

Sobre la possibilitat d'una pedagogia republicanista en ambients nòmades i cosmopolites

Xavier Laudo Castillo

Passats alguns mesos d'ençà el 75è aniversari de la proclamació de la II República, pot ser un bon moment per recuperar una de les tensions a les que es veu abocat el pensament republicanista actual. Em refereixo a la relació entre la situació cosmopolita, on es dona el fenomen nòmada (el fantasma que recorre no Europa sinó tot el planeta i ben aviat més enllà), i el republicanisme. Primerament, apuntaré alguns elements del que s'ha anomenat *nomadisme contemporani* i algunes de les seves conseqüències que crec que tenen un interès pedagògic. Segonament, plantejaré la qüestió de la compatibilitat de la realitat cosmopolita amb el republicanisme, i ho faré tant des de la vessant de cosmopolitització fàctica del nostre temps com de la normativa que pretén consolidar-lo com a model.

Nomadisme

Abans de res, voldria dir què s'entén normalment per cosmopolita, seguint l'arrel etimològica i les accepcions del diccionari que corren molt parelles: la persona que considera que tot arreu és pàtria seva; l'adjectiu que designa quelcom de comú a tots els països; i la manera de fer d'aquells qui són capaços d'adaptar-se a viure a qualsevol lloc del món.

Dit això, m'agradaria marcar una distinció que ens servirà per situar l'impuls nòmada. Es tracta de distingir, a grans trets, entre una situació cosmopolita dinàmica i una d'estàtica. La dinàmica seria aquella on els individus, provinents de diferents llocs del món, viuen ara aquí ara allà. Per fer el joc a la paraula, que venint d'arreu del *cosmos* viuen en diferents *poleis*. L'estàtica, en canvi, seria quan individus provinents d'arreu s'establiessin en un lloc, en una ciutat, però només en una. En aquest cas es podria dir que es viu en una ciutat cosmopolita, on hi ha gent de procedència molt diversa, però que, passat un cert moment, el flux de persones quedaria relativament estancat. El nomadisme de què ara vull parlar es dona en una situació cosmopolita dinàmica i no en una d'estàtica on només es donaria un moviment en un determinat moment, una mena de finta nòmada, si es vol, però per continuar establerts en un sol lloc i romandre en un esquema sedentari.

Amb la idea del retorn del nomadisme, autors com Michel Mafessoli han volgut significar la resistència de l'home contemporani a recloure's en qualsevol solució vital que impliqui perennitat, ja sigui aquesta professional o familiar, domiciliar o identitària. Trobem com a punt essencial el viatge, el canvi, posar-se i romandre en camí, una mica com allò que escrigué Cervantes de «el camino es siempre mejor que la posada». El nomadisme seria ahora l'expressió de l'exigència de l'època i un procés iniciàtic de caire personal. Mafessoli ha destacat la importància d'un imaginari social que s'està caracteritzant actualment per la idea del nòmada, defensant que no ens trobem davant de fets protagonitzats per individus aïllats o associats sinó d'un *proyecto de ser* que és en gran mesura col·lectiu i inconscient (Maffesoli, 2004, p. 17). En aquest sentit no importarien tant els vectors —si *hippies*, rodamóns, poetes, joves desorientats o turistes en viatges programats— com el fet fonamental que la *circulació* retorna. Una sort de nou *Geistzeit* (diàspora) que pot fer veure el nomadisme fins i tot com un valor social exemplar, com una manera diferent de relacionar-se amb els altres i amb el món, menys ofensiva, en certa mesura lúdica i, sobretot, és clar, tràgica a nivell de biografia personal, doncs recolza en la intuïció de l'efímer de les coses, els éssers i les seves relacions (Maffesoli, 2004, p.28). Ahora, es tractaria de la recuperació d'uns valors arcaics que, en bona part, havien estat desterrats o interromputs per la modernitat. Lluny, però, de voler discutir ara totes aquestes tesis, allò que voldria destacar és la necessitat de prendre seriosament el que Mafessoli ha expressat com l'auge de l'impuls cap a la vida errant, la manera en què cadascun de nosaltres es converteix en el viatger sempre en busca d'un altre lloc.

No tenim temps ara de comentar les crítiques o objeccions que s'han fet a propòsit dels diferents aspectes del nomadisme, però, entre d'altres, són: la del professor Tusquets que el considerava un evasionisme (considerant l'oposició neosedentarisme/neonomadisme com dos extrems a conciliar) (Tusquets, 1986); la que discuteix si és o no una pràctica només a l'abast de les elits, concloent, per cert, que ho és cada cop menys¹; la que, al cas de veure en el nomadisme una manera d'eludir el dispositiu de control social que conformà històricament el sedentarisme, explica l'aparició del sinòptic, un nou dispositiu de control oposat al panòptic que seria compatible amb la vida nòmada (Gil Rodríguez, 2004, p. 131); la que el matisa com una forma de consumisme i d'excés i d'allunya dels valors arcaics relacionats amb l'austeritat (Bauman, 2003); i la que mostra la cara més amarga de la flexibilitat i la liquiditat que caracteritzen els actors socials i la societat mateixa i que incideix en les seves funestes conseqüències personals².

En clau històrico-pedagògica, el binomi neosedentarisme/neonomadisme que hem esmentat es podria concretar avui dia com segueix. El *neosedentarisme*, portat a l'extrem, el protagonitzarien les escoles o els mestres tecnofílics

(1) Vegeu Beniger (1986), Carnoy (2003) i Tuan (2005).

(2) Vegeu Sennett (2000), Bauman (2005), Giddens (2003), Safranski (2004).

que fan de les noves tecnologies el pilar on s'aspira que descansin la majoria de tasques incòmodes dels seus educands el dia de demà. Això es traduiria didàcticament, i a favor de l'organització industrial de l'educació, mecanitzant l'aprenentatge intel·lectual i moral. Per exemple —apuntava Tusquets— a través del *lancasterisme* i l'ensenyament mutu i simultani, i es perfeccionaria amb estructures com ara les del Pla Dalton o les fixes Dottrens (Tusquets, 1986). També s'hi inclourien l'ensenyament programat: les màquines d'ensenyar skinnerianes.

El *neonomadisme*, en l'altre extrem, seria el dels educadors que, tot fent partir de zero l'educand, s'abstindrien de promoure-hi l'aprenentatge receptiu i memorístic i pretendrien fer construir tant el coneixement com els hàbits i els costums de nou³. Operativament es traduiria en les pràctiques de l'escoltisme iniciat per Baden Powell o dels *Wandervögel* (aus errants) de Karl Fisher, en les quatre institucions educatives imaginades per Ivan Illich, en la *Summerhill* de Neill o en algunes pràctiques de l'Escola Nova preocupades per centrar-se en l'interès de l'educand i en la seva participació activa. També ocuparia un lloc dins aquesta banda de l'esquema la pedagogia de Jacotot, que fa prescindible el mestre i promou la instrucció i l'aprenentatge autònoms sense la necessitat d'estar lligat a un espai concret i fix com l'escola⁴.

Però, sobretot, el que em sembla més interessant destacar des d'un punt de vista pedagògic és el que Maffesoli ha formulat com «la iniciació succeint l'educació», basant-se en «el perfeccionament fet a partir d'un fons propi i no en funció d'allò importat des de l'exterior» (Maffesoli, 2001, p. 41). És clar que algú que es dediqui a l'educació diria que la tasca educativa també comprèn això que Maffesoli anomena iniciació, que l'educació (tal com apunta l'arrel *educere*, treure cap a fora) és també desenvolupar la persona a partir del que ja té a dins o del que cadascú és en potència. De fet, no li cal a un educador ser un seguidor de l'activisme pedagògic perquè la tasca que realitza assoleixi, també, aquesta part de formació de l'educand relacionada amb la seva particularitat individual. És com si diguéssim que, s'apliqui la pedagogia que s'apliqui, sempre hi haurà l'esfera de l'educació informal que anirà fent el seu camí. Però també hauríem de reconèixer que la part de l'educació que és conscient i voluntària, i potser a la que és més adequat referir-se quan parlem tant d'educació com de pedagogia, no acostuma a estar gaire preocupada per la vessant iniciàtica que Maffesoli defineix com «aprofitar una molèstia exterior per acabar una perfecció interior».

Allò que crec que aquí es vol senyalar no és pas què haurien o no de fer els mestres o els pedagogs sinó ressaltar l'especial importància que la *inicia-*

(3) Cal apuntar aquí, tal com reconeix Tusquets, que el primer a advertir la qüestió del retorn del nomadisme —i en clau pedagògica— fou el pare Jordi Llimona, que publicà *Sempre nòmades* a Edicions 62 el 1970, i on deia: «Ens encaminem cap a un món nou, cap a una manera de viure, de veure les coses, d'existir. Abandonem un món acotat, agrícola, rural, a un món dinàmic, industrial, urbà. Retornen les ancestrals formes nòmades».

(4) Sobre la pedagogia de Jacotot, podeu veure el meu treball Laudo (2005).

ció —o el que alguns potser preferiríem anomenar *formació*—, té en les societats globalitzades o en transició cap a la cosmopolitització. Seria un trasllat de l'atenció cap a aquells processos pels quals hom pren la seva pròpia forma i que han estat paradigmàticament narrats en tantes novel·les de formació. El gènere de la *Bildungsroman* ha destacat especialment el procés iniciàtic de negar la identitat imposada per cercar-ne la pròpia en terres desconegudes, que corresponia als anys d'aprenentatge. Uns anys, però, que en l'actualitat ja no corresponen només al període de l'adolescència o joventut, i on aquell misteri que es buscava, a més, «es torna [avui] un objectiu neta-ment generalitzat en el conjunt del cos social» (Maffesoli, 2004, p. 190).

Republicanisme i cosmopolitisme

Sobre què fer amb la *res publica* s'ha donat moltes voltes al llarg de la història. Durant la modernitat, s'han pogut entendre els períodes republicanismes com a respostes contra les dictadures o les tendències totalitàries. A mitjan segle xx, d'altra banda, després de les dues grans guerres, va començar a fer-se fort un pensament crític (el de l'Escola de Frankfurt) que es proposava la defensa de l'autonomia privada de l'avenç de les tropes de l'esfera pública. Però malgrat això, el diagnòstic dels sociòlegs dels nostres dies —com ara Zygmunt Bauman—, és que ja no és cert que allò públic colonitzi allò privat sinó que es dona a la inversa i, per tant, la tasca que proposen és la de «defensar el reialme públic que s'esvaeix, o més aviat repoblar-lo» (Bauman, 2000, p. 39). En aquesta línia s'entén la recuperació de l'interès per la idea de ciutadania que reclama la presència i compromís dels ciutadans en la cosa pública per, així, enfortir-la i consolidar-la. I s'entén també la renovada importància de la tradició republicana, ja que proposa un model normatiu de ciutadania que podria pal·liar els excessos comesos per les democràcies liberals sota el pressupòsit d'assolir el bé col·lectiu a través de la persecució per part dels individus dels seus interessos particulars.

Com ens recorda un dels pensadors polítics més insignes de l'actualitat, la base del republicanisme clàssic —com la democràcia atenesa o la reivindicació que en feren les ciutats-estat de la Itàlia Renaixentista— era la participació directa del ciutadà, el qual es regia pel «principi de virtut cívica, a saber: dedicació a la ciutat-estat republicana i subordinació de la vida privada als assumptes públics i al bé comú» (Held, 1997, p. 26). Des d'aquest punt de vista ciutadania significava participació en els assumptes públics, una definició amb la qual, reconeix el mateix David Held, resultaria difícil trobar ciutadans a les democràcies modernes⁵.

(5) Malgrat tot, potser no estaria de més *desidealitzar* una mica aquesta imatge de l'edat daurada de la democràcia de la *polis* grega i les repúbliques italianes. Al cap i a la fi, avui sí que hi ha ciutadans que participen molt activament i directa en la vida pública, el que passa és que no són molts en proporció al total de la població i, efectivament, les nostres democràcies són

Amb el perquè d'aquesta deriva històrica de la desaparició d'aquell tipus de ciutadania republicana no sembla haver un acord total, però sí s'ha afirmat com un fet suficientment clar que «l'antitesi de l'*homo politicus* és l'*homo credens* de la fe cristiana: el ciutadà, per a qui el judici actiu és essencial, és desplaçat pel creient fidel» (Held, 1997, p. 28). Per aquest cantó ens apareix ja la qüestió de la laïcitat com un element imprescindible per a l'exercici de la ciutadania republicana. Com també es pot defensar que és l'*homo oeconomicus* i el lliure mercat qui realitza l'antitesi de l'*homo politicus*. Però el que ens interessarà destacar ara són les possibles insuficiències del pensament republicà per funcionar en societats sense condicions de tan forta «exclusivitat social», en grans estats-nació amb enorme quantitat de ciutadans, i en un món globalitzat on les fronteres d'aquests estats-nació comencen a perdre rellevància a diferents nivells.

Pel que fa al model normatiu, s'ha dit que la ciutadania republicana seria també d'entrada, pel seu caràcter particularista, incompatible amb l'universalisme moral contemporani i la seva perspectiva cosmopolita. Així ho confirmarien les paraules d'un il·lustre republicà com Rousseau en el llibre I de l'*Emili*:

«Tota societat parcial, quan és tancada i molt unida, s'aliena de la gran. Tot patriota és dur amb els estrangers: ells no són més que homes, no són res als seus ulls. Aquest inconvenient és inevitable, però no té gaire importància. L'essencial és ser bo per a la gent amb qui es viu. A fora l'espantà era ambició, avar, inic; però el desinterès, l'equitat i la concòrdia regnaven dins els murs de la seva pàtria. Malfieu-vos d'aquests cosmopolites que van a buscar lluny, en els llibres, els deures que desdenyen de complir al seu voltant. Hi ha filòsof que estima els tàrtars per tal de ser dispensat d'estimar els seus veïns» (Rousseau, p. 11).

Cal matisar, però, que Rousseau no està parlant aquí de sang i de sòl, com faria un nacionalista, ja que per ell «no són els murs ni els homes qui fan la pàtria: són les lleis, els costums, el govern, la constitució, la manera de ser que resulta de tot això»⁶. En aquest sentit, diversos autors han afirmat que «el patriotisme republicà és particular, perquè és un compromís amb una república particular, però no particularista, perquè no invoca arrels culturals o ètniques irrepetibles, sinó normes i institucions cíviques construïdes pels ciutadans» (Viroli, 2001, p. 7). A més, com bé ha vist Javier Peña, si acceptem que l'afecte a la pàtria es pot identificar amb l'adhesió voluntària a uns valors i institucions polítiques, el republicanisme no és forçosament incompatible amb una proposta universalista, sempre que els valors afirmats siguin susceptibles de ser compartits universalment (Peña, 2003, p. 21).

representatives. D'altra banda, també coneixem abastament tant les restriccions de la democràcia atenesa com el fet que la participació política en el Renaixement italià, tot i que directa, estava restringida a uns pocs membres, els més influents, de la comunitat.

(6) Carta de Rousseau al coronel Pictet de l'1 de març de 1764. Citada per Peña (2003, p. 20).

Pel que fa a les qüestions de fet, els límits que una nombrosa ciutadania imposava a la democràcia entesa com a govern republicà, van ser eliminats per la teoria de la democràcia representativa. D'aquesta manera es va possibilitar l'acolliment de la democràcia liberal, amb el seu element essencial del lliure mercat i de la no intervenció de l'estat (la llibertat entesa com a no-interferència que veurem més endavant), com una forma de govern responsable, factible i potencialment estable al llarg de grans territoris i espais de temps. Si a això li afegim la conquesta del sufragi universal ja tenim la forma distintivament contemporània de la democràcia liberal representativa (Held, 1997, p. 32). Però a banda del problema de les dimensions de la ciutadania, hi ha les dificultats que la globalització com a procés fàctic presenta a la tradició republicana. Malgrat que òbviament en un moment molt anterior del procés globalitzador, l'escaïnada proposta cosmopolita de Kant, la fa el filòsof prussià ja ben conscient que les relacions d'interdependència entre els estats són un fet i que, per tant, la política ha de fer-se d'acord amb aquesta situació. I, com és sabut, el projecte kantià de pau perpètua demanava com a condició de possibilitat una estructura política republicana en tots els estats federats, amb l'argument que cal que siguin els ciutadans qui prenguin les decisions perquè, bo i seguint el seu sentit comú —car és en ells sobre qui recauen els horrors i les penúries de la guerra— s'abstinguin d'iniciar hostilitats i emprendre conteses amb altres estats. Per aquest cantó, doncs, no semblarien incompatibles els enfocaments republicà i cosmopolita.

Però cal reconèixer que la situació actual és prou diferent i supera el «model de Westfàlia» d'una comunitat mundial d'estats sobirans amb polítiques interiors i exteriors separades en compartiments estancs. Les entitats polítiques sobiranes de base territorial i la capacitat de control públic de les diferents activitats socials cotitzen a la baixa davant els imperatius globals que sorgeixen de l'àmbit privat. Els canvis radicals en la temporalitat i l'espacialitat són la base de les noves condicions socials i un dels aspectes fonamentals als que al·ludim, més o menys conscientment, quan fem referència al món globalitzat. En aquest sentit, Castells ha defensat que si l'espai és —des de la teoria social— el suport material de les pràctiques socials que comparteixen el temps, la nostra societat constituïda en torn a fluxos (de capital, d'informació, de tecnologia, d'interacció organitzativa, d'imatges, de sons, de símbols) és l'organització material de les pràctiques socials en temps compartit que funcionen a través del que ha anomenat l'espai de fluxos, fins al punt de parlar d'un món sense principi ni fi car la distància i el temps han quedat esmicolats (Castells, 2000, p.489).

És hora, doncs, de precisar més acuradament què es pot entendre per republicanisme en el segle XXI. Philip Pettit ha explicat com la tradició republicana sempre havia defensat una teoria de la llibertat entesa com a no-dominació, on un «dret ben ordenat no priva als subjectes de la seva llibertat, interfereix en ells però no els domina» (Pettit, 1997, p. 41). Aquesta concepció, però, fou substituïda en la posterior tradició liberal per una llibertat entesa com a no-interferència que, segons Pettit, féu desaparèixer la seva predeces-

sora tant pels pensadors i activistes polítics com pels historiadors (Pettit, 1997, p. 50).

Recordem que en una *polis* en la qual es concep la llibertat com a no-dominació, les institucions democràtiques «interfereixen» en la vida del ciutadà en la mesura en què requereixen la seva participació, però aquest ciutadà és lliure en tant que no està sotmès a la dominació de cap estructura (estat o mercat). En canvi, quan la llibertat s'entén com a no-interferència, no hi ha obligació ni responsabilitat de participació, però al mateix temps el ciutadà es troba a mercè de les estructures esmentades. Doncs bé, és precisament la idea de llibertat com a no-dominació la que recupera Pettit i la que, al seu parer, defineix el republicanisme. Una llibertat, per cert, que es realitza per la via cívica esmentada més amunt. Així doncs, un republicanisme que seria més aviat una adhesió racional a la *res publica*, adaptat a un món en el qual allò públic travessa les antigues fronteres, i on resultaria plausible la proposta d'un «republicanisme cosmopolita» (Peña, 2003, p. 24). Un republicanisme encarnat en un «nou ordre democràtic transnacional que prescindeixi de les posicions particularistes de les nacions i els estats-nació» (Held, 1997, p. 335), la *democràcia cosmopolita* que proposa David Held. Una democràcia que, per citar només una de les propostes en circulació, en aquest cas formulada per Javier Sádaba, es diu que s'hauria d'aixecar en base a una *educació cosmopolita* que parteixi de la base genètica compartida, que participi de la multiculturalitat i que s'obri als drets universals (Sádaba, 2003, pp. 100-101).

Cal aclarir, però, que la proposta de Held es refereix a l'ordre supranacional. És a dir, a la idea d'un gran ordre republicà compartit per totes les entitats polítiques més petites (una ONU que funcionés, dit en altres mots). Però on quedaria, doncs, l'adhesió racional a la *res publica* en l'àmbit més immediat, el local? En la teoria política contemporània sempre es parla d'aquest binomi local-global. Doncs bé, segurament la *res publica* també pot concebre's en aquesta dimensió més petita i accessible. De fet, quan es parla de participació política i activisme ciutadà es tendeix a emfasitzar molt més aquesta part. Tal vegada més d'acord amb aquesta direcció, tenim la proposta d'Adela Cortina, la d'un *cosmopolitisme arrelat*, això és, entre l'universalisme abstracte i el particularisme arrelat. Des de la convicció que, d'una banda, ens podríem entendre amb qualsevol ésser dotat de competència comunicativa, i de l'altra, que naixem i ens adscriuim a comunitats concretes. Així, per Cortina, el cosmopolitisme es construeix no pas prescindint de les *poies* concretes sinó des d'elles, no eludint les diferències sinó assumint-les (Cortina, 2003, p. 69).

Reflexió final

Sigui com sigui, no he pretès aquí resoldre la tensió entre cosmopolitisme i republicanisme, entre allò universal i allò particular, ni entre els drets humans o del ciutadà. Però tampoc no ho era concloure que la clau de volta està en

l'educació, com massa sovint solen concloure alguns filòsofs morals traient-se la patata calenta de sobre. No s'ha defensat aquí cap proposta pràctica, ni pedagògica ni política. Només he volgut plantejar la qüestió de la realitat cosmopolita a propòsit del pensament republicanista. Com deia al principi, m'ha semblat oportú fer-ho perquè, si des d'un punt de vista pedagògic ens preocupen les existències individuals de les persones, els camins per on discorren avui les seves biografies, crec que els indicis de la tornada d'un moviment nòmada en les societats occidentals així ho demana.

Referències

- Bauman, Zygmunt (2000) «Emancipation», a Bauman, Zygmunt. *Liquid Modernity*. Oxford, Polity Press.
- (2003) *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona, Gedisa.
- (2005) *Liquid Life*. Cambridge, Polity Press.
- Beniger, James (1986) *The control revolution. Technological and economic origins of the information society*. Cambridge (MA, EUA), Harvard University Press.
- Carnoy, Martin (2003) *El trabajo flexible en la era de la información*. Madrid, Alianza.
- Castells, Manuel (2000) «El espacio de los flujos», a Castells, Manuel. *La era de la Información, Vol 1. La sociedad red*. Madrid, Alianza.
- Cortina, Adela (2003) «Educar en un cosmopolitismo arraigado». Δαμων. *Revista de Filosofía* (Múrcia, Universidad de Murcia), 29.
- Giddens, Anthony (2003) *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Madrid, Taurus.
- Gil Rodríguez, Eva (2004) *Ultraindividualismo y simulacro en el nuevo orden mundial: reflexiones sobre la sujeción y la subjetividad*. Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona (tesi doctoral).
- Held, David (1997) *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*. Barcelona, Paidós.
- Laudo, Xavier (2005) «El mestre ignorant. La filosofia de l'educació de Joseph Jacotot». *Temps d'Educació* (Barcelona, Universitat de Barcelona), 29, pp. 151-165
- Maffesoli, Michel (2001) *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*. Buenos Aires, Paidós.
- (2004) *El nomadismo*. Mèxic, Fondo de Cultura Económica.
- Peña, Javier (2003) «Ciudadanía republicana y cosmopolitismo». Δαμων. *Revista de Filosofía* (Múrcia, Universidad de Murcia), 29.
- Pettit, Philip (1997) *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*. Nova York, Oxford University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Emili o de l'Educació*. Vic, Eumo, 1985, p. 11
- Sádaba, Javier (2003) «Educación y cosmopolitismo». Δαμων. *Revista de Filosofía* (Múrcia, Universidad de Murcia), 29.
- Safranski, Rüdiger (2004) *¿Cuánta globalización podemos soportar?* Barcelona, Tusquets.

- Sennett, Richard (2000) *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del capitalismo flexible*. Barcelona, Anagrama.
- Tuan, Yi-Fu (2005) *Cosmos y hogar. Un punto de vista cosmopolita*. Barcelona, Melusina.
- Tusquets, Juan (1986) «Origen, rasgos y perspectiva del neomadismo y el neosedentarismo», a Tusquets, Juan [coord.]. *Tarzán contra Robot. El neomadismo y el neosedentarismo protagonistas de la crisis contemporánea*. Barcelona, Oikos-Tau.
- Viroli, M. (2001) «El sentido olvidado del patriotismo republicano». *Isegoría* (Madrid, CSIC), 24, p. 7 (citado per Peña, 2003, p. 20).