, la mateixa Universitat encarrega un cicle de conferències Gifford a Charles Taylor amb el títol: "*Què significa dir que la nostra època és secular?*" Ràpidament, Taylor decideix plantejar l'anàlisi del lloc que ocupa la religió en la nostra societat de principi de segle XXI en forma de conversa-confrontació amb allò que James va consignar a principi del segle XX. Explicitament, Taylor renuncia a fer un seguiment acurat dels grans temes de què tractà James (psicologia de la creença, conversió, santetat, misticisme i inconscient) per centrar-se a esbrinar què pot dir-nos encara avui James sobre el paper de la religió en una societat secularitzada. Concretament, Taylor proposa dos aspectes en què James encara ens resulta útil avui en societats postdurkheimianes com la nostra; d'una banda, el món cada cop serà més secular des del punt de vista públic i, de l'altra, el paisatge religiós generat per les decisions personalitzades serà poc hospitalari amb els vincles col·lectius.

James veu la religió com a quelcom que experimenten els individus. De fet, distingeix clarament entre l'experiència religiosa viva individual i la vida religiosa derivada de les esglésies. Per a James és imperatiu anar a la recerca de les experiències originals que van servir de model als sentiments induïts i les conductes imitatives; és a dir, aquella que només trobarem en individus en què la religió no es dóna de forma grisa i esmorteïda, sinó com una febre aguda. Taylor constata aquí la modernitat de James en desviar l'atenció de la

religiositat viscuda de segona mà; aquella comunicada per tradició, definida en formes establertes per imitació i conservada per costum. Així, doncs, la religió digna de ser estudiada és aquella primordialment personalitzada, molt més fonamental que no pas la derivada de la teologia o dels sistemes eclesiaístics. L'àmbit propi de la religió veritable és l'experiència, mentre que el paper de les institucions religioses ha de limitar-se a la transmissió de la inspiració originària dels sentiments, els actes i les experiències d'homes individuals en llur solitud, en tant que s'aprehenen o es copsen en relació amb allò, sigui el que sigui, que ells consideren diví.

Segons James, la prova definitiva d'una creença no és el seu origen, sinó la manera com funciona en general. El criteri és bàsicament empirista: la coneixerem pels seus fruits i no pas per les seves arrels. Aquest mateix criteri pragmatista fonamenta l'opció de James pel sentiment enfront de les idees a causa de la seva eficàcia a l'hora de determinar les conductes. A partir d'una exhaustiva anàlisi que Taylor recull encertadament, James mostra que l'èmfasi en la dimensió personal prové del canvi d'orientació viscut des de l'alta Edat Mitjana enfront dels models fins llavors imperants centrats en el ritual col·lectiu; de mica a mica s'imposa la tendència vers la religió basada en el compromís i la devoció personal. Hi ha un punt d'inflexió promogut tant pels frares mendicants com per la Reforma protestant: declarar que la salvació depèn de la fe significa devaluar la pràctica exterior en favor de l'adhesió interior. Quelcom de semblant trobaríem en la Contrareforma catòlica a través de la reforma del clergat i l'extensió dels moviments devocionals entre els laics: prendre's seriosament la religió vol dir



---

fer-ho personalment, de forma interna i compromesa. Per tant, no solament s'afirma la supressió de la distinció entre uns "creients virtuoses" i uns "creients ordinaris" en apel·lar al compromís de tots els cristians, sinó que, sobretot, s'afirma que confiar exclusivament en els rituals externs equival a tenir la pretensió de controlar Déu.

Hem de situar, doncs, els orígens de la forma moderna de religiositat en les revolucions antiintel·lectualistes que podem exemplificar en l'humanisme devot del XVII (Francesc de Sales, George Fox), en les revifalles platòniques a Cambridge o en el pietisme inspirat per Wesley... Tots aquests moviments, de forta arrel individualista, estan convençuts que el grup refreda la intensitat del sentiment originari, banalitzava i rutinitza el carisma originari. Tot plegat permet afirmar a Taylor que justament l'avenç a Occident de la secularització ha passat per la promoció d'una religiositat personalitzada. No és tan sols que la davallada de la fe i la pràctica hagin imposat un major grau de reflexió i compromís a aquells qui es consideren creients, sinó que es tracta sobretot del fet que la pròpia tendència vers una religió més personal ha estat part de l'impuls que ha animat el procés secularitzador: podem rastrejar aquest recorregut des de la crítica de la Reforma als rituals litúrgics, fins a la separació als països occidentals entre Església-Estat, passant per l'ètica de la creença que recomana trencar amb la religió quan es té dificultat de creure alguns dels seus dogmes.

Com que una de les formes del rebuig de la religió és considerar-la inseparable d'una conformitat externa de naturalesa irreflexiva, James evita reduir la religió a Església per defensar que un autèntic compromís interior

hauria d'alliberar-nos de la religió. Però, Taylor fa notar que sense la comunitat no hi ha transmissió de la fe ni atracció de nous membres; encara més, que, segons la tradició de les diferents tradicions religioses, la voluntat de Déu no es refereix solament a l'individu sinó que inclou la comunitat. Per això, Taylor considera que James està incapacitat per entendre la vida religiosa col·lectiva, que no és tan sols el resultat dels vincles entre els individus, sinó que, en certa manera, és aquest vincle. Pot parlar-se d'una experiència no formulada, o d'una experiència individual?; pot negar-se que hi ha experiències individuals que es veuen potenciades per la consciència que són compartides per un grup?

L'altre punt que Taylor recupera de l'anàlisi de James fa referència als anomenats "renascuts". Segons James, els nascuts una vegada (mentalitat sana) creuen que tot va bé, que Déu està de part seva i, per tant, viuen en un ambient d'entusiasme optimista i felicitat congènita. James ho exemplifica àmpliament amb el moviment nord-americà de la mind-cure. Els renascuts (mentalitat malaltissa), al seu torn, no poden evitar sentir el mal present en el món, sigui en forma de malenconia religiosa (el món com a quelcom inhòspit), de pèrdua de sentit (per d'enfrontar-se a un món pervers, desesperant) o de consciència dels propis pecats. Per a James, l'experiència dels renascuts és l'autènticament religiosa: vivència d'alliberament que genera un estat de confiança resultat de creure que s'està en contacte amb una vida més àmplia i un poder superior.

Taylor fa notar l'actualitat d'aquestes reflexions en un món modern en què ha desaparegut la garantia de sentit a causa del qüestio-

---

nament de les seves fonts tradicionals (teològiques, metafísiques, històriques, polítiques...) Apareix així una nova forma de malenconia: ja no es tracta d'un sentiment d'exili, sinó de l'indici que el sentit és una il·lusió. El món actual es caracteritza pel moment ambigu d'una elecció sempre arriscada. D'aquí que augmenti de forma notable la possibilitat d'aparició de nous "renascuts"; és a dir, de gent (re)convertida que ha unificat el seu jo. Els símptomes d'aquest procés ja van ser descrits per James fa un segle i Taylor els actualitza: pèrdua de tota preocupació, sensació d'un estat de benestar i harmonia, ganes de viure malgrat que les condicions exteriors no han canviat, certesa de la gràcia de Déu, sensació de percebre veritats que no es coneixien abans, impressió d'un renovellament diàfan, èxtasi de felicitat...

El llibre de Taylor és, doncs, l'oportunitat perfecta per rellegir James, bo i reactualitzant-lo a partir dels nous paràmetres del segle XXI: la secularització de l'esfera pública, un incipient reencantament del món, el nou individualisme, la revolució consumista que també afecta la religiositat, l'accelerada psicologització de la vida, la recerca de tota mena d'experiències d'autenticitat i de reconeixement, l'ambient de relativisme i pluralisme ideològic..., uns elements que fan que, avui, la religiositat ja no estigui intrínsecament vinculada a una església o a una societat.

**Francesc-Xavier Marín**

Gilles Lipovsky constituye uno de los referentes del llamado pensamiento posmoderno. En el conjunto de su obra, este sociólogo francés ha elaborado una filosofía de aproximación a la contemporaneidad e intentado desvelar algunas de sus claves. De sus obras cabe destacar, entre otras, *La era del vacío* (1983), *El imperio de lo efímero* (1990) o *El crepúsculo del deber* (1994).

La obra *Metamorfosis de la cultura liberal. Ética, medios de comunicación*, empresa recopila los textos de dos conferencias que el autor pronunció por invitación de la Facultad de Teología, Ética y Filosofía de la Universidad de Sherbrooke, en Canadá.

Tal como se presenta en esta edición, el libro reúne cuatro documentos: I ¿Narciso en la trampa de la posmodernidad?; II Muerte de la moral o resurrección de los valores: ¿qué ética aplicar en nuestros días?; III El alma de la empresa: ¿mito o realidad?; IV ¿Hay que quemar a los medios?

El primer texto corresponde a la alocución que Lipovsky pronunció tras recibir el grado de Doctor honoris causa por la citada universidad. Desde la distancia que proporciona el paso del tiempo –veinte años– y la ironía de una vida ya consumida, el autor se interroga sobre algunos de los temas presentes en *La era del vacío*. ¿Estará Narciso atrapado en la posmodernidad? Aunque quizá debiera hablarse de post-posmodernidad en esta época en la que el neoindividualismo se viste de inquietud y fragilidad y cuya droga para la existencia parece ser el consumo.

El segundo texto aborda la cuestión de la ética aplicada en nuestros días. ¿Qué ética aplicar?, se pregunta el autor. ¿Nos encontramos en una sociedad desprovista de referencias y de valores?, continúa. Tras una revisión histórica de las “tres edades de la moral” –teológica, laica moralista y posmoralista– llega a la idea de una moral que es “interpersonal y emocional, indolora y no imperativa, una moral adaptada a los nuevos valores de autonomía individualista” (pág. 44). ¿Y la ética? La respuesta de Lipovsky se concreta en una ética de la responsabilidad “que no debe considerarse únicamente como una actitud individual pura. Necesitamos sobre todo instituciones políticas y económicas más justas, más inteligentes, más eficaces” (pág. 56).

El tercer texto aborda el tema de la ética de la empresa. Los escándalos financieros en grandes corporaciones –por ejemplo, los casos de Enron, WorldCom, Arthur Andersen y Parmalat, entre otros– han puesto en entredicho los procedimientos financieros de determinadas empresas y desde distintos ámbitos y partes implicadas en la empresa –stakeholders– se reclama más que nunca la necesidad de una ética. Como el filósofo cínico, podríamos afirmar: “Vive de lo que careces”. Lipovsky propone un parámetro ético que abarcaría cuatro grandes ámbitos. El primero de ellos estaría relacionado con el medio ambiente: lo que se entiende por sostenibilidad medioambiental. Menciona como tragedias que es preciso evitar las catástrofes marítimas del

---

<sup>1</sup> Parecida cuestión se han planteado David ÁLVAREZ RIVAS y Javier DE LA TORRE DÍAZ en *Empresas des-almadas? Una ética del mundo empresarial*. Dykinson. Madrid, 2002. 268 páginas.

---

*Amoco Cadiz* y el *Exxon Valdez*, precedentes del *Prestige*. En segundo lugar, alude a la inclusión en la actividad de las empresas de códigos éticos que permitan poner freno a actuaciones escandalosas. El tercer ámbito es el de la llamada "markética" –el *marketing* solidario o con causa– relacionada con la propuesta de lanzar productos respetuosos con el medio ambiente y que mejoren la calidad de vida de las personas. El cuarto ámbito corresponde a la promoción de una cultura de empresa en la que las personas que trabajan en ella sean realmente tenidas en cuenta. Por último, su discurso le lleva al concepto de "empresa ciudadana" que, en nuestro país, ha expuesto magistralmente Lozano.<sup>2</sup>

El cuarto documento aborda la cuestión de los medios,<sup>3</sup> en especial, la televisión, que ocupa gran parte del espacio vital y mental de las personas y genera lo que el autor da en llamar "devastación espiritual". Escribe el sociólogo: "...tenemos un nuevo demonio responsable de todos nuestros males: los medios" (pág. 100). Y afirma: "Así pues, los medios, y la televisión en particular, no están ahí para educarnos y llevarnos a reflexionar, sino únicamente para distraernos y obtener la máxima audiencia. Nada más que sandeces, espectáculo, variedades, palabras que desfilan a gran velocidad y

que impiden cualquier reflexión verdadera..." (pág. 106).<sup>4</sup> Tiene una cierta lógica que el autor se pregunte por la cultura. De hecho, las connotaciones de la pregunta son diversas: ¿qué hacer con la cultura?, ¿dónde "situar" la cultura? En definitiva, ¿qué hacer con ella en un tiempo de grandes medios? La respuesta no es sencilla. Los matices son muchos y cualquier iniciativa resulta compleja. Pero, en la parte final del texto, Lipovetsky desarrolla una reflexión muy interesante para cualquier persona dedicada a la educación: "Debemos esforzarnos en "armar" mejor a los jóvenes y a los ciudadanos con puntos de referencia fundamentales, a fin de que la diversión mediática pueda ser recibida con distanciamiento y libertad. Para avanzar en ese sentido, no hay nada más urgente que reflexionar, reflexionar una vez más, y siempre, sobre lo que debe cambiar en nuestros sistemas educativos a fin de que preparen mejor a los jóvenes para enfrentarse a los problemas del presente y del futuro" (pág. 127). Debemos empezar por nosotros mismos. En este punto la decisión es nuestra –responsabilidad individual– y de todas las personas que configuran nuestros equipos –responsabilidad colectiva– de trabajo.

Éste es un libro con el que es posible "pelearse". Se esté o no de acuerdo con

---

<sup>2</sup> LOZANO, Josep M<sup>a</sup>. *La empresa ciudadana: un reto de innovación*. ESADE. Barcelona, 2002. 45 páginas.

<sup>3</sup> La reflexión de Pierre BOURDIEU (*Sur la télévision. Suivi de L'emprise du journalisme*. LIBER éditions. París, 1996. 95 páginas) aportó una visión muy sugerente al respecto.

<sup>4</sup> Cuando escribo estas líneas, los medios recogen una propuesta de José Luis Rodríguez Zapatero, candidato socialista a la presidencia del Gobierno español, sobre la creación de un "comité de sabios" integrado, entre otros, por Victoria Camps, Emilio Lledó y Fernando Savater, para que diseñen un modelo de televisión pública.

---

sus planteamientos, agita el pensamiento, circunstancia que en tiempos de by pass no deja de tener su mérito.

**Carlos M. Moreno**

Esta obra de Richard Sennett, profesor de la *New York University* y en The *London School of Economical and Political Sciences*, aborda uno de los temas más analizados del pensamiento actual: *las diferencias existentes entre los seres humanos*. El autor se acerca a esta gran temática desde una actitud de respeto. Si hablar del ser humano y de las diferencias individuales y sociales que lo condicionan constituye de por sí un ejercicio de comprensión ingente y apasionante, hacerlo desde una perspectiva psicológica y social como la del respeto deviene una tarea casi acuciante y necesaria.

Y es que comprender a los seres humanos y las diferencias evidentes que los envuelven –como individuos, como colectivo o como sociedad– en un mundo en el que la globalización tiende a engullir toda diversidad resulta un ejercicio urgente que debe llevarse a cabo en todos los ámbitos del pensamiento y de la ciencia actuales, especialmente en aquellos en los que la sociedad y sus estructuras devienen el objeto de estudio principal.

Sennett parte de su experiencia personal para analizar el porqué del fracaso de las políticas comunitarias de subsidio y ayuda social, especialmente en el ámbito de los Estados Unidos. Nuestro autor pasó su infancia y adolescencia en las famosas viviendas de *Cabrini Green* del Chicago<sup>1</sup> de los años cuarenta (una especie de barrio satélite de esa gran metrópoli del lago Michigan que equivaldría, salvando las debidas distancias sociales, culturales y económicas, a nuestro barcelonés barrio de La Mina en su configuración de los años sesenta), y lo hizo además al cuidado

de una madre que ejercía su oficio de asistente social y que le transmitía por ello su perspectiva sobre las fatigas, los valores, las desilusiones y los triunfos que el sistema norteamericano de protección y ayuda social generaba en los hombres y mujeres, vecinos suyos en su gran mayoría, que no satisfacían el modelo americano de clase media. Cabrini era un barrio marginal para gente fracasada, inadaptada, perdida en el marasmo de la competencia social y de la competitividad del liberalismo de mercado propio de la sociedad norteamericana.

Nuestro autor se pregunta el motivo por el que tanto las políticas paternalistas de subsistencia –encarnadas en las obras caritativas de los personajes y las instituciones religiosas– como las políticas sociales progresistas –representadas por los pensadores de izquierda y sus colaboradores sociales: asistentes, maestros y educadores, etc.– fueron incapaces de aportar soluciones plausibles a los problemas de los habitantes de Cabrini o de muchos otros barrios marginales de tantas y tantas ciudades de los países occidentales desarrollados en los que los logros del bienestar social coexisten, incluso en la actualidad, con núcleos de pobreza y marginación escalofriantes.

Históricamente se ha intentado solucionar estos problemas desde dos erróneas, por parciales, perspectivas. La primera, la de la *compasión social*, yerra porque resulta lacerante para la autoestima del beneficiario de la ayuda e impide su propia superación en los ámbitos social y laboral. La segunda y contraria, la del autodesarrollo personal, opta por premiar el propio esfuerzo

---

258 <sup>1</sup> SENNETT, Richard (2003). *El respeto. Sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad*. Anagrama, Barcelona. Págs. 19-26.

---

de superación pero yerra igualmente por presuponer ilusoriamente que las circunstancias que envuelven a los receptores de ayuda pueden ser siempre superadas por los esfuerzos que los individuos inmersos en ellas puedan llevar a cabo, como si muchas circunstancias personales fueran debidas más a la desidia de los sujetos que las padecen que a las estructuras de injusticia que acontecen en nuestras sociedades ultracompetitivas.

Sennett propone un camino diferente, un camino que parte de la autoconcepción misma que, como sujetos, tienen tanto el dador o mediador de la ayuda como el receptor de la misma. Ambos se sitúan siempre en diferentes planos sociales y humanos, que generan desigualdad, y pretender superar esta distancia es poco más que una quimera. Ni las circunstancias, ni la proyección social, ni la autocomprensión de sí mismos son iguales, ni siquiera semejantes, por lo que la capacidad de interacción entre ellos no puede partir, aunque así se pretenda, de un plano de igualdad. Pero, si la desigualdad resulta en sí misma inevitable, no lo es prescindir de desigualdades lacerantes o humillantes; de aquellas que no advierten que en la diferencia y en la desigualdad debe encontrarse también una intersección de dignidad que preserve una justa relación entre las partes. Ese punto común, ese nexo de dignidad, es el *respeto*.

Para Sennett se trata de un respeto basado en la autonomía, entendida ésta no sólo como la capacidad para procurar que toda persona sea dueña de su propio *nomos*, de su propia ley y arbitrio,<sup>2</sup> sino como un principio que sobrepasa la concepción moral que su propia definición encierra y que se extiende al ámbito de la comprensión psicológica del "otro", ser último de la propia referencia consciente, como diría Laín Entralgo.<sup>3</sup> En nuestro autor, ese interés por "el otro", esa referencia imprescindible de respeto por el que es diferente de mí, consiste en una aceptación de su autonomía como "vía de acceso a la igualdad", al respeto, "aceptando que es una autonomía que significa aceptar en el otro lo que no entendemos"<sup>4</sup>.

En ello precisamente se encuentra el núcleo de la propuesta de Sennett: se trata de un respeto que se basa en la aceptación de la autonomía del otro y que pasa necesariamente por aceptar también que *en el otro hay algo que no entendemos, y que aun así aceptamos*. Eso es mostrar y reconocer en el otro una dignidad que no se basa en el conocimiento, ni en la utilidad, ni en ningún otro cliché social, cultural o de pensamiento. Eso es *apostar por la alteridad más allá de nosotros mismos, más allá de nuestra propia comprensión*.

En la teología personalista este postulado ya era conocido. Maritain<sup>5</sup> y

---

<sup>2</sup> Cf. KOHLBERG, L (1992). *Psicología del desarrollo moral*. Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao.

<sup>3</sup> Cf. LAÍN ENTRALGO, P. (1983) *Teoría y realidad del otro*. Alianza Editorial, Madrid.

<sup>4</sup> SENNETT, Op. cit., pág. 129.

<sup>5</sup> Cf. MARITAIN, J. (1955). *Ensayo sobre la Filosofía Cristiana*. Trad. Edward H. Flannery. Biblioteca Filosófica, Nueva York.

---

Mounier<sup>6</sup> siempre defendieron una relación interpersonal basada en la radicalidad de la afirmación del otro, pero se trata de una radicalidad que, como la fe, no se basa en la mera razón ni en la sola comprensión sensible, sino que constituye un acto de "apuesta", de "riesgo", de *ejercicio último de la libertad que sólo puede hacerse aceptando (amando) lo desconocido*.<sup>7</sup>

Ángel-Jesús Navarro

---

<sup>6</sup> Cf. MOUNIER, E. (1952). *Personalismo*. Trad. Philip Mariet. Universidad de Nôtre Dame, París.

<sup>7</sup> Cf. MARITAIN, J. (1937). *Para una Filosofía de la Persona Humana*. Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires. Pág. 168



El professor Carles Ruiz, de la Facultat de Ciències de la Comunicació Blanquerna de la URL, ens obsequia amb un magnífic treball sobre un tema tan difícil i necessari com és l'ètica periodística. I ho fa amb tres qualitats notables. En primer lloc, des de la seva pròpia experiència professional com a periodista, una experiència, ell mateix ho insinua, que no és sempre fàcil, precisament des del punt de vista ètic: qui és el gatekeeper; és a dir, el professional que decideix quins temes seran o no seran notícia? En segon lloc, com a docent: la seva trajectòria acadèmica al davant de l'assignatura d'ètica en l'àmbit de la comunicació, l'ha obligat a endreçar i repensar la seva experiència professional en el marc més ampli de les teories a propòsit de les ètiques aplicades o ètiques professionals. I en tercer lloc, amb un estil clar i concís, sempre gratificant per al lector, especialment quan aquest no sap gaire del món professional concret més enllà dels quatre tòpics que circulen en la cultura popular; i més gratificant encara si el lector desconeix també els grans eixos que han marcat i marquen el pensament ètic contemporani.

Afegim encara una particularitat de la seva obra que la fa especialment valuosa. La seva humilitat, prope-ra a la veritable veritat de l'intel·lectual. No pretén resoldre de manera definitiva tots els reptes que planteja el tema. No pretén ni tan sols respostes, perquè, afirma ell mateix, "a veces, las respuestas consisten en hacer nuevas preguntas al interrogante que se pretendía responder" (p.25). Però, certament, aconseguix il·luminar el problema: en la seva gènesi, "el marco histórico-conceptual", que constitueix el segon capítol del llibre; en el seu context legal, "el marco histórico-jurídico", en el tercer

capítol; en la seva revolució contemporània, veritable revolució permanent, que ni els més teòrics revolucionaris del segle dinou podien somniar, en el tercer bloc de l'obra, "transformaciones en el marco histórico-conceptual", i finalment amb la formulació dels grans reptes ètics que planteja la llibertat d'informació, en el darrer capítol, "el marco ético". Però, la perla està en les conclusions de l'autor (pp.69-7), una perla que ens omple de perplexitat amb la seva lucidesa i ens urgeix en la reflexió per la seva gravetat. La llibertat d'empresa i la societat civil, dos pilars del règim democràtic per evitar la omnipresència i el poder absolut de l'Estat, s'han convertit, especialment en el món mediàtic, en els seus pitjors enemics, almenys com a perills imminents. Cal repensar la llibertat, ens sembla que diu l'autor, perquè la llibertat absoluta esdevé, a la manera del *homo homini lupus* de Hobbes, una llibertat salvatge que impossibilita la mateixa llibertat.

Antoni Nello