

He de felicitar Pòrtic i les Edicions de la Universitat Oberta de Catalunya per editar aquesta obra del sociòleg polonès Zygmunt Bauman, nascut el 1925, però arrelat a la Gran Bretanya d'ençà 1956. Es tracta d'una aportació molt positiva a la normalització del català com a llengua universitària al més alt nivell. Aquest fet contrasta amb l'actitud decebedora de no pocs dels acadèmics catalans la immensa part dels treballs dels quals es publiquen en una altra llengua que, per a més inri, no és l'anglès. Per sort, altres cases editorials també contribueixen a la plena homologació del català com a llengua universitària. És el cas, per posar-ne uns pocs exemples, d'Eumo (Vic), d'Afers (Catarroja), de Proa (Barcelona) o de Tripodos-Blanquerna, (Barcelona), entre d'altres.

L'obra que ressenyem, la primera traduïda al català, va ser inicialment publicada l'any 1998. Forma part de la vasta producció teòrica de Bauman, que s'inicia ja en els seixanta, però que assoleix un veritable ressò, gosaríem dir que mundial, en la dècada dels noranta. Conegut per les seves reflexions a l'entorn de la postmodernitat, també s'ha preocupat de fenòmens tals com l'holocaust, l'hermenèutica. També ha exercit la provocació tot ocupant-se de l'estudi del binomi pobresa-consumisme. D'entre les seves darreres obres, destaca *The Individualized Society* (2001).

Bauman, com Castells, Beck o Giddens, entre d'altres, també ha centrat el seu interès científic en la globalització. El producte d'aquesta preocupació ha estat l'obra que ens ocupa Tanmateix, en aquest cas, no ens trobem davant de la típica atzagaiada globòfoba, gran part de l'argument de la qual és la crítica de les institucions

"culpables": el Banc Mundial, el Fons Monetari Internacional o les grans corporacions multinacionals. No, en aquesta obra, tal com ens indica el seu subtítol, l'autor centra el seu interès a analitzar les "conseqüències humanes" d'aquest fenomen. Hi ha, doncs, una opció per situar l'home, la persona humana, en el centre de la reflexió, per tal d'escatir com és viscuda la globalització. Una perspectiva que sovint queda marginada. En definitiva, ens trobem davant d'un treball clarament d'humanista I, per això, també, crític. Segons una frase clau que trobem en la introducció de l'obra: "*Es pot dir que qüestionar les premisses que semblen inqüestionables del nostre mode de vida és el servei prioritari dels que hem de prestar als nostres descendents i a nosaltres mateixos*" (37).

Efectivament, Bauman dissectiona algunes de les perspectives clau –no totes, però– del fenomen de la globalització i posa sobre la taula que no és quelcom que afecti tothom de la mateixa manera. La globalització és també una construcció social i, com a tal, afecta els diferents grups o classes de forma desigual, àdhuc de forma contradictòria. Partint d'aquesta premissa, Bauman estudia, en els cinc capítols de l'obra, qüestions tals com la contracció del temps i l'espai (capítols 1 i 2), la crisi de l'estat nació (capítol 3), consum i pobresa (capítol 4), i la llei i l'ordre (capítol 5). És de plànyer, tanmateix, l'absència d'unes conclusions finals.

Segons l'autor, la globalització és viscuda pels individus de diferent manera: per a alguns, els proporciona una autèntica llibertat que els desvincula dels territoris tradicionals i els converteix en exterritorials, atès que tenen una altíssima mobilitat geogràfica i que,

en conseqüència, el seu arrelament nacional o local es troba cada cop més debilitat, en benefici d'un cosmopolitisme elitista. Per contra, altres individus es veuen condemnats a ser locals, a no poder moure's i quedar tancats en els seus ghettos –no només geogràfics i urbans, sinó també socials i culturals. En definitiva, doncs, ens trobem una desigualtat en què els que triomfen (els turistes) s'allunyen cada cop més del seu entorn tradicional i viuen en noves comunitats exterritorials separats, no només físicament, sinó també culturalment, dels exclosos o els marginats (els vagabunds). Aquests no només no poden desplaçar-se, sinó que el seu temps és etern, atès que mai passa res en les seves vides –contràriament a l'altre grup, la vida del qual és una successió d'esdeveniments.

Com es pot comprovar, Bauman "humanitza" un dels conflictes subjacents en el debat sobre la globalització, que no és altre que l'existent entre el capital i el treball. Així, el capital és capaç de desplaçar-se per la xarxa d'una punta a l'altra del món sense control i a gran velocitat. El seu objectiu és aquell punt que li ofereixi més beneficis i, en conseqüència, no té pàtria. Per contra, el treball difícilment pot desplaçar-se i, en conseqüència, està condemnat a restar immòbil i en una posició clarament defensiva i, molt possiblement, condemnat a la derrota. Cal no oblidar, en aquest sentit, que mentre que la llei que s'imposa a nivell global és la del mercat, l'ordre imperant a nivell local és el que deriva de l'estat. Així, els estats són cada cop més uns obedients servidors dels interessos dominants, ja que la seva funció, que realitzen eficientment, és la de mantenir l'ordre local i, si escau, excloure (físicament –pena de mort– o socialment

–presons–) aquells que gosin trencar l'ordre establert.

Dues remarques. La primera és que el plantejament de Bauman és excessivament dualista, en el sentit que tendeix a simplificar la dinàmica social com el xoc ineluctable entre dues forces oposades (retorn a la lluita de classes?). Em pregunto si no hi ha grups intermedis en la dinàmica de la globalització. És a dir, grups que ni són totalment beneficiats, però tampoc absolutament perjudicats. Existeixen? I si la resposta és positiva, com els podem caracteritzar?

La segona remarca fa referència a la suposada "incongruència" en la reivindicació de l'estat per part de les "minories ètniques" (104, nota 34). Segons Bauman, és incongruent que aquests grups es mostrin favorables a tenir un estat propi i que a l'hora siguin entusiastes defensors de les formacions supraestats, atès que l'objectiu d'aquestes últimes és limitar i, en darrer terme, anul·lar els estats. Divergeixo aquí també. És evident que aquest entusiasme supraestatal és una arma que s'empra per afèblir l'estat, que es nega a reconèixer-los com a poble o nació. La formació d'un estat propi, doncs, no és l'objectiu últim, sinó el mitjà que ha de permetre "tenir un lloc sota el sol", és a dir, situar-se al mateix nivell que la resta de nacions o pobles del món i, en conseqüència, disposar dels mateixos recursos per proporcionar benestar als ciutadans.

Al marge d'aquestes consideracions, ens trobem davant d'un treball rellevant, de gran interès, i que genera moltes preguntes i reflexions. Per aquest motiu, la seva lectura no només és recomanable, sinó que fins i tot diria que és exigible per a tothom interessat en el coneixement de la societat actual.

Josep Sort

Aquesta obra que comentem és la traducció al castellà de la vuitena edició de l'original *Medical Sociology*. D'entrada, se'ns adverteix de l'equivalència entre la Sociologia de la Medicina i la *Sociologia de la Salut*. Nosaltres entenem que, avui, cal parlar de sociologia de la salut perquè la salut, la malaltia i el sofriment humà és una situació que hom viu a causa d'una colla de factors i d'influències que van més enllà d'aquelles de què més particularment s'ocupa la medicina: la salut, la malaltia i el sofriment afecten la convivència i l'entorn. L'anàlisi de la problemàtica social de la salut i el plantejament de possibles solucions, o vies de sortida, és l'orientació del saber sociològic ajudat per altres sabers.

La Sociologia de la Medicina (de la Salut) és una disciplina que complementa l'Antropologia de la Salut. Aquesta s'apropa fonamentalment als grans temes que atenyen la persona en l'àmbit de la salut i de la malaltia: la sociologia de la salut s'interessa per la fonamentació de la realitat social de la salut i les causes que la pertorben, és a dir, s'interessa per la relació entre la salut i els factors socials que hi intervenen. La influència dels factors socials en el comportament particular i en l'organització dels recursos comunitaris és prou important com perquè, de la seva observació i del seu estudi, en sorgeixi una disciplina com aquesta que comparteix objectius amb altres.

La *Sociologia de la Medicina*, de Cockerham està dividida en disset capítols amb un enunciat temàtic prou interessant: epidemiologia, estils de vida i conductes de salut, medicines alternatives, les relacions metge-pacient, hospitals, l'assistència sanitària en països desenvolupats... en són alguns. El seu contingut suggereix

afrontar la salut des d'una varietat de perspectives.

Solament a tall d'exemple, el capítol cinquè ("Estils de vida i conductes de salut") recull el pensament de M. Weber i P. Bourdieu abans de desenvolupar, més o menys explícitament, la relació entre classe social/condicions socioeconòmiques i estil de vida. També inclou apartats dedicats a la societat occidental, Rússia i l'Europa de l'Est amb els quals es convida el lector a fer una anàlisi comparativa abans de tancar el tema. En el mateix capítol, trobem un apartat dedicat a la prevenció i la relació d'aquesta amb les creences sobre la salut, les quals generen conductes de salut que afecten la utilització dels serveis de salut. Bé, el capítol posa en evidència al lector la importància dels factors socials en la salut i en la malaltia, en la construcció dels "models de salut", en la percepció de la necessitat d'ajuda i en la possibilitat d'accés a aquesta. Factors, aquests, que contribueixen a la construcció (o deconstrucció) d'un estil de vida particular i col·lectiu. Termes com "interessos", "objectius", "prioritats", "desigualtats"... es desprenen de la lectura i conviden a relacionar-los amb la influència que tenen en la reducció del benestar. A nivell general, podríem fer comentaris semblants d'altres capítols.

Un altre aspecte a destacar és l'"Índex temàtic", que pot ajudar a l'hora de seleccionar una preferència concreta. Cal destacar el recull de "Referències", tot i que ens sembla que cada capítol hauria d'anar acompanyat d'un recull semblant específic a més a més de la bibliografia de pàgines web que se'ns faciliten. Atès que el text que comentem és una traducció al castellà, hi trobem a faltar, tant en el recull de referències com en les pàgines web,

una actualització de textos en aquesta llengua: facilitaria molt l'accés a la consulta i faria més propera la disciplina de Sociologia de la Medicina (de la Salut) a professionals i estudiants, una disciplina que entenem que no prolifera gaire en els currículums acadèmics del nostre país.

En els aspectes a millorar, destacaria l'orientació dels capítols 10 i 11: entenc que la Sociologia de la Medicina (de la Salut) ha d'anar orientada a professionals de la salut en general i evitar localitzacions exclusives vers la classe mèdica, tot i que el lector sempre en pot fer la transposició. Un comentari semblant em suggereix el capítol 12 (Professionals d'infermeria, farmacèutics i llevadores): falta un enunciat més general que incorpori professionals de la salut de l'àmbit de la fisioteràpia, la psicologia, la biologia...

Una valoració global de l'obra ens porta a apreciar el seu contingut, nivell i enfocament dels temes: creiem que estan exposats amb claredat suficient, sobretot tenint en compte que (sembla ser que) el text té com a objectiu principal introduir els estudiants en la temàtica de la sociologia aplicada a l'àmbit de la salut. Ja sabem que l'actitud ideal és llegir qualsevol obra en la seva llengua original, però, al nostre parer, tota traducció posa a l'abast de molts el seu contingut, alhora que en facilita la transmissió. Són moltes les publicacions en antropologia i en sociologia orientades vers el camp de la salut, i són massa poques les traduccions que ens arriben. Concretant: entenc que aquest text és un complement bo i útil per a iniciar-nos en la sociologia de la salut.

Rosa M. Boixareu

GEORGE, Susan. (2001): *Informe Lugano. Sobre la conservació del capitalisme en el segle XXI*. Barcelona: Icaria editorial & Intermón-Oxfam.

El que està passant és greu; les repercussions de la globalització neoliberal condemnen a la vulnerabilitat i a la pobresa el nostre entorn ecològic i més del 60% de la població mundial. I, tanmateix, els diversos estudis i moviments crítics, per més fonamentats que hagin estat, han tingut fins ara un efecte limitat en el despertar de les consciències. El llibre de Susan George no n'és un de més enmig d'aquesta literatura antiglobalització; "el planeta semblava exigir quelcom més enèrgic que un altre llibre d'explicació i crítica": calia una arma de denúncia més eficaç, i aquest *Informe Lugano* ho és.

Susan George s'ha convertit, des de fa uns anys, en un dels referents principals dels combats internacionals contra els efectes devastadors de la globalització a nivell econòmic, social i ecològic, des de la seva posició privilegiada com a presidenta de l'Observatori de la Mundialització, vicepresidenta de l'Associació ATTAC i anterior membre, durant sis anys, de la Junta Internacional de Greenpeace. L'èxit comercial i mobilitzador del seu *Informe* (7^a edició espanyola) es fonamenta, doncs, en la solvència de les seves fonts i en la brillantor de les seves anàlisis transdisciplinàries; rau, tanmateix, en el recurs, àcidament utilitzat, d'un gènere literari com és la ficció: en efecte, Susan George recorre a la ficció per a denunciar amb contundència fets més que reals.

Uns líders polítics i econòmics anònims del planeta encarreguen a nou experts altament qualificats un informe en el qual hauran d'identificar les amenaces que pesen sobre el capitalisme en el segle XXI, així com formular les línies d'actuació que millor puguin reforçar els seus objectius de control planetari. La ironia consisteix que, com

més l'*Informe* assenyala les amenaces que pesen sobre el capitalisme, més s'adona el lector que, en realitat, no es tracta de futurs perills contra el sistema de mercat, sinó de sinistres realitats ja en marxa. En concret, els –hipotètics– autors d'aquest *Informe* adverteixen del perill de tractar la naturalesa en termes mecanicistes, que destrueixen el substrat mediambiental del qual es nodreix el mercat, o del perill que les desigualtats socials creixents que genera el capitalisme desemboquin en revoltes antiliberals. Les solucions apuntades pels experts contra l'anarquia passen per augmentar les mesures de disciplina i control introduint, bàsicament, mesures de regulació del mercat i de la població. El llibre abunda en les segones. "No podem sostenir el sistema liberal de lliure mercat i, simultàniament, seguir tolerant la presència de milers de milions de persones supèrflues", afirma el Grup d'Experts. S'imposen, doncs, unes estratègies de reducció dràstica de la població (ERP) –s'entén, de l'escòria social i el Tercer Món– aplicant tant mesures "preventives" (control de naixements) com "curatives" (que afavoreixen la pobresa, la fam, les epidèmies, o les guerres interètniques).

L'estremidora fredor moral dels plans per a salvaguardar l'hegemonia del capitalisme ultraliberal i el llenguatge corrosiu amb què s'expressen posen en evidència els "mecanismes fonamentalment perversos" del sistema. Sota aquest prisma, es diria que molts dels successos contemporanis (inclosa la guerra contra l'Afganistan, posterior a la redacció del llibre) han estat en realitat predits, premeditats, provocats o, si més no, esdevenen lògics i necessaris un cop ens situem dins la perspectiva i els interessos dels amos del poder i del capital.

Aquesta és la principal virtut del llibre de Susan George: calia no només presentar les dades i les línies de força que regeixen el món actual, sinó fer-ho, precisament, posant-se en la pell d'aquells que més es beneficien de la situació existent; calia substituir el llenguatge humanista i la perspectiva de les víctimes per la crueltat despietada dels plans dels vencedors que volen seguir guanyant. Així, la ficció literària esdevé una arma més poderosa que la clàssica denúncia. *L'Informe Lugano* és, certament, un exemple excel·lent del poder subversiu de la ironia i del sarcasme.

Clara Gomis

La profesora Amy Guttman de la Universidad Laurance S. Rockefeller ha realizado en esta obra, titulada *La educación democrática*, una aproximación teórica a un problema largamente debatido en los círculos pedagógicos de nuestras sociedades occidentales: ¿A quién corresponde el derecho a tutelar la política educativa en una sociedad democrática? En efecto, la profesora Guttman desarrolla un análisis sociológico y político de la implicación que en todo sistema social democrático tienen las diversas políticas educativas.

Esta obra lleva a cabo un estudio de las principales propuestas formuladas en las sociedades occidentales sobre cómo articular los derechos y deberes inherentes a la práctica educativa. La autora defiende el principio (ya probado por otros autores como Ernest Cassirer, Hermann Cohen y Pablo Natorp –autores que ella no cita– y otros como Hermann Bengtson, Kant, Königsbern, John Dewey y Louis Legran) de que todo proyecto educativo es en sí un proyecto político. Educar no es más que formar ciudadanos para una sociedad e individuos para una cultura.

En este sentido, la obra de Amy Guttman no aporta nada específicamente nuevo a lo que estos autores habían mostrado ya, cada uno desde una perspectiva diferente. Quizá, no obstante, deberíamos señalar su acertado modelo analítico, simple pero eficaz, de las diversas concepciones político-educativas.

Nuestra autora sintetiza el desarrollo de las teorías educativas en el seno de las sociedades occidentales en cuatro grupos fundamentales de modelos socio-educativos, que ella expone en el primer capítulo de su obra:

1. La política educativa del llamado “estado familia”, en la que el Estado asume el papel protagonista a manera de estado protector y dicta por igual el bien social e el individual (Sócrates y Platón). “*El propósito de la educación en el estado familia es cultivar esa unidad, individuo y sociedad, enseñando a todos los niños qué es la única buena vida para ellos e inculcándoles el deseo de intentar alcanzar esta buena vida por encima de todas las inferiores*”.¹
2. El modelo llamado “estado de las familias”, cuyo precursor sería el filósofo Locke, argumenta que los padres tienen derecho a escoger aquello que consideran mejor para el desarrollo integral de sus hijos. Ello condiciona la autoridad del Estado, que debe conceder a los padres el derecho a transmitir su propia visión de la vida a sus hijos. Este derecho no es absoluto y se desarrolla en pacto social entre el derecho socializador del Estado y el derecho de transmisión de valores de los padres hacia sus hijos. El problema de este modelo radica en que “el estado de las familias confunde equivocadamente el bienestar de los niños con la libertad de los padres cuando asume que el bienestar de los hijos está mejor definido o asegurado por la libertad de los padres. Este modelo es el defendido por la visión que los republicanos de Estados Unidos tienen respecto al sistema educativo de su país, visión que la autora critica abiertamente.
3. El modelo socioeducativo llamado “del estado de los individuos”. Su prototipo es el pensamiento del filósofo John Stuart Mill. Para Mill “todo intento por parte del Estado de inclinar las conclusiones de sus ciudadanos sobre

¹ Amy Guttman, *La educación democrática*. Ed. Paidós: Barcelona, 2001. Página 42.

asuntos disputados es siempre malo".² El liberalismo que encierran las ideas de Mill lleva a solicitar del Estado una activa neutralidad ante las diversas concepciones políticas de sus ciudadanos, tanto individuales como colectivos. El papel del Estado vendría a ser la defensa de la oportunidad de elección de esos mismos individuos o colectivos ante diversos modelos educativos. El Estado no debe imponer modelo alguno sino procurar que los ciudadanos puedan acceder libremente a aquellos que profesan. En todo caso y como garante de la función social de la educación, correspondería al Estado potenciar la buena relación entre sus diversos individuos, algo que Bentham y Kant ya habían defendido. Este modelo también es aceptado en parte por el partido republicano estadounidense en cuanto recoge las libertades individuales profesadas en la Constitución americana. El problema radica en que la elección del individuo ante el Estado se realiza sin otro criterio que el del mismo individuo, cuando en una sociedad los ciudadanos no se encuentran en un mismo plano de integración.

4. El modelo que defiende y desarrolla la profesora Guttman a lo largo de la obra, es el llamado "estado democrático de la educación". Este modelo intenta recuperar un papel activo del Estado en el diseño de las políticas educativas que se desarrollan en nuestras sociedades democráticas, y ello sin menoscabar el derecho que todo ciudadano posee ante ese mismo Estado. Los padres como ciudadanos tienen derechos ante el Estado y sobre sus propios hijos, pero el Estado, por su parte, tiene derechos y deberes sobre

todos sus ciudadanos, incluidos los menores de edad. Aun los educadores, en la realización de su profesión, poseen también derechos y deberes ante ciudadanos, padres y alumnos. A todos ellos compete la elección educativa en una sociedad democrática. Así como asiste a los padres el derecho a potenciar y transmitir su propia escala de valores, el Estado tiene también su propio derecho a transmitir la escala de valores propia de una sociedad democrática. A su vez, los niños tienen derecho, frente a sus padres y frente al Estado, a un desarrollo propio y feliz. El estado democrático de la educación debe equilibrar todos estos derechos y deberes, sin menoscabar el objetivo principal de la educación, que siempre debe ser la integración de todo individuo en una sociedad plural y tolerante.

Tras la presentación de los diversos modelos anteriores, la profesora Guttman desarrolla este último modelo en los diversos niveles de educación (tanto primaria, como secundaria y superior), al tiempo que plantea los retos que al equilibrio democrático le suponen las relaciones de los individuos entre sí (sexismos, ideologías políticas, diferencias económicas, credos religiosos, multiculturalismo, etc.) y de los individuos con respecto al Estado (libertad de pensamiento, de credo, de elección, etc.). A lo largo de toda la obra la autora intenta esbozar cuáles son los principales elementos que generan tensión en la sociedad a causa de una política educativa concreta y al rechazo de la misma por parte de algunos ciudadanos. Este rechazo nunca debe ser admitido si sobrepasa los límites de la convivencia democrática, pues el Estado

tiene derecho a exigir que toda elección individual se haga dentro de ese marco y nunca fuera ni contra él.

Obviamente, esta obra se enmarca en el contexto educativo de los Estados Unidos, donde aún en la actualidad pervive aún, a pesar del gobierno de Bush hijo existe una verdadera disputa social en torno a la política educativa a seguir. El modelo republicano imperante se decanta cada vez más ostensiblemente hacia el prototipo liberal radical donde el individuo es amo absoluto de su elección y no resta al Estado más que ayudar y promover esa misma elección. Los famosos "cheques escolares" son el resultado de este planteamiento. El gobierno del republicano Bush prefiere subvencionar la elección libre de los padres que mantener ayudas a las escuelas públicas que desarrollan programas socializadores, que a la larga y según su análisis no han servido para inculcar los valores de la sociedad americana a determinados grupos sociales con dificultades de integración.

La profesora Guttman, cuya obra escrita se inicia en 1987 cuando gobernaba otro republicano conservador, el presidente Reagan, arremetía ya entonces contra la fundamentación teórica de los modelos liberales educativos que se aplicaron en los Estados Unidos y que hoy, tras la era Clinton, vuelven a emerger. Según sus tesis, la dejación de la escuela pública es un peligro para la integración social. La libertad de elección educativa nunca debe ir en detrimento de la integración social y de la convivencia entre individuos y colectivos. El pensamiento republicano ya admite, no obstante, una cierta intervención del Estado por medio de los currículos y las pedagogías educativas. El problema, en cambio, radica en que esta intervención no va diri-

gida a una verdadera convivencia dentro de la pluralidad y la diversidad de una sociedad como la estadounidense, en donde el reconocimiento y la tolerancia entre todos sus miembros sea la fuente de su convivencia democrática, sino en la inculcación de un rancio patriotismo típico del viejo estilo republicano clásico donde una visión sesgada de la sociedad americana de "barras y estrellas" se impone a cualquier otra consideración. Ya entonces nuestra autora denunciaba los peligros de ese patriotismo populista que quería imponerse en el sistema educativo: *"el patriotismo republicano no está exento de peligro por su sobrevaloración de la república frente a los individuos que la constituyen ..., por su subordinación del individuo a la colectividad, el patriotismo republicano es preocupante desde una perspectiva democrática deliberativa, o desde cualquier perspectiva que dé prioridad a las libertades básicas del individuo"*.³

Estas palabras suenan hoy como proféticas. Tras los atentados del 11 de septiembre, la sociedad americana corre el peligro de encerrarse en una falsa visión patriótica que, en lugar de colocarla ante sus errores en la política mundial, la ensimisme en sus propias señas de identificación con valores simplistas y maniqueos... En esta obra, la profesora Guttman nos advierte de los peligros que sobrevienen como consecuencia de la reducción de la política educativa en una película de indios y vaqueros. Si el lejano Oeste deviene realidad de nuevo en una sociedad multicultural y poderosa como es la de los Estados Unidos, todos debemos prepararnos para mayores conflictos entre sociedades y culturas.

Ángel-Jesús Navarro
Antonio Camacho

El títol d'un llibre pot ser motiu perquè hom hi pari atenció i se'l llegeixi. Les dues paraules clau del títol d'aquest llibre de Claudio Magris donen molt de si, però també hem de reconèixer que l'autor –o qui sap si l'editorial– podia haver escollit títols ben diversos car el llibre és un recull d'articles publicats entre el 1974 i el 1998. El títol, doncs, d'entrada, semblaria que et desencamina, ja que tu volies haver aprofundit més en aquests dos conceptes i que, un cop vist l'índex, veus que les temàtiques són molt diverses. Un cop, però, has clos la lectura, t'adones que el títol, sigui per atzar o conscientment, fa referència d'una manera continuada a aquests dos aspectes de la vida d'una persona al llarg del seu procés maduratiu com a persona.

Claudio Magris és un escriptor que mira el món des de la literatura i hi afegeix aspectes filosòfics i reflexius per fer-te'l estimar, tot aprofitant una anàlisi de diferents aspectes socials de l'ésser humà. En aquests articles hi ha molt de pensament, de filosòfic, de cultural. Mirant cap a la pedagogia, traiem molt de profit de tot el que ens diu. Utopia i desencant: al nostre parer, en Magris reordena el món, bo i ventilant els valors que s'hi couen.

La utopia la relacionem amb albirar cap al futur, mirar amb esperança com quan confiem que l'any a punt de començar ens durà coses més interessants que l'anterior, però amb el qual mai no arriba aquella felicitat que sempre anhelem. És dur d'aprendre –i no sé si mai ho acabem de fer del tot–, com ens ensenya la filosofia oriental, que la felicitat no és una meta on cal arribar, sinó un camí pel qual hem de caminar. No és un resultat ni un premi, és un procés, un camí... un tao. Talment com ens diu Claudio: "Moisés mai no aconseguí

la Terra Promesa, però mai no deixà de caminar en aquella direcció" (pàg. 12). Utopia! I el desencant? Aquest sentiment un xic trist, que t'atura en el camí i que et fa mirar enrere... Claudio ens diu: "El desencant corregeix la pròpia utopia, reforça el seu element fonamental, l'esperança" (pàg. 14). El desencís! El desencant entès com a equilibri, talment com el yin i el yang; els dos costats, com diu la cançó de Joni Mitchel (*Both sides now*), per viure i madurar. Claudio, citant Nietzsche, ens afegeix: "El veritable somni és la capacitat de somniar sabent que se somnia." (pàg. 16). Les utopies són gairebé sempre somnis, estan fora del topos, fora de lloc; tot llibre, tot disc, tota obra d'art ha estat primer una utopia en el pensament i en el sentiment del creador. I el millor és ser conscients de les nostres utopies, sabent que ho són, perquè, si no tenen un lloc real que puguem establir en un plànol concret, sí que el tenen dins nostre. Fantasia, utopia, somni estan estretament lligats.

Hi ha idees i aportacions de Magris que són dignes d'una bona reflexió des de l'educació. "Som en una societat cada cop més complexa i laberíntica." (pàg. 25). Cal reflexionar sobre com influirà aquest aspecte en l'educació actual. Com cal ajudar els nostres discents a trobar sentit personal enmig d'aquest laberint. "No és evident que l'univers hagi d'estar organitzat conforme a lleis que es corresponen amb les estructures de la ment i la percepció humanes" (pàg. 28). És cert que la concepció que tenim del món, de la vida, del cosmos és sempre des d'ulls humans. És l'única manera de veure-ho? Com més ens endinsem en la reflexió de la construcció personal del món, més ens adonem que la nostra concepció del perquè de les coses és tremendament efímera. Entre

les pàgines 39 i 42, Claudio Magris reflexiona sobre mestres i alumnes: "Mestre ho és qui encara afirmant les seves pròpies conviccions no vol imposar-les als seus deixebles; no busca adeptes, ni vol formar còpies de si mateix, si no intel·ligències independents, capaces d'anar pel seu propi camí". Que bonic i que difícil! Mantenir aquest apropament amb l'alumne i, alhora, aquest distanciament. Conservar les teves pròpies idees, que siguin respectades per l'alumne i que alhora es formi les seves. Segurament aquest és un repte de per vida per part del mestre. "Tal vegada ser mestre signifiqui, avui més que mai, no saber que hom ho és i no voler-ho ser, oblidar-se d'un mateix en el diàleg que s'instaura amb l'altre, tractar-lo d'igual a igual sense supèrbia, sense condescendència ni preocupacions pedagògiques. Mestre és qui no ha programat ser-ho. "Saber ser i continuar essent alumne és com gairebé ja ser mestres".

Un altre binomi de paraules sobre les quals l'autor del llibre ens reflexiona és paròdia i nostàlgia. Saber que mai no podrem esdevenir uns clàssics de res (ell ho referencia en la literatura) i que, quan ho pretenem, l'únic que aconseguim és una simple paròdia que curiosament etimològicament vol dir el cant al marge, al costat. Qui sap si paròdia aniria lligat a utopia per demostrar-nos que mai no arribem al model prefixat, i nostàlgia aniria lligat a desencant. Tot desencant té quelcom de nostàlgic, aquesta mena de tristesa que és més sentimental que emocional.

A l'article "Desde el otro lado", Magris fa referència a quan t'adones que les coses es poden veure també des de l'altre costat i que tota frontera és alhora pont per trobar l'altre i barrera per a rebutjar-lo. (pàg. 56); estimula el diàleg o l'ofega (pàg. 57). Fins i tot

Magris acaba afirmant que "cada cultura té les seves pròpies característiques però, vulguem o no, mostra, per extensió, una cultura més gran: la del món. La identitat no és una dada rígida i immutable, sinó que és fluïda, un procés sempre en marxa, en què continuament ens allunyem dels nostres propis orígens com el fill que s'allunya de casa dels seus pares. (...) Una identitat no es pot posseir com es posseix una propietat" (pàg. 74). Moltes ètnies no entenen la nostra pressa, que ens amoinem tant per arribar i no pas en el procés, en el camí, que passem per alt els més petits detalls.

"Escriure és sempre transcriure" (pàg. 119). Quina bona frase per a comprendre millor allò que aprenem de la filosofia: la realitat no existeix per ella mateixa, és una construcció personal, una interpretació. La paraula, que és forma evocada del pensament, és tan sols interpretació, transcripció.

Fent referència als valors, Claudio Magris cita Linneo. El 1735, Linneo va escriure: "No facis cap mal i no en seràs víctima tu de cap, com l'eco que et retorna el teu propi crit en el bosc." Segons ell, l'ésser humà és lliure de cometre o no el mal, però una vegada comès es posa en marxa un inevitable mecanisme de causa i efecte similar al fet que beure un verí porti aparellada la mort. Una llei regulada per la naturalesa per contrarestar tot accés i restablir l'equilibri" (pàg. 131). Aquest és un principi molt present en la filosofia oriental i segurament funciona així, seria un bon principi per a l'educació car a partir d'aquí es pot realitzar una educació més conscient de ser-ho envers l'altre. Com deia Biaggio Marin: "Dient la veritat i essent honrats no tan sols se salva l'ànima i la consciència, sinó que, endemés, fins i tot se surt guanyant perquè s'afirma la dignitat d'un mateix i, per tant,

també el prestigi" (pàg. 304). Max Weber deia que "els valors no es poden demostrar, tan sols mostrar. I són l'element fonamental de la vida. No s'hi pot fer retòrica ni sermó" (pàg. 285). Actualment, xerrem massa sobre els valors, tot-hom hi diu la seva, però a l'hora d'educar, com fem forts aquests eixos de pallar que fonamenten una escala de valors? En edats petites és relativament fàcil, amb contes i cançons, aconseguir resultats esplèndits, però a la secundària, quan tot es posa en dubte, un dubte necessari per autoafirmar-te, com ho fem bo i sabent que els valors es construeixen en relació al grup?

Sobre el valor d'estimar, Magris ens diu: "estimar significa estimar l'altre, respectar-lo, voler el seu bé i voler, encara que això sigui dolorós, que sigui ell mateix" (pàg. 238). És allò d'estimar entès, des de la Grècia clàssica, com a àgape, un amor que dóna i no espera, que accepta amb tota profunditat què vol dir llibertat.

Tenir més anys que un altre no significa ser més savi, però segurament l'experiència és un graó per començar a ser-ho. Claudio Magris ens evoca tot un seguit de reflexions fetes a partir de la quotidianitat. Com a professionals de l'educació, no ens podem escapar de meditar constantment sobre allò que afecta l'acte educatiu, que gairebé és tot el que li succeix al món envers l'ésser humà. Qui peca per ignorància a ignorància es condemna. I és que saber-se ignorant és negligència. Quan hom es dedica a l'ésser humà pel que fa a la seva educació, aquest tipus de reflexions, com les que ens aporta Magris, són un convit a millorar la nostra tasca i més quan provenen d'un pensador que pensa en la pedagogia des d'altres disciplines, en el seu cas la literatura i la filosofia. I és que no és la paraula interpre-

tació de la realitat? I és que no és el pensament una forma de cercar el sentit de l'existència? Ambdós aspectes teixeixen la utopia i el desencant, caure i aixecar-se. Futur i present. Un llibre ple de poesia i humanitat (això pertany a la utopia) i d'escepticisme i crítica (això pertany al desencant).

Toni Giménez

Treure lliçó d'alguna cosa o d'algun esdeveniment és possible perquè aquesta cosa o aquest esdeveniment són actuals o, almenys, poden arribar a ser-ho. És a dir, hi ha alguna mena de contemporaneïtat entre aquesta cosa o aquest esdeveniment i l'aquí i l'ara de nosaltres mateixos. Dient-ho encara d'una altra manera: entre la societat que va donar lloc a aquesta cosa o a aquest esdeveniment i la societat actual hi ha referències compartides, llenguatges comuns, actituds individuals i col·lectives semblants i desigs més o menys idèntics. Per dir-ho tot: la nostra societat no és un calc de la que va produir Auschwitz, però no hi ha cap mena de dubte que presenta algunes coincidències molt significatives amb ella i, allò que encara resulta molt més perillós i inquietant, tendencialment, pot arribar a reproduir-la. Expressant el mateix en una altra clau: nosaltres, d'una manera o altra, som els hereus d'Auschwitz, i entre l'herència i els hereus acostuma a haver-hi un cert aire de família.

D'una manera que em sembla molt evident, ja el títol del llibre de Joan Carles Mèlich posa sobre la taula quina és l'economia del seu discurs, de la lliçó que vol treure d'Auschwitz, quins són els criteris determinants de la seva narració. Per resumir, diria que aquests criteris són: en clau pedagògica: *lliçó*; en clau històrica i espaciotemporal: *Auschwitz*; en clau transmissiva: *memòria-oblit*; i en clau comportamental: *ètica*.

És possible que algú es preguntï: nosaltres, ara i aquí, què tenim a veure, cinquanta anys després de l'Auschwitz històric, amb tot allò que la sigla "Auschwitz" comprèn? Per què insistir en uns fets que, evidentment, foren desagradables i, fins i tot, inhu-

mans, però que pertanyen al passat, a un passat que, segons afirma la propaganda més o menys oficial dels nostres dies, ha estat completament superat per un present, també es diu, democràtic i fonamentat en la legalitat? i, seguint aquesta línia, podrien plantejar-se un gran nombre d'interrogants d'aquesta mena. No pot excloure's el fet que algú cregui que el llibre de Joan Carles Mèlich és una reflexió "inactual" i intempestiva, que passa de llarg de les qüestions que, a l'hora actual, almenys vistes les coses superficialment, interes- sen als homes i les dones de la nostra societat.

Auschwitz, però, no és una situació clausurada, definitivament acabada amb la desfeta del règim nacionalsocialista l'any 1945. Aquí i ara, Auschwitz és una *presència* que segurament acostuma a actuar en forma d'*absència* de la mateixa manera, per exemple, que les conseqüències del franquisme continuen essent actives –i molt actives– en la nostra societat malgrat la mort del dictador l'any 1975. I cal no oblidar que, en determinades circumstàncies, les presències en forma d'absència poden –com aquell que diu activar-se i esdevenir realment tangibles i operatives, és a dir, poden deixar de ser atmosferes contextuais i convertir-se en entitats concretes i denominables amb uns efectes devastadors sobre la humanitat de l'ésser humà. Les presències en forma d'absència són tant més actives i perilloses com més important i extens és el regne de l'oblit en una determinada societat. Dient-ho d'una altra manera, com més aguda és la fractura de la seqüència temporal dels homes i les dones d'un determinat indret tant més es propicia que la invisi- bilitat –en aquest cas, d'Auschwitz– es concreti i s'articuli en forma d'infèrn.

Diria que el moment present, com a conseqüència de la desestructuració pedagògica que experimenta la tensió entre el "record" i l'"oblit", amb l'accentuació quasi en exclusiva no pas de la "instantaneïtat mística", sinó de la "instantaneïtat tecnològica", podria ser molt propici per a la manifestació de l'Auschwitz, de l'infern, que correspon al segle XXI. Em sembla que "Auschwitz" –i ací em refereixo a l'esquema antropològic que acostumo a emprar– és com una mena d'"estructura invariànt" del mal que, en la diversitat d'espais i de temps, pot reactualitzar-se històricament, culturalment i expressivament en les diverses situacions històriques. A la meua manera d'entendre, la immensa perillositat d'Auschwitz consisteix en el fet que no es tracta d'alguna cosa excepcional, apareguda una sola vegada en la història de la humanitat, definitivament closa i exhaurida després de la seva aparició en l'Auschwitz històric de Polònia. No, Auschwitz com a dimensió infernal de l'existència humana, que fa possible la conversió dels homes i de les dones en exhomes i exdones, és una possibilitat inherent a la condició humana si arriben a donar-se determinades condicions. Més encara, Auschwitz pot arribar a esdevenir el marc de la "normalitat" de la vida humana, de tal manera que, tal com s'esdevingué en l'Alemanya hitleriana, els opositors a aquesta normalitat eren qualificats d'"anormals" i, de fet, es veien obligats a viure com a tals.

Crec que, amb tota la raó del món, Joan Carles Mèlich ha escrit *La lliçó d'Auschwitz* a partir del profund convenciment que, en qualsevol moment, l'Auschwitz estructural pot tornar a ser actualitzat en una munió d'Auschwitz històrics. D'aquí que la seva ocupació i preocupació fonamen-

tals siguin l'ètica i la pedagogia després d'Auschwitz. En la seva ploma, l'adverbi "després" no assenyala la conclusió perfectament acabada d'un "abans", sinó que, d'una banda, posa en relleu que, efectivament, ens trobem situats després de l'any 1945, però, de l'altra, indica que després de l'Auschwitz dels anys quaranta podria irrompre l'Auschwitz del començament del segle XXI. I el gran interrogant –es tracta, sobretot, encara que no exclusivament, d'un interrogant pedagògic– que aleshores es planteja és: què caldria fer perquè les configuracions històriques de l'Auschwitz del segle XXI no tornin a prendre possessió de l'espai i del temps humans? Crec que ací s'imposa mantenir dempeus una enorme lucidesa perquè *radicalment* l'ésser humà mai no podrà ser guarit enterament de la "possibilitat Auschwitz". Em sembla detectar que, en termes antropològics, l'antídota contra la "possibilitat Auschwitz" que proposa Mèlich és una "antropologia de la proximitat" o, potser encara millor, una "antropologia de l'aproximació". Perquè no hi ha cap mena de dubte que, en la modernitat sobretot, les "antropologies de la llunyania" són les que han facilitat més decididament que l'home pogués fer mal a l'home fins arribar a convertir l'home –aquest és el cas paradigmàtic de l'Auschwitz històric– en un exhome. L'"antropologia de l'aproximació" té com a motor *recordar-se* els uns dels altres, mentre que l'"antropologia de la llunyania" no sols provoca, sinó que pròpiament exigeix *l'oblit* dels uns dels altres (i l'oblit, com assenyala Mèlich, és una de les victòries contemporànies d'allò que és Auschwitz en la seva entranya més pregon). En el descentrament que li és inherent, l'"antropologia de l'aproximació" sols pot mantenir-se dempeus

en la responsabilitat per l'altre, en la resposta a l'altre, mentre que en les "antropologies de la llunyania" tenen com a patró la resposta de Caïn a Déu: "que potser sóc el guardià del meu germà?" La primera es troba centrada en les *persones*; les segones, en els *sistemes* (i els sistemes no tenen memòria sinó tan sols eficàcia); la primera és poliglota i policèntrica, les segones són monolingüistes i monocèntriques; la primera és aposteriorística, perquè, en un espai i un temps concrets, no respon fins que l'altre ha fet les seves demandes; les segones són apriorístiques, perquè, al marge de la fesomia concreta de cada espai i cada temps, hom ja té les respostes abans de qualsevol pregunta possible de l'altre.

Joan Carles Mèlich és professor de filosofia de la pedagogia, la qual cosa posa molt clarament en relleu que el centre suprem de la seva labor docent se centra en les transmissions que porta a terme la societat humana amb la finalitat de *formar l'ésser humà*, al bell mig d'un aquí i ara concrets, sempre mòbils i indeleblement marcats per la contingència. I intenta formar i formar-se en una societat que és la nostra, en la qual la "possibilitat Auschwitz" no és de cap manera un mer record del passat recent, sinó una presència summament inquietant, gairebé una atmosfera impalpable, sovint mig endormiscada i, amb molta freqüència, sense paraules adequades per a designar-la, descriure-la i superar-la críticament i èticament. Perquè caldria no oblidar que la "possibilitat Auschwitz" serà tant més perillosa i nefasta com més profunda, incisiva i "natural" sigui la crisi gramatical d'una determinada societat.

I, en la continuïtat estructural d'Auschwitz, "després" de l'Auschwitz històric del segle XX i "abans" de

l'Auschwitz històric del segle XXI, ¿què cal fer, com cal transmetre, quines possibilitats té avui una "antropologia de l'aproximació i del record" enfront d'una "antropologia de l'allunyament i de l'oblit", com s'ha articular una pedagogia amb rostre humà, de quina manera cal fer alguna cosa per a evitar l'Auschwitz del segle XXI? Preguntes, un reguitzell d'interrogants que, segons em sembla, no poden ser pas respostos "sistemàticament" —no basta, com gairebé mai no basta, el creixement i la fortificació de l'organització. Crec que la resposta que aporta Joan Carles Mèlich pot resumir-se així: en la mesura que les nostres transmissions incideixin en la guarició de l'espai i el temps de l'altre, aquí i ara, en un conjunt d'accions ètiques que molt bé poden ser assimilades a praxis de dominació de la contingència, la "possibilitat Auschwitz", almenys provisionalment, no pot prosperar. La raó és molt senzilla: allí on recordar-se els uns dels altres, amb el testimoniatge que això suposa, poseix la primàcia ètica i pedagògica, la cultura de l'oblit, de l'allunyament i la deshumanització de l'ésser humà —i tot això és qualsevol Auschwitz històric— no podrà assentar-se i convertir-se en el "patró natural" de la vida quotidiana. Amb el rerefons d'una "antropologia de l'aproximació", pedagògicament i antropològicament parlant, recordar-se els uns dels altres tan sols és possible a l'interior d'una praxi pedagògica *narrativament* i *testimonialment* significativa. Actualment, *narració* i *testimoniatge* no sembla pas que en la nostra societat gaudeixin d'una presència gaire significativa ni en la vida quotidiana i, més específicament, en les praxis pedagògiques que es porten a terme en el si de la nostra societat. Però, almenys, és així com interpreto el pensament de

Mèlich, aquest fet no invalida en res la seva proposta, ja que, en el passat i el present, una certa "argumentació contra el sistema" –i no pas la mateixa lògica immanent als sistemes– és la que de debò permet de copsar els paranys, les inconseqüències i, per damunt de tot, els processos d'inhumanització que mai no deixen de tenir tots els sistemes socials, religiosos, culturals i polítics.

Temporalment i espacialment, els qui experimentaren en llur pròpia carn i, sobretot, els qui hi deixaren la pell (molt en primer lloc els anomenats "musulmans" en la terminologia dels camps d'extermini) no sols es troben molt lluny de nosaltres, sinó que, a més –i tot reprenent una expressió d'un escrit de joventut de Hegel referit a Jesús de Natzaret– fa tants anys que tot plegat va esdevenir-se que sembla que mai no s'hagi esdevingut. Malgrat tot, crec que els habitants dels camps d'extermini haurien de ser els nostres *contemporanis* per a advertir-nos a nosaltres, aquí i ara, del mal immens i irreparable que l'home pot fer a l'home, per a posar-nos davant els ulls que la "possibilitat Auschwitz" continua dempeus perquè l'ambigüitat humana no ha estat anul·lada ni podrà anul·lar-se en cap futur, per a assenyalar-nos que cal corregir dràsticament la lògica deshumanitzadora dels sistemes –amb llur imperatiu categòric que és l'oblit– per mitjà d'una praxi antropològica i pedagògica de l'aproximació, del record i de la resposta responsable a l'altre.

Crec que la lliçó d'Auschwitz que ens proposa Joan Carles Mèlich és que depèn, en una mesura més gran o més petita, de nosaltres, del nostre zel testimonial en les transmissions, que l'infern del segle XXI –l'Auschwitz dels nostres dies– no adquireixi una presèn-

cia tangible i operativa en la nostra societat. I aquesta implicació nostra en l'evitació d'Auschwitz no voldrà pas dir, em sembla, que aconseguim l'èxit en l'empresa perquè, en qualsevol cas, per a l'ésser humà, el paradís només pot existir en la forma de paradís perdut o paradís cercat, però mai en la figura de paradís trobat. Sovint, el suposat paradís trobat no ha estat sinó una forma d'infern.

Lluís Duch

John Rawls (nascut el 1921, professor a la Universitat de Harvard) va començar a ésser conegut més enllà del cercle reduït de filòsofs dedicats a l'anàlisi política el 1971 amb la publicació de "A Theory of Justice". Des de llavors (i amb obres com "Political Liberalism", de 1993), s'ha dedicat a la renovació de la teoria política reprenent la tradició contractualista i l'universalisme kantian. Es tracta, per tant, d'un pensador que defensa la concepció liberal respectuosa amb el pluralisme fonamentat en els principis de la tolerància i la llibertat de consciència o, com li agrada dir a ell mateix, la legitimitat de la democràcia constitucional en tant que és la millor manera de raonar sobre els valors polítics que comparteixen ciutadans lliures i iguals.

Rawls mai no ha dissimulat la influència que els factors autobiogràfics han tingut sobre el seu pensament. Durant la Segona Guerra Mundial, essent soldat en el front del Pacífic, va ser testimoni presencial dels efectes de la bomba atòmica a Hiroshima. Des de llavors, una sola temàtica l'ha obsessió: les possibilitats d'assolir la pau mundial i les condicions que ha de tenir una guerra per a ser considerada justa.

Diríem que l'objectiu de les seves obres és proporcionar uns principis teòrics operatius que ens permetin trencar un cercle viciós: només executant actes injustos un poble pot mantenir l'hegemonia; aquests actes provoquen com a reacció unes respostes violentes que, per a ser reprimides, demanen actes encara més violents que els inicials. Per a superar aquesta espiral perversa, Rawls, defugint tot el que soni a utilitarisme, proposa una visió optimista (en diu "utopia realista") que es troba a mig camí de l'hiperrealisme i de l'utopisme. Així no es neguen els mals

de la història, però es manté la confiança il·lustrada en la Raó tot afirmant que poden ser superats si se segueixen principis raonables. Arrelat en el ius gentium romà i en les aspiracions kantianes a la pau perpètua, Rawls es fonamenta en una idea continguda en el Contracte Social de Rousseau: cal prendre els éssers humans tal com són i les lleis tal com podrien ser; només així es podrà ajuntar allò que el dret permet amb allò que l'interès prescriu i evitar, per tant, que se separin la justícia i la utilitat.

En aquest context adquireix tot el seu sentit la proposta que fa a *Derecho de gentes*, assaig que inclou un apèndix titulat *Una revisió de la idea de razón pública*. En efecte, el dret de gentes (diferent del dret internacional) és l'extensió d'una concepció liberal de la justícia domèstica a una societat de pobles on, a partir de la distinció entre allò racional/allò raonable, es presenta la justícia com a reciprocitat no fonamentada ni en l'egoisme ni en l'altruisme.

Aquesta concepció (que ell anomena "liberalisme igualitari") col·loca la llibertat en el lloc preeminent de l'escala de valors, però no oblida la redistribució necessària dels béns per tal que tots els individus en puguin fruit en peu d'igualtat. Com ja va defensar en "A Theory of Justice", el liberalisme igualitarista parteix de la definició d'una mena de "posició original", simbolitzada per un "vel d'ignorància" que deslliga els individus dels seus interessos particulars i els habilita per a escollir els fonaments que regeixen la convivència. Aplicant aquest principi al dret de gentes, formulàriem aquesta proposició: els pobles, darrere un vel d'ignorància (que amaga la importància del territori, la població o el poder econòmic de

cada Estat) acorden uns principis generals que poden ser acceptats com a norma general de convivència tant per les societats liberals com per certes societats de "pobles jeràrquics decents" (els que accepten els drets a la vida, llibertat, propietat, igualtat i dissenti-ment).

Cal fer notar que, per a Rawls, és primordial la constatació de l'existència d'un pluralisme raonable que reconegui les diferències entre els pobles que es volen regir per la tolerància. Per això, en el dret de gentes, les parts contractants no són representants dels ciutadans sinó dels pobles. Per a evitar que la noció de sobirania esdevingui un feu d'interessos polítics dels governs (i, per tant, dels Estats), cal que siguin els representants dels pobles els qui es trobin com a éssers lliures i iguals. I és que els pobles (a diferència dels Estats) tenen una naturalesa moral ben definida (que Rawls concreta en l'orgull i el sentit de l'honor) que delimita un patriotisme moderat ben predisposat als pactes.

A la pràctica, aquest liberalisme igualitari es concreta en els següents Principis del Dret de gentes:

1. Els pobles són lliures i independents, i les seves llibertats i independència seran respectats pels altres pobles.
2. Els pobles observaran els tractats i compromisos internacionals.
3. Els pobles són iguals i part en els acords que els obliguen.
4. Els pobles observaran el deure de no-intervenció.
5. Els pobles tenen el dret de defensa pròpia, però no el dret d'instigar guerres per altres raons que no siguin la pròpia defensa.
6. Els pobles respectaran els drets humans.
7. Els pobles observaran certes restriccions específiques en les accions de guerra.
8. Els pobles tenen el deure d'assistir els altres pobles que viuen en condicions desfavorables per tal que sigui possible la concreció d'un règim social i polític just i decent.

L'obra de Rawls (una de les més citades en els processos judicials dels EUA on, com se sap, el recurs a autoritats juga un paper important) genera, tanmateix, alguns dubtes. En primer lloc, l'aplicació de l'universalisme jurídic (malgrat l'intent de Rawls de mantenir plegats l'individualisme i el contractualisme i l'universalisme) i el rebuig de l'etnocentrisme té algunes conseqüències inesperades: per exemple, segons el nostre autor, la tolerància aplicada a l'àmbit internacional comporta abstenir-se de sancions (militars, econòmiques, diplomàtiques) si es vol reconèixer els pobles no liberals com a membres iguals a les democràcies parlamentàries. A més, entén que el "*deure de la deguda assistència*" és més realista que el "*principi de distribució global*" (l'anomena "*visió cosmopolita*") perquè és més just vincular l'assistència a la promesa que les institucions de les societats ajudades esdevinguin més decents que no pas aspirar al major benestar del nombre més elevat possible de ciutadans...

En segon lloc, la diferència i la pluralitat plantegen un repte difícil als models que, com el de Rawls, homologuen formalment i universalment els éssers humans. Mai com ara, en un temps de globalització, cal tenir clar que diferència i igualtat ja no poden pensar-se separades. Per tant, s'imposa que la diferència adquireixi valor jurídic per a evitar que esdevingui

justificació de situacions de dominació, marginació o exclusió. Pot respondre el liberalisme igualitarista a aquest repte? Els processos de mundialització comporten la pèrdua creixent de sobirania nacional dels Estats en favor d'instàncies internacionals o regions globals. En resulta la visió d'un subjecte de drets cada cop més transfronterer, on la protecció jurídica derivada de la ciutadania ja no respon a un procés unilateral per part dels Estats-nació, sinó a una interrelació entre múltiples esferes jurídiques. D'aquí l'interès de contrastar la proposta del dret de gents de Rawls amb la "*ciutadania diferenciada*" proposada per Will Kymlicka o Iris Young.

Francesc-Xavier Marín

TOULMIN, Stephen. *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad.* Col. Historia, ciencia y sociedad, nº 313. Editorial Península. Barcelona, 2001. 133 páginas.

Si se repasan la obra filosófica de Stephen Toulmin (1922), tres títulos llaman, poderosamente, la atención: *La comprensión humana*, *La Viena de Wittgenstein* —obra magnífica escrita con Janik— y *El puesto de la razón en la ética*.

Toulmin, profesor de Humanidades, doctorado en Cambridge, donde coincidió con Wittgenstein, ha centrado buena parte de su pensamiento en desentrañar el concepto de hombre, intentando resolver algunas de las cuestiones recurrentes en la historia de las ideas. En su talante de investigador ha estado siempre presente el esfuerzo permanente por dar respuesta a los interrogantes planteados sobre la cuestión del hombre desde la vida concreta, desde el acontecer de los propios protagonistas; y también por analizar con detalle todos los avatares posibles dentro de un contexto histórico determinado.

Uno de sus logros consiste en preguntar(se) de otro modo, o preguntar ahí donde casi nadie lo hace. No es de extrañar, pues, que Toulmin dedique *Cosmópolis* a revisar el concepto de modernidad y que el subtítulo de la obra sea, precisamente, *El trasfondo de la modernidad*. Como el filósofo explica en el prólogo, esta obra se propone abordar las siguientes cuestiones: "¿Cuándo se debe fechar el origen de la era "moderna"? ¿Qué ideas o presupuestos, sobre la naturaleza o la sociedad, sustentan las bases del programa "moderno" para la mejora de la humanidad? Y ¿cómo ha acabado la imaginación occidental disociándose de estas ideas y presupuestos?"

Para responder a estas preguntas, el ensayo de Toulmin está estructurado en cinco capítulos. El primero de ellos, "¿Qué problema plantea la modernidad?", expone los dos enun-

ciados en los que se basa la era moderna, a saber: que "...la edad moderna empezó en el siglo XVII y que la transición de los modos de pensar y actuar medievales a los modernos se hizo en función de la adopción de métodos racionales en todos los campos de la investigación intelectual...". En este mismo capítulo, Toulmin argumenta las dificultades de mantener estos dos enunciados. En el capítulo segundo, "El Contrarrenacimiento del siglo XVII", intenta situar a Descartes en una perspectiva ignorada en muchas investigaciones: "Enfrentados a la pregunta acerca de la vida y la época de Descartes, la mayor parte de los historiadores de la filosofía prefieren mirar a otra parte". El mérito de Toulmin —se esté o no de acuerdo con él— consiste, precisamente, en indagar esta otra perspectiva de Descartes y de su contexto histórico. La apuesta por una visión donde, por una parte, filosofía y ciencia comparten territorios y, por otra, la vida de cada persona y sus emociones juegan un papel significativo en la interpretación de sus respectivas obras no deja de constituir una apuesta arriesgada pero sugerente, frente a otras hermenéuticas establecidas entre los estudiosos de la modernidad. El capítulo tercero, "La cosmovisión moderna" tiene su propósito central en la construcción de las naciones, de hecho, en la sociedad, en la ciudad; en la idea platónica de la República —cosmópolis—, en suma, donde naturaleza y sociedad habitan en orden armónico. Toulmin fijará su atención en dos aspectos: "...por una parte, la insistencia en que el principio organizador necesario tanto de la naturaleza como de la sociedad es la estabilidad y, por la otra, la tensión existente entre la razón y las emociones en la conducta individual y

colectiva". La cosmovisión moderna, que cabe superar, responde a la escisión entre la razón y las emociones. En el siguiente capítulo, "El otro lado de la modernidad", se efectúa un recorrido por tres periodos históricos –1750-1914, 1920-1960 y 1965-1975– para explicar las claves de una lectura de la modernidad diferente a la sostenida tradicionalmente. Resume su búsqueda en un párrafo estupendo: "En sus inicios, la modernidad nos sorprendió como una cosa simple, liviana y beneficiosa. Ahora, en este otro lado de la modernidad, su historia se revela más compleja de lo que habíamos creído. Al principio nos pareció la marcha ininterrumpida de la racionalidad humana; pero era una impresión que ocultaba ambigüedades y confusiones varias. La decisión de si la entronización de la "racionalidad" en el siglo XVII fue una victoria o una derrota para la humanidad depende de qué se entienda por "racionalidad" propiamente dicha: los éxitos del intelecto no fueron una bendición "al cien por cien", sino que se deben sopesar a la luz de las pérdidas que se produjeron al abandonarse el compromiso del siglo XVI con la modestia intelectual, la incertidumbre y la tolerancia". El último capítulo, "El camino por andar", incluye, precisamente, lo que su título expresa. Toulmin reconoce la innegable deuda que tenemos con el racionalismo pero también señala que "la tarea actual consiste, por consiguiente, en encontrar la manera de pasar la visión heredada de la modernidad –que disoció las ciencias exactas de las humanidades– a una visión reformada que redima a la filosofía y a la ciencia reconectándolas con la mitad humanista de la modernidad".

No deja de ser esta obra una provocación para pensar, de nuevo,

algunos planteamientos que la mayoría dábamos por sentados. Esta nueva *Cosmópolis* de Toulmin nos ayuda a leer, con mirada renovada, la era moderna. Nos anima, además, en una doble dirección: hacia el pasado para releer el mejor, probablemente, de los *Ensayos*: Montaigne; y hacia el futuro, en este principio de siglo en el que los esfuerzos por unir conocimientos tienen que alentarnos a reflexionar, con mayor profundidad, sobre algunos de los retos que, como mujeres y hombres, ya tenemos planteados. Esta obra es una invitación a repensar el pasado en clave de presente y para el futuro.

Carlos M. Moreno