

La pregunta per la història cerca comprendre el present en allò passat a fi de forjar el demà. La pregunta no té res de banal ni d'indiferent: de fet, ens estem interrogant a nosaltres mateixos com a protagonistes actuals del fet històric. "No hi ha res de nou sota el sol", diu l'autor bíblic: tot es repeteix, tot torna; però el futur és expectació i promesa com deia E. Colomer. La resposta a la pregunta per la història tampoc té res de banal, és plena de significació i de sentit. Com la vida. És clar, tot depèn del significat que es doni al procés històric, i amb quin sentit es pretén construir el futur.

La història de la medicina és l'esdevenir del patiment, la malaltia i la mort humana. És la interpel·lació constant per la salut. És la trobada en l'espai i en el temps de diverses històries: particulars i col·lectives, científicotècniques i populars, ideològiques i sanitàries, professionals i profanes... segons el model explicatiu que hom faci servir. I tot això, perquè hi ha moltes maneres d'apropar-se al patiment, a les seves representacions i als seus significats.

La història de la medicina és la història del pacient i de la preocupació per guarir-lo o alleujar-lo. Descobrir les causes del patiment és una manera de poder donar una resposta que transformi el malestar en benestar: és una manera de construir el futur.

La història de la medicina s'ha escrit segons l'enfocament que cada autor ha donat a allò que descriu: així, per exemple, E.H. Akerknecht ho fa en funció de la cultura, H. Sigerist des de les ciències socials, P. Laín Entralgo des de la reflexió antropològica, solament per citar-ne alguns. Alessandra Parodi ho fa des d'una intersecció del coneixement antic i nou: proposa una història de la medicina fent un recorregut lineal pels models de coneixement

de la malaltia des de la interpretació de la mateixa com a quelcom de procedència natural, màgica o divina fins l'actual model de la medicina alternativa com si es tractés d'un boomerang històric que reclama la consideració d'altres terapèutiques a més a més de la biomèdica.

A. Parodi ens aproxima a la història de la malaltia en deu capítols i, en ells, insereix uns quadrejats narratius que esdevenen una mena de fil conductor entre el passat i la complexitat del present. És un reexplicar la història dins la mateixa narració. Em prenc la llibertat de desordenar-los, tot traient-los dels capítols, i fer una lectura actual i personal.

En el capítol tercer, dedicat al model empíric i a la tensió entre "la guarició del pacient concret i la generalització del saber" ens trobem amb el concepte d'individu. Segons la medicina, hi ha coneixements aplicables a tots els éssers humans però, alhora, cal no oblidar una colla de factors que diferencien el pacient concret del general perquè en la història del pacient convergeixen allò somàtic i allò psíquic: quan es parla de factors patògens hom es refereix a tots aquells que influeixen en qualsevol ambient humà: social, econòmic, polític. Allò que interessa és allò que guareix, considerant, si més no, que el coneixement de les "causes" ja és un camí de guarició.

El model epidemiològic (capítol setè) ens situa el pacient (l'individu) a cavall de dues històries: la particular i la social. Malaltia-economia-treball ens parla de la multiplicitat de les causes de la malaltia i les condicions que l'acompanyen, amb la referència ineludible a autors com B. Ramazzini, J. P. Frank, A. Bradford Hill. Abordar, però, el tema de la malaltia com a qüestió

social no vol dir limitar-se al que suggereixen les línies anteriors, vol dir tenir en compte, també, la contradicció de la constant al·lusió a "viure d'una manera sana" i permetre que el mercat ofereixi atractivament productes de risc i en faci publicitat. Aquí, recollim la referència que el capítol novè fa a la "medicina patògena" tot il·lustrant-ho amb el cas de la talidomida del 1961: la medicina és un camí de guarició no exempta de risc.

El pas següent ens porta a parlar dels drets del pacient, tema d'actualitat sobretot en relació a la inadequació del sistema sanitari, però el primer exemple data del 1793 en temps de la Convenció Nacional francesa establint que cada pacient ha de tenir el seu llit en línia amb la Declaració dels Drets de l'Home i del Ciutadà votada l'agost del 1789 per l'Assemblea Constituent. L'autocura i els grups d'ajuda mútua sorgeixen a resultes de la consciència dels drets, de l'experiència profana de guarició tot coincidint amb una presència important de pacients crònics, augment de l'esperança de vida i la importància actual del moviment associatiu.

Per anar tancant el nostre comentari sobre aquesta obra d'A. Parodi, reagrupem les malalties dels quadrejats a fi de ressaltar la dimensió significativa del fet d'emmalaltir més enllà de les consideracions biomèdiques de les mateixes. Pesta, pel·lagra, tuberculosi i sífilis són assenyalades expressament per l'autora com a metàfores de la vida. La pesta com a malaltia col·lectiva de transmissió ràpida i mortal: els factors socioambientals generadors i transmissors de patiment, malaltia i mort. La pel·lagra és una malaltia carencial (avitaminosi del complex B): l'alimentació n'és el factor causal principal, la seva prevenció passa per una millora de les condicions socioeconòmiques.

Semblantment, la millora de les condicions higièniques (l'estil de vida) afavoreix la prevenció de la tuberculosi. Tuberculosi i sífilis simbolitzen l'estigmatització social de la persona afectada sota un clixé en el qual sovint es relaciona precarietat social i qüestionament moral. Les malalties proposades per l'autora, ens situen en el nivell de les causes: factors mediambientals, carencials, estil de vida, deconstrucció del judici moral sobre el pacient...

Sovint, el patiment, la malaltia i la mort es presenten com a un problema a resoldre amb urgència: com una pregunta a la vida, a la salut. En el capítol sisè es replanteja el concepte d'urgència. Aplicat a l'àmbit de la medicina, avui, s'extèn a qualsevol altre d'implicació humana. És urgent trobar nous medicaments, donar accés immediat a vacunacions i tractaments arreu del món segons les necessitats, denunciar situacions de conflicte, de carencies, de catàstrofes... L'organització Metges Sense Fronteres (MSF) representa significativament l'abast metafòric del concepte "urgència".

Tornem al començament. La història de la medicina és la història de diverses narracions (biografies) viscudes i interpretades segons l'espai-temps col·lectiu i segons la singular pregunta-resposta de cada persona. "No hi ha res de nou sota el sol", tot es repeteix, tot torna, però cadascú viu aquest retorn com a únic, segons la seva sensibilitat personal situada en una època i en una circumstància particular: amb unes expectatives i promeses de futur pròpies. El sentit que assoleix aquesta història no és aliè al plantejament que suggereix la història de la medicina que comentem.

Rosa M. Boixareu

Los libros basados en conversaciones con algún autor, tienen la utilidad de que el posible lector -si no ha leído nada del entrevistado- le pueda servir como introducción al mismo y sí, por el contrario, es un autor que ya ha conocido, poder quizás aclarar o matizar, a través de la entrevista, algún aspecto de su pensamiento y obra. Las conversaciones que mantiene Keith Tester con Zygmunt Bauman pueden, pues, situarnos mejor respecto a este filósofo social.

Zygmunt Bauman nacido en Polonia en 1925 fue catedrático de Sociología en la Universidades de Varsovia y Leeds donde en esta última universidad ejerció hasta 1990, año en que se jubiló. De sus obras, podemos subrayar, entre otras, *Culture as Praxis* (1975), *Socialism: The Active Utopia* (1976), *Modernity and the Holocaust* (1989), *Postmodernity and its Discontents* (1997), *Globalization: The Human Consequences* (1998), *In Search of Politics* (1999), *Liquid Modernity* (2000) y *Community* (2001).

El libro tras un prefacio y una introducción está estructurado en cinco conversaciones: conversación 1, "Contexto y horizontes sociológicos"; conversación 2, "Ética y valores humanos"; conversación 3, "La ambivalencia de la modernidad"; conversación 4, "Individualización y sociedad del consumo"; conversación 5, *Política*. Finalmente, aporta una bibliografía del autor y sobre el autor.

La introducción de libro responde a tres preguntas básicas: qué es, qué hace y por qué Bauman hace lo que hace. Estas tres preguntas permiten entrar sutilmente en este pensador. Quisiera destacar tres rasgos sobre el

mismo tal como se puede leer en las primeras páginas del texto. El primer rasgo es que Bauman es un sociólogo "peculiar" ya que "cree que, en la búsqueda de conocimiento integral y significativo del mundo social, se debe sospechar de las fronteras disciplinares, cuando no ignorarlas por completo" (p. 21). El segundo es que hacer sociología "tiene sentido en la medida que ayude a conseguir una vida más, que, en última instancia, son las elecciones humanas" (pp. 27-28). El tercero es, su compromiso con la humanidad que, de entrada, exige un compromiso con uno mismo. En este sociólogo, la búsqueda del conocimiento es una búsqueda de la libertad a través del compromiso con la condición humana. Así, lo vamos corroborando en diferentes argumentaciones sostenidas a lo largo de estas cinco conversaciones. A modo de breves pero jugosas sugerencias, y con el propósito de animar a la lectura de este libro, señalo a continuación algunas de las ideas expresadas por Bauman. Es hermoso cuando refiriéndose a Ossowski y Hochfeld afirma que lo que aprendió de ellos es que la sociología "no tiene ni puede tener más sentido ni más utilidad que la de un comentario perpetuo de la experiencia humana vivida" (pp. 36-37). También, son muy interesantes sus referencias a Europa, tan lúcidas, para comprender lo que es el viejo continente desde lo que ha sido en el s. XX, sobre todo si el empeño de los distintos pueblos europeos continúa siendo una Europa unida desde la diferencia: "Europa es una cultura pluralista *avant la lettre*. Ahí reposa si fuerza y, tal vez, su carácter único. El *melting pot* no nació en Europa. Nosotros, "los europeos", hemos sido criados en la diversidad y pasamos nuestras vidas en compañía de la diferencia"

(p.49). Resulta alentador en un tiempo como el nuestro donde la "utopía" parece desterrada del discurso que un autor contemporáneo la recupere en el suyo. Como es retadora su constante llamada a una libertad concretada en la acción. De hecho, su apuesta es por una política que construya ciudadanía. No quisiera dejar pasar por alto su fina crítica al consumismo. En este sentido, la cuarta conversación ilustra muy bien las reticencias a un consumo desaforado y su explicación de cómo el aumento del consumo implica, casi proporcionalmente, la disminución de la ciudadanía. En palabras acertadísimas del autor: "El ascenso del consumidor es la caída del ciudadano. Cuanto más hábil y capaz es el consumidor, más inepto es el ciudadano" (p. 156). No me resisto a mencionar otro libro de reciente publicación (y de otro contexto) coincidente, en parte, con los planteamientos de Bauman y de su análisis del consumismo ya que pone encima de la mesa, como el filósofo polaco, un compromiso firme con la libertad y la construcción de la ciudadanía. Me refiero al libro de Adela Cortina¹, *Por una Ética del Consumo*.

Siempre he encontrado de especial interés los autores y obras de los heterodoxos. Aquellos pensamientos que se han atrevido a ser habitantes de la frontera como Buzzati, transgrediendo o alterando los límites marcados por la ortodoxia. Bauman es uno de estos pensadores que no desdeña adentrarse en terrenos distintos a la sociología para ahondar en ella desde *otras perspectivas*. Por eso, su pensamiento azuza y nos trae un halo de inquietud siempre sugerente a nuestro espíritu.

Carlos M. Moreno

Els fundadors de la sociologia europea consideraven, a finals del XIX, que la història de la Modernitat és la història del reflux sense aturador de la religió. Des de llavors, s'ha postulat aquesta emancipació com la condició indispensable per a qualsevol procés de modernització. Al llarg del segle XX tot això s'ha reformulat a partir de tres grans principis: 1.- Priorització de la racionalitat i adaptació dels mitjans als fins. 2.- Autonomia del subjecte, capaç de donar significat a la pròpia existència al marge de la tradició. 3.- Diferenciació de les institucions fins a proposar una lògica diferent en cada esfera cultural.

Les societats sorgides en l'entorn de la Modernitat han anat lliscant progressivament vers l'individualisme, el pluralisme i el laïcisme. La religió deixa de proporcionar el conjunt de referències, normes, valors i símbols que permeten donar sentit a la vida. A diferència del que passava en les societats tradicionals, la religió ja no és un codi imposat a tothom. Ben al contrari, la creença esdevé opcional, privada, depèn de la consciència individual, de la preferència subjectiva...

Aquesta ha estat la perspectiva predominant al llarg de gran part del segle passat. Però les dades sociològiques obliguen a introduir-hi molts matisos. D'entrada, que Religió i Modernitat no s'exclouen mútuament ja que, de facto, les societats occidentals han extret les seves representacions del món a partir de la base religiosa. A continuació, l'aparent paradoxa que en les societats a-religioses prolifera cada cop més la creença.

Com s'explica que les cosmovisions religioses del món semblin desacreditades, que les institucions religioses tradicionals perdin capacitat d'in-

fluència, que de forma acusada i continuada disminueix la pràctica religiosa..., però que la societat moderna ofereixi les condicions més favorables per a l'expansió de la creença?. D'un temps ençà sociòlegs com Peter L.Berger, Th.Luckmann, D.Lyon, U.Beck o Z.Baumann, defensen que la incertesa i el risc als què ens aboquen les societats (post)modernes generen l'hàbitat escaient per a que se suscitin noves creences.

La gran novetat en les societats contemporànies és la reivindicació de l'individu del dret de coordinar personalment els petits sistemes de significació de l'existència. No es tracta tant d'una explosió de l'individualisme religiós com de l'absorció de la religiositat dins de la xarxa de l'individualisme postmodern. La religiositat queda, així, també sotmesa a les preocupacions particulars del subjecte: cadascú crea una llista de creences en funció de les expectatives i interessos personals, elaborant una mena de bricolatge-collage a partir dels estocs de les tradicions religioses. L'esfondrament dels dispositius de transmissió que asseguraven la reproducció d'identitats religioses acaba provocant la irrupció de trajectòries espirituals plurals, d'una nova veritat religiosa que prioritza la dimensió subjectiva per damunt de les prescripcions institucionals.

David Lyon és tota una autoritat en aquesta temàtica i algunes de les seves obres són ja de citació imprescindible. El llibre que ara presentem és la continuació d'una línia de recerca que va començar el 1987 amb *The Steeple's Shadows: On the Myths and Realities of Secularisation* (SPCK-Eerdmans, London-Grand Rapids), es reprèn el 1994 amb *The Electronic Eye: The Rise of Surveillance Society* (Polity press. Cam-

bridge) i amb *Postmodernity* (Open University Press, Minnesota). Es també la conclusió d'un impressionant estudi sobre l'estat actual de la religiositat: *Rethinking Church, State and Modernity: Canada between Europe and the USA*. University of Toronto Press, 2000).

Com afirma Lyon en el pròleg del llibre es tracta d'analitzar el canvi de fortuna de la religió en la postmodernitat, no des de la perspectiva clàssica que analitza sobre tot la dimensió institucional de la religiositat, sinó considerant amb tot luxe de detalls un dels grans trets característics de la postmodernitat: l'accelerada mercantilització de la vida quotidiana i l'impacte de la cultura de consum massiu. Amb la metàfora continguda en el títol del llibre es vol resseguir el trajecte cultural que ha fet que (principalment a Nord-amèrica, però també a Europa) acabin confluint el Regne de Déu (Religió) i el Regne de la Màgia (Disneylàndia).

La tasca de la sociologia no es predir què ens espera en el futur sinó detectar les tendències i cartografiar les experiències humanes. Es el que proposa Lyon quan avança tres grans tipus de comportament espiritual de consum: l'hedonista religiós que transita d'institució en institució a la recerca de les millors ofertes; l'amant de la interiorització que viatja pels camins de l'emoció i l'expressivitat; i l'exaltat que cerca el terreny ferm i segur de les modalitats fonamentalistes... "Practicants", "Pelegrins" i "Conversos" que, desenganyats de les formes tradicionals de socialització religiosa i cansats de la religió com a univers de sentit compartit i pràctiques col·lectives, accedeixen lliurement al mercat liberalitzat dels béns de salvació.

Vivim cada cop més en societats diferenciades i complexes on lògi-

ques diverses i relativament autònomes corresponen a diferents nivells de l'activitat social. No podem seguir pensant en termes d'equilibri i certes perquè individus, grups, moviments, xarxes, actors i institucions religioses interfereixen en les regles de jocs complexes. Es reproduïxen, confronten, resisteixen i negocien en funció de llurs pertinences, interessos, experiències i aspiracions en una ciutat caòtica, incerta i ambigua. I és a partir de la diversitat combinada de les seves insercions i de les seves experiències viscudes com, de manera diversa, complexa i híbrida, es reformula avui allò religiós.

Francesc-Xavier Marín

Si existe en el universo del pensamiento contemporáneo un escritor cuya obra haya influido decisivamente sobre la razón política de nuestras sociedades actuales, éste se trata posiblemente de J. Habermas. La perspectiva de pensamiento de este filósofo muestra singularmente la aportación de la segunda generación de la escuela de Frankfurt al quehacer intelectual del mundo presente. Su "*Teoría de la acción comunicativa*" ha aportado una nueva visión significativa del complejo mundo de la pluralidad y la multidimensionalidad de la realidad humana, sobre todo por lo que respecta a su dimensión social.

La *Teoría de la Acción Comunicativa* de Habermas plantea la descen-tración de la razón, lo que permite la conformación de comunidades cuyos intereses giran alrededor de problemas donde es insuficiente la lógica de un sólo saber, para abarcar la múltiple dimensionalidad de la realidad. Con el concepto de *mundo de la vida* (que nuestro autor retomó del concepto "*lebenswelt*" de Husserl); Habermas puede explicar que es sólo en el mundo de la vida, donde es posible el encuentro dialógico de las ciencias, las tecnologías y las artes con los elementos transracionales como son los mitos, las religiones, los sueños y las fantasías de los hombres y mujeres que conforman cualquier comunidad.

Habermas aporta su peculiar visión post-metafísica liberadora de todo marco sólido de interpretación de la vida humana de los individuos y las comunidades. Nuestro autor se opone con radicalidad a la perspectiva tradicional de la filosofía que pretendía poseer conocimiento de la totalidad de

la naturaleza y de la historia, y así poderlas interpretar y comprender. Ante ello Jürgen Habermas nos propone una "abstención fundamentada" ante el positivismo científico imperante, ya que el conocimiento que éste defiende no es más que un naturalismo reduccionista que esconde intereses ocultos.

Se hace, pues, necesario... reconocer cuáles son en los diferentes tipos de saberes los *intereses del conocimiento*. Reconocer que los conocimientos, incluso, los científico-naturales y tecnológicos tienen intereses, ya supone un paso importante para aliviarnos de la carga que pretendían aquellas características que tenían las ciencias naturales que, para mantener su objetividad, tenían que ser necesariamente neutrales respecto de los valores. Ahora ya sabemos, sin embargo, que *no había ciencias libres de intereses* y, por tanto, desde las disciplinas humanísticas y sociales podemos también intervenir en el contexto del debate del pensamiento y de la ciencia actual, haciendo explícitos nuestros propios intereses porque también las ciencias que se consideraban modelo de científicidad respondían a unos intereses específicos del conocimiento. Dicho en la terminología de la hermenéutica de Gadamer¹ "*ahora reconocemos que uno de los mayores prejuicios que heredamos de la Ilustración Occidental fue pensar que podíamos hacer ciencia libre de prejuicios*".

No reconocer cuáles son nuestros intereses, los valores que queremos defender, las creencias que ponemos en juego en nuestras investigaciones, nos impide ser críticos con nosotros mismos porque somos incapaces de sistematizarlos, reflexionarlos y,

¹H.G. Gadamer. "*Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*". Sígueme, Salamanca, 1988. pp. 318-330.

si procede, mejorarlos. Lo que es peor, como se ha denunciado, en nombre de la neutralidad y la objetividad se han establecido unas relaciones entre poder y saber que nos ha dejado ciegos para reconocer las discriminaciones de todo tipo en nombre de la universalidad y neutralidad, llegando a hacer que triunfen unas determinadas *episthmhs*, como decía Foucault², y en contra de otros saberes que quedaban sometidos.

“La creencia cientificista en una ciencia que algún día no solamente llegue a completar la autocomprensión personal mediante una autodescripción objetivadora sino que incluso la sustituya, no es ciencia, sino mala filosofía”³.

Es cierto que hay una relación entre saber y poder que puede ser negativa, como denunciaba Foucault⁴, en la medida en que un saber único se ha convertido en el único modelo de ciencia posible y ha sometido a los otros saberes. Sin embargo, también hay una relación positiva entre saber y poder en la medida en que recuperemos el sentido de *episthmh* como competencias, por las que los seres humanos nos hacemos las cosas a nosotros mismos y a la naturaleza y, desde la racionalidad comunicativa, nos pidamos cuentas por ello...⁵

Y justamente esto: “*pedir cuentas de lo que hacemos y nos hacen*”,

esto mismo, es el eje plausible a partir del cual J. Habermas construye su aportación al debate actual de las ciencias biomédicas por lo que respecta al desarrollo y manipulación del material genético humano en estado pre-embionario. En su obra “*El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*” nuestro autor nos advierte de los peligros inherentes al más que posible futuro “mercado de genes” al que parece arrojarse la ciencia médica y la ingeniería genética.

¿Cómo afectará esto a la naturaleza humana? ¿Cómo esta afectación revertirá sobre la *autocomprensión* que todo individuo elabora de sí mismo y que le permite ser y desarrollarse libremente en medio de otros?...

J. Habermas nos propone reflexionar sobre el necesario cuidado que sobre todo *otro* los seres humanos nos debemos: “Si nosotros interpretamos justicia como aquello que es igualmente bueno para todos, entonces lo ‘bueno’ que se ha extendido paso por paso a lo ‘correcto’ forma un puente entre justicia y solidaridad.”⁶ Estas ideas nos mueven a la idea de justicia universal como aquello que nos requiere *tomar responsabilidad por el otro*. Más aún, esta responsabilidad recae sobre los que tienen poder para dirigir las gentes. Pero los rumbos en muchos casos se han perdido y los gobiernos liberales nos alejan del horizonte de jus-

²Michel Foucault, “The Subject and Power,” en “Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics,” por Huber Dreyfus and Paul Rabinow

³Jürgen Habermas, (2002) “El futur de la naturalesa humana. ¿Envers una eugenèsia liberal?”. Editorial Empúries. P. 146

⁴idem anterior

⁵Todo ello palabras e idea extradidas del profesor Vicent Martínez Guzmán de Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz. Universitat Jaume I de Castellón.

⁶Jürgen Habermas, (1999) “*The Inclusion of the Other, Studies in Political Theory*”. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts. página 29

ticia común. Y quizás el problema de esta pérdida del horizonte recae no en que el individuo en sí ha perdido la posibilidad de ubicarse en el centro de los objetivos, el problema recae en el tema de la solidaridad entre los individuos. Pero tarde o temprano el hombre se da cuenta que es un ser de comunidad y no un individuo aislado. La pérdida de tu vecino es tu pérdida también, sobre todo en esta realidad social que interconecta no sólo a los individuos, sino también a las sociedades y a las naciones. Cuando en un laboratorio se ponen en juego las libertades de un solo individuo, las de todos se juegan... ¿dónde pues debe estar el límite, si es que ha de haberlo?

¿Bastará el equilibrio del *consenso ético* que tanto se ha dado en manipular en las actitudes de nuestras sociedades liberales para poner límites seguros al avance de la biotecnología y de la ingeniería genética aplicada también a humanos?

Habermas afirma que la validez del juicio ético se obtiene a través del *consenso* construido mediante la comunicación producida por argumentos racionales. De este modo descarta la posibilidad de aceptar como legítimos aquellos consensos limitados a lo que opina la mayoría. La cantidad no da certeza, la mayoría puede equivocarse. Y propone lo que él llama *consenso dialógico-argumentativo*, que tiene características especiales que deben ser respetadas para asegurar la validez del acuerdo alcanzado:

- En la discusión cada uno de los participantes deberá exponer sus argumentos, responder a las críticas, argumentar en función de los intereses propios de su grupo.
- Cada participante, por el solo hecho

de entrar en la discusión, reconoce a los otros hablantes competentes como sujeto a derecho.

- Los participantes en la discusión deberán renunciar al uso de la fuerza, la amenaza, la manipulación ideológica, el engaño, etcétera, para defender racionalmente sus argumentos.
- Un consenso será legítimo y fundamentará una norma moral legítima, cuando se respetan todas las normas de procedimiento.

Habermas reformula el imperativo categórico Kantiano. La razón es dialógica, esto significa que no puede haber excluidos en la discusión, y que todos los argumentos deberán ser atendidos. *La ética del discurso*, como Habermas llama a esta propuesta que comparte en sus puntos fundamentales con Karl Otto-Apel⁷, no aspira a delinear el contenido de las normas morales o los ideales de vida buena, sino a ejercer una función crítica y legitimar o no los acuerdos políticos, económicos sociales alcanzados dentro de cada comunidad histórica o entre las naciones. En este sentido se puede decir que es una ética procedimental o formal.

La ética del discurso da pautas para que los sujetos y los pueblos en su variedad cultural puedan determinar lo que es bueno para todos sus ciudadanos mediante un debate abierto. El pensar se desarrolla en el diálogo. Aprender a pensar es aprender a argumentar y a confrontar con los argumentos de los otros. Lo más importante es poder llegar a fundamentar las normas básicas de convivencia desde esta racionalidad comunicativa, lo cual puede ser entendido como los fundamentos éticos de una teoría de la comunicación.

⁷ Karl Otto-Apel, (1999). *Teoría de la verdad y ética del discurso*.

¿Pero sirve este modelo ante el giro copernicano que supone para la autocomprensión antropológica que el ser humano tiene de sí mismo el avance de los sistemas y de las técnicas biomédicas que permiten la manipulación de la naturaleza que hasta ahora nos era dada de manera arbitraria?

Parece que está claro que "no nos está permitido determinar, según nuestras propias ideas sobre la vida futura, el margen de acción que, más tarde, estas personas podrán utilizar para dar forma, en términos éticos, a su propia vida"⁸.

Porque incluso ante el liberalismo más contumaz existen principios que no pueden ser obviados ya que "cualquier intervención terapéutica, incluso la prenatal, se ha de hacer depender, al menos contrafacticamente, del supuesto consenso de los posibles afectados"⁹. De lo contrario se correría el peligro de que "esta persona, en un futuro, ya no pueda seguir entendiéndose a sí misma como único autor ético de su propia vida"¹⁰.

Recordemos que al fin y al cabo "el diseñador (llamando así a quien decide qué base genética habrá de tener el nuevo individuo) adopta, en relación al embrión que modifica genéticamente, una actitud supuestamente optimizadora pero sin duda instrumentalizadora: ya que la composición genética de la célula se 'mejorará' según estándares elegidos subjetivamente"¹¹.

Sin el recurso del "otro", sin su amparo, el sentido mismo de la naturaleza humana, su autocomprensión y la comprensión de su característica más

sublime, la libertad,... todo, puede estar en serio peligro. Habermas nos recuerda que quizás los espeluznantes acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 nos iluminan sobre el reclamo necesario del sentido trascendente que en su propia comprensión quiere hacerse el ser humano. La razón ilustrada y cientificista no nos puede hacer olvidar la complejidad de la libertad y de la donación de sentido que para sí pretende la naturaleza humana. Escoger un camino, cualquier camino, que haga del hombre un objeto o que lo instrumentalice en virtud de una finalidad cualesquiera que óptima sea, no hace más que mellar y dañar el sentido del hombre mismo, de ese *otro* que debemos proteger y del que debemos hacernos cargo.

Quizás sólo los mitos y la religión pueden hacerse eco de esta necesidad ética imperativa. Aunque esos mitos y esas religiones, sin duda, deban ser desmitificados por el espíritu secular de nuestros tiempos y de nuestra historia. O como diría Adorno: "Nada del contenido religioso quedará inalterado; todo se verá obligado a pasar la prueba de transformarse en contenidos profanos, seculares"¹². "La sociedad postsecular continúa haciendo sobre la religión aquella tarea que la religión misma había llevado a cabo con el mito"¹³.

Habermas recupera para ello las ideas de Hegel y nos recuerda que el Dios crucificado cristiano estereotipa inefablemente ese *hacerse cargo del otro*, que toda ética crítica debe considerar, de tal manera que "en el cristianismo incluso el Absoluto ha de alienar-

⁸Jürgen Habermas, (2002) "El futur de la naturalesa humana. ¿Envers una eugènèsia liberal?". Editorial Empúries. p. 122

⁹idem, p. 123

¹⁰idem, p. 124

¹¹idem, p. 131

¹²T. W. Adorno (1972): *Filosofía y superstición*, Madrid: Alianza-Taurus. p. 68.

¹³Jürgen Habermas, (2002) "El futur de la naturalesa humana. ¿Envers una eugènèsia liberal?". Editorial Empúries. p. 153

se de sí mismo en el otro, porque Él mismo solo se experimenta como absoluto poder cuando se reelabora a partir de la dolorosa negatividad de la autolimitación (el dios-crucificado)”¹⁴.

Y es que Habermas reclama la recuperación del sentido sublime de libertad humana en el acto trascendente de su propia creación, y que ya defendió Hegel; pues “Dios solo permanece un ‘Dios de los hombres libres’ cuando no se borra la diferencia absoluta entre el creador y lo creado”¹⁵.

Cuando abordamos la temática de la ética de la intervención genética prenatal en la naturaleza humana debemos recordar la contundente pregunta que J. Habermas nos expone al final de esta obra:

“¿No es cierto que la primera persona que establece, según su propia conveniencia, la forma de ser de otra persona –desde el punto de vista de su naturaleza- estaría también destruyendo aquellas mismas libertades que existen entre personas de igual condición precisamente para poder asegurar su diferencia?”¹⁶.

Àngel Jesús Navarro

¹⁴G. W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, Ed. Solar/Hachette. p. 177

¹⁵Jürgen Habermas, (2002) “El futur de la naturaleza humana. ¿Envers una eugenèsia liberal?”. Editorial Empúries. p. 154

¹⁶idem, p. 155

Carles Torner examina amb total seriositat, agudesa i intel·ligència en aquest llibre "la paraula i el silenci del testimoni" a partir de la magnífica pel·lícula de Claude Lanzman, *Shoah*. Per a en Torner, la Xoà s'obre a la paraula de l'alteritat, al mateix temps que parla a través del silenci. Aquell silenci que és paraula impossible de dir, que descriu l'indescriptible, és el silenci que en Lanzmann i en Torner copsen en el barber de Treblinka. Ambdós transmeten magistralment, sens dubte, la memòria de l'experiència de l'altre; del record dels vius, del silenci dels morts.

El subtítol, *Una pedagogia de la memòria* és una crida agosarada, valenta i comprometedora al no-oblit, al record de tantes víctimes jueves –supervivents i no supervivents-, que els nazis van voler esborrar del món. Però a més, aquesta pedagogia de la memòria no s'atura aquí, sinó que adverteix que tot pot tornar a passar, que la barbàrie no només ateny a un col·lectiu, sinó que afecta a tota la Humanitat. L'intenció del nostre autor no és la narració d'un fet puntual a la història, sinó l'anàlisi, la reflexió i el compromís que un esdeveniment amb "rostre" provoca també als que no hem patit físicament la Xoà. Mentre que en Lanzmann, a *Shoah*, va decidir-se per un discurs cinematogràfic que ens enfrontés cara a cara amb els testimonis, esdevinguts actors que reviu el seu record no a la manera d'un documental, sinó tot interpretant el seu propi paper dins l'espai i el temps, en Torner, ha optat per combinar el relat amb les cares dels testimonis de la pel·lícula, conciliant així la riquesa de la imatge amb la riquesa de la lletra. Ara bé, cal notar que ni Lanzmann ni Torner volen alligonar ningú, ni tampoc de fer una mera exhibició del que fou l'ahu-

manitat nazi, sinó de remarcar el valor de la memòria col·lectiva que el pas del temps pot acabar diluint i fins i tot negant, com ja fan ara els "revisionistes". Aquesta és la intenció de la pel·lícula i del llibre, posar-nos davant del "rostre" que ens mira tot interrogant-nos: qui escoltarà les nostres veus? És a dir, la memòria del passat reflectida tant al film com a la narració esdevé present en la paraula i en el silenci d'aquella l'alteritat dels testimonis, usurpada, pervertida i negada pels nazis. Conservar, expressar i compartir la memòria és l'única manera de fer justícia a les víctimes i de vetllar perquè no succeeixi altra vegada.

Així, co-protagonista a la pel·lícula i coautor al llibre, l'espectador i el lector, de la mà d'en Lanzmann, d'una banda i, d'en Torner, d'altra, fan seva l'experiència de l'horror que els impossibilitarà de restar-hi indiferents. L'espectador i el lector són, doncs, interpel·lats per la imatge i per la narració. *Shoah. Una pedagogia de la memòria*, compta amb dos estudiosos del tema d'excepció: el mateix Lanzmann, qui dedica a l'autor unes paraules absolutament entranyables i encoratjadores al prefaci i, Joan Carles Mèlich, filòsof i autor de diversos llibres sobre l'holocaust escrits des de la vessant filosòfica i pedagògica, subratlla al postfaci aquesta necessitat urgent, que Torner proposa al llarg del seu assaig, de posar en pràctica una pedagogia de la memòria educadora i ètica.

Resumint, ens trobem davant una obra excel·lent, apassionada i desafiant que ningú amb sensibilitat pot estalviar-se.

Ana Rubio