

Jordi Busquet compagina la tasca docent (actualment és professor a la Facultat de Ciències de la Comunicació Blanquerna de la Universitat Ramon Llull) amb la investigadora. I aquests són els dos trets clarament visibles en el seu darrer treball publicat. *El sublim i el vulgar*, doncs, reuneix d'una banda el rigor metodològic i un bon esquema, i de l'altra, la claredat expositiva i la suficient voluntat divulgativa per no caure en la fàcil erudició.

Però no ens trobem davant d'un llibre divulgatiu de tauleta de nit. El treball de Busquet mereix ser llegit i subratllat, per després ser consultat reiteradament.

L'autor inclou un suggerent subtítol que pot dur a confusió: *Els intel·lectuals i la "cultura de masses"*. Confusió que queda resolta a través de la ploma acurada, irònica, del seu autor. Busquet, com a bon humanista, és un escèptic. I així demostra que el sociòleg pot tenir també una dimensió bibliòfila, més enllà de la seva condició de contertuli radiofònic. I és que Jordi Busquet és un home de laboratori, pacient estudiós que no escriu una ratlla sense abans haver-la contrastada i confrontada. I per això les pàgines del seu llibre es llegeixen amb la seguretat que darrere de les paraules de l'autor hi ha una opció coherent i rigorosa.

Segurament el lector consumirà les pàgines d'*El sublim i el vulgar* com un manual de preguntes i respostes, d'acord amb la confusió que, com deia, pot generar el subtítol del llibre. I el cert és que les preguntes hi són, i també, si es vol, les respostes. Però el que es trobarà a faltar és l'hermenèutica: l'autor ni sublima ni vulgaritza. O, en tot cas, es permet la llicència (i per això mateix la ironia) de demostrar que

el vulgar es pot sublimar i el sublim es pot vulgaritzar. Busquet, emparant-se en la seva condició d'observador, no es pronuncia. Com va dir Albert Sáez en la presentació del volum, no sabem si l'autor s'erigeix en apocalíptic o en integrat. Caldrà esperar-ne un nou llibre. Amb tot, entre línies llegim la visió que de la cultura de masses té un autor com Jordi Busquet, un integrat imbuït de laïcitat i de prudència intel·ligent i distant.

La seva visió, que m'atreveria a titllar d'aristocràtica, ens permet resseguir així les diferents escoles sociològiques que han integrat l'anàlisi de la cultura en els seus discursos. I per això Marcuse, Benjamin, Adorno, Eco, Elias, Shils, Tarde o Bourdieu prenen la paraula en el que en conjunt és un excel·lent estat de la qüestió. La fascinació de Busquet per l'Escola de Frankfurt, i per Benjamin en particular, és especialment notòria. Una fascinació que s'encomana, com la que l'autor té per l'anàlisi de la cultura.

*Jaume Radigales*

*Simbolisme i salut* s'enceta amb un regal per al lector: l'anunci de ser el primer volum d'una *Antropologia de la vida quotidiana* dels nostres dies. En aquest, l'autor es dedica a l'estudi de la qüestió simbòlica com un pas necessari per comprendre (construir) la realitat social. La qüestió de fons és la pregunta sobre "el perquè de la simbolització humana" (p. 404), juntament amb altres que es van desprenent al llarg de la seva lectura. Però més enllà d'aquesta preocupació que es va fent evident, hi ha l'oferta que hom es planteja la pregunta fonamental sobre l'ésser humà i la seva constitució: un ésser que empra símbols per a expressar-se, comunicar-se i, si més no, per a construir-se i construir.

Aquest volum es distribueix en quatre capítols que s'obren i es tanquen amb una Introducció i una Conclusió. És abundant la il·lustració que es fa del tema amb textos d'altres autors que fan proper (*in situ*) el seu pensament. Això és un encert i una facilitat que, personalment, agraïm, perquè facilita poder-ne fer el comentari molt més extensiu. No sempre se'ns ofereix l'oportunitat de "llegir" l'autor al qual es fa referència.

Més d'un miler de notes a peu de pàgina ens remeten a una diversitat d'autors i les seves obres, però no és la quantitat de les citacions allò que volem posar en relleu, sinó el fet que en l'obra de Duch aquestes referències conformen un cos textual paral·lel que acompanya, il·lustra, suggereix..., de tal manera que ens permet contemplar dues obres en una.

Amb un llenguatge clar i entenedor es posa a l'abast del lector cultivat i encuriós l'anàlisi de l'expressió i de les relacions humanes basades en "la capacitat simbòlica inherent a l'ésser humà". I aquí és on s'obre el ventall de la interpretació d'aquests símbols i de qui els empra (com i quan), qüestió aquesta sempre

complexa i complicada, que es va insinuant al llarg dels temes que es tracten com una suau música de fons i que, certament, acompanya la quotidianitat humana.

De la mà d'autors com A. Gehlen, G.H. Mead, H. Plessner, H. Jonas o R.M. Torrance es fa una aproximació a la diferència específica de la simbologia humana respecte a l'animal: una diferència qualitativa. El capítol acaba derivant la qüestió vers la transcendència humana: la possibilitat d'anar més enllà de la seva instintivitat natural. Jugar, riure, plorar... com a actituds significativament simbòliques. Estem en el capítol dedicat als "Precedents prehumans de la simbolització" (pp. 38-87).

"La inevitabilitat de la simbolització" (pp. 89-250) és un llarg capítol que es distribueix en tres temps: la "memòria" com a experiència d'espai, temps, d'oralitat-escritura simbòlica, de reconstrucció historicocultural per mitjà de la tradició, el mite, la lectura...; el "culte" com una de les activacions més importants de la capacitat simbòlica de l'home; l'ús constant de símbols com a consciència de límits i com a voluntat d'anar-ne més enllà.

Per a l'home el recurs al símbol és una necessitat que mostra el dinamisme, la creativitat, les relacions humanes. Allò conegut i allò desconegut, el món de la realitat i el món de la ficció. La comprensió d'aquesta varietat de llenguatges és el mateix home. Som a "Sumària aproximació a la interpretació del símbol" (pp. 251-326).

A "Aproximació a la salut (i a la malaltia)" (pp. 327-401) es fa un recorregut històric per la reflexió que sobre la salut s'ha fet al llarg de diferents èpoques i a través de diferents personatges (xamanisme, Grècia, Paracels...), fins a arribar a l'actualitat que, entre altres plantejaments, identifica malalt amb malaltia.

---

Avui, l'especialització i la tecnologia han fet oblidar la perspectiva global de ser malalt. El capítol deixa veure la dificultat i la importància de què volem dir quan parlem de salut i de malaltia. La perspectiva des de la qual es comprèn l'una i l'altra té implicacions personals, socials i culturals. L'autor entén la salut humana com una situació "sempre provisional que es basa en tot un reguitzell de correspondències, entre l'exterioritat i la interioritat" (p. 401).

Entenem que *Simbolisme i salut* ja enceta el seu discurs des d'un bon començament: la portada ve il·lustrada amb una escena familiar. Se'ns ha volgut dir quelcom a través d'ella? Quina lectura suggereix el grup al voltant d'un àpat? S'hi endevina una absència i un retorn? I el menjar (aigua, vi, pa, pasta...), què ens mostra? Podem veure-hi un símbol de la nostra convivència social? Allò nou i allò vell enquadrant el marc d'aquesta convivència? Quin espai de significació recrea, i a quin es refereix, o com el llegeix qui el contempla? I això, a més, quin sentit té?

No és un llibre de lectura comú. És un text d'estudi, de consulta, per anar-hi i tornar-hi. Podem dir què, per a nosaltres, és un llibre de capçalera acadèmic.

*Rosa Boixareu*

Venim d'una tradició intel·lectual on la pregunta per l'espai i el temps configura d'una manera decisiva l'ésser humà i la seva existència: hem arribat al final del nostre itinerari?, quant falta?, d'on hem sortit?, vers on ens dirigim?, hem pres el camí adequat?, anem ben equipats?, disposem d'un plànol que ens orienti?, tenim un bon guia?, tenim pressa per arribar al final o l'important és anar fent camí?, anem per una autopista ben senyalitzada, per una carretera o per un camí de bosc?, adoptem la velocitat escaient a cada tipus de traçat del terreny? I, si se'ns permet ser una mica més radicals: qui ha dit que hi ha un itinerari a fer?; no podria ser que ens trobéssim en un desert on, per definició, no hi ha camins sinó caminants?

La filosofia de la història ha volgut donar una resposta a totes aquestes qüestions. Des de sant Agustí a Marx, passant per Vico o Comte, són molts els qui hi han reflexionat. Sembla haver-hi consens, tanmateix, a destacar-ne un nom per sobre de tots: Hegel. Deia algú que, en el decurs de la història del pensament occidental, només hi ha hagut dos grans noms que s'han atrevit a construir un sistema complet: Aristòtil i Hegel. I, de manera indirecta, Hegel és el punt de partida del llibre de J.M. Esquirol (professor de filosofia a la Universitat de Barcelona i director de l'Institut d'Estudis Polítics Blanquerna). Dic "de manera indirecta" perquè en realitat es tracta de les lliçons que, de 1933 a 1939, va impartir A. Kojève tot substituint A. Koyré a l'École Pratique des Hautes Études de Paris. Aquestes lliçons no es van limitar a ser un comentari a la *Fenomenologia de l'Esprit*, sinó que van derivar cap a una actualització de Hegel que marcaria de manera decisiva els alumnes que hi assistien: A. Adler, R. Queneau, R. Caillois, G. Fessard, G. Bataille, J. Lacan, E. Weil, R.

Aron, A. Gurvitch, M. Merleau-Ponty, P. Kaufmann, A. Breton, J. Hyppolite...

Un dels mèrits del llibre d'Esquirol és desfer el tòpic que veu en Nietzsche i Heidegger els moments bàsics de la inflexió postmoderna. L'autor és capaç de convèncer-nos de la influència de les lliçons de Kojève sobre Hegel en la reconstrucció de dues idees clau de la filosofia política postmoderna: el pragmatisme frívol i el final de la història. I aquesta influència arriba fins als nostres dies amb tesis com la del pragmatisme polític i anti-filosòfic, la mentalitat de consumació i arrelament en el present, l'estat universal i la idea de reconeixement, l'anul·lació de la crítica i la progressiva despoli-tització-passivitat de la vida pública. En darrer terme, l'objectiu d'Esquirol en escriure aquest llibre és mostrar la relació entre final de la història, final de les ideologies, final de la política, final de la filosofia (final de l'home?)...

L'anul·lació hegeliana de la distinció entre idealitat i facticitat ens porta a la postmodernitat, bé perquè es considera que la idealitat és un metarelat (Vattimo), perquè es creu que la idea ja ha estat realitzada (Hegel-Kojève-Fukuyama), o perquè es pensa que ha estat hiperrealitzada (Baudrillard). En l'Estat universal ja no hi haurà lluita política perquè els homes seran reconeguts políticament. Quan la democràcia formal concebuda a la manera d'Occident sembla ser l'únic que hi ha, quan es nega la possibilitat de trobar res més (res millor), l'únic que ens resta és esperar (amb frivolidat?) que els polítics gestionin la vida pública. Esquirol descobreix dos problemes en aquesta concepció: en primer lloc, difícilment s'arribarà a aquest estadi ja que el liberalisme només reconeix l'*homo laborans* i menysprea l'*homo politicus*; en segon lloc, una societat sense pensament és el camí més segur vers la barbàrie. En aquest sentit, el darwinisme semiò-

---

tic de R. Rorty, la seva "filosofia perifèrica" contraposada a la "filosofia sistemàtica", l'"enginyeria social" del pragmatisme del món de la vida, resulta clarament insuficient per donar raó de la complexitat del real.

L'alternativa que proposa l'autor no és el nihilisme o la voluntat de poder nietzscheans (la llei de la selva que destrueix tota societat), ni la interpretació radical de Schmitt de la política com a relació amic-enemic (que només pot generar violència). La proposta d'Esquirol és cercar un sentit de la història i de la política d'aire kantian, capaç d'assumir alhora el gruix de l'acció política (Arendt) i la creativitat de l'imaginari sociopolític com a possibilitat de crítica social (Ricoeur). El text que trobem al final del llibre (tret de *La crítica de la raó pura*), no solament clou l'obra sinó que pretén concloure la polèmica: "Ningú no pot ni ha de determinar quin és el suprem grau en què ha d'aturar-se la humanitat ni, per tant, quina és la distància que necessàriament separa la idea i la seva realització. Ningú no pot ni ha de fer-ho perquè es tracta precisament de la llibertat que és capaç de franquejar tota frontera predefinida."

*Francesc-Xavier Marín*

Els autors ens marquen des del pròleg, i diríem que ja amb el títol, quins són els objectius que es proposen amb la publicació del llibre: "la reivindicació de la responsabilitat individual de cada persona no ja en la seva vida sinó també en la seva mort, que origini un canvi de mentalitat i un debat a un nivell ètic superior, alliberat de fonamentalismes i autosuficiències", i acaben proposant l'aplicació de l'eutanàsia activa, la qual cosa no deixa de ser polèmica ja des de l'inici.

El llibre està dividit en dues parts i un epíleg. La primera part és la més llarga, escrita pel teòleg Hans Küng i titulada "Morir amb dignitat"; la segona, l'assagista i catedràtic de retòrica retirat Walter Jens l'encapçala amb el títol "*Si vis vitam para mortem*, la literatura sobre la dignitat i indignitat del morir", i s'acaba amb l'epíleg fet de nou per H. Küng, on compara la més recent carta pastoral del papat entorn d'aquests temes, "L'encíclica Evangelium Vitae i el problema de l'eutanàsia". Cal tenir en compte que el llibre és publicat en alemany el mateix any de la traducció, el 1997.

A la primera part H. Küng proposa, des de l'encapçalament "morir amb dignitat", una tesi que avui la majoria comparteix, amb l'allunyament de l'acarnissament terapèutic, de les morts indignes, fent una aproximació a la mort i a la seva vivència en una societat tecnificada com la nostra, que no pot desvelar el seu misteri i que la tabuïtza; després entra en la fonamentació del dret a l'autodeterminació, de la pròpia responsabilitat enfront d'una teologia més tradicional, que dóna arguments de "sobirania", "la vida un regal de Déu, un do", "la creació exclusiva de Déu", "aguantar fins al final", "la

no disponibilitat de la vida", "la providència". L'autor diu que proporciona una lectura teològica des del Déu dels pobres, dels dèbils, dels sofrents i dels perduts, del Déu que dóna la vida però que vol l'home com a interlocutor lliure i responsable, i per consegüent "la vida com a tasca humana", "la creació també dels pares i confiada per tant a la seva responsabilitat", "quin és el final disposat? la vida biològica, la mort clínica? quina?", "el sofriment i el dolor són volguts per la providència?" Davant la mistificació o espiritualització del sofriment i el seu aprofitament pedagògic (purgatori sobre la terra), Küng es qüestiona on és el Jesús guardidor, que redueix el sofriment al màxim del possible, i acaba proposant una ètica de configuració responsable de la vida on poder exercir el dret a la plena autonomia, l'autodeterminació, la decisió de consciència amb unes condicions legals que impedeixin la manipulació d'aquesta, ja que la previsió de possibles perills no és per a ell una refutació de pes per a la seva legalització. "Per què no haig de poder tornar la meua vida a les mans de Déu després d'un madur discerniment de consciència?", es preguntarà.

A la segona part, Walter Jens fa una aproximació al misteri de la mort a través de diverses lectures literàries (l'Evangelium de Mateu, l'Hèctor de la *Iliada*, el llaurador de Bohèmia, l'Alcestes d'Eurípides, l'Ivan Illich de Tolstoi, relats de C. McCullers, P. Roth, P. Noll i S.B. Nuland), que ens animarien a fer-ne d'altres potser més properes (S. Espriu, M. Torres, M. Sampere, M. Martí i Pol, etc.).

A l'epíleg, H. Küng, catedràtic jubilat de teologia fonamental, dogmàtica i ecumènica a la Universitat de Tübinga i actualment president de la Fundació Ètica Mundial, enfronta l'encíclica del

---

papa Joan Pau II amb la problemàtica de l'eutanàsia. Després d'apuntar allò en què està d'acord, proposa la necessitat d'una ètica de mínims per a tothom des d'on poder dialogar en les discrepàncies, que en el nostre àmbit ha estat tan ben fonamentada per Adela Cortina, però critica ja la posició de l'encíclica en fer dos bàndols, els qui comparteixen els seus criteris posats en el de la "cultura de la vida" i els qui dissenyem en el de la "cultura de la mort", una forma que fa ben difícil d'engegar qualsevol intent de diàleg seriós, quan es titlla de "conspiradors contra la vida" tots aquells que practiquen el control de natalitat, opinen de diferent manera en el diagnòstic prenatal, la interrupció de l'embaràs o l'eutanàsia i col·laboren pel fet de ser personal sanitari o legislen sobre la seva regulació en cas de ser diputats. Tot això provoca que l'autor es demani sobre el paper de la llibertat de consciència i sobre el magisteri d'orientació. Per què aquesta insistència a ser "l'únic instrument apte per a la proclamació de la veritat"? Els perills de la infal·libilitat papal, aconseguida per Pius IX al Concili Vaticà I fa cent vint-i-cinc anys, tornen a sorgir. També planteja la contradicció en si mateixa de diferenciar eutanàsia activa i passiva, ja que: "pot una acció ser passiva?; per exemple, la desconexió d'un aparell de respiració assistida", tot i que passa massa ràpidament per la no utilització de mitjans desproporcionats.

Un llibre sens dubte que ens ajuda a reflexionar teològicament de forma provocativa sobre una qüestió avui de moda, però sempre interessant, "ja que sense una vida digna de persones, no és possible una mort digna de persones".

Hi ha categories del pensament antropològic que resulten de gran utilitat per a l'anàlisi de la realitat. Una d'aquestes és la insuficiència de la dotació instintiva de l'ésser humà per fer front a la situació que li ha tocat de viure. La manca de determinació biològica fa que puguem orientar la nostra vida en moltes direccions, ja que no hi ha cap sentit predeterminat ni privilegiat. En darrer terme, la realitat és ambigua i l'ésser humà, insatisfet. Mai no estem prou fets (*in-satis-factum*), mai no hem de conformar-nos amb allò que trobem perquè això seria la nostra mort. Som éssers sempre a la recerca de quelcom nou o quelcom millor. Som investigadors (*in-vestigare*: resseguir les petjades) de la realitat. I això, ho duem a terme (ja ho va dir Plató) a través de les preguntes: del verb llatí *quarere* han derivat tant la forma *quaerens* (buscar) com la forma *quaestio* (pregunta). Som éssers que interroguem la realitat a la recerca d'una resposta definitiva que ens satisfaci completament.

Ara bé, aquesta situació natural de l'ésser humà arriba a un punt dramàticament culminant quan la pregunta no s'adreça vers la realitat exterior sinó vers un mateix. I aquí entra en joc una segona categoria antropològica extraordinàriament suggerent: interioritat/exterioritat. Què fer quan un cos estrany penetra el nostre interior i ens infecta?, com immunitzar-se contra les intrusions no volgudes?, on abocar-se quan hom no està satisfet amb si mateix? Aquestes són algunes de les preguntes a les quals intenta respondre Peter Sloterdijk. L'autor (catedràtic de filosofia de la Hochschule für Gestaltung de Karlsruhe, amb diverses obres traduïdes al castellà, entre les quals destaquen *El árbol mágico: el nacimiento del psico-*

*nálisis en el año 1875, Crítica de la razón cínica, i En el mismo barco: ensayo sobre la hiperpolítica*) es proposa en aquesta obra l'elaboració d'una fenomenologia dels qui estan mancats o apartats del món. O, per dir-ho amb més rigor, la construcció d'una anàlisi del ritme del sorgiment i de la fi d'un món on figuren éssers humans.

Vuit preguntes regulen el desenvolupament d'aquesta fenomenologia de l'estranyament: Per què em toca a mi? (conjectures sobre l'animal que topa amb si mateix, es proposa coses grans, sovint no avança gens i, a vegades, s'afarta de tot); On van els monjos? (sobre la fugida del món des de la perspectiva antropològica); Per a què les drogues? (de la dialèctica de fugida/recerca del món); Com es va descobrir l'"instint de mort"? (la teoria de la finalitat de les ànimes en atenció permanent); Pot negar-se el món? (l'esperit de l'Índia i la gnosi occidental); Què vol dir assumir-se? (assaig sobre l'afirmació); On som quan escoltem música? (sobre el *cogito* sonor); Com toquem el somni del món? (conjectures sobre el despertar).

Prenent com a punt de partida les reflexions de Rank i Graber, Sloterdijk considera que la bogeria és una qüestió de límits: hom esdevé boig en extra-limitar-se, en e-eliminar-se de les pautes fixades pel grup al qual es pertany. Allò que anomenem món, només existeix per a aquells que no han d'estar preparats a cada instant per fugir. Però, on fugir en un món on ja no hi ha monestirs ni deserts sinó vers el mateix món? I, per evitar l'alienació, no busquem refugi en el món sinó que ens quedem a mig camí entre el més endins i el més enllà. És a dir, ens "mediatitzem", ens quedem en el *medium*, en



---

terra de ningú, a mig camí. És per aquest motiu l'interès de les reflexions sobre el "supra" i l'"infra" que ens aporta la psicoanàlisi, així com la reflexió sobre els mitjans ideats per "fer-se el mort": somni, desmai, distracció, embriaguesa, droga... Recursos per alleujar-se del pes insuportable que pot implicar la presa de consciència de la nostra existència. Recursos per oblidar el jo quan ens envaeix la sospita de no estar en el lloc que ens pertoca. Recursos per absentar-nos d'un jo amb el qual ens trobem sense haver anat a buscar-lo. Quan l'experiència d'existir irromp en la nostra vida, en la nostra intimitat, s'imposa la necessitat de recordar la nostra naturalesa essencialment transhumant.

En la línia dels clàssics tractats sobre la tribulació, Sloterdijk ens proposa que l'aversion i la veneració de la novetat són les dues cares de la mateixa esclerosi del pensament. Per això la urgència de col·laborar en el retrobament de la filosofia i la psicologia, separades des de l'època de Kant. La intenció de l'autor és escriure una doble guia (metafísica i psicoanalítica) de les possibilitats de fugida. Totes dues disciplines sorgeixen a partir de la pregunta per l'origen/naixement, posen l'èmfasi en la importància del record i lluiten contra l'oblit patogen. Heus aquí el principi metodològic que explica el transvasament de conceptes metafísics al llenguatge psicoanalític: il·luminació (absentar-se del món en el mateix món a través de la negació de dualitats), salvació (teoria sobre la resolució del conflicte), alliberament (rebel·lió contra la realitat a través de la transformació creativa). Així s'entén el refús d'allò que Sloterdijk anomena "principi genealògic", és a dir, l'obsessió pel parentiu i la propietat que

no fa sinó encadenar-nos a la qüestió de l'origen i la procedència. Principi genealògic que, malgrat ser típic de les societats tradicionals (submissió de tota paraula viva a la paraula morta però present en forma de "testament"), segueix viva en els nostres dies tot estimulant allò que Italo Calvino anomenava les "identitats lleus" (classe proletària, socis de clubs esportius, partits nacionalistes...).

*Francesc-Xavier Marín*

Se ha debatido ampliamente la dificultad de discernir en una obra creativa dónde están los límites entre el artista y la obra que crea. O si se prefiere, en otros términos, qué tiene la creación de su creador. Y, desde esta perspectiva, es casi indiferente que el resultado sea una novela, un cuadro, un ensayo o una obra arquitectónica. *El hombre desplazado* es un libro escrito desde la experiencia del autor. No hay engaño posible. Todorov escribe sobre lo que ha sido su desplazamiento y las dificultades que le ha planteado. Pero, como los pensadores más sugerentes, deja pronto de lado su yo personal para que éste cobre una dimensión que lo supere. Es más interesante, casi siempre, el yo compartido como acervo común de unos cuantos –colectividad, generación o país– que la mera individualidad. Y así lo vemos reflejado en este libro. El autor, después de dieciocho años viviendo en Francia, vuelve a su país de origen, Bulgaria. De ahí parte el libro: un viaje hacia atrás que es punto de mira hacia delante. El acierto del escritor está en plantear, precisamente, la pérdida de tantas identidades que el siglo XX ha provocado. Verdaderos descalabros, muchos, con trasfondo individual pero que, en su suma desigual, provocaron la aparición de innumerables dramas. Es la memoria histórica –la de cada uno, la de todos– la que no debemos perder, ya que es fácil presumir que el devenir de los días nos suma en una bruma tranquilizadora. Todorov nos lo recuerda apuntando a nuestro más inmediato presente, para que la construcción de nuestras subjetividades, de nuestros pueblos, se lleve a cabo desde la fraternidad y la libertad. Dos preceptos clásicos de una utopía, aún pendiente.

No resulta extraño, pues, que el ensayista rememore dos de las tragedias de este siglo: los totalitarismos y los campos de concentración. Seguramente porque sean las manifestaciones colectivas que atentan, de manera más virulenta, contra la dignidad humana. No tiene desperdicio, desde mi punto de vista, el análisis que lleva a cabo tanto de unos como de otros. Pero el libro, también, suscita una cuestión que estará, cada vez más, presente en los próximos años. Cuestión que ya es antigua, propia de la condición humana: la dificultad de la construcción de la identidad, sea la que cada individuo ha de forjar(se), o bien la identidad de pueblos y naciones –como sabemos bien– recurrente para los nacionalismos.

Si el futuro se alinea, como parece ser, junto a la diversidad y la multiplicidad de diferencias, tan sólo queda el entramado de identidades como soporte de una convivencia en la observancia respetuosa de los diferentes. Analiza, a modo de contraejemplo –si es que el contraejemplo es posible– los procesos a Kravtchenko y Rousset, o cómo los sistemas devoran individuos y libertades. También los casos de Barbie y Touvier como magníficos ejemplos de lo que un país hace con su memoria histórica. Pero Todorov lo escribe de manera mucho más sutil: “la justicia es uno de los campos desde el que se puede observar el modo en que un país gestiona la memoria de su pasado.” En los últimos años, el proceso abierto en la sociedad internacional por la causa emprendida contra el senador Pinochet, no hace más que corroborar planteamientos defendidos por este búlgaro residente en Francia, donde su pensamiento se centra en el esfuerzo por construir una convivencia común a

---

los pueblos, una vez las atrocidades son memoria colectiva y el presente es la esperanza de una mejor humanidad.

El libro, que puede entenderse también como un itinerario tras la identidad, se divide en tres partes. La primera, *Originario de Bulgaria*, explica las contradicciones de la pertenencia a dos culturas contrapuestas, la búlgara y la francesa. Es el motivo que utiliza el autor para adentrarse en algunas de las problemáticas que surgen desde el desdoblamiento de culturas, además del contraste radical surgido de una doble experiencia política en regímenes donde la libertad se manifiesta de modo tan diferente. Establecida, al menos desde un supuesto teórico, la afirmación o la negación de las libertades, la realidad aparente o oculta brota como metáfora inacabada en ambas realidades. La segunda parte, *Ciudadano en Francia* —como su título explicita— narra la experiencia del escritor referida a su ciudadanía francesa. La reflexión de Todorov se centra, aquí, en las contradicciones de un régimen que apuesta por las libertades. En la tercera parte, el supuesto teórico se acentúa, todavía más, porque el viaje es a través de los Estados Unidos, la nación que se autoproclama garante de las libertades en todo el mundo. Todorov subraya, a partir de sus visitas a Norteamérica, la perplejidad que le causa un sistema como el americano. El texto finaliza donde empezó, en París. Probablemente la ciudad que mejor simboliza los valores de una revolución que convulsionaron, decisivamente, a la vieja Europa y que continúan siendo un reto para las futuras generaciones. Así lo sugiere el libro de Todorov.

Carlos M. Moreno

Amb goig hem d'acollir aquesta nova obra del prolífic Francesc Torralba, amb el goig de trobar finalment unes reflexions antropològiques, adreçades a l'àmbit dels estudiants en ciències de la salut i, per extensió, als professionals de la salut, que vagin més enllà de la simple constatació i interpretació de dades fàctiques. I és que l'antropologia usual en aquest àmbit és estrictament sociocultural, una antropologia on compten les dades quantificables i els comportaments detectables, les xifres significatives i les conductes externes, deixant de banda, quan no ridiculitzant, les grans qüestions que tenallen l'existència de l'home i que es manifesten especialment en el context de l'emmalaltir, qüestions concernents al sentit mateix del viure i del morir, del temps i de l'eternitat, de l'origen i del final de l'existència humana, i encara, qüestions punyents a propòsit del dolor i del sofriment que tan sovint, inexorablement, van pantant el decurs d'un viure humà que es pretén assedegat de joia i de plenitud fins al punt de reclamar-les com un deure de justícia. I és evident que una antropologia d'aquest caire, marginadora de les grans qüestions de sentit de les quals l'home és portador, configura decisivament els professionals de la salut i la seva praxi sanitària, esclavissant-la, freqüentment, vers una acció terapèutica que considera l'home com un organisme funcional estadísticament significatiu i comportamentalment rellevant, però mancat d'ànima, en el sentit més ampli del terme, com a expressió de la seva peculiaritat i grandesa en l'ampli ventall dels éssers vius.

La proposta antropològica que el Dr. Torralba adreça als estudiants en ciències de la salut se situa en l'horitzó de l'antropologia filosòfica de manera que, sense menysprear les aporta-

cions de la rica i plural proliferació d'altres antropologies, sinó proposant-se la seva assumpció orgànica en un marc de comprensió més ampli, pretén afrontar les grans qüestions de sentit de l'home i desvetllar-ne la seva entitat. Si l'antropologia filosòfica és aquella branca de l'antropologia que es proposa estudiar l'home com a subjecte personal en la seva globalitat, segons l'encertada expressió de Joseph Gevaert en el seu clàssic manual *El problema del home*, hem de reconèixer que l'aportació de Francesc Torralba excel·leix en aquesta pretensió. I és que si d'una banda assumeix, bo i justificant-les, aquestes coordenades en la comprensió d'un home que mai pot ser reduït a un objecte d'estudi en el sentit cosificador, que sempre ha de ser considerat subjecte personal per la seva qualitat de protagonista de la seva vida, i que s'ha de contemplar com una estructura pluridimensional dinàmica que només en la consideració de tots i cadascun dels seus aspectes configuradors i de la seva inherent interrelació pot ser comprès adequadament, cal afegir, d'altra banda, que l'obra antropològica de Francesc Torralba representa una necessària actualització d'aquestes reflexions, en un to dialògic, no necessàriament eclèctic, que se situa enfront dels veritables interlocutors del debat antropològic d'aquest final de segle, omplint un buit que els qui ens esmercem en la tasca docent en aquest àmbit detectàvem des de fa temps. Així, l'antropologia de Francesc Torralba s'escriu en constant diàleg no només amb els grans mestres de l'antropologia filosòfica de tots els temps, sinó també, i en això rau el seu geni, amb les propostes presents en la nostra societat i embolcallades en l'òrbita de la postmodernitat, de la religiositat *new age*, de la mundialització del problemes, també sanitaris, del con-viure humà i, fins i tot, amb les propos-

---

tes de la saviesa oriental que, en tants aspectes, fascinen el nostre món occidental, s'escriuen en d'altres coordenades de comprensió antropològica, vegeu per exemple el pes distint donat a l'existència individual en moltes cultures asiàtiques, i en definitiva ens conviden a sortir de l'arrogant eurocentrisme en què sovint es mouen les nostres reflexions antropològiques.

Cal notar, precisament en aquest context actualitzador i dialògic de l'obra de Francesc Torralba, dos mèrits especialment rellevants. En primer lloc el seu coratge, el coratge de dir, d'aportar afirmacions substancials sobre l'home en plena crisi postmoderna de les ideologies, en plena boira del sentit. I és que, ben encertadament, Francesc Torralba creu que sobre l'home no es pot frivoltzar, deixant tota reflexió a la lliure mercaderia de les opinions tan pròpia de la societat oberta i plural que caracteritza la nostra època: és precisament des del reconeixement dels valors de l'obertura i de la pluralitat que se'ns proposen reflexions que pretenen anar més enllà de la simple opinió negociable per tal d'arrelar-se sòlidament en el teixit social i garantir així el màxim respecte que mereix l'home, tot home, des del seu naixement fins a la seva mort, en qualsevol situació circumstancial que aquest es trobi en termes de salut, o de posició social, o de grandesa intel·lectual. I és que precisament en el nostre segle XX, en el segle on més fonament ens hem endinsat en el coneixement de l'home des de tantes perspectives diverses i complementàries, s'han donat els atemptats més ferotges contra l'ésser humà, les humiliacions més intenses a la seva dignitat, fins i tot el seu extermini sistemàtic. És la memòria de les víctimes, amb un clar ressò de l'obra d'Adorno, la que presi-

deix les reflexions de Francesc Torralba, amb el crit somort de "mai més", que cal fonamentar sòlidament el sentit de l'home per tal que ningú, mai més, pugui vulnerar-lo a plaer amb qualsevol excusa pseudocientífica de caire racial, o mèdic, o polític.

El segon mèrit indiscutible de l'obra de Francesc Torralba rau en la seva màgica combinació d'erudició i d'accessibilitat. Que el nostre autor és erudit, coneixedor de l'entramat del pensament filosòfic occidental, obert recentment a les pistes del món oriental, i potser en un futur proper a d'altres coordenades igualment interessants i significatives del pensament humà que s'han donat i es donen a l'Àfrica continental o en l'àmbit del món islàmic, queda palès en la lectura de la seva *Antropologia del cuidar*. El que no és tan usual és que aquesta erudició no esdevingui un exercici de pedanteria sinó un servei a la millor comprensió per part del lector, especialment quan aquest és, en primera instància, un jove estudiant universitari que, per la seva opció professional, s'endinsa en d'altres camps que no són el de l'antropologia filosòfica. I cal dir que en el treball de Francesc Torralba l'erudició és estrictament enriquidora, mai feixuga, sovint motivadora de la curiositat i, per tant, esperonadora de noves lectures, de noves investigacions, de noves reflexions. Què demanar més a un manual d'antropologia filosòfica adreçat als estudiants que s'endinsen en les ciències de la salut?

Antoni Nello

Acaba de publicar-se la traducció catalana de *l'Informe Mundial de la Cultura* elaborat per la Unesco. Es tracta d'un voluminós estudi, de prop de cinc-cents pàgines, i en el qual col·laboren, entre molts d'altres, autors com el premi Nobel d'economia Amartya Sen, el sociòleg Alain Touraine o el polític Adam Przeworski. En el pròleg de l'obra, el director general de la Unesco, el català Frederic Mayor Zaragoza, afirma que a l'alba del segle XXI la cultura és un element clau per resoldre la crisi global en la qual es troba immersa la humanitat i que es caracteritza per la creixent pobresa en un món asimètric, la degradació ambiental i la imprevisió de la política. En conseqüència, l'objectiu de l'obra és aportar una anàlisi mundial sobre la qual poder fonamentar les noves polítiques.

L'obra parteix de la constatació que la humanitat es troba immersa en un doble procés de globalització i de fragmentació. D'una banda, en un món cada cop més interconnectat la uniformitat sembla ser el resultat inevitable dels processos de globalització, però tanmateix molts estudis demostren una paral·lela tendència a la fragmentació. Davant d'aquests escenaris, la posició de la Unesco és ben clara. Es tracta de preservar i protegir la "diversitat fructífera de les cultures", atès que cada cultura constitueix un model únic d'interpretació del món i de relació amb aquest. En conseqüència, si una sola cultura desapareix, és la humanitat sencera qui s'empobreix. Per això la Unesco té el mandat de garantir que els pobres gaudeixin de llibertat per a la pròpia cultura i en coneguin i comprenguin d'altres. D'altra banda, també s'ha de tenir present que tota cultura "viva" per força interactua amb altres cultures, amb les quals rep o transmet coneixements,

i és precisament aquesta interacció la que crea la seva identitat. Cal però que aquesta interacció es faci de manera pacífica, per la qual cosa és necessària la promoció d'una "cultura de la pau". Igualtat i diversitat són, doncs, conceptes íntimament associats, contràriament al que sovint hom pensa.

Sota aquest plantejament filosòfic, l'obra s'estructura en set grans parts: 1.- cultura i desenvolupament econòmic; 2.- processos socioculturals globals; 3.- creativitat, mercats i polítiques culturals; 4.- opinió pública i ètica global; 5.- metodologia en l'elaboració d'indicadors culturals; 6.- repercussions per a la política; 7.- taules estadístiques i indicadors culturals. Òbviament, per tractar amb una certa profunditat cadascuna d'aquestes parts necessitaríem molt més espai del que disposem en el context d'aquesta ressenya. Sí, però, que es pot afirmar que el gruix de l'obra es concentra en la segona i en la tercera parts. També resulta interessant la reflexió sobre l'ètica global i tots els apartats referits a la construcció d'una estadística cultural com a component fonamental de l'estadística sobre el desenvolupament humà. En definitiva, es tracta d'una obra densa i d'interès evident per a qualsevol científic social.

Josep Sort