839

Esperit europeu, humanisme europeu: herència i projecte.

JOSEP M. ESQUIROL

ÍNDEX

Introducció 4
Sobre la gènesi 5
Sobre la manera o el mètode 6
El cristianisme en la reflexió sobre Europa 8
El «kairos» del pensament i de l'acció 11
La importància de la cultura 14
Una nota sobre el recorregut 16

I. Què és Europa? 19
1. Els europeus es demanen per Europa 20
Un passeig breu i fragmentari per l'autoconsciència europea 21
De la consciència de la crisi a la necessitat de repensar-se i recomençar . 27
2. Un nom mític i uns inicis grecs 36
La memòria d'un mite: el rapte d'Europa 36
Els contorns geogràfics. Un contingut amb un continent imprecís 42
Els grecs, Europa i Àsia 44
3. Europa com a cultura 46
Introducció. Fonaments sí, però quants? 46
De quina manera Roma? 50
El Déu bíblic. El judaisme 54
Un primer contrast: Jerusalem i Atenes 57
El Déu fet home. Cristianisme 61
Judaisme i cristianisme. Dues experiències del món 63
Eros i àgape. La novetat cristiana en relació a Jerusalem i Atenes 67
L'encontre del cristianisme amb el món clàssic 70
La filosofia: l'actitud, l'interrogant i la recerca 81
Sòcrates i Nietzsche 83
Recapitulació. El dinamisme de la dualitat 88
II. Memòria i presència del mal 90
En presència del mal 91
Sobre el perdó 94
La mentida i la veritat 96
Sobre l'oblit i la memòria 98
Pensar després d'Auschwitz? 100
La banalitat del mal: superficialitat i impersonalitat 104
Homes i no del tot homes. La negació de l'home 107
Pensar després de Bòsnia? 110

III. On som? D'històries, de finals, d'utopies 111
1. Fi de la història? 112
El plantejament 112
De la comprensió grega de la "història" a la cristiana 114
La secularització de la comprensió cristiana i els grans sistemes del XIX . 118
La crisi de les ideologies i la nova tesi de la "fi de la història" 121
La postmodernitat i el rebuig del camí 127
Temps de post-esperança i de post-por 130
2. El "sentit europeu" de la història: problematicitat i esperança 133
La història com a vida en la problematicitat 134
Sentit i misteri 138
La idea de progrés i l'experiència de la decadència 141
Acció, esperança, ideals 144
La utopia d'Europa o Europa com a ideal 149
"Ja des d'ara" 150

IV. Per una paideia de la consciència europea

A.— ALTERITAT, DIÀLEG I UNIVERSALISME. VELLES IDEES PER A UN NOU PARADIGMA

1. Alteritat

Unió-alteritat versus unitat-totalitat 156

L'altre amb el rostre d'immigrat. Acollir l'estranger i fer-se estrany un mateix 157

L'hospitalitat i l'amor al proïsme en el context bíblic 161

I passà de llarg... La paràbola del bon samarità (Lluc 10, 25-37) 162

Arrelament i exili 165

Si hagués de compendiar... 166

2. Del diàleg-comunicació a l'universalisme 168

Diversitat, comunicació i universalisme 168

Comunicació interpersonal i diàleg intercultural 172

3. I la pau com a corol·lari 180

B.— ELS EUROPEUS, DEMANATS PER EUROPA. O LA CONVOCATÒRIA A LA RESPONSABILITAT 186

L'Europa que convoca 187

Responsabilitat sense indult 192

Responsabilitat a contracorrent 192

Esdevinguts responsables de resultes d'allò fràgil 193

II. Reflexió sòcio-política sobre la situació i l'esdevenidor europeu

La reflexió de rerefons cultural de la primera part de les nostres investigacions ens possibilita i ens dóna peu a un anàlisi de la nostra situació sócio-política. Els capítols principals que ja comencen a dibuixar-se són, provisionalment, els següents:

I.

1. *Anàlisi de les categories polítiques centrals en els darrers segles: estat-nació i sobirania.*
2. *Repensar les idees de: regió, federalisme, frontera, ciutadania.*
3. *Drets humans, legislació europea, legislació mundial.*
4. *Legalitat i legitimitat*
5. *El tema de la pau perpètua*

II.

1. *Democràcia i participació*
2. *Vers una societat tècnica?*

INTRODUCCIÓ

• ***Sobre la gènesi***

Paradoxalment, ja fa temps que *parlar d'Europa als europeus* (que parlem d'allò que ens fa europeus) no és quelcom que hagi de coincidir necessàriament amb un exercici d'autocomplaença, sinó, al contrari, pot representar una interpel·lació molt saludable a la nostra pròpia responsabilitat envers nosaltres mateixos i, sobretot, envers el conjunt de l'aventura humana.

A la pregunta sobre qui són els europeus, hom pot contestar tot utilitzant la imatge del vaixell i dir que són aquells que es troben embarcats en el mateix vaixell, que provenen del mateix lloc i van cap al mateix lloc; però també es pot contestar dient que són aquells que estan *demanats a una mateixa responsabilitat.* Dit d'una altra manera, la "comunitat de destí" no minimitza l'esforç personal sinó que, ben al contrari, com a projecte col·lectiu depèn ell mateix de la interpel·lació experimentada per cadascun dels europeus i de la voluntat de respondre a aquesta interpel·lació.

És en aquest "parlar d'Europa als europeus" de cara a reconèixer una comesa i un deure comuns, que s'inscriu de forma modesta el present escrit, iniciat als darrers mesos de 1992. Hom podria pensar, naturalment, que els vaivens recents de la unió europea són els que han actuat de catalitzadors. Però, el cert és que aquesta reflexió no sorgeix d'aquests esdeveniments; el punt de partença és un altre, determinat bàsicament per la consciència d'un *deure*, al marge de, o en tot cas prioritàriament a, qualsevulla finalitat estratègica o anàlisi conjuntural. Aquesta consciència del deure no és momentània ni específica d'un temps; és ja secular, tal com podrem constatar sobradament.

És obvi que tota reflexió sobre Europa es troba influenciada pels esdeveniments que van confegint la seva història, i que, per tant, una reflexió com la present, feta a les darreries del segle XX, difícilment pot coincidir amb les que

es varen fer, per exemple, al segle XIX. Perquè, sens dubte, les dues guerres mundials —o "europees"— han representat entre d'altres factors un tema de meditació decisiu i absolutament fonamental; les dues "guerres-suïcidi" ens fan pensar altrament. D'altra banda, com ignorar l'escàndol de les violències i de les morts que ara mateix s'esdevenen al cor d'Europa?, com evitar l'afrontar el significat que això té en la reflexió sobre nosaltres mateixos?... Però, tot i que aquests han de ser, forçosament, elements presents en qualsevulla reflexió sobre la nostra situació i la nostra responsabilitat, la consciència del deure de què estem parlant els precedeix, i és ella la que pròpiament constitueix el nostre punt de partença.

• ***Sobre la manera o el mètode***

Que es tracti d'una reflexió que d'arrel no sorgeix de la immediatesa d'esdeveniments actuals no significa, és clar, que es mogui en el núvol de la teoria pura o de l'especulació sense cap mena d'intencionalitat "històrica". Ben al contrari, la meva finalitat és, principalment, pràctica. És, en terminologia aristotèlica[1], una reflexió teòrica i pràctica. M'acompanya la finalitat del saber pel saber, però també la finalitat de saber per orientar, per actuar. Em demano per Europa. Saber què és Europa. Però també s'ambiciona contestar aquesta altra pregunta: quina és la nostra responsabilitat com a europeus?, què hem de fer?

Més i tot. Al capdavall, la paraula és també acció: quan intentem d'aclarir o de projectar, actuem; quan parlem de la crisi de la nostra cultura, volem actuar sobre ella; quan exercitem la nostra imaginació de cara al futur, treballem. En fi, *confiem en l'eficàcia de la paraula.*

[1] Segons Aristòtil, hi ha tres tipus de sabers, definits sobretot a partir de la seva finalitat: els sabers de tipus tècnic, que tenen com a fi el produir o el construir bé quelcom; els sabers de tipus especulatiu, que tenen per finalitat conèixer; i, finalment, els sabers pràctics, que són aquells on allò que es vol és saber per actuar bé, per conduir-se bé, per orientar-se.

Moltes vegades, per presentar quelcom convé aclarir, primer, allò que no és. Tot seguit n'indico tres, d'aquestes determinacions negatives.

La recerca d'orientació no és necessàriament moralisme o profecia. És voluntat de mirar endavant, de projectar, d'arriscar-se, de donar paraula i de comprometre's, de ser responsable de l'acció, i, és clar, d'actuar en el sentit més propi del mot.

Cal que avanci, també, que la meva pretensió no és la d'*explicar*, en el sentit fort d'aquest mot. Es tracta, més aviat, de *comprendre* —terme, per dir-ho d'alguna manera, molt menys pretensiós—, i de comprendre per orientar-nos.

I el tercer no: la present no és una tasca d'historiadors, ni pretén ser-ho. L'objectiu no és fer història. Es tracta de *pensar una herència, un present i una possibilitat*. Per fer-ho utilitzo estudis d'historiadors, però ho faig sempre per nodrir i completar la reflexió. Per això, no he tingut massa cura de respectar períodes o de citar minuciosament els esdeveniments, les èpoques o els corrents més rellevants. I tampoc no he pretès exhaustivitat en cap camp, ni històric, ni literari, ni filosòfic.

Pensar vol dir, primer de tot, interrogar-se. En aquest cas: Què és Europa?, quins són els elements que la componen?, quina és, si n'hi ha, l'herència europea?, podem parlar d'una consciència europea?, quins són els perills, les amenaces i els enemics d'Europa?, quines les seves possibilitats?

A més, en aquest cas, el qüestionament té un valor afegit. Som nosaltres mateixos que ens qüestionem. Som nosaltres, europeus, que ens qüestionem sobre el nostre propi ésser. La tasca de l'autoconeixement és la més difícil de totes —com veié Kant— però, a més, és —com ens ha insuperablement mostrat Lévinas— la primera condició per a la justícia.

Què és Europa? En aquesta pregunta passa, de forma excepcional, que l'important és més la pregunta que la resposta. De fet, no hi ha una resposta exhaustiva i definitiva. L'interrogant romandrà obert, igual que la resposta. Però és que, a més, com a part de la resposta cal trobar precisament això: la possibilitat de repetir "sempre de nou" la pregunta. *En absència de la pregunta, Europa no*

existeix; de fa temps, participar de l'esperit europeu és, entre d'altres coses, fer-se la pregunta per la pròpia identitat quant a europeu.

També és feina primerenca la de posar entre parèntesi les nostres obvietats i les nostres certeses: colors dels mapes, delimitacions geogràfiques, i tot un seguit de respostes tan genèriques com buides... D'altra banda hem de desfer-nos de possibles reserves respecte a mots tan rics com arriscats del tipus de: sentit, història, filosofia, esperit, progrés, revolució... o d'altres com salvació, sacrifici, ànima, responsabilitat, transcendència, promesa, fe... Avui, una mena d'ideologia ha sabut censurar eficaçment tota una colla de mots. Una ideologia ben subtil; controla empobrint els estris del pensament. Aquestes belles, riques i profundes paraules que hem citat, han ajudat l'home a pensar la seva situació. A vegades, tornar-les a utilitzar és descobrir-les de nou, en sentit literal, això és, treure'ls la pols o els vels, portar-les a la claror, a la llum, fer-les renéixer i així poder reaprendre-les una altra vegada. Ara, com dos mil·lennis i mig enrere, allò més difícil i urgent, com tan clarividentment va veure Sòcrates, és saber si encara som capaços d'aprendre, d'obrir-nos a allò que ens pot instruir.

Sens dubte, hauré de fer una valoració de la situació contemporània i fer referència als trets de la ideologia dominant, i de la visió del món. Però —ho aclareixo ja des d'ara— no pretenc situar-me en el nivell de la discussió ideològica més estesa i ben simplista entre, per exemple, neoliberalisme / social-democràcia o progressisme / conservadorisme. No em situo aquí; o més enllà o més ençà. O, si es pot aconseguir, per damunt.

• *El cristianisme en la reflexió sobre Europa*

No és possible una meditació sobre l'"esperit", l'"humanisme" o l'"herència cultural" d'Europa al marge del cristianisme. Pot algú titllar de dogmàtica aquesta afirmació? És quelcom tan palès, des de qualsevulla perspectiva que es pugui

adoptar, que ni tan sols necessita ser justificada. Una altra qüestió molt distinta és, certament, l'*avaluació* que es faci del paper que el cristianisme hagi tingut en la constitució d'aquesta herència europea. Aquí els parers divergeixen.

Se'm faria difícil —per posar un exemple— sotscriure l'afirmació que feia Hilaire Belloc al final del seu assaig sobre Europa: "Europa tornarà a la Fe, o desapareixerà. La Fe és Europa. I Europa és la Fe"[2]. Ja la mateixa forma de l'afirmació resulta excessivament tallant. En canvi, trobo molt més encertades les paraules de Thomas S. Eliot: "Tot el nostre pensament [europeu] adquireix significació pels seus antecedents cristians. Un europeu pot no creure en la veritat de la fe cristiana, però tot allò que diu, crea i fa, sorgeix de la seva herència cultural cristiana i solament adquireix significació en relació amb aquesta herència. Solament una cultura cristiana ha pogut produir un Voltaire o un Nietzsche. No crec que la cultura europea pogués sobreviure a la desaparició completa de la fe cristiana"[3]. Igualment oportunes són aquestes observacions del conegut europeista Denis de Rougemont: "La meva tesi és senzilla. Consisteix a recordar que la major part dels nostres valors i ideals, de nosaltres, europeus, i la major part de les nostres activitats corrents, serioses o no, deriven de la noció d'home introduïda pel cristianisme"[4].

De fet, la presència del cristianisme com un dels eixos fonamentals de la cultura europea ha comportat que, de forma ben espontània, en l'exposició que ara aquí enceto sobre "l'esperit europeu", tota una sèrie de continguts, de marcs conceptuals i d'actituds derivades del cristianisme es vagin fent manifestes. Naturalment, allò més decisiu se situa en la dimensió dels principis, dels pilars més estructuralment imprescindibles. Tal com es vol mostrar en el capítol dedicat als fonaments de la cultura europea, el cristianisme —o, millor, la tradició judeo-cristiana— ocupa un lloc preeminent, tot i que es tracta d'un lloc compartit. En

---

[2] Belloc, H., *Europe and the Faith*, Ed. Huemul, 1965.

[3] Eliot, Th. S., *Notas para la definición de la cultura* [1948], Barcelona, 1983, pàg. 186.

[4] Rougemont, D., *Salvació: Europa*, Barcelona, Proa, 1975, pàg. 46.

efecte, Europa és, en expressió repetida per Jaspers entre d'altres, "la Bíblia i l'antiguitat". D'entrada la tesi no és gens innovadora, però interpretar una vegada més el dinamisme entre ambdós pols suposa —com es podrà comprovar— el risc i l'originalitat d'allò que sempre és difícil de dir.

Això pel que fa —diguem-ho així— a la reflexió sobre l'"herència". Però, cal que confessi quelcom en relació al "projecte"? Hi ha en aquest sentit quelcom que, per honestedat, calgui revelar? O precisant-ho més encara: hi ha quelcom que des del cristianisme guiï, a mode d'intenció primera, la meva reflexió sobre Europa? Més d'un, en veure associades les paraules "cristianisme i Europa" podria pensar en el conegut llibre de Novalis *La Cristiandat o Europa*, o, també, en algunes de les obres de Jacques Maritain; ambdós autors coincideixen, encara que des de perspectives diverses i des de situacions històriques distintes, en reivindicar una nova "cristiandat". Però no és pas aquest tipus de paràmetre el que serviria per situar la present reflexió. La meva convicció ha estat, de bell antuvi, més "modesta" i en definitiva d'un caire distint. Compartia i comparteixo la conveniència de pensar a fons l'*herència europea*, de saber valorar-la, de ser capaç de treure'n les forces necessàries per a la *projecció*. I en la mesura que aquesta herència té el cristianisme com un constitutiu essencial, és d'esperar que també el projecte estigui confegit "a partir" d'ell. El "com" d'aquest "a partir de" no és una cosa que pretengui ara profetitzar d'una forma absoluta. En fi, dit d'una altra manera: el problema d'Europa és, per damunt de tot, un problema espiritual i cultural i, tant espiritualment com cultural, l'herència cristiana no pot ser menystinguda si és que som capaços encara de confessar el valor de la nostra pròpia herència.

• ***El* kairos *del pensament i de l'acció***

Som a finals d'un segle i d'un mil·lenni. Canviar de segle és ja un cert privilegi, però canviar de mil·lenni ho és amb escreix. Només poques generacions tenen aquest privilegi cada mil anys. Estem a les portes del tercer mil·lenni, però només del segon canvi de mil·lenni. Això és, l'expectativa d'un canvi mil·lenari (com el que es prepara) només s'ha viscut una vegada. I, certament, es va viure de forma bastant intensa, amb tota una colla de pensaments mil·lenaristes al darrere. Hi ha encara avui algun tipus de mil·lenarisme? Pocs pensen ja en la Providència, però, alhora, pocs pensen encara en la seva secularització com a progrés. Això del progrés va permetre viure als homes del s. XIX. Però els del s. XX han experimentat massa el mal per mantenir encara aquella confiança. En parlarem, d'avui, com d'un present dispers.

Ja sabem que qualsevol moment és bo per començar, que qualsevol moment és bo per reflexionar a fons sobre el futur i la projecció, que qualsevol moment és bo per fer balanç. Però si això no ho fem en una ocasió tan especial i singular com aquesta, és segurament perquè ja no sabem fer-ho. Hauríem perdut el costum i la capacitat, perquè, per allò de la llei de l'evolució, allò que no s'utilitza acaba per desaparèixer.

El final d'un segle i el final d'un mil·lenni. Pel cap baix ens toca fer balanç; el balanç d'una llarga jornada. Un balanç que és un mirar enrere per veure d'on es ve, el camí ja fressat; què s'ha fet i de què es disposa per continuar. És usual el costum de la gent de fer balanç coincidint amb els seus aniversaris.

Ens hem de curar, això sí, del neguit de no fer res més que balanç, perquè al final només faríem balanç de balanços, un "balancejar" ininterromput. Com tampoc és bo fer balanç quan apressa l'acció i allò que cal és actuar.

Som, potser, a la vetlla d'una transformació de la Humanitat tan magna com insospitada? Potser la *terra de la tarda* serà, paradoxalment, la primera en veure el nou estel solar. Som a la fi dels temps, o som en un tombant de camí? Un

tombant, per ventura, que ens mostrarà unes sendes i un paisatge de formes i de colors desconeguts? Som a les portes de quelcom nou i per venir, o som els regatzers de la Humanitat, arribats a l'hora baixa, quan el sol de la civilització declina i entra el domini de la nit? Som precursors de la nit o d'un nou matí?

Si ja ni tan sols preguntéssim seria que l'endormiscament hauria començat. Tanmateix, no tot es resol, ni molt menys, amb aquest tipus de qüestionar. Perquè encara que els astres faran el seu curs, els homes disposem d'un petit estri diví: la llibertat i la capacitat de projecció i d'acció. Sigui el que sigui allò que ha de venir, *l'important per a cadascú no ha de ser allò que farà "l'univers o la història", sinó allò que ell està disposat a fer.*

Això mateix es pot plantejar des d'una altra perspectiva. Pel tema que ens ocupa és de decisiva importància saber si estem en una crisi epocal marcada pel destí, pel rellotge del món, o pels mateixos déus, o bé ens trobem en una crisi a causa de les nostres pròpies obres, en una crisi nostra i causada per nosaltres mateixos. En el primer dels casos, estaríem en un "temps indigent", en un present pobre i mancat, i només quedaria l'espera de la salvació o la desesperança de l'abisme. Sigui una o l'altra, restaríem passius i ens abandonaríem incondicionalment a les forces impersonals terrenals, còsmiques o divines. En el segon dels casos, en canvi, i suposant que tinguéssim forces encara per vèncer el cansament, el futur dependria de nosaltres mateixos. Aquí doncs, tindríem la possibilitat d'abandonar-nos a la decadència o de maldar pel ressorgiment i pel projecte. Sens dubte, aquesta comprensió de la nostra situació i, en definitiva, de la filosofia de la història, és del tot determinant a l'hora de pensar què és Europa i què pot ser encara. Tot i que, de bell antuvi, no puc ni vull deixar d'indicar una comprensió d'aquesta alternativa, ajorno la presentació del debat pel capítol en què parlaré sobre la temàtica de la fi de la història.

Si hom pretengués una justificació ben actual a aquesta recerca i si, a més a més, hom anhelés l'acord d'aquesta justificació amb una bella definició d'allò que és la filosofia, es podria dir que la meva principal finalitat és la d'aclarir allò que no és prou clar tot i que s'utilitza d'una manera generalitzada. Polítics, assagistes,

periodistes i tothom parlem d'Europa, dels europeus, dels europeistes... Però, què vol dir ser europeu? qui és europeu? i qui i què vol dir ser europeista?, *hom pot ser europeu sense ser europeista?* Només ho sabrem si determinem allò que sigui Europa, i que resulti que no només és quelcom que hom pot compartir (europeu) sinó que algú pot "fer" (europeista). Però, i anant més a fons, potser podria passar que aquesta darrera pregunta tingués una resposta sorprenent, si resultés que ser europeu no és el simple fet de rebre passivament una herència fàctica. Aleshores la pregunta de si es pot ser europeu sense ser europeista tindria una resposta negativa. També en relació a aquest punt espero que les pàgines que segueixen suposin un aclariment.

Després de la desfeta d'Europa a les seves pròpies mans -les dues guerres mundials- la construcció de la unió europea ha estat treballada sobretot en termes de cooperació i de relació econòmica. L'Organització Europea de Cooperació Econòmica (OECE) el 1948, la Comunitat Europea del Carbó i de l'Acer (CECA) el 1951, la Unió Europea Occidental (UEO) el 1954, i la Comunitat Econòmica Europea (CEE) el 1958...

En els nostres dies vivim una empenta molt rellevant —encara que no exempta de dures sotragades— d'aquesta unió, però una vegada més, el centre el constitueix la qüestió econòmica (encara que aquesta pressuposa, certament, una sintonia política mínima). Però, la unió europea que s'està forjant no demana, per ser una "unió autèntica", quelcom més? Dit d'una altra manera: es pot deixar en un segon pla l'aprofundiment en un projecte de futur més enllà de les meres qüestions econòmiques?, som capaços d'actuar per un projecte polític europeu?, i per una "*paideia*" en l'esperit europeu?, som capaços de treballar per renovar una identitat, no de cara a preservar una essència, sinó de cara a oferir els fruïts d'aquesta identitat a la resta del món?...

Tot això demana una tasca fonamental i prèvia: pensar Europa. Intellectuals atents al present ja han detectat aquesta necessitat i han iniciat l'esforç. Però la tasca és ingent. Aquest assaig s'inscriu en aquest vessant. Una proposta al Vell Continent.

Sumar-se a una tasca: la de pensar Europa. Abans que res, cal plantejar la pregunta: què és Europa?, encara que no pretenguem donar una resposta immediata i definitiva. Aprofundir les idees anticipades per E. Husserl, parlant de la *filosofia* com de la "*forma espiritual d'Europa*"; o de J. Patočka referint-se a la *cura de l'ànima* com al nucli de "*l'herència europea*"; o a allò que Edgar Morin anomena "*comunitat de destí*"; Gadamer, "*herència*"; Philonenko, "*consciència europea*"; o a allò que altres autors han anomenat "*utopia moral*", "*casa comuna*", "*paideia*", "*espai de pensament*"... tot intentant respondre a la pregunta que demana per l'essència d'Europa.

Plantejar de nou la pregunta no respon a amagats afanys metafísics o confessionals, sinó, a la fi, a la urgència de *tenir un futur*. Només des d'una identitat, des d'una història (no merament factual), des d'una herència, des d'una idea teleològica... és possible aclarir el present i projectar-se endavant. Sense un projecte d'aquest nivell, l'esdevenir estarà en mans dels condicionaments econòmics i tècnics en general.

En fi, ratifico unes paraules recents d'Aranguren en aquest mateix sentit: "...el paper dels intel·lectuals consisteix a contradistingir Europa del que no és Europa, del que no va ser Europa anteriorment, del que queda fora d'Europa..., *però sobretot consisteix a pensar què ha d'ésser Europa, (...) Confiem que no sigui massa tard quan ens posem a pensar en Europa*".

• *La importància de la cultura*

En uns sondejos del diari *The European* (21-27 juny 1991), es posava de manifest que un alt percentatge de les persones interrogades consideraren que la cultura és un dels principals valors europeus. Tot i l'ambigüitat d'aquests tipus de qüestionaris, sembla que la centralitat de la temàtica cultural no s'ha de defugir ni tan sols en relació als moviments d'opinió. I no són gens inoportunes preguntes

com aquesta: És, doncs, possible de concebre un govern europeu —en el quadre del projecte d'una Unió Europea— sense una política cultural? Fins ara sembla que més que pensar en un projecte europeu fonamentat en un gran patrimoni cultural renovat i envigorit, l'espai cultural es pensa com un "espai protegit" dins del desenvolupament econòmic i social.

Ja Adenauer en el discurs del juny de 1919, en ocasió de la cerimònia inaugural de la Universitat de Colònia, invocava no només la reconciliació franco-germànica, sinó també l'esforç per una "comunitat de nacions europees", tot apel·lant a la necessitat de "reconèixer i cultivar els aspectes comuns de la cultura europea". Robert Schumann, en el seu llibre sobre Europa, afirma que "Europa, abans que una aliança militar o una entitat econòmica, ha de ser una comunitat cultural en el significat més alt d'aquesta paraula". Abans, Jean Monnet apuntava: "Si Europa està per refer, caldrà començar per la cultura".

De fet, això que es traspua en el pensament d'alguns dels protagonistes de la unió europea, es fa del tot comprensible amb una reflexió històrica sobre el pensament europeu. Europa emergeix a la Grècia clàssica no tant com a espai geogràfic sinó com a univers cultural. La *polis* de Pèricles i de Soló se sustenta sobre un concepte d'home en el qual la comprensió del món està confiada a la *raó*, i la convivència col·lectiva es vertebra al voltant de la idea de *llibertat*. Durant el Renaixement primer, i després a la Il·lustració, es generalitza la convicció que el destí d'Europa es troba vinculat a allò que Herder anomena "*l'ideal d'humanitat*" i que Kant reformula en el seu postulat "l'home com a fi en si mateix". Justament per això, es pot dir que Europa ha sorgit i s'ha desenvolupat com a utopia moral. Aquesta utopia s'ha de contemplar com a horitzó obert i com a possibilitat encara no acomplerta, on hi ha un *telos* (una finalitat) latent que espera la seva realització més enllà de les fronteres del present.

La reafirmació de la utopia d'Europa hauria de consistir a defensar un sistema de valors ètico-humanistes (drets humans, democràcia, solidaritat, dignitat dels pobles...) que mantinguin el lideratge de l'esperit i dels fenòmens culturals a ell associats. Aquest hauria de ser el bagatge amb què Europa es presentés davant

de la "civilització planetària".

• ***Una nota sobre el recorregut***

Se m'acut, sense parar-m'hi dues vegades, que el camí que assajaré és més aviat herètic. Però, precisament, després de pensar-ho dos cops, m'adono que això no significa gairebé res, car no sabria dir en relació a què és herètic. Potser s'escau més qualificar-lo de singular, rar, àdhuc desconcertant. I això no deixa de ser un risc. Sovint, quan hom s'adapta a la normalitat, al fer habitual, als cànons més freqüents, no cal justificar el procedir propi, ni patir per desqualificacions dures o comentaris irònics. Des de la sociologia s'ha pogut comprovar de sobres que és més aviat sobre les pràctiques noves, les accions sense precedents, les conductes que trenquen motlles, que es demana justificació, i en relació a les quals, en general, hi ha una actitud poc receptiva.

En fi, sóc conscient que una certa singularitat de l'estructura d'aquesta reflexió ofereix una diana massa vistosa de cara a crítiques que vulguin disparar un cúmul d'objeccions quant als buits, al poc aprofundiment d'alguns punts, a la parcialitat en d'altres, a tesis poc argumentades... Però, algunes vegades és bo arriscar-se. En tot cas, el recorregut que ara segueix respon a un endreçament; resultat de la compaginació d'una espontaneïtat impulsiva i d'una més asserenada meditació sobre una comunicació òptima.

El resultat és un primer capítol —el més extens i potser també el més heterogeni— presidit per la pregunta "què és Europa?". El nucli del capítol és un intent d'apropar-se als fonaments de la cultura europea —"la filosofia i la Bíblia"— i d'insinuar una hipòtesi d'interpretació de la seva especificitat conjunta. També dins d'aquest primer capítol dedico unes pàgines a rememorar l'Europa mitològica i unes altres pàgines a posar de relleu l'autoconsciència crítica dels europeus envers la seva pròpia identitat.

El capítol segon, probablement el més sorprenent, tant per la col·locació com pel contingut, respon a la necessitat de parlar del *mal*, d'afrontar la "deficiència humana" que acompanya el nostre devenir històric i que, escandalosament, presenciem atònits el dia d'avui (en forma de guerra, de racisme, d'insolidaritat...). Una necessitat de confessió tant de la culpabilitat, com de la impotència, com de l'esperança. Amb aquest capítol estem encara, per dir-ho així, en un constitutiu essencial de l'herència.

En canvi, el capítol dedicat al tema de la història com a projecció, a la idea del camí, de la direcció i del sentit, vol ser ja un intent d'albirar un futur a partir d'una herència; de rebre —actualitzant-los— els "alts" continguts de l'herència europea. Com a fil conductor, em referiré, per oposar-m'hi críticament, a la tesi de la fi de la història. Els dos principals antagonistes polítco-econòmics, neoliberalisme individualista i ortodòxia marxista-leninista, han posat sobre la taula la tesi hegeliana de la "història tancada" o de la "fi de la història". El segon model ha fracassat: la història —l'aventura humana— no s'ha deixat encotillar en unes estructures asfixiants. La utopia entesa com a ideal regulador no permet pensar en una absolutització del present, com si la raó absoluta es pogués encarnar en la història. No es pot cancel·lar la història humana. S'ha fet definitivament palès que hi ha incompatibilitat entre la *utopia d'Europa* i els totalitarismes i les dictadures; ambdós pretenen monopolitzar la utopia, paralitzen la història i es converteixen en símbols de l'anti-utopia. Però, sobretot, es fa urgent respondre a la mateixa tesi de la fi de la història promoguda des del neoliberalisme, que ha mantingut que la caiguda del bloc comunista no fa sinó confirmar que el liberalisme constitueix, en essència, la fi de la història; que és el model polítco-econòmic definitiu. Per la meva part, voldré posar de relleu la feblesa d'aquesta interpretació i, en particular, mostrar com la situació actual d'Europa, més que avalar la tesi de la fi de la història, implica una desqualificació de la mateixa, en proporcionar nous espais on es pot experimentar el camí obert de la història i la interpel·lació a projectar un futur.

Per acabar, he volgut referir-me a la possibilitat de començar a bastir unes

noves directrius i unes noves orientacions teòriques per promoure "quelcom nou". Per això, m'ha semblat molt oportuna l'atenció a una sèrie de categories que podrien ser centrals en l'elaboració del projecte europeu: "Unió-pluralitat" (més que no pas "unitat"), "alteritat" (i no "totalitat"), "comunicació" (i no "separació"), "legitimitat" (més que no pas "legalitat"), "diferència-diversitat" (i no "homogeneïtat")...i, d'altra banda, "respecte", "solidaritat", "responsabilitat"... Bona part de la inspiració ètica del nou paradigma prové de la tradició bíblica, sobretot tota la disquisició sobre l'alteritat. Un projecte europeu amb aquest teló de fons seria, sens dubte, no només un bé de cara a nosaltres mateixos, sinó la millor contribució a la civilització planetària.

No hi ha cap dubte que, finalment, el pes de la responsabilitat recau en nosaltres mateixos. Si Europa pot tenir com a herència i com a projecte quelcom no només a oferir-se a si mateixa sinó, sobretot, a oferir als altres, a tots els homes i dones, a la futura civilització planetària, és responsabilitat nostra i només nostra d'estar-hi a l'alçada. D'aquí que s'acabi el recorregut amb un apartat intitulat precisament "els europeus demanats per Europa"; interpel·lats, cridats, sol·licitats... tenim, ara, la paraula.

I. Què és Europa?

1. Els europeus es demanen per Europa

Abans que res, un aclariment preliminar (encara que, a la fi, com veurem, no resulta ser massa aclaridor): a voltes utilitzarem Occident i Europa com a sinònims. Aquest ús es podria justificar assenyalant que quan parlem d'Europa ens referim preferentment a Europa quant a identitat cultural, i que, en aquest sentit, difícilment es distingeix d'allò que habitualment s'anomena cultura occidental.

No cal dir que Occident és un concepte encara més imprecís que el d'Europa. Si, amb certs matisos, fins al segle XVII es podien entendre com a força coincidents, amb el progressiu desenvolupament de Nord-Amèrica ha estat aquesta la que ha reivindicat per a si la representació privilegiada de l'esperit occidental.

Es tracta, però, d'un mot ambigu. La imprecisió i la relativitat del mot "occident" ve, en bona part, de la seva primitiva significació espaial. El lloc designat canvia, es trasllada darrere del sol. Per això, evidentment, és més una expressió cultural que geogràfica.

De la mateixa manera que Europa, Occident és un terme que ha funcionat bàsicament en oposició a un altre. Meitats administratives de l'Imperi (Arcadius i Honorius), meitats teològiques de l'Església (Roma i Bizanci) o vagues designacions místiques: l'Orient símbol de l'espiritualitat i de la llum, l'Occident de la matèria i de la nit.

Tot assajant de trobar els trets diferenciadors d'ambdós móns culturals, Montesquieu va observar que un dels caràcters típics dels europeus és la fe en el treball, l'activitat incessant, contraposada a la placidesa i a la inèrcia de l'Orient. És a partir d'aquest contrast que es pot situar el pressentiment que sovint té l'occidental que contempla i intenta submergir-se en l'atmosfera oriental; el pressentiment d'una font de pau tan profunda que cap occidental mai ha pogut

experimentar. No tenim gairebé cap dubte que el *moviment* —no només local, és clar— i un cert neguit diuen molt sobre l'esperit europeu. Serà bo que, en el seu moment, hi insistim. Sembla com si l'Orient disposés del sol en propietat, ens el deixés a nosaltres unes hores —les "hores de dia"— i ens calgués aprofitar-les a corre-cuita. Tenim consciència de la limitació del temps, de la *vita brevis*, de l'efimeritat, i d'aquí la nostra constant activitat de resistència, a voltes fins a esdevenir frenètica. Tota l'enorme literatura sobre els temes del "*Carpe diem*" i de la brevetat de la rosa, expressen, en bona mesura, aquesta experiència de la fugacitat i de la limitació del temps.

Un passeig breu i fragmentari per l'autoconsciència europea

De sempre que, directament o indirecta, els europeus s'han demanat per Europa i han intentat d'individuar-ne els trets específics. Ja Aristòtil, en un text de la seva *Política* intenta distingir l'home europeu de l'asiàtic, i subratlla la llibertat i la vivacitat del primer, contraposades a la intel·ligència i la submissió del segon.

Pot ser interessant de veure —encara que només de passada— què varen pensar altra gent d'altres èpoques quan es pensaven a si mateixos com a quelcom de singular; quan Europa estava autoentenent-se no tant com a una mera categoria geogràfica —a la qual, en el fons, mai s'ha reduït— sinó principalment com a una categoria històrico-cultual.

Entre les constants presents en diferents moments rellevants en què els europeus s'han pensat, en què Europa ha estat pensada, trobem que hi ha, d'una banda, l'*haver-se pensat en contraposició* a, i, d'altra banda, l'haver deixat sempre en un terme secundari la qüestió de la raça o de la constitució física; generalment han estat trets espirituals i culturals els que s'han posat de relleu.

Una de les primeres contraposicions a partir de la qual Europa es pensa és, doncs, en relació a Àsia; un plantejament polèmic que és obra del pensament grec:

una Europa que representa l'esperit de llibertat front al despotisme asiàtic. Una segona contraposició important és la que es farà entre l'àmbit romà i l'estrany bàrbar. Una tercera, la de cristià i pagà. Durant l'Edat Mitjana el concepte de *christianitas* o de *Respublica christiana* rep en dipòsit tots els valors de la civilització i de la cultura. Tot el pensament polític medieval gira entorn de la idea de *christianitas*, i d'ella parteix la tendència a la universalitat de la cultura i del missatge.

Un altre contrast (més contrast que no pas contraposició) és el que es farà entre Europa i la Xina i Amèrica. Però ara són ja diversos pensadors els qui situen la bondat, justament, en les terres llunyanes. Allí regna la pau, aquí, a Europa, la guerra i el conflicte. Des d'aquest contrast les figures s'inverteixen i els bàrbars som nosaltres. Sens dubte, darrere d'això hi ha la idea cristiana del Paradís. La imaginació posa el paradís lluny, però aquí a la terra. Surt també en aquest context el mite del bon salvatge. Un dels més expressius exponents d'aquesta autocrítica europea el tenim en Michel de Montaigne. Per fer-se'n càrrec, hom pot llegir, amb enorme interès, alguns passatges de la seva coneguda *Apologia de Ramon de Sibiuda*, entre d'altres capítols dels seus *Assajos*. Rares vegades l'autocomplaença europea ha estat interpellada amb tant de coratge, denunciant la pròpia barbàrie i l'afany injustificat de conquesta. És un judici responsable d'autoacusació equiparable, en un cert sentit, al que féu Bartolomé de Las Casas. Montaigne és un admirable detractor del colonialisme i del racisme, així com de l'aire de superioritat que es basteix en l'orgull i en el buit.

Arran d'aquest tema, doncs, és oportú subratllar *la consciència crítica dels europeus envers ells mateixos* (la qual, tanmateix, tot i haver tingut moments exemplars, no ha estat tan present com hauria estat desitjable). A voltes hi ha homes en el món del pensament, els veritables "bons humanistes", que mereixen posar-se en paral·lel amb la gent anònima de bona voluntat que amb la seva vida dignifiquen el conjunt de l'existència humana. Homes cultes que recorden a la consciència que no tot és lícit, que el poder emborratxa, que darrere de moltes banderes i signes hi romanen interessos mesquins i cobdiciosos. Europa també n'ha

tingut, d'homes com aquests. I no de manera accidental, perquè, afortunadament, no sempre el pensament s'ha subordinat al poder i a les conveniències socials, i aquestes precioses vegades, ha estat capaç de portar una veu de denúncia a les orelles dels qui volien encara escoltar. Francisco de Vitoria (1492-1546), dominic, professor a Salamanca, va poder ser un d'ells. Bona part de la seva preocupació girà entorn de la colonització de les "Índies". La teoria del Dret natural era exposada com a una denúncia a certs tractaments propiciats als indígenes. En relació al tema de la guerra, argumenta que només és legítima aquella que respon a una ofensa greu[1]. En la mateixa línia que Vitòria, Bartolomé de Las Casas (1474-1566) denuncia de forma contundent la violència generada per la Conquesta; el seu posicionament i la seva argumentació teòrica li ha valgut que molts autors l'hagin considerat un defensor exemplar d'allò que després s'haurà d'anomenar "Drets Humans". La seva *Brevísima relación de la destrucción de las Índias* constitueix un escrit garrativant en contra de la violència. Es parla de "las matanzas y estragos de gentes inocentes y despoblaciones de pueblos y provincias y reinos que en ella se han perpetrado"[2]. Es tracta, bàsicament, de dos tipus de violència: "la una, por injustas, crueles, sangrientas y tiránicas guerras. La otra, después que han muerto todos los que podrían anhelar o suspirar o pensar en libertad, o en salir de los tormentos que padecen..., oprimiéndolos con la más dura, horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas"[3].

Tanta crueltat feia mal als ulls de Fra Bartolomé i pensava que el mateix mal havia de fer als ulls de Déu. Avui, i a la vora, també tenim violència, a voltes i malauradament, comparable en crueltat amb aquella de la qual parlava Fra Bartolomé. Però el grau d'indignació no és pas que hagi crescut gaire amb la nostra preuada civilització.

Podríem dir, també, quelcom semblant d'Erasme, de Joan Lluís Vives, de

---

[1] Vegi's les seves: *Relectio de Iure Belli o Paz Dinámica*, Madrid, CSIC, 1981.

[2] En *Brevísima...* en *Obras escogidas*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles-Atlas, 1957-1958, vol V., pàg. 134.

[3] Íbid. pàg. 137.

Thomas More, de Jean Amos Komenski, de l'Abad de Saint-Pierre, de Rousseau, de Bentham,... S'entén que els esperits sensibles i reflexius tinguin la guerra fraticida entre els europeus com un dels escàndols més punyents. Ja des del Renaixement aquesta serà una preocupació constant; els projectes de pau —de la pau perpètua— es barrejaran amb somnis utòpics i amb propostes de renovació espiritual.

* * *

Res publica litterariae, és ja una expressió que al segle XVIII sovinteja en la correspondència dels benedictins de Saint-Maur; expressió que anticipa la bella expressió de Voltaire: Europa com "La república de la intel·ligència i de la cultura". De la "respublica christiana" de l'Edat Mitjana a la "república literària i cultural" de la il·lustració. En aquesta segona el factor religiós sovint és vist com un obstacle per a la formació de la comunitat espiritual. Per això Voltaire insistirà en la idea de tolerància. Pensi's que la comunió pensada pels humanistes del Renaixement estava encara fonamentada, en general, en la fe religiosa. Tant Erasme com Vives romanen encara en la idea de *christianitas*; s'accentuava, això sí, el vessant cultural, però sense perdre el nord de la fe com a fita última.

En fi, la bella expressió il·lustrada, "societat dels esperits", es refereix a la comunitat dels savis i científics, comunitat no limitada ni per la confessió religiosa ni per les realitats estatals o nacionals. S'insinua aquí el significat d'altres expressions com "la república del pensament (de les idees, de la filosofia) no té fronteres". Caldrà que d'això en fem un article de fe: la república de la filosofia no té fronteres. No es tracta de pensar en una homogeneïtat de continguts, sinó en una comunió en la recerca. Voltaire veu Europa bàsicament en aquest sentit, com a un fenomen cultural, com a una societat pivotada per la ciència i les arts. Europa com

a entitat cultural i espiritual[4].

Europa, república de les lletres, societat dels esperits. És, doncs, en el segle XVIII quan aquest ideal madura. Tanmateix, no podem oblidar que quan un Voltaire o un Montesquieu parlen en aquesta direcció i hi posen el seu entusiasme, per un altre costat, davant d'una Europa dividida en Estats, cada vegada es fa més difícil pensar en unions en el camp polític. Però, el pitjor és que amb l'emergència del nacionalisme dels Estat-nació aquest ideal es truncarà del tot. Àdhuc els homes de cultura avantposaran i confessaran primer la seva pàtria a la comunitat cultural. Ja al segle XX, Julien Benda, comentant això, parla de la traïció dels clergues i dels homes d'estudi; també ells canviaren de direcció, i en lloc d'adreçar-se a una gran comunitat espiritual europea, la disolgueren confessant-se servents de la nova divinitat: l'Estat-nació. L'autarquia espiritual pretesa per les realitats estatals és enemiga de l'esperit d'Europa. No diem —que quedi clar— que hi hagi incompatibilitat entre la república dels esperits i la diversitat i la particularitat dels pobles i de les nacions; la incompatibilitat es troba entre aquella república il·lustrada i la vana ceguesa de pretendre obstinadament una "cultura nacional", tot ignorant altres dimensions més amples o més de fons.

La república dels esperits ha demostrat sobradament ser la més fecunda. Per això, cada poble donarà noms universals, artistes que seran reconeguts arreu on perdura encara el discerniment de la raó i de la bellesa incondicionada. Dante, Miquelangel, Galileu, Verdi, Bach, Voltaire, Pascal, Montesquieu, Mozart, Cervantes, Shakespeare, Newton, Goethe, Kant,...[5]

* * *

[4] Una idea il·lustrada, que en un cert sentit encara podem tenir avui, és que "en absència del saber i de les arts, hi ha barbàrie". Aquesta és una bona idea. Però, malauradament, no és del tot correcta. Tant de bo que ho fos. Les dues guerres del segle XX, en el cor més il·lustrat de la nostra Europa, han estat prova d'això. A voltes, —cal concloure— la cultura no és garantia de pau i de maduresa humana.

[5] "El sentit europeu és el sentit de *solidaritat moral i de conexió espiritual*, no de *solidaritat racista* (...), podem, doncs, concloure, que en la formació del concepte d'Europa i del sentiment europeu, els factors culturals i morals han tingut, en el període decisiu d'aquella formació, preeminència absoluta, àdhuc exclusiva" Chabod, F., *Storia dell'idea d'Europa*, Bari, Laterza, 1962, pàg. 204.

I, per acabar aquest passeig introductori, ràpid i fragmentari, ens volem referir a la idea de la "descendència d'Europa" i a la seva desaparició en els hereus. Curiosament, la idea d'una Europa que deixa de ser i que traspassa els seus béns a uns hereus és més primerenca del que hom podria esperar. Es tracta d'una mena de profecia del literat parisenc Melchior Grimm que data del 1790. Aquest autor escriu en una carta que seran dos els imperis que es partiran els béns d'Europa (civilització, potència, esperit, lletres, armes i indústria), Rússia i Amèrica. Europa, "els pobles del nucli", veuran, d'ençà, el futur situat més enllà d'ells mateixos. Hi haurien unes "terres del futur" que succeirien a Europa en el seu significat mundial.

A Europa se li escapa el futur d'entre les mans. I el sentiment que això comporta no és el de la llàstima, sinó el de la impotència, el de la frustració, com la que hom pot tenir en reconèixer que s'esmuny el fil de la seva vida.

Rússia i Amèrica es presenten als europeus com els llocs de la joventut. Europa camina feixuga per la seva edat avançada. La formulació més clarivident d'aquesta idea és d'Alexis de Tocqueville en la seva famosa obra *La democràcia a Amèrica*, publicada el 1856. Referint-se a la manera de ser de la gent d'aquests dos pobles, Tocqueville futuritza, "el seu punt de partença és diferent, les seves vies són diverses; tanmateix, cadascun d'ells sembla cridat per un desig secret de la Providència a tenir un dia a les seves mans els destins de la meitat del món"[6].

Són diversos els autors que se succeeixen per plànyer la decadència d'Europa, per reconèixer la puixança d'Amèrica i de Rússia, i per mantenir, malgrat tot, una petita esperança envers el seu propi continent. Hi ha qui, tot i volent, no podrà mantenir aquesta esperança. Europa serà pulveritzada "enmig de dues rodes de molí". No cal dir que és centenària la crítica europea al capitalisme americà i al despotisme rus. Sovint la consciència europea s'ha oblidat de la seva misèria denunciant els pecats aliens.

Què pensem avui?, com veiem el futur?, tenim hereus? Sembla que ara Europa ja no té la sensació de trobar-se entre dues rodes de molí. Sembla com si

[6] Tocqueville, A., *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris, tom. I, I, pàg. 431.

recuperés, de nou, un futur propi, encara que, probablement, un futur gens planer. Torna a sentir-se capaç de dir quelcom al món?, o és que, simplement, viu passivament l'emergència d'altres hereus de la humanitat?

De la consciència de la crisi a la necessitat de repensar-se i recomençar

El moviment de la consciència europea al segle XX té els trets d'una aventura dramàtica. Resulta interessant detectar, en general, els moments més significatius i els matisos que els distingeixen[7].

La primera fase indiscutiblement rellevant és la que s'ha anomenat la de la "literatura de la crisi", produïda entre guerres. En efecte, la consciència de la crisi d'Europa té els seus moments més expressius durant les primeres dècades del segle XX. La "literatura de la crisi" és extraordinàriament extensa. Homes de diversa procedència ideològica, de camps culturals diversos, coincideixen, tot i que amb diagnòstics distints, en assenyalar una crisi de civilització. Literats, filòsofs, polítics, uns més pessimistes que altres, es veuen portats a la reflexió sobre l'espai cultural propi i sobre la caiguda en la foscor i la barbàrie.

Però, just en acabar la Segona Guerra Mundial, aquesta consciència de crisi canvia de matís. Ara ja no es tracta de diagnosticar la crisi, cosa feta de sobres i, malauradament, ratificada per les dues guerres que gairebé havien arribat a ser la fi definitiva. El temps de la postguerra entén que la tasca és la de tornar a reflexionar, ara, però, no tant per assumir la crisi, sinó, sobretot, per tornar a entendre'ns nosaltres mateixos. Acabat tot, mirar-nos nosaltres mateixos, mirar-nos endins. Mirar Europa; saber, després del mareig i de la follia de la guerra, què és Europa. Furgar en la pròpia identitat. Confiats que hom podria trobar quelcom que

[7] Per la literatura sobre Europa dels dos últims segles és molt recomenable l'obra de Lützeler, P.M., *Die Schriftsteller und Europa. Von der Romantik bis zur Gegenwart*, München-Zurich, Piper, 1992. Hi ha un apartat bibliogràfic molt extens i acurat.

valgués la pena. Això és, després de la barbàrie es tractava de re-flexionar —mai millor dit— sobre la pròpia identitat. Ara, en acabar el segle, estem encara en aquest moment d'aclarir la identitat europea, però entrellucant la possibilitat de projectar un futur, gràcies, en part, a l'esforç per reactivar allò de millor que Europa porta en el seu nucli.

Retrocedim, ara, a la literatura de la crisi[8]. No és accidental l'aparició el 1918 del primer volum de l'obra d'Oswald Spengler, *La decadència d'Occident*. La tesi d'Spengler consistia en la crítica de l'evolucionisme lineal i dels dissenys progressius del desenvolupament social. Contra això, proposava un model més aviat cíclic de la història, en concordança amb allò que és el ritme biològic del naixement, creixement, maduresa i mort. *Les cultures són organismes*, la seva història és el correlat exacte d'un animal, d'un arbre o d'una flor. Així, també els pobles, les civilitzacions, estarien sotmeses a expansions, decadències, desaparicions i renaixements. La tesi era "dura"; significava pensar en la fi probable d'una civilització; en particular, significava deixar de dipositar esperances en el futur d'Occident. Occident entrava ja en la tercera fase vital. D'aquesta manera Spengler posava en evidència les visions caracteritzades per un optimisme desmesurat, construïdes ingènuament al marge tant de l'experiència històrica com de la vital. Serien, aquestes últimes, expressions de desitjos més que no pas concepcions recolzades en estudis científics. Serien, a més, concepcions que utilitzen el concepte d'"Humanitat" com si tingués, en si, un *telos* intrínsec o una finalitat essencial. Spengler pensa, en canvi, que "Humanitat o és un concepte zoològic o és un nom buit". Així mateix, pensa que no es pot parlar de *la* civilització humana. Hi ha

[8] Destacarem alguns dels títols dins de l'abundant bibliografia: Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, München, Beck, 1918-22; Valéry, *La crise de l'esperit*, a *Oeuvres*, Paris, Gallimard, 1957, vol. I.; T. Mann, *Der Zauberberg*, Berlin, Fischer, 1924; T. Mann, *Gedanken im Kriege*, "Neue Rundschau", Berlin, 1914; Freud, S., *Die Zukunf einer Illusion*, Leipzig, Internationaler Psychoanalitischer, 1927; Croce, *Pagine sulla guerra*, Bari, Laterza, 1926; Schweitzer, *Verfall und Wiederaufbau der Kultur*, Bern, Haupt, 1923; J. Benda, *La Trahison des clercs*, Paris, Grasset, 1927; Berdjaev, N., *Un nouveau Moyen Age*, Paris, Plon, 1927; Guénon, R., *La crise du monde moderne*, Paris, Bossard, 1927; Musil, R., *Der Mann ohne Eigenschaften*, Berlin, Rowohlt, 1930-43, 3 vols.; Toynbee, A., *A Study of History*, London, Oxford University Press, 1934-61, 12 vols.; Huizinga, J., *In de schaduwen van morgen, een diagnose van het geestelijk lijden van onzen tijd*, Haarlem, Tjeenk Willink & Zoon, 1935; Zweig, S., *Die Welt von Gestern*, London-Stockolm, Hamilton-Fischer, 1941.

diversitat de civilitzacions, cadascuna amb les seves formes pròpies: idees, passions, temporalitats,... Però, en canvi, "una 'humanitat' en singular que dia a dia envelleixi no existeix". Totes les civilitzacions acaben desapareixent irremeiablement. "En la història mundial veig un etern formar-se i desfer-se, un meravellós aparèixer i desaparèixer de formes orgàniques". En particular, el diagnòstic d'Spengler en relació a Occident se sintetitza en aquestes poques ratlles: "el futur d'Occident no és un ascens sense terme i un tirar endavant en la direcció dels nostres ideals actuals, durant espais fantàstics de temps, sinó que és *un episodi de la història rigorosament circumscrit i incontrovertiblement determinat quant a forma i a durada, episodi que abraçarà pocs segles i els trets essencials del qual poden ser predits i calculats en base als exemples precedents*"[9]. És possible predir el que li falta per recórrer a una cultura. La nostra té davant una decadència inexorable i progressiva, equivalent a la que va anihilar l'Antiguitat clàssica. Però amb una diferència importantíssima i que fa pensar: *Nosaltres tenim consciència de la decadència.* Spengler mateix ho reconeix: "L'Antiguitat va morir sense saber que moria, creient en una realitat eterna".

Europa havia de ser qüestionada i la lucidesa pel que fa a la pròpia deficiència, la consciència de la crisi, havia de ser madurada i estesa. Mentre Spengler parla de la "decadència d'Occident", Paul Valéry parla de la "crisi de l'esperit", René Guénon de la "crisi del món modern", Sigmund Freud de la "incomoditat de la civilització", Edmund Husserl de la "crisi de la humanitat europea",... Els més pessimistes sentien ja propera la fi . "S'apropa la nit..." deia Berdjaev. En tot aquest pessimisme planava el rerefons spenglerià. Johan Huizinga publicarà el 1935 un escrit amb el suggeridor títol de *En les ombres del demà*; allí apuntava la possibilitat que un bon dia la nostra follia conduís a una catàstrofe enorme, després de la qual "les màquines continuarien rumorejant i les banderes ondejant, però l'esperit estaria ja exhaurit". Toynbee, no tan radical com Spengler, afirmava, tanmateix, que el tema de les caigudes de les civilitzacions era més

[9] Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, I, München, C.H. Beck, 1923, pàg. 53.

evident fins i tot que el del seu desenvolupament. Alguns anys abans, Berdjaev havia sentenciat també que s'estava vivint no tant l'inici d'un món nou com la fi d'un de vell.

Schweitzer, curiosament, havia parlat de l'endormiscament de la filosofia. El vigilant de la civilització, la filosofia, que tenia la missió de mantenir-nos desvetllats, estava, ell mateix, adormit. És així com la civilització es va buidar de contingut sense que hi hagués cap mena de resistència.

En el temps entre guerres, la mancança essencial no és de caire econòmic o polític; és de caire moral i humanista. La manca de força espiritual, "humana",... és la que, de fons, explica tant la caducitat de les antigues estructures com la impossibilitat d'innovació i de creació de noves institucions. És, en aquest sentit, una situació equiparable a la que descrigué el vell Plató al text que coneixem com a *Carta VII*. L'any 1926, Ortega y Gasset, el filòsof madrileny, escrivia en aquesta direcció: "Si Europa sembla deprimida i com retrassada pels problemes de postguerra és a causa —deia jo— no de la guerra, sinó de la manca d'ilusions vitals... Europa no té desitjos..."[10].

L'autor de *La muntanya màgica*, Thomas Mann, indica l'urgent necessitat d'un nou humanisme o l'acceptació de la fi. "¿L'humanisme europeu ha esdevingut incapaç d'una resurrecció que donaria als seus principis el seu valor de combat? Si ja no és capaç de prendre consciència d'ell mateix, de preparar-se per la lluita en una renovació de les seves forces vitals, aleshores morirà, i amb ell Europa, el nom de la qual no serà més que una expressió purament geogràfica i històrica. I no ens quedarà més que començar a buscar des d'ara un refugi fora del temps i de l'espai"[11].

En parlar d'aquesta literatura de la crisi de començaments de segle, ja ha esdevingut un punt de referència obligat, per la seva perspicàcia i clarividència, el text de Valéry, *La crisi de l'esperit*. I, sobretot, les paraules que l'encapçalen:

---

[10] Ortega, *Obras*, III, pàg. 437-438.

[11] Thomas Mann, *Advertissement à l'Europe*, Gallimard, Paris, 1937.

"Nosaltres, civilitzacions, sabem ara que som mortals". Amb això està tot dit. És l'experiència de la mortalitat quant a civilització, quant a aventura, quant a cultura. Com si fins llavors els europeus haguéssim viscut en el pressupòsit inqüestionat de la perennitat de la nostra marxa, de l'eternitat que esperava a Europa. Sempre pensàvem que eren "els altres" els que estaven sotmesos a la desaparició. "Havíem sentit parlar de móns desaperaguts sencers, d'imperis enderrocats...(...) I nosaltres veiem ara que l'abisme de la història és suficientment gran per tot el món. Sentim que una civilització té la mateixa fragilitat que una vida"[12]. Una vegada més, tenim la impressió. llegint les paraules de Valéry, que aquesta experiència de la fragilitat, tal com ell l'expressa, només es pot tenir si hom confessa el valor d'allò que és propi i que es veu amenaçat. És una experiència desconeguda per l'home sense ideals. És, avui, una experiència molt insòlita, rara, pel fet que el lloc d'allò preuat que es podria veure amenaçat és buit. Tant de bo sabéssim preocupar-nos i patir de nou per la fragilitat de quelcom que volem salvaguardar i transmetre! Significaria que reconeixem i tenim una herència i que projectem, ja des d'ara, un futur.

* * *

Doncs bé, un segon moment rellevant és, com hem dit, el que sorgeix del "paisatge després de la batalla", sobre les runes de la Segona Guerra Mundial. Durant la guerra es parlà ja de la mort d'Europa. *Europe is dead*, repetia, per exemple, l'anglohongarès Paul Tabori en el seu llibre *Epitafi per Europa*, publicat a Londres el 1942. Però, per sort, no fou aquest el diagnòstic que més defensors tingué. És de justícia citar en primer lloc a Ernst Junger, l'autor de *Sobre els penya-segats de marbre*, que redactà *La Crida*, un manifest profundament europeista i de renovació moral que començà a circular clandestinament a finals de 1943.

Juntament amb els projectes i les realitzacions de cara a la unificació econòmica i política, que haurien de fructificar al llarg de la dècada dels cinquanta,

[12] Valéry, *Oeuvres*, cit., pàg. 988.

els intellectuals s'esforcen per repensar Europa, per recuperar l'alè. El setembre de 1949 Ortega y Gasset pronuncia una conferència a la Universitat de Berlí Oest amb el títol de "De Europa meditatio quaedam". Sense deixar de constatar el desafortunat silenci dels pensadors europeus durant les darreres dècades, i la situació profunda de problematicitat de l'ésser europeu, afegeix: "En nosaltres una nova forma de civilització està germinant"[13]. Amb aquesta afirmació Ortega ja hi ha pres part. Com ell mateix explica, la sensació de trobar-se en una hora crepuscular és força generalitzada. La diferència de parers comença quan es planteja si es tracta de la claror que hi ha des de trenc d'alba fins a la sortida del sol o la que hi ha des de la posta de sol fins a ésser nit fosca. És a dir, si el crepuscle és matutí o vespertí. Ortega s'apunta als "matutinistes".

Aquesta tasca de pensar el crepuscle ja havia estat empresa per una plèiade d'escriptors i intellectuals europeus. N'és un exemple prou interessant la trobada que tingué lloc l'any 1946 a Ginebra. Allí, un grup de pensadors varen posar sobre la taula el tema de "l'esperit europeu"[14]. Hi hagué aportacions de Julien Benda, de Francesco Flora, de Jean R. de Salis, de Jean Guéhenno, de Denis de Rougemont, de Georg Lukacs, de Stephen Spender, de Georges Bernanos, de Karl Jaspers, de Merleau-Ponty, de Jean Wahl,... Hi ha quelcom que ens resulta sorprenent. Just acabat el desastre aquests intellectuals tendeixen més a l'esperança i al "matutinisme" que no a la claudicació. Amb la consciència del mal, de la dificultat i de la foscor, això sí, però amb la confiança en una funció "redemptora" de l'esperit europeu. L'esperança, en efecte, no treu la visió del dolor sinó que, ben al contrari, la suposa; altrament ella mateixa no tindria sentit. Llegim, per exemple, aquest passatge de Flora: "'Esperit europeu' significa, per tant, el sentit tràgic de la història i la seva responsabilitat; és a dir, no l'esperança naixent de fatuïtat, no la desesperança inert, ni els Camps Elisis, ni els somnis, sinó el seu ritme, la seva lluita pel creixement de la consciència i la llibertat del món. És un combat molt dur,

[13] Ortega, *Obras*, IX, *Meditación de Europa*, Madrid, Revista de Occidente, 1960, pàg. 26.

[14] El recull de les ponències i de les converses es publicà amb aquest títol: *L'esperit européen*, Neufchâtel, Ed. de la Baconnière, 1947. I en castellà 10 anys més tard. VV.AA., *El espíritu europeo*,...

ja que el mal no és una ombra, sinó un company de la vida, com la mort. Si les seves victòries fossin victòries totals, el món ja no tindria sentit ni paraula"[15].

És missió de l'esperit europeu la de portar els homes a la responsabilitat de les idees i de les accions, al respecte per la poesia i el pensament, a la consciència que aquests elements són més necessaris encara que l'aire i el pa. La força de l'esperit europeu —per Flora— és la força de la universalitat de l'esperit, és la força d'un principi, el de la llibertat, que haurà de penetrar finalment tota la societat humana.

Justament per això últim, són diversos els que defensen que Europa i el món van de la mà. S'han de "fer" conjuntament. No es pot "construir el món" al marge d'Europa ni pretendre refer Europa sense pensar que això és alhora contribuir a construir el món. No endebades el moment de tortuositat o fins i tot de defallença d'Europa pot veure's des d'aquesta òptica. En aquest mateix encontre al qual ens estem referint, Georges Bernanos comentava: "Europa ha perdut confiança en si mateixa, i, sense aquesta confiança, no hi ha esperit europeu. L'esperit europeu era aquella fe que Europa tenia en si mateixa, en els seus designis, en la seva missió universal"[16].

Per la seva banda, Jean Wahl s'afegeix a aquesta actitud d'esperança en temps de dificultat, i ho fa de forma tant expressiva que també val la pena de citar-lo: "Recordo també la paraula d'un Pare a qui demanàvem com podien distingir-se els vertaders dels falsos profetes. Contestava: 'Els vertaders profetes són els que profetitzen felicitat en temps d'infelicitat, i infelicitat en temps de felicitat'. Penso que estem en temps d'infelicitat, i m'agradaria, per això, escoltar vertaders profetes, o sia, que profetitzin felicitat"[17].

Però, tal com ja s'ha dit al començament d'aquest capítol, la reflexió de postguerres es caracteritza, a més de la confessió del moment crític i de l'obertura

[15] Op. cit. pàg. 81.

[16] Op. cit. pàg. 258

[17] Op. cit. pàg. 330

a l'esperança, per una voluntat i un esforç de repensar la identitat europea. És, si continuem referint-nos a la reunió de Ginebra, la pregunta que feu allí Jaspers: *Què és Europa?*

Un petit incís. Quan pensava quin títol posar a aquestes pàgines, tot i que primer jugava amb el mot Europa, finalment vaig acabar per veure la conveniència d'utilitzar aquesta paraula més aviat en forma d'adjectiu que no com a substantiu. Hom pot parlar amb força propietat d'una consciència europea, d'una cultura europea, d'un esperit europeu, però en canvi a voltes es fa arriscat i una mica confús parlar de la voluntat d'Europa, del pecat d'Europa,... El substantiu fa problema. Evidentment, no es tracta de foragitar l'ús del mot Europa, sinó simplement d'entendre el seu desplaçament cap a l'adjectivació o fins i tot cap al verb: europeïtzar-se.

Doncs bé, és davant de les respostes a la pregunta de Jaspers on cal començar a prendre nota. Un Denis de Rougemont insistirà en el valor dels antagonismes i de l'oposició creadora com a tret específic de l'ésser europeu, un Merleau-Ponty manifestarà la seva precaució a definir Europa mitjançant una idea o una representació i assajarà el fer-ho, en canvi, descrivint una certa relació de l'home amb els altres i amb el món, un Bernanos lamentarà la pèrdua del sentit cristià i deixarà entendre el cristianisme i l'esperit de llibertat com allò essencial de l'esperit europeu, i Jaspers determinarà els trets essencials d'Europa amb aquestes tres paraules: llibertat, història i ciència i, de rerefons, el fonament bíblic.

No hi ha dubte que, pel tema que ens ocupa, la pregunta que demana per l'ésser d'Europa és *la* pregunta. En aquest mateix capítol —i, al capdavall, en tot el llibre— es batalla per donar una resposta o per obrir el camí. No cal dir que la lectura dels autors —encara que no només d'ells— que he anat citant en aquestes primeres planes ha estat molt enriquidora. D'altra banda, i afortunadament, aquests darrers anys estem sent testimonis d'una modesta —però en tot cas real— revifalla de l'interès d'intel·lectuals europeus per pensar Europa. A voltes, però, només de manera superficial i per sumar-se als discursos de moda o d'interès polític. Tanmateix, aquest no és el cas d'homes com J. Patocka, E. Lévinas, H. G.

Gadamer, K. O. Apel, E. Morin, R. Brague,... D'algunes de les idees d'aquests autors també m'en faré ressò al llarg d'aquesta reflexió.

2. Un nom mític i uns inicis grecs

La memòria d'un mite: el rapte d'Europa

Hom podria pensar que la pregunta per l'"essència" d'Europa o per l'esperit europeu és una pregunta equívoca i, endemés, viciada de bell antuvi pel fet que en formular-la hom pressuposa ja que existeix una cosa tal. Per mostrar que, en tot cas, aquest ha estat un pressupòsit extraordinàriament estès, he decidit de fer unes referències —força diverses, això sí— sobre les primeres determinacions d'Europa com d'una determinada identitat, una realitat, o quelcom a què hom pot fer referència en contraposició o en contrast amb...

Ben pensat, per començar, no hi ha res més oportú que atendre al nom mateix, perquè sovint —és de saviesa popular, encara que no sempre filosòfica— les coses tenen un nom i els noms ho són de coses. Es descobreix, seguint aquest fil, que Europa, abans de ser el nom d'un continent, va ser el nom d'una deesa.

A més, no cal sorprendre's que, si hem de començar pel començament, ens referim a aquells esdeveniments que mai s'esdevingueren però que sempre són presents, si més no —i no és poc— en la memòria[18].

Hi ha quelcom que anomenem "Europa". "Europa" és doncs, en bona lògica, un nom. D'on ve aquest nom? D'entre els documents escrits que ens han arribat el text més antic en el qual apareix per primera vegada aquest mot és el de la *Teogonia* d'Hesíode (escriptor que visqué vers l'any 900 aC); text on se'ns conta el naixement del món i la genealogia dels déus. En el vers 357 el poeta menciona

[18] Haig de recordar el títol del llibre de Luis Díez del Corral: *El rapto de Europa* (reeditat a Madrid, Alianza, 1974). En la seva reflexió sobre Europa, l'autor va pensar que la imatge i l'estructura del mite podia tenir més joc comprensiu que un conjunt de conceptes tèorics ben sistematitzats. Per justificar el títol deia: "...y los mitos, los griegos sobre todo, flotan sobre el tiempo cambiante, permaneciendo a igual distancia de las sucesivas generaciones. Cuentan con posibilidades de verdadera reencarnación en distintas circunstancias..." (pàg. 10).

"Europa" com a una de les tres mil Oceànides, nimfes de la mar, filles de l'Oceà i de Tetis. Aquest és el passatge: "Tetis va portar al món un llinatge sagrat de filles que alimenten els homes sobre la terra, en companyia del senyor Apol·lo i dels Rius i han rebut aquesta sort de Zeus: Pito, Admeta, Iante, Electra, Doris, Primno, la divinal Uràmia, Hipo, Clímene, Rodea, Calírroe, Zeuxo, Clítia, Idia, Pasítoe, Plexaura, l'encantadora Galaxaura, Dione, Melòbosis, Toa, la bella Polidora, Cerceis de graciosa figura, Pluto ulls de bou, Perseida, Ianira, Àcaste, Xante, la deliciosa Petrea, Menesto, Europa, Metis, Eurínome, Telesto de safranat pèplum, Crisèidia, Àsia, la desitjable Calipso, Eudora, Tique, Àmfiro, Ociroe, Estix, la més important de totes. Aquestes són les filles majors de Tetis i de l'Oceà. Però n'hi ha d'altres. Són tres mil...". "Europa" era allí, doncs, el nom d'una deesa; curiosament, "Àsia" era el nom d'una altra. Després d'aquesta menció, però, no se'ns en diu res més. La primera aparició del nom és ben fugaç.

Altres tradicions ens presenten Europa com el nom de diverses heroïnes: la filla de Tici que, amb Posidó va engendrar Eufem; la mare de Níobe, esposa de Foroneu; o la filla del Nil, una de les esposes de Dànau.

Tanmateix, la més coneguda entre elles és aquella de la qual tenim constància per una llegenda on Europa n'és la protagonista. És la coneguda història del rapte d'Europa. Quant a llegenda, hauria de contar-se començant, amb propietat, amb els mots de tota llegenda: "hi havia una vegada...". Fem-ho així, doncs, tot imitant, a distàncies enormes i sense gràcia, els grans esperits narratius. En un país de Fenícia anomenat Tyr, hi havia una vegada un rei que responia al nom d'Agenor. Junt amb la seva esposa, Telefaassa, tingueren una filla d'una bellesa enlluernadora, amb la pell molt blanca, motiu pel qual se l'anomenà 'Europa', terme que, segons sembla, feia referència a la "blancor". Però tanta bellesa no podia passar desapercebuda ni pels mortals ni pels immortals. I vet aquí començat el drama. Fou el mateix Zeus que n'esdevindrà de tal manera encisat que, sense espera, en planejarà el rapte. (El famós rapte, que tants artistes agafaran fins els nostres dies com a tema. Recordeu, per exemple, les pintures de Claude Lorrain del Palau de Buckingham [segle XVII], les de Mignard [segle XVIII], les de Gustave

Moreau [al XIX] o les obres de Probst a l'estació ferroviària de Ginebra,...).

Però tornem a la llegenda. Disposem d'una versió, que data del segle II aC - un xic tardana, doncs- del poeta sicilià Moscus en el seu *Idil.li*. És partint d'aquesta versió que exposem la història d'allò que imaginàriament succeí. Una nit, adormida a la seva estança de palau, Europa té un somni ben enigmàtic: veu dues terres en forma de dona que es disputaven el seu nom. La terra d'Àsia i la terra d'enfront. Una vegada desperta, la jove es demana quin dels habitants del cel li havia enviat aquella visió i què significava. Però, a més, demana als déus que aquests somnis s'acompleixin. Europa, doncs, va somiar i va decidir el seu propi destí.

Un dia, mentre es divertia amb les seves companyes collint narcisos, jacints, violetes, roses, farigola i altres flors al bell mig del camp i prop de la platja, Zeus, fill de Cronos, cegament enamorat, es transformà en un esplèndid brau ros, amb unes banyes similars a la forma de la lluna creixent, i es presentà en aquell indret[19]. Les donzelles no foren pas endutes per l'esglai ans se li acostaren, preses totes elles per l'olor divina que el brau desprenia. La bèstia de procedència olímpica s'acostà a Europa, li llepà el coll i ella, ja seduïda, el besà. El brau s'agenollà als peus d'Europa, invitant-la, amb el gest, a pujar damunt seu. Europa hi accedí i convidava les altres donzelles a fer el mateix. Però quan ho anaven a fer, de sobte el brau s'aixecà i veloçment es dirigí cap al mar. La bella Europa, girant-se enrere, cridava a les seves companyes i, en va, els allargava la mà. El brau, a velocitat de dofí, i tot envoltat de sons i signes divins, corria damunt les ones sense deixar que la donzella que portava damunt la seva gropa es mullés. Ja lluny de la seva terra natal, Europa li preguntava: "On em portes tu, brau diví?, qui ets tu?". Ell li respongué desvelant la seva identitat. Li confessà que era el propi Zeus i que havia estat l'amor qui l'havia portat a buscar-la. Europa no veia on aniria a parar aquella navegació folla però, encara amb un nus a la gola, imaginava la seva sort. Ja a terra

[19] En la versió que en donarà Ovidi, el brau no és Zeus sinó l'equivalent romà Júpiter. Adrecem el lector a la bella versió ovidiana, de la que citem tot seguit el començament: "No s'adiuen ni habiten un mateix sostre la majestat i l'amor; deixant el pes del ceptre, el pare i el senyor dels déus, la destra del qual és armada pel triple foc, ell que amb un senyal transbalsa el món, pren l'aspecte d'un brau i, mesclat amb els bous, bruela i passaja, magnífic, per l'herba tendra..." Vegeu, Ovidi, *Les metamorfòsis*, vol. I, trad. d'Adela Trepat i Anna de Saavedra, Barcelona, Bernat Metge, 1929, II, 836 i ss.

ferma, a les costes de Creta, prop de la ciutat de Gortina, en una arbreda de plataners, Zeus prengué per esposa la verge Europa. Ben aviat Europa esdevingué mare. Hom diu que foren tres els fills d'Europa i Zeus: Minos, Sarpèdon i Radamantis.

Però ni tan sols els enamoraments dels déus són eterns. Un cop esvaït el seu, Zeus confià Europa i els seus fills a Asteriò, rei de Creta qui, responsablement, es casà amb Europa i n'adoptà els fills. Minos arribà a ser rei de Creta, Sarpèdon, fundà Milet, i Radamantis codificà les lleis cretenses, les quals serviren de model a d'altres ciutats gregues.

Així, doncs, l'influx d'Europa i la seva descendència sobre aquesta terra nova és molt fecund. Però, per si el que s'ha dit encara fos poc, s'hi pot afegir la tasca que portaren a terme els germans de sang d'Europa. En efecte, inquiets per la seva desaparició, els pares d'Europa enviaren els seus altres fills, Cadmos, Fineu, Cílix i Tasos, a buscar-la. Tots ells prengueren diverses direccions, i es varen anar establint en diversos llocs. Un d'ells, Cadmos, anà a preguntar a l'Oracle de Delfos on es trobava la seva germana. La pítia —sacerdotessa d'Apol·lo que donava les respostes— li va dir que edifiqués una ciutat allà on una vaca amb una lluna blanca a cada costat el conduís. La vaca s'aturà esgotada a Beòcia. Allí Cadmos fundà la ciutat de Tebes[20]. Segons aquesta llegenda, fou també aquest germà qui ensenyà l'alfabet, "model incís d'un silenci que no calla"[21], i l'art de fondre els metalls.

La tradició diu que, a la seva mort, Europa va rebre a Creta culte de deesa, signe clar de l'apreci que tota la població li dispensava.

"Però, com havia començat tot? Si hom vol història, és la història de la

[20] Les paraules de la Pítia que decidiren la vida de Cadmos foren aquestes: "És inútil, Cadmos, que portis a voltar les teves petges errants; tu cerques un brau que mai cap ovella no ha engendrat; tu cerques un brau que cap mortal no pot trobar. Renuncia a Assíria; com a guia de la teva expedició, segueix una vedella terrestre, no cerquis el brau de l'Olimp. Cap bover no podria griar l'espòs d'Europa; no trepitja ni pastures ni praderies, no hi ha agulló que el faci obeir. Aquell brau prefereix els tendres lligams de Cipris, no pas el jou de l'arada. El seu coll s'ofereix només a Eros, no a Demèter. Abandona el desig de Tir i del teu pare, roman en terra estrangera, funda una ciutat que portarà el nom de la teva pàtria, la Tebes d'Egipte, allà on la vedella, per inspiració divina, caurà a terra, tot estirant les seves potes afeixugades per la fatiga" Nonnos, *Dionisíaques*, IV, 293-306

[21] *Ibid.*, IV, 263.

discòrdia"[22]. Si hom vol història: quins fets s'esdevingueren que donaren peu a entendre aquests altres d'imaginaris que sense que mai tinguessin lloc són, fins i tot, més vertaders que els primers? La llegenda mítica explica molt millor la realitat que els fets menuts de la història. Són històries de raptes. Tal vegada els fenicis, astuts mercaders, havien desembarcat a Argos, i allí passaren alguns dies venent mercaderies. Les últimes mercaderies encara no eren venudes quan arribà un grup de dones a la plaça, i entre elles Ió, filla del rei. De cop i volta, els mercaders —a la recerca de nova i més preuada mercaderia— se'ls llançaren al damunt. Algunes aconseguiren fugir, però Ió i altres foren raptades. Sembla ser que el rapte d'Ió és al que després varen respondre els cretencs tot raptant Europa. Però ja se sap, les històries de confrontacions cadascú les explica a la seva manera. Els fenicis recordaven que Ió es va enamorar del comandant de la nau estrangera i, estant ja encinta, decidí d'embarcar-se amb els fenicis. Sigui com sigui, la disputa entre les dues terres, amb princeses segrestades d'una banda a l'altra, ja havia començat. La discòrdia encara continua.

Bé, les llegendes ensenyen. I aquesta ens diu, doncs, que Europa fou manllevada a l'Àsia i fecundada per un déu grec. O foren els mateixos cretencs els qui la raptaren com a venjança? Tant se val. Els cretencs varen acabar honorant Europa com un déu més.

Una princesa —el nom d'una cultura?— fou portada al continent occidental. D'ella heretà el nom i la descendència. Aquest continent sense nom prengué el nom de la seva segrestada.

És gràcies a una princesa de l'Orient que l'Occident fou fecundat. Potser encara avui els europeus podem reconèixer-nos en la bella princesa, que visqué a Grècia, d'on ve la nostra cultura; i que provenia del seu país, Fenícia, del qual els grecs n'aprengueren l'alfabet,...

Amb aquesta vinguda, de fet, no s'inaugura res de nou. En temps

[22] Vegeu la bella narració de Roberto Calasso, *Les noces de Cadmos i Harmonia*, trad. de J. Castellanos i E. Roca, Barcelona, Edicions B., 1990.

prehistòrics el continent sense nom no havia estat pas capdavanter en el "progrés". Les noves tècniques havien arribat d'Àfrica i de l'Orient asiàtic.

* * *

Tot i la llegenda, certament, no és molta la claredat que disposem sobre el mot "Europa". Com ja féu notar Heròdot (485-425 aC) en la seva *Història.* Es pensava, aleshores, que el món tenia tres parts: Àsia, Líbia (la terra que ara anomenem Àfrica) i Europa. Quan Heròdot en fa la delimitació geogràfica comenta: "Pel que fa a Europa, és evident que ningú sap si, per l'Est o pel Nord, es troba rodejada d'aigua; en canvi, se sap que longitudinalment, té la mateixa extensió que les altres dues parts del món juntes"[23]. Heròdot deia això perquè entenia que Europa anava des de l'estret de Gibraltar fins més enllà de l'Indo. Però allò que m'interessa de subratllar són aquestes altres dues observacions d'Herodot. La primera quan diu: "I, per cert, que no aconsegueixo explicar-me la raó per la qual la terra, que és una sola, rep tres denominacions diferents que responen a noms de dones..."[24]. I la segona, sobre el nom d'Europa en particular: "Quant a Europa, no hi ha cap llum sobre l'origen del seu nom ni sobre qui va ser el que l'hi va posar, a menys que admetem que aquesta zona va agafar el nom de la tíria Europa; però, en aquest cas, amb anterioritat estava mancada de nom, com les altres parts del món. Tanmateix, aquesta dona era, sense dubte, originària d'Àsia i no va arribar fins en aquesta terra que actualment els grecs anomenen Europa, sinó que des de Fenícia va arribar només a Creta, i de Creta a Lícia"[25].

Pel que fa al seu significat, d'altra banda, els diversos estudis etimològics no són coincidents entre ells. Segons un grup, el nom "Europa" vindria d'un atribut homèric donat a Zeus, quan li atribueix el terme "europé" (que veu lluny). S'ha apuntat, també, la possibilitat que procedeixi de l'asiri "irib", que vol dir "ponent",

[23] *Història*, IV, 45. Es pot consultar l'edició castellana, Heródoto, *Historia*, Madrid, Gredos, vol. III-IV.

[24] *Història*, IV, 45

[25] *Història*, IV, 45

o de l'arameu "ereb", que vol dir "tarda". Però encara hi ha d'altres hipòtesis[26]. Sigui com sigui, el nostre continent difícilment podia tenir un nom millor. El misteri del seu origen ens permet imaginar històries de deeses, de princeses, d'enamoraments i de fecundes descendències. És de saviesa popular que les unions són millors entre éssers procedents de llocs distants. La bella Europa vingué de lluny. Certament fou raptada, però ens alegrem que la violència no hi tingués lloc i que el rapte fos gairebé consentit.

I encara hem d'agrair la imprecisió del nom perquè, de resultes d'ella, no reclou, no lliga ni limita. L'ambigüitat d'aquest nom s'escaurà del tot a una realitat que serà més un contingut que un continent.

Els contorns geogràfics. Un contingut amb un continent imprecís

Però, de fet, a què s'aplica el nom "Europa"? Aquesta és la segona pregunta a la qual hem d'atendre. Ja anticipo la idea directiu, explicitada en l'epígraf; Europa és un contingut amb un continent imprecís. O dit d'una altra manera: hi ha un continent que s'ha anomenat "Europa" però que no és, parlant amb propietat, un continent.

Sí, és cert i hem d'admetre que, generalment, quan es parla d'Europa, es fa referència a un dels continents del nostre globus; un dels cinc continents, tal com se'ns ha ensenyat a l'escola. Però si ens preguntem per l'ésser d'Europa la resposta no pot ser tan simple com "un dels continents". La història ha mostrat amb escreix que no n'hi ha prou amb això, i que ni tan sols és necessari. Però encara més: és possible una delimitació geogràfica?

Si hem de definir Europa geogràficament potser no hi ha res més adequat

[26] Per tot el tema de l'Europa mitològica hom pot consultar les pàgines que hi dedica Gonzague de Reynold en el primer volum de la seva obra *La formació d'Europa*. El primer volum, en traducció castellana, *¿Qué es Europa?*, Madrid, Pegaso, 1947.

que parlar d'una península d'Àsia; una península d'unes dimensions força reduïdes si es comparen amb altres zones del planeta. És la terra de l'aigua, amb abundants costes i rius; proporcionalment cap altre continent la iguala en això. Una terra fèrtil poblada, en temps prehistòrics, per una variada diversitat d'ètnies, implantades en una rica diversitat de terres; Com si la diversitat fos originària i tots els intents d'homogeneïtzació haguessin de ser artificiosos i sobreposats. És ja en el camp geogràfic que l'harmonia en la diversitat caracteritza el sòl d'Europa.

És la terra del mar, i és el mar allò que no només ha permès que Europa es constituís, sinó que, endemés, sortís de si mateixa, "descobrís el món". El mar ha estat l'element geogràfic vehiculador de la civilització. La Mediterrània, el mar que ha intervingut decisivament en la formació d'Europa, i l'Atlàntic, en la seva sortida i extensió. Un continent com aquest, tant obert al mar, encarat vers totes direccions, sembla gairebé fet a mida per *sortir de si*, per ser centre d'irradiació, d'emissió. Un continent amb una "constitució" que el fa, doncs, obert, "lleuger", dinàmic; serà apte per descobrir, difondre... però, així mateix, per imposar, per col.lonitzar...

La riquesa i la diversitat geogràfica porten ja virtualment l'ecumenicitat. A més, la geografia europea sembla posar-se més com una via, com un instrument pel "dinamisme europeu" que com un obstacle. Si es permet dir-ho així: *Europa ha trobat una bona geografia pel seu desenvolupament.* A voltes hom té la impressió com si tot estigués preparat, disposat, per a allò que havia d'esdevenir-se[27].

Però, veritablement, és un continent difícilment delimitable. Valéry, com ja havien fet tants d'altres, parlava incisivament de la possibilitat de veure Europa com un mer apèndix d'Àsia. Aquí hi ha la dificultat, de la qual ja Herodot se'n feia càrrec. Com delimitar Europa d'Àsia? Més encara, per què s'ha de parlar de dues realitats diferenciades i no, simplement, com es feia en temps homèrics, del conjunt de la terra habitada? Com és que s'apliquen noms femenins per distingir parts de l'ecumènic? Quina —o quines— és la particularitat que fa d'Europa una realitat

[27] Nogensmenys, dit això, hem de manifestar, també, la nostra convicció que, en qualsevol cas, la geografia no acaba explicant mai allò que és fonamental. Ni és gens saludable assajar de forma prioritària aquests tipus d'explicació diguem-ne "naturalistes".

distinta d'altres? Potser serà justament aquesta manca de límits geogràfics respecte a l'Àsia allò que empenyerà Europa a autodefinir-se, encara que no geogràficament, tot contraposant-se a Àsia.

Els grecs, Europa i Àsia

Foren els grecs els qui batejaren Europa; foren ells els primers que tingueren la idea d'Europa com d'una certa unitat. Aquest poble de mariners va explorar Europa per mitjà de les seves costes i en dibuixà els primers mapes. Ara bé, on col.locaren els grecs el límit entre Europa i Àsia? És possible que a partir del segle VI aC. es designés amb el mot Europa el conjunt de les terres situades al nord del mar interior, des de les Columnes d'Hèrcules fins al riu que avui anomenem Rioni.

Tant Hipòcrates com Aristòtil faran unes distincions entre Europa i Àsia. Hipòcrates tendirà a deixar més afavorida aquesta última. "Tots els caràcters dels diferents fenòmens són generalment més bells i perfectes a Àsia que no pas a Europa..." diu Hipòcrates (finals del segle V aC). Tanmateix, en ambdós autors, sembla ja endevinar-se una certa complicitat i aproximació entre l'Hèl.lade i Europa en relació a Àsia.

Els bàrbars són els que no són grecs i s'expressen en un llenguatge estrany. Els bàrbars, pels grecs, tant poden ser d'Àfrica, d'Àsia com d'Europa. Inicialment la paraula "bàrbar" és simplement descriptiva, sense judici de valor, però de resultes de la superioritat grega agafa un to pejoratiu.

Els grecs més aviat consideren que Europa no comprèn Grècia; se senten al bell mig. De la mateixa manera que estan entre Orient i Occident, la terra de llevant i la terra de ponent, se senten també com una mena de zona intermitja entre Europa i Àsia, com un pont entre ambdues. Europa s'estén cap al Nord i cap a l'Oest, en el continent. Serà més tard que Grècia es veurà com una petita part d'Europa. A Hipòcrates i a Aristòtil trobem textos que vénen a situar Europa bastant cap al

Nord, cap als països freds del Nord.

El text d'Aristòtil (384-322 aC), que es troba a la *Política*, és ben significatiu i en ell trobem ja una primera distinció sòcio-cultural a més de geogràfica, entre Europa i Àsia:

> "Els que habiten en llocs freds, i especialment els d'Europa, estan plens de vivacitat, però mancats d'intel.ligència i de tècniques, i per això viuen en certa llibertat, però sense organització política i incapaços de governar. Els que habiten l'Àsia són intel.ligents i d'esperit tècnic, però mancats de vivacitat, i, així, porten una vida de sotmetiment i de servitud. La raça grega, de la mateixa manera que ocupa una posició intermitja, participa de les característiques d'ambdós grups i és, a la vegada, vivaç i intel.ligent"[28].

Els grecs, justificadament, es miren ells mateixos i s'adonen d'allò que tenen com d'un cim. Però, en relació al més preuat, hi ha un text d'Isòcrates que sempre m'ha cridat molt l'atenció. Es tracta d'un passatge on parla de l'esperit grec: "s'anomena grec més aviat a la gent que participa de la nostra educació que a aquells que tenen la mateixa sang que nosaltres"[29].

Al cap de dos mil·lennis i mig encara podríem repetir-ho de la mateixa manera. Allò que ens fa europeus no és un mateix origen geogràfic o una raça, sinó una cultura, una educació, una mateixa *paideia*.

Sembla, doncs, força clar que, en general, els grecs no donaren gaire importància a Europa; qui havia de pensar que Europa seria la que recolliria la seva herència? Sense saber-ho, els grecs prepararan per a Europa el seu llegat més preuat: l'esperit de la filosofia.

---

[28] Aristòtil, *Política*, IV, cap. 7. (Edició grec-castellà a Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983, pàg. 122)

[29] Panegíric, 50. Es pot consultar l'edició castellana, Isócrates, *Discursos*, Madrid, Gredos, 1979, Vol. I.

3. Europa com a cultura

Introducció. Fonaments sí, però quants?

Encetem la qüestió dels fonaments d'Europa, dels fonaments d'Europa quant a cultura. Podem parlar de fonaments? Si és així, quants n'hi ha, amb quin ordre de prioritat i com definir-los? Mentre en la resposta a la primera pregunta es dóna un assentiment força generalitzat, pel que fa a la segona, es donen diversitat de respostes i de plantejaments. Segurament, són moltes les influències culturals que han anat configurant Europa al llarg del temps. Grècia, Roma, el judaisme, el cristianisme, els pobles germànics, els celtes, la cultura àrab... Entre ells, quins triar com a autèntics *fonaments*? Considerant les distintes respostes, allà on, probablement, hi ha hagut més coincidència és en assenyalar aquesta triplicitat de fonaments pròpiament estructurals: Atenes, Roma i Jerusalem; sense excloure la possibilitat d'altres, tot considerant-los, però, com a menys "fonamentals".

No hi ha cap dubte que, efectivament, aquests tres són nuclears. Per comprovar-ho només cal saber detectar la seva presència en la manera de ser de l'home europeu contemporani. Aquests tres fonaments són, encara avui —malgrat es pugui parlar d'un cert afebliment cultural—, presents com a rerefons de la cultura occidental. Vivim encara d'ells. O dit d'una altra manera, podem comprovar com només s'arriba a entendre la nostra pròpia cultura a partir dels trets específics d'aquests tres fonaments. Ens entenem millor nosaltres mateixos en funció de la comprensió que realitzem del significat de Jerusalem, d'Atenes i de Roma. Jerusalem o el Déu únic de l'Aliança, Atenes o la filosofia, i Roma o la civilització universal.

No es pot dubtar que el nostre bagatge religiós ve donat primordialment per la tradició judeo-cristiana més que no pas pel pensament pagà. Això és, per la fe

monoteista en un Déu creador que té la clau dels inicis i de la fi del temps. Tot el que això comporta en relació a la concepció de la vida humana, en relació a la història,... perdura amb mil transformacions en el dia d'avui. Arreu es descobreixen les petjades de la tradició bíblica i de l'Evangeli.

Una altra part de l'herència ens ha vingut cedida pel "miracle" grec, determinat, essencialment, per la filosofia o l'anhel de saber. Els enormes esforços per bastir sistemes filosòfics, tot el bast desenvolupament científic i el potent creixement tecnològic que finalment se n'ha derivat, tenen el seu germen en la Grècia clàssica, en el marc delimitat per l'esperit crític i per la "inquietud" del pensament.

I "romans". Encara que maldem, de fa uns anys, per la nostra desculturació (potser per una voluntat amagada de fer-nos més incapaços encara de reconèixer la nostra feblesa i la nostra misèria cultural), continuem sent fills de la lloba, per la forma de les lletres que tracem i per la concepció del dret i de la vida civil que mantenim.

Sobre aquests tres fonaments, valgui, a títol d'exemple, el parer de dos personatges rellevants. Ernest Renan (destacat lingüista i historiador del segle XIX) deia que si algú vol conèixer els nostres orígens són tres les "històries" que veritablement li han d'importar: la història grega, la història d'Israel i la història romana. Per un altre costat, en una conferència a la Universitat de Zurich el novembre del 1922, el famós poeta i dramaturg Paul Valéry, amb la seva habitual eloqüència, ho expressava de la manera següent:

> "Doncs, bé, consideraré com a europeus tots els pobles que han rebut en el curs de la història les tres influències que ara diré.
>
> La primera és la de Roma. Arreu on l'Imperi Romà ha dominat, i arreu on ha fet sentir el seu creixement; i, fins i tot arreu on l'Imperi ha estat el motiu de la temença, de l'admiració i de l'enveja; arreu on el pes de la multitud romana s'ha fet sentir, arreu on la majestuositat de les institucions i de les lleis, on l'organisme i la dignitat de la magistratura han estat

reconeguts, copiats, —fins alguna vegada rarament imitats— allà hi ha quelcom d'europeu. Roma és el model etern del poder organitzat i estable. (...)

Vingué tot seguit el cristianisme. Ja sabeu com s'ha estès poc a poc en l'espai mateix de la conquesta romana. (...)

Heus aquí, un europeu ja quasi acabat del tot. Un dret comú, un déu comú; el mateix dret i el mateix déu; un sol jutge pel temps, un sol jutge en l'eternitat.(...)

Tot i amb això, nosaltres encara no som uns europeus complerts. Manca alguna cosa a la nostra figura; hi manca aquesta meravellosa modificació a la qual devem no tan sols el sentiment de l'ordre públic i el culte a la ciutat i de la justícia temporal; i tampoc la profunditat de les nostres ànimes, la idealitat absoluta i el sentit d'una eterna justícia; ens manca aquesta acció subtil i poderosa a què devem el millor de la nostra intel·ligència, la finesa, la solidesa del nostre saber —com també li devem la netedat, la puresa i la distinció de les nostres arts i de la nostra literatura; és de Grècia d'on ens arriben aquestes virtuts.

En aquest moment, cal admirar encara el paper de l'Imperi romà. Ha conquerit per ser conquerit. Penetrat per Grècia, penetrat pel cristianisme, ell els ha ofert un camp immens, pacífic i organitzat; ha preparat l'emplaçament i ha modelat el motlle on la idea cristiana i el pensament grec havien de vessar-se i combinar-se tan curiosament. (...)

Aquestes em semblen les tres condicions essencials que definirien un veritable esperit Europeu, un home en qui l'esperit europeu pot habitar en la seva plenitud. Arreu on els noms de Cèsar, de Gaius, de Trajà i de Virgili, arreu on els noms de Moisès i de sant Pau, arreu on els noms d'Aristòtil, de Plató i d'Euclides han tingut una significació i una autoritat simultànies, allà és Europa. Tota raça i tota terra que ha estat successivament romanitzada, cristianitzada i sotmesa, pel que fa a l'esperit,

a la disciplina dels Grecs, és absolutament europea"[30].

Posar damunt la taula aquesta triplicitat de fonaments no suposa cap prova formal, cap tesi definitiva o excloent. Dic això perquè jo mateix, tot i sumant-me a aquesta proposta, entenc també que hi ha una altra perspectiva —en la qual també m'agrada de situar-me i m'hi situaré— des de la qual en lloc d'una triplicitat hi ha una dualitat, Grècia i la Bíblia, la filosofia i el judeo-cristianisme. I Roma? Doncs, Roma és la via, tal com, de fet, el mateix Valéry apunta en els textos abans citats, i tal com s'intitula el recent llibre de Rémi Brague, *Europa, la via romana,* al qual hauré de fer diverses referències[31]. Fins i tot hom podrà interpretar aquesta via precisament com l'element més decisiu, tal com fa Brague. Es podrà interpretar la secundarietat de la via com l'especificitat pròpia d'Europa, però, en tot cas, hi ha dos elements primers, sense els quals, òbviament, la via no hauria vehiculat allò que va vehicular.

D'entrada, començo per sumar-me a la tesi de la triplicitat per, més endavant, passar a mantenir i defensar una dualitat absolutament decisiva: la de Grècia o la filosofia i Jerusalem o el judeo-cristianisme. I, encara, finalment —però això ho apuntaré en un altre moment— assenyalaré una perspectiva d'aquesta dualitat, en la qual l'actitud filosòfica és prioritària.

* * *

La historiografia sobre les històries de què parla Renan és, tal com es pot percebre ben aviat immensa. Els europeus ens delim per conèixer el passat. Som historiadors perquè, com veurem, la història ens constitueix (i necessitem saber d'on venim per aclarir el nostre present i obrir el futur).

Ara però, no és l'afany d'historiar allò que ens mou sinó només —i no és poc— l'afany d'explicar el significat d'aquesta triplicitat o d'aquesta dualitat

[30] Paul Valéry, "La crise de l'esperit" (1919), a *Oeuvres* I, Gallimard, 1957, pàg. 998-1014. M'he permès de seleccionar alguns dels passatges més rellevants.

[31] Brague, R., *Europa, la via romana*, Barcelona, Barcelonesa d'edicions, 1992.

fundacional. Dilucidar quina és l'estructura de la columna vertebral de cadascun d'aquests elements. Però per aquesta tasca, es fa necessària una advertència inicial. Hom podria denunciar el resultat de parcialitat, certament, però ja de bell antuvi confesso la consciència d'una inevitable parcialitat. I no em refereixo al problema de l'objectivitat de la història "historiogràfica", sinó a la perspectiva singular i parcial d'una labor com la d'expressar, en poques línies, el sentit d'uns elements constitutius d'Europa, ells mateixos carregats d'una complexitat aclaparadora.

Només cal veure com han interpretat la Grècia clàssica i què n'han dit alguns dels nostres més destacats pensadors moderns i contemporanis per adonar-se que cadascun ressalta aspectes diferents fins a deixar en la penombra aquells que destaquen els altres. De totes maneres, això no significa que tot es pugui dir, i encara menys, que no hi hagi alguns trets sobre els quals hi ha una considerable unanimitat en determinar-los com a essencials.

Solament en part és veritat que la tasca de cercar el significat dels fonaments és com projectar-nos en un mirall nosaltres mateixos. Si es vol mantenir aquesta comparança, aleshores cal afegir que en aquest cas es tractaria d'un mirall molt particular: *un mirall amb contingut, que només reflecteix qui s'hi posa davant si es tracta d'algú que té, ell mateix, quelcom del contingut propi del mirall.*

Només el mirall dels orígens —un mirall únic en el seu gènere— et pot permetre de reconèixer-te i situar-te, no pas reflectint la teva imatge superficial, sinó la manera profunda com el teu ésser mostra la filialitat i l'herència de l'ahir fundacional.

De quina manera Roma?

Que dins dels tres fonaments més citats, Roma hagi estat el més controvertit és a causa, sospito, de no estar en la mateixa dimensió que els altres dos; ocupa un registre distint, la qual cosa fa que, de fons, la comparació amb els altres fonaments

no sigui possible. Nosaltres podrem mostrar els xocs i les convergències de Grècia i del judeo-cristianisme perquè, d'alguna manera, se situen al mateix pla, és una confrontació de tipus de "savieses". Però Roma és, si se'm permet dir-ho així, una altra "història". Amb aquesta intuïció, d'entrada, he pensat que la tesi de Brague era enormement suggeridora, en parlar de l'essència de Roma quant a secundarietat cultural. Glossaré breument aquesta tesi després d'haver esmentat els temes més freqüents a l'hora de caracteritzar la civilització romana.

Els romans donaren molta importància a l'organització política. Tenim en Marc Aureli, l'emperador-filòsof, un bon representant del sentit del dret, de la justícia i de la responsabilitat (preocupació per la justícia entre els ciutadans, preocupació per l'educació). També en Marc Aureli trobem la idea de la unitat de la humanitat. Tots els homes formem part del mateix conjunt, "tot el món és com una ciutat".

D'altra banda, s'ha destacat sovint el notable grau de tolerància religiosa. L'Imperi romà oferia aquest espai: cadascú podia practicar la seva religió. Ara bé, essent així, d'immediat hom planteja la pregunta següent: per què es va prohibir el cristianisme? Principalment per una raó: Les religions admeses no posaven en perill l'ordre polític. Els cristians podien semblar, en canvi, com a potencials revolucionaris. En efecte, rebutjaven la pràctica dels sacrificis als déus de Roma, precisament en una societat on l'acte religiós era, sobretot, polític (sacrificar als déus de la ciutat era acceptar de formar part del cos social). L'home que no ofereix sacrificis als déus de la ciutat trenca el seu lligam amb la comunitat, la qual comprèn homes i déus. Els cristians eren, així, una amenaça contra l'ordre social i polític. Els mateixos cristians eren portadors de la idea que, en el fons, no tenien pàtria o millor encara, que tota terra estrangera era la seva pàtria. Es diu molt expressivament en un text anònim que circulava aleshores, la *Carta a Diognet*: "Tot i que els cristians tenen cadascun una pàtria, són com a viatgers. Participen de tot com a ciutadans, però ho suporten tot com a estrangers. Tota terra estrangera els és una pàtria; tota pàtria els és una terra estrangera. Habiten la terra, però en realitat

la seva veritable pàtria és al cel"[32]. Allò que els romans no podien acceptar no és el pensar en una pàtria estesa per tota la terra, sinó en la importància relativa que el cristià dóna a la pàtria terrenal.

Resulta curiós que el cristianisme fos acusat d'ateisme i d'irreligiositat de manera molt similar a com ho va ser Sòcrates a Grècia. Segons la religió pagana, com hem dit, el bé públic depenia del culte als déus. Són illustradores les paraules d'aquest opositor: "I ja que existeix acord general sobre l'existència dels déus immortals encara que la seva herència i origen siguin incerts, no puc admetre que algú es permeti la insolència de dissoldre i de debilitar la nostra religió, tan antiga, útil i saludable"[33]. Efectivament, segons conta Tertullià, es culpava als cristians de tota mena de desastres que patia la ciutat. La pràctica pagana lligava el culte a la *salus publica*, de manera que tota negativa a practicar el culte oficial semblava un sabotatge a la societat.

Un altre dels aspectes on es mostrava la incompatibilitat entre Roma i el cristianisme venia donat per la disposició del cristià a morir per la seva fe. Això suposa, als ulls del romà, un fanatisme incomprensible.

Finalment, respecte a la religió, hi ha un altre punt de discòrdia: El monoteisme (significativament, les grans religions monoteistes són una creació vinguda de l'Orient). El politeisme romà pot admetre noves religions en la mesura que, ben mirat, "no ve d'un o de dos déus més". Però, el que no podia tolerar era un monoteisme que, en principi, no pot ser sinó intolerant. En un cert sentit hom pot pensar que una de les possibles conseqüències del politeisme és el respecte de l'alteritat i precisament la tolerància.

Ara bé, tot i aquesta primera oposició al cristianisme, Roma acabarà fent amb aquest el mateix que féu amb la cultura grega: *vehicular-lo*. I aquí se situa la tesi de Brague. Segons aquest autor hi ha, efectivament, dos elements irreductibles i fonamentals que conformen Europa: la tradició jueva i després cristiana i, de

[32] *Carta a Diognet*, ...

[33] Minuci Fèlix, *Oct.*, 8, 1.

l'altra banda, la tradició pagana. Atenes i Jerusalem[34]. Però, tot i això, la tesi de Brague és la del tercer element: *"només som i podem ser "grecs" i "jueus" perquè abans som "romans""*[35].

Quina és la característica fonamental d'aquest tercer element? Doncs, la transmissió d'un contingut que no és propi. Els romans han sabut —i no és poc— transmetre. L'actitud romana és l'actitud de saber-se cridat a renovar el que és antic. "Ésser "romà" és tenir cap enrere un classicisme a imitar, i cap endavant una barbàrie a sotmetre" i, precisament, d'aquí sorgirà l'imcomparable dinamisme europeu. "Em sembla —diu Brague— que és aquesta diferència de potencial entre l'endarrere clàssic i l'endavant bàrbar allò que fa avançar Europa"[36]. Una altra cosa, és clar, és judicar respecte a l'adequació d'aquesta transmissió. Aquí, no han faltat els que han denunciat la traïció romana de l'esperit grec. Heidegger ha estat un dels autors contemporanis que ha considerat que la relació entre Roma i Grècia és una relació de traducció-traïció. Sovint quan Heidegger es refereix a les traduccions llatines dels termes grecs ho fa per fer veure com en elles s'ha perdut l'experiència grega de la veritat, de l'*aletheia*. El pensament romà reagafaria els mots grecs sense la comprensió d'allò que els és més inherent, sense la paraula grega. La traducció llatina de Grècia constituiria, segons Heidegger, una primera ocultació.

Tot i així, i sabent que aquest judici es fa des d'una força particular interpretació de l'esperit grec, penso que és més sensata la idea d'una transmissió més o menys afortunada —com totes les transmissions— però no necessàriament d'una transmissió generalitzadament traïdora.

No deixa de ser veritat, però, que Roma és el constitutiu més discutit. Des d'una perspectiva del tot distinta a la heideggeriana, tenim que Simone Weil rebutjà

---

[34] La meva intenció serà la de destacar la tensió entre aquests dos elements com allò que dóna força a Europa. És la idea del conflicte fecund.

[35] Brague, op. cit., pàg. 33.

[36] Brague, op. cit., pàg. 43 i 46.

també l'element romà. Aquesta autora parla de dos constitutius de la tradició europea: Grècia i el cristianisme[37]. Queden en un pla secundari tant la font hebrea com Roma. Weil subratlla una característica comuna i molt important de l'esperit grec i de l'esperit cristià: la consciència de la misèria humana. En canvi, "els Romans i els Hebreus han cregut estar sostrets a la comuna misèria humana". El missatge al cor: "no admirar mai la força, no odiar els enemics i no menysprear els infeliços". Roma, en canvi, és el símbol de la força.

Però quelcom controvertit ho és precisament perquè hi ha opinions per a tots els gustos. T. S. Eliot, per exemple, pensa que l'Imperi no va ser només l'exemplar de l'esclavatge, del militarisme i de la burocràcia dels darrers temps, i agafa la figura de Virgili com un dels pares espirituals d'Europa[38].

En fi, penso que és oportú retenir, aquí, la idea de la importància de Roma situada en un pla distint dels altres dos elements constitutius i desenvolupant, com a funció específica, la de la *transmissió*.

El Déu bíblic. El judaisme

Avui, el mot "judaisme" és usat per referir-se a realitats sensiblement diverses. En la seva accepció principal, designa una religió; una religió que consisteix en un conjunt de creences i de prescripcions contingudes a la *Bíblia*, al conjunt d'escrits que els cristians han anomenat *Antic Testament*. Però si parlem de "judaisme" podem referir-nos també a una cultura; a la cultura, certament, basada en la religió esmentada, però amb un abast molt més ampli. Breu: hi ha jueus agnòstics, són jueus "culturals". Ara ens interessa, de forma preferent, interpretar els continguts de la religió jueva, la comprensió dels quals és necessària, d'altra

[37] Simone Weil, *La Source Grecque*, Gallimard, Paris, 1953.

[38] T.S. Eliot, *On Poetry and Poets*, Farrar, New York, 1957.

banda, per entendre l'accepció més àmplia del terme.

Entre els trets més característics de la tradició religiosa jueva que se solen citar hi són presents aquests que tot seguit enumero: El judaisme és portador de l'experiència més radical del monoteisme; dóna capital importància al concepte de llei; té la idea de la supremacia de l'home sobre la resta de la creació (l'home és creat a imatge i semblança de Déu, i aquest és el fonament de la seva dignitat); defensa la idea segons la qual la relació entre l'home i Déu s'acompleix sobretot en la pràctica moral, el judaisme és, en essència, un *monoteisme moral*; i manté la idea d'un esdevenir històric orientat: una temporalitat radicalment no cíclica, amb un començament absolut, la Creació[39], i, tal vegada, un final.

El Déu bíblic fa de l'home una peça clau de la creació. Després de la falla ètica del Paradís, aquest mateix Déu repeteix la proposta de salvació —finalment, per a tots els homes— dirigint-se a un poble concret. El Déu, l'únic Déu, s'ha revelat i s'ha implicat en la història d'Israel. És un Déu transcendent però, alhora, relacionat amb la història, bàsicament en forma d'elecció i d'aliança. Significativament, l'etimologia del mot "jueu" ens porta a la idea de "qui agraeix". El jueu sent la seva relació amb el Creador com una mena de favor i, en correspondència, dóna les gràcies mitjançant la pregària i l'obediència a la Llei. La idea d'elecció, si bé pot malmetre's en el sentiment d'orgull, té una altra implicació que és la decisiva: la que atorga a l'home un deure i una responsabilitat absolutes. Universalisme moral. L'home és interpellat i invitat sense excepció ni parèntesi a la justícia. Al finai i més enllà del temps històric, el fi com a regne escatològic, regne de la justícia anunciat pels profetes. D'aquí fins allà, l'espera del Messies. "L'espera del Messies -diu Lévinas- és la durada mateixa del temps"[40]. L'experiència jueva de la temporalitat és la de l'espera.

---

[39] Tot i que aquí no tenim temps d'explaiar-nos-hi, la idea de creació és del tot nuclear. A diferència de la idea negativa de la matèria que es té en d'altres tradicions culturals, com la grega, la Toràh ens parla d'una *creació*, i d'una creació bona. Tota la singularitat i la diversitat és riquesa, i mostra del poder del Creador. Pels hebreus, "cada ésser que ve al món aporta amb ell quelcom nou".

[40] Lévinas, *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1984, pàg. 46.

De la infinitat de passatges on se subratlla la importància del concepte de Llei (la Toràh), aquest n'és prou representatiu: "Que el llibre de la llei no s'aparti de la teva boca!, medita'l dia i nit, per a mirar de fer segons tot allò que en ell és escrit" (*Josuè* 1,8).

Moses Mendelssohn (1729-1786), figura important de l'*Aufklärung* berlinesa i avi del famós compositor, fins i tot va arribar a escriure que el judaisme més que una fe revelada és una *llei revelada*, més que una religió revelada és una legislació revelada.

La llei s'insereix allà on domina la força, l'odi, i la violència de l'afirmació del propi ésser. La llei ve a imposar el respecte a la vida dels altres i la reconciliació de l'home amb l'home. El contingut de la llei és la puresa, la moderació, la justícia i la misericòrdia. El valor de la llei ve donat per la seva procedència divina; és Déu mateix qui l'ha dictat. És una legislació sagrada. Per això, la base del judaisme és l'obediència de la llei, àdhuc fins al punt de pensar que la qüestió central no és creure en Déu, sinó seguir la llei. "Poseu, doncs, aquestes paraules meves damunt el vostre cor i damunt la vostra ànima, i llegiu-les a la vostra mà com un senyal i siguin elles com frontals entre els vostres ulls. I ensenyeu-les als vostres fills i parleu-los d'elles, estant-te a casa teva, i anant de camí, i en ficar-te al llit, i en llevar-te" (*Deuteronomi* 11, 18-19).

Es pot entendre, doncs, que el pensament jueu s'hagi centrat en l'estudi de la Llei. Aquest estudi s'ha forjat per mitjà de dos vessants principals, el *Talmud* i la *Càbala*. El *Talmud* representa l'esperit jurídic, la normativitat i els problemes pràctics i morals de la vida. El conjunt de llibres del Talmud[41], junt, és clar, amb la Bíblia, constitueixen el *corpus* principal del judaisme. D'altra banda, la *Càbala* es construeix a partir de la idea que la Paraula de Déu ha de ser interpretada i que només pot ser entesa pels iniciats. Aquí es tracta d'un estudi simbòlic i místic de

[41] Entre els segles VI i III aC s'inicia la tradició oral basada en els comentaris dels mestres sobre la Toràh. De l'any 200 aC al 200 dC es recopilen i s'escriuen en la *Mishnà* (o repetició). Entre els anys 200 i 400 de la nostra era es compila la *Guemarà*, que completa la tradició anterior. Ambdues parts constitueixen el gruix del Talmud.

l'Escriptura. S'ha de dir, però, que tots dos estudis tenen sentit si, i només si, es fan a l'interior d'una vida guiada per la llei mateixa. La vida segons la llei és el marc genèric i fonamental del judaisme. Allò "essencial" de la llei —si se'ns permet parlar així— es conté en el decàleg i, en el fons, en aquests dos preceptes: confessió d'un sol Déu i respecte al proïsme. Prestem atenció, doncs, una vegada més al component *ètic* de la religiositat jueva.

Els temes que focalitzaven les paraules dels profetes eren el del càstig per no haver respectat l'aliança, el de l'esperança i el del Messies.

Un primer contrast: Jerusalem i Atenes

Tot i les diferències radicals que ara tot seguit subratllaré, no es pot ignorar que l'eclosió del monoteisme en el poble d'Israel és ja un punt de similitud amb la primera filosofia grega, que anirà, precisament, cap a la interpretació d'un sol déu (Plató, Aristòtil). Per això, s'explica que els autors grecs considerin els hebreus com els més grans filòsofs orientals. Per l'altra banda, una anècdota del segle II aC recollida en el Talmud ens dóna una idea de l'actitud religiosa jueva envers la cultura grega: "Rabí Meir trobà una magrana, va menjar el de dins i llençà la pell". El rebuig era, així, exterior, ja que allò que podia ser assimilat sense inconvenients ho era.

Però, dit això, s'ha de veure el caire absolutament divers que adopta el monoteisme en ambdós ambients culturals. El Déu dels jueus és un Déu que, tot i mantenint-se transcendent, s'ha autorevelat, que s'ha implicat en la història. És a partir d'aquest esdeveniment central que es deriven les diferències més pronunciades en relació al déu de la filosofia. Una de molt accentuada és la que té a veure amb la saviesa.

La distinta comprensió que de la *saviesa humana* es dóna en ambdós àmbits forneix un excellent i suggeridor punt de contrast, que és el contrast entre la

filosofia i el judaisme. Llegint els llibres bíblics i llegint els textos dels filòsofs grecs hom es troba ben aviat situat davant de dues maneres d'entendre la saviesa, el coneixement, la situació humana, i, en definitiva la veritat. Si llegim els textos, en efecte, ens adonem ben aviat de la distinta manera d'entendre i de confrontar-se a la veritat. *La veritat jueva s'escolta, la grega es veu, s'intueix. La jueva es basteix a partir del sentit de l'oïda, la grega a partir del sentit de la vista. La jueva és la saviesa de l'escolta i de l'obediència, la grega és la de la intuïció, la de la mirada, la de la claror.*

Leo Strauss, filòsof jueu contemporani, no només veu aquí, en el tema de la saviesa, un primer contrast, sinó el contrast definitiu. "¿O existeix una noció, una paraula que indiqui al màxim el que la Bíblia, per una banda, i els millors treballs dels grecs, per l'altra, s'atribueixen? Existeix aquesta paraula: saviesa"[42].

Atenes ens posa davant l'ordre d'un cosmos autosuficient que invita l'home filòsof a la seva investigació. Jerusalem, en canvi, planteja una altra situació: Els homes guanyaran en felicitat referits al seu i únic Déu. El coneixement d'aquest món és secundari i destinat a fins merament pràctics. El jueu no s'entreté en el coneixement de la naturalesa, sinó que es concentra en les figures del "món existencial". El jueu viu la simbologia del món, vol interpretar els símbols de la seva existència en tant que ésser-en-el-món. La preocupació de Jerusalem no és ni el món com a objecte de reflexió per les ciències, ni l'home com a problema antropològic, sinó el significat de l'habitança i de l'home que mora en aquesta habitança. És, si se'ns permet dir-ho així, una reflexió existencial. La clau de volta de l'habitança és el Déu únic i creador, que s'ha revelat i que ha donat les seves lleis i les seves promeses als homes.

Naturalment, tant la saviesa bíblica com la saviesa grega s'entenen a si mateixes com la veritable saviesa. Tornem al text que ja hem citat de Strauss perquè, tot i ser força críptic en alguns moments, és molt clarivident en els seus comentaris. "Segons la Bíblia, el principi de la saviesa és el temor del Senyor;

[42] Vegi's LEO STRAUSS, *Jerusalem i Atenes*, Barcelonesa d'Edicions, 1991, pàg. 71.

segons els filòsofs grecs, el principi de la saviesa és l'admiració"[43]. Es tracta de desxifrar les claus d'aquesta diferència, els motius d'aquesta polaritat sapiencial. "La característica més impressionant de les explicacions bíbliques de la creació és la degradació o minimització del cel i de les llums celestials. El sol, la lluna i els estels precedeixen les coses vives perquè no tenen vida: no són déus. El que van perdre les llums celestials ho guanyà l'home: l'home és el cim de la creació"[44]. És l'únic ésser creat a imatge de Déu, de tal manera que, l'home, abans d'admirar-se del món hauria de fer-ho d'ell mateix; l'home, en aquesta situació, s'experimenta com a necessàriament vinculat a aquest Déu creador i personal. La saviesa humana té com a fita, així, descobrir les implicacions d'aquesta vinculació.

Sembla que és aquesta l'argumentació que segueix Strauss i que el porta a parlar ara de la vida que Déu vol per l'home: "L'home fou creat per una vida senzilla. Així, Déu li permeté menjar de qualsevol arbre del jardí excepte de l'arbre del coneixement del bé i del mal: 'Si un dia en menges, no t'escaparàs pas de la mort'. A l'home no se li nega el coneixement; sense el coneixement no hauria pogut conèixer l'arbre del coneixement ni la dona ni les bèsties, ni hauria pogut entendre la prohibició. A l'home se li negà el bé i el mal, és a dir el coneixement suficient per guiar la seva vida. Encara que no era un nen, havia de viure amb una obediència a Déu i una simplicitat infantils"[45].

En resum: La saviesa bíblica té com a clau de volta l'*obediència a Déu*. El pecat del paradís es dóna quan l'home s'oblida d'obeir Déu i és endut per la desobediència. L'home hagués pogut tenir una vida senzilla en la qual ja hi hauria un cert coneixement i on no hi hauria mal, però en prendre la fruita de l'arbre prohibit, heus ací que ara l'home coneix el bé i el mal i viu una vida on hi ha mal. *El temor de Déu és la culminació de la saviesa jueva.*

No és difícil adonar-se de com aquesta concepció de la saviesa ve

[43] Strauss, op. cit., pàg. 71-72.

[44] Strauss, op. cit. pàg. 78.

[45] Strauss, op. cit., pàg. 81.

determinada per la concepció específica de Déu. Un tema recurrent que perdura fins als nostres dies. La distinció entre el Déu de la filosofia i el Déu d'Abraham, d'Isaac i de Jacob. El Déu bíblic és el Déu que creà el cel i la terra, que és l'únic Déu, l'única imatge del qual és l'home, que va prohibir a l'home menjar de l'arbre del coneixement del bé i del mal, que va fer una aliança amb la humanitat després del diluvi, que diu d'Ell mateix "Jo sóc el que sóc", que es revela als homes amb els seus manaments i les seves promeses, però que, a banda d'això, és imprevisible, és un Déu misteriós, arriba en un núvol dens (Èxode 19,9).

El déu dels filòsofs. A la mort de Pascal, el 1662, se li trobà a la seva roba un petit paper escrit que ara coneixem com el *Memorial* i que comença amb aquestes conegudes paraules: "Llum. Déu d'Abraham, Déu d'Isaac, Déu de Jacob, no dels filòsofs i dels savis. Certesa, certesa, sentiment, joia, pau. Déu de Jesucrist". El déu dels filòsofs no coincideix amb el Déu bíblic. Heidegger, quan parla del déu de la filosofia, sentencia: "A aquest déu, l'home no pot ni resar-li ni fer-li sacrificis. Davant de la Causa sui l'home no pot agenollar-se atemorit, com tampoc pot tocar instruments ni ballar davant d'aquest Déu"[46].

El déu d'Aristòtil, com el Déu bíblic, és un ésser pensant, però *només* és un ésser pensant. No és un déu creador; el món és tan etern com déu. L'home no és la seva imatge, i és d'una categoria inferior a altres parts del món. El déu de Plató potser té una mica més de similitud: és Bo i és simple; però, a diferència del Déu bíblic, crea altres déus visibles, els estels... A més, crea segons les idees que, per tant, són com a superiors a ell mateix.

Sobre aquest punt Strauss conclou: "...segons la Bíblia, el Déu que es manifesta quan ho desitja, que no és adorat universalment com a tal, és l'únic déu veritable. L'afirmació platònica conjuntada amb l'afirmació bíblica porta a l'oposició fonamental d'Atenes i Jerusalem: l'oposició del Déu o déus dels filòsofs al Déu d'Abraham, d'Isaac i de Jacob, l'oposició de la Raó i la Revelació"[47].

---

[46] Heidegger, M., *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988, pàg. 152.

[47] Strauss, op. cit., pàg. 103.

En fi, no ens equivoquem si mantenim la tesi que l'esperit de la literatura talmúdica és radicalment diferent del de la filosofia grega. En aquell corpus d'interpretacions tradicionals de les Escriptures no hi ha abstraccions, sinó, més aviat, el primat de la *praxi*, de l'acció orientada vers l'acompliment dels preceptes divins. Dit d'una altra manera, la tradició talmúdica no es planteja els problemes que assetgen a Heràclit, a Plató o a Aristòtil. El primer verset del llibre del *Gènesi* no es fa cap ressò del problema que suposa la creença en un món produït *ex nihilo* per un creador únic, omnipotent i omniscient. El sentiment de la proximitat immediata de Déu que té el creient jueu prima per damunt de tota consideració filosòfica. La *religiositat* és l'essència de l'esperit jueu; la *problematicitat* és la de l'esperit grec.

El Déu fet home. Cristianisme

Cal notar, però, que l'oposició forta entre Atenes i Jerusalem és més d'origen cristià que no pas jueu i, en qualsevol cas, s'ha de dir que en relació al cristianisme aquesta oposició, fent una ullada global, ha estat dominada més per les hipòtesis de coordinació que no pas per les d'oposició absoluta. És a dir, per la idea d'una *sapientia christiana*. Les tesis com la de Tertullià (que esmentarem més endavant), que pretenen accentuar la separació d'una forma radical, són més aviat excepcions. Aquesta situació de facto, però, no disculpa de la tasca d'interpretar la diferència i la tensió entre les dues polaritats.

Malgrat ser bastant forçada, a voltes la manca de separació radical entre Atenes i Jerusalem s'ha investigat també respecte al judaisme, precisament en base al concepte de llei. En efecte, també el paganisme se centra en la idea de llei com a govern de l'univers. La coincidència de judaisme i filosofia grega estaria en el pensar en una llei divina única i total. Atenes, la llei del cosmos; Jerusalem, la llei

revelada. En canvi, qui en l'esmentat tema trencaria aquesta referència convergent és justament el cristianisme, en tant que en ell la revelació no té la forma de la llei —com en el judaisme i l'islam— sinó que s'acompleix amb Jesús, el Déu fet home.

Abans de passar a veure l'encontre del cristianisme amb la cultura greco-romana caldrà que diguem quelcom de la seva novetat.

La vida de Jesús de Natzaret, la seva mort a la creu i la seva resurreció constitueixen l'eix central del fet cristià. Es va interpretar l'acció salvífica del Déu bíblic com a expressada mitjançant el seu Fill, Jesucrist, l'enviat, el Messies. "El Verb es féu home i visqué entre nosaltres" (Joan 1, 14). De fet, la primera comunitat de cristians se situava encara dins del judaisme, seguia la llei de Moisès i acudia al temple. La seva especificitat era l'afirmació que només en Jesús de Natzaret hi ha la salvació de l'home.

Necessàriament, amb el temps, la relació del cristianisme amb el judaisme havia de ser difícil. Els cristians entendran que els jueus són aquells que varen veure passar per la seva terra el Fill de Déu i que a més de no reconèixer-lo, van demanar la seva mort en creu[48].

L'estil de Jesús a l'hora de parlar als homes és ja un aspecte prou il·lustrador i distintiu de la seva figura. Jesús s'adreçava a la gent senzilla i, especialment, als pobres i als rebutjats. El seu llenguatge distava molt de l'utilitzat pels mestres de la llei. Ell es comunicava mitjançant un llenguatge molt gràfic i exemplar, que el feia molt entenedor. Els missatges més preeminents són: la predicació del Regne, la relativització de la llei i la definició de Déu com a Amor.

El Regne absolut no és d'aquest món. El Regne de Déu és el contingut d'una promesa; és proclamat per Jesús, i es presenta no com una consolació davant de la misèria de la història, sinó com una revolució escatològica que crida els homes a la fe en Déu i a la fraternitat amb el proïsme. Des que Jesús proclama el

[48] A voltes el jueu ha estat identificat com l'expressió del mal. No penso que estigui fora de lloc introduir aquest factor en algunes de les violències que el poble jueu ha sofert al llarg de la seva història. Significativament, les comunitats jueves han estat més ben tractades en el món musulmà que en el món cristià. L'Europa moderna ha estat l'escenari de la matança més gran de jueus que registra la història.

Regne, aquest té una temporalitat paradoxal: la del "ja des d'ara" i de l'"encara no". Les seves llavors comencen a geminar ja des d'ara en el present, però la seva realització definitiva no serà fins a la fi de la història, com a obra de Déu.

Pel que fa a la relativització de la llei: "El dissabte ha estat fet per a l'home, i no pas l'home per al dissabte" (Marc 2, 27). S'ha d'anar més enllà de la llei. Ara compta molt l'actitud i la vida interior. St. Pau extremarà encara aquesta perspectiva: "Afirmem, en una paraula, que l'home esdevé just per la fe, sense comptar amb les obres de la Llei" (Romans 3, 28).

De la caracterització de Déu com a amor, per la seva centralitat i per la possibilitat de contrast amb el pensament grec, en parlo més endavant.

Judaisme i cristianisme. Dues experiències del món

Ja és sabut que la relació del cristianisme amb el judaisme pot i ha de ser interpretada des de dos vessants fins i tot oposats: De continuïtat d'una banda i de ruptura de l'altra. El cristianisme és una mena d'empelt en la matriu jueva; reconeix a Jesús com el Messies esperat pel poble jueu; és la culminació del messianisme bíblic. D'aquí, doncs, la relació de continuïtat[49]. Així, tot i que en general el poble jueu no va reconèixer en Jesús el Messies esperat, els cristians varen considerar també el Llibre jueu com a seu, interpretat, però, com a *Antic Testament*, justament en haver incorporat tot un altre conjunt d'escrits que constitueixen el *Nou Testament*.

Aquesta continuïtat es fa notar, evidentment, no només en qüestions de forma, sinó bàsicament de contingut. Conserva allò essencial del judaisme: un

[49] En aquest punt Brague parla de la "romanitat religiosa". "Els cristians són essencialment "Romans" en el sentit que tenen els seus "Grecs" amb els quals estan indissolublement lligats. *Els nostres Grecs, són els Jueus*" (pàg. 63). Els cristians saben que d'alguna manera són hereus dels jueus; assumeixen la idea de l'Antiga Aliança.

monoteisme moral.

La *novetat cristiana* —i, en aquest sentit, la "ruptura" amb el judaisme— ve del centre on se situa la fe: Jesucrist, el Fill de Déu fet home. Sobre aquest fet, que de fons roman necessàriament un misteri, es poden comentar moltes coses, però dues són inevitables: l'amor de Déu i la dignificació de l'home. Déu es revela per amor, i es revela en la humanitat de Jesús.

En el judaisme, el temor de Déu era la clau de volta de la saviesa humana. El cristianisme, en canvi, accentua —l'accentua perquè es tracta d'una dimensió que ja era també en el judaisme— la dimensió de l'amor. "Qui no estima no coneix Déu, perquè Déu és amor" (1 Joan 4,8). Alhora, el cristianisme comporta la interiorització de la vida moral i religiosa; interiorització recurrent al nucli de l'amor: els dos grans manaments, que són un, són l'amor a Déu i l'amor al proïsme. La moral cristiana s'expressa genialment en el *dictum* de St. Agustí, "estima, i fes el que vulguis". Es tracta de la novetat cristiana de l'Amor-àgape. El déu d'Aristòtil és un déu que focalitza l'amor dels éssers, entès com a tendència. Però mai aquest déu podria ser subjecte d'amor. En canvi, el Déu cristià no és només -cosa ja prou sorprenent- que estimi els homes, sinó que és amor. "Jesús, amb la seva vida, transparenta l'amor de Déu. I amb la seva vida i les seves paraules, convida a pensar Déu a partir de l'experiència de l'amor, bé que també, al mateix temps, a judicar del veritable amor a partir de l'amor de Déu"[50].

Juntament amb aquesta interiorització, i correlativament, es posa sobretot a la persona individual com a terme de la relació de l'home amb Déu. *El cristianisme és un humanisme*. Es podria considerar la sentència de Jesús en demanar que es distingeixi entre allò que pertoca a Déu i al Cèsar com a una conseqüència d'aquesta interiorització de la vida moral i de l'atribució de més pes a la persona que no pas al conjunt de la comunitat-societat.

Ja en funció de tenir disponibles alguns dels elements que ens seran

[50] Pere Lluís Font, "El Cristianisme" a VVAA, *Les intuïcions fonamentals de les grans religions*, Barcelona, Cruïlla, 1991, pàg. 40.

indispensables en la reflexió que en el penúltim capítol es farà sobre la història, és oportú dedicar una certa atenció a la concepció de la *història i de l'escatologia en el judaisme i en el cristianisme.*[51]

El judaisme experimenta el temps sagrat des d'un significat atorgat per uns temps primordials —els de la Creació—, però *sobretot* com un temps escatològic. És a dir, hi ha un predomini concloent de la dimensió de futur, de l'espera d'un esdevenidor últim. El record mitjançant les festes no té per funció ressuscitar un temps primordial, sinó anticipar un temps escatològic. El temps jueu no és però el de la idea moderna del *progrés*; és un temps tensat endavant, a l'espera del que ha de venir; és una mena d'utopia que es manté en un altre nivell que el temps profà. És així que el poble jueu viu en una mena de temps sense temps, en el *temps de l'esperança.* Dit d'una altra manera encara: el poble jueu està a l'espera de quelcom que encara no s'ha realitzat, i viu el temps com una *anticipació* d'això que encara no ha tingut lloc, i que no és altra cosa que la *redempció*. La tensió endavant del judaisme té la forma de l'espera i de l'anticipació. Però, com ja he dit, aquesta anticipació se situa en un nivell diferent del temps merament històric. És realment que allò que s'espera ha d'esdevenir-se, però no és pas gràcies al temps històric que s'esdevindrà.

De la mà d'aquesta experiència del temps, s'entén que es doni també una experiència del nomadisme i del desarrelament. Rosenzweig parlarà d'un *poble en exili*; exili que allibera el poble jueu de tots els mites de la terra i de tota dependència del lloc, de tota necessitat de defendre la propietat i, per tant, de la guerra.

El poble jueu, en definitiva, i tal com ho entén en essència Rosenzweig, és el poble que anticipa l'eternitat en el temps. Allò que ha de venir és concebut no com una realitat situada en el futur, sinó com una categoria permanent que designa l'ordre del sagrat.

---

[51] Per tot aquest tema vegeu el genial llibre de F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Heidelberg, Lambert Schneider, 1954.

El cristianisme comparteix amb el judaisme la mirada vers l'utòpic, vers la redempció. Aquesta mirada és heterogènia amb el que serà la idea moderna de progrés. Implica un canvi de registre respecte al temps històric, un salt qualitatiu. L'eternitat no està situada en algun lloc a la fi de la història. Judaisme i cristianisme col·loquen la redempció enllà del temps històric, però ambdues confessions mantenen en relació al temps històric posicions diferents. El poble jueu fa com si "girés l'esquena" a la història i creés un temps sagrat com a anticipació de l'eternitat. En canvi, el cristianisme participa, per mitjà de les esglésies, i en definitiva, de la "civilització" cristianitzada, del moviment històric. El cristianisme està implicat en la història; entén el temps com *un passatge entre un origen absolut i un terme, entre el naixement de Crist i el seu retorn (la parusia)*. Entre origen i fi, el cristianisme acompleix un trajecte terrenal, en un acostament successiu a la *parusia*. La implicació del cristianisme en el temps històric està explícitament reflectit en el fet que és ell qui marca el temps històric d'Occident. Occident té el calendari cristià, havent agafat com a punt de partença el del naixement de Jesucrist. Però, pròpiament, aquell no és un simple acostament temporal. El fi i l'origen estan, per dir-ho així, sempre igual de lluny. Dit d'una altra manera: històricament, la redempció final s'acosta dia rere dia, però espiritualment està sempre igual de lluny o igual de prop.

Un altre aspecte que distingeix el cristianisme del judaisme és la seva voluntat d'expansió. Mentre la dispersió del judaisme és accidental, l'expansió del cristianisme expressa la seva mateixa essència. El poble jueu no és només una comunitat espiritual, sinó també nacional i ètnica, de manera que la seva continuïtat depèn de la transmissió de pares a fills d'una creença i d'una identitat. El cristianisme, en canvi, es constitueix per damunt de l'especificitat nacional i ètnica. L'essència del cristianisme s'expressa aquí quant a desenvolupament, expansió, missió; el cristianisme és *religió missionera*; ha de propagar-se en el temps, en la història; el cristianisme ha d'estendre's tot testimoniant allò que és la seva fe i el nucli de la seva fe. Aquesta importància del testimoniatge ajuda a entendre també el lligam del cristianisme amb el *logos*. La fe cristiana està molt lligada a la

paraula. El cristianisme té un contingut a transmetre, a comunicar, té un missatge per expressar, i ha de valer-se del discurs per defensar i convèncer. El judaisme, en canvi, testimonia gairebé en silenci, sostraient-se del món, mostrant la seva identitat com a poble escollit per Déu; no és tanta la necessitat que té del discurs.

La fraternitat cristiana és, per tant, no una fraternitat de sang, sinó de creença, d'una mateixa fe compartida. La fraternitat cristiana no aboleix les diferències d'identitat entre els homes, però les posa entre parèntesi. La fe podrà ajuntar i agermanar tota la diversitat humana sense dissoldre les diferències, però trobant una dimensió més profunda d'igualtat.

Eros i àgape. La novetat cristiana en relació a Jerusalem i Atenes

En parlar d'aquest tema, és ja un punt de referència obligat l'obra d'Anders Nygren, *Eros i agapé*[52]. De cara a continuar investigant el contrast que ens ocupa, aquesta temàtica és també summament important. De fet, podem compartir la tesi segons la qual la idea d'àgape és ni més ni menys que la clau de volta de l'especificitat de la religió cristiana, el "motiu bàsic" en expressió de Nygren.

La noció cristiana d'àgape sorgeix en un ambient cultural marcat per una altra idea: la d'eros, procedent tant de la religiositat pagana com de la filosofia platònico-aristotèlica. L'essencialitat de l'àgape en el cristianisme prové, sobretot, de la caracterització de Déu com a àgape. Davant de la pregunta: què és Déu?, sant Joan sentencia: "Déu és àgape". I davant dels problemes morals, el manament de l'amor és manament de l'àgape. L'àgape assenyala tant allò que Déu és com el significat de l'imperatiu moral.

El contrast amb la noció d'eros no és difícil de determinar. A Plató, per

[52] Hem consultat l'edició francesa: Nygren, A., *Erôs et agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, Paris, Aubier, 3 vols, 1944, 1952, 1952.

exemple, trobem que la finalitat de la forma més perfecta d'eros és justament la d'alliberar l'ànima dels lligams de la sensualitat i elevar-la cap al món suprasensorial. La idea de la doble naturalesa de l'home com també la de l'alliberament del món sensible i l'ascensió vers la pàtria divina, constitueixen la base sobre la qual reposa la idea d'eros. Així, es pot dir que l'eros és fonamentalment *desig*, és el camí que porta del sensible al suprasensible, de baix a dalt. Aristòtil el que fa és generalitzar la noció platònica d'eros i donar-li una significació còsmica. Tots els éssers tendeixen vers el seu lloc natural. Els homes tendeixen vers Déu-enteniment. Però Déu no tendeix vers enlloc.

D'altra banda, l'especificitat cristiana del manament de l'amor només s'entén, pel que fa al judaisme, si es copsa l'originalitat de la idea d'àgape. Aquesta idea pot captar-se en el tipus de comunió que el cristianisme posa envers Déu. El Déu cristià és el Déu d'Abraham, d'Isaac i de Jacob, però ara la comunió amb ell es tematitza de forma ben nova: no és la comunió que ve pel dret o la justícia, sinó la que ve per l'amor. No per la justícia que recompensa i castiga, sinó per l'amor que entrega.

Això no vol dir, és clar, que el Déu de l'Antic Testament sigui referit al marge de l'amor, sinó que allí l'amor està lligat amb la justícia i amb l'obediència. És molt il·lustratiu aquest text del salms: "Però l'amor de Jahveh pels seus fidels és de sempre i dura sempre; la seva bondat s'estén als fills dels fills, si guarden la seva aliança, si es recorden dels preceptes i els compleixen" (Salms 103, 17-18). En canvi, l'amor de Déu quant a àgape no té límits ni discrimina el seu objecte. Va cap a justos i cap a pecadors. Déu estima perquè és Amor. L'àgape és espontani i no motivat. No hi ha un perquè. Aquí passa com amb la rosa de Silecius: "la rosa floreix perquè floreix". No hi ha una raó, un perquè. No és per la vàlua intrínseca de l'home que Déu l'estima, sinó que la seva dignitat prové justament de ser terme de l'amor diví. L'àgape és creador de comunió, ilimitadament i incondicionalment. Per això, és exemplar d'allò que ha de ser la conducta de l'home. "De franc ho heu rebut, de franc doneu-ho" (Mateu 10,8).

Així, doncs, l'amor de Déu quant a àgape no és ni amor-desig ni amor-

amistat. No és l'amor que sorgeix d'una necessitat o d'una mancança o d'un anhel de satisfacció, ni l'amor que brolla en funció d'allò estimat, en funció de la bellesa d'allò estimat. Aquestes són, més aviat, figures de l'eros.

Que la noció d'àgape és central en el cristianisme queda ben assentat en els escrits de sant Pau, on es relaciona directament l'àgape amb la teologia de la Creu. *L'àgape de la creu.*

Així, l'àgape és una novetat i un contrast tant en relació a la religiositat jueva determinada per la Llei com en relació a la religiositat i la filosofia hellenista determinada per l'eros. Pels jueus, Déu estima els homes justos i pietosos, això és, els que respecten la Llei. Però el missatge cristià no és per donar una llei nova, sinó per superar la llei. Àgape supera nomos i supera, a la vegada, l'eros grec. Els déus grecs pròpiament no estimaven, ja que no tenien necessitat de res: només estima el finit, el limitat, per satisfer allò que necessita. En canvi, Joan diu: Déu és amor. En realitat, al capdavall, tot es resumeix amb la frase de Joan: "El qui no estima no coneix Déu, perquè Déu és amor" (1 Joan 4,8).

Una vegada indicada aquesta novetat, s'entén que, juntament amb tants d'altres temes, Cels, en la seva ofensiva contra el cristianisme escrita cap a finals del segle segon[53], toqui el tema de l'àgape. Com a representant de la mentalitat clàssica no pot deixar de mostrar sorpresa i indignació en aquest punt. Considera que aquesta idea contradiu l'ideal del savi com a ascensió i suposa una mena de relaxament moral que contradiu l'eternitat i la immutabilitat de Déu i la seva felicitat. Cels es podria demanar: com es pot arribar a pensar que Déu mateix s'abandoni de tal manera que acabi morint en la Creu? El platonisme de Cels l'impossibilita per comprendre la novetat de l'àgape cristià.

Eros és desig, aspiració; tendeix vers l'elevat; és la via de l'home cap a Déu; porta implícit una mena d'amor egocèntric, d'afirmació d'un mateix; designa fonamentalment l'amor de l'home, déu és l'objecte d'eros.

[53] Ens referim al seu *Discurs vertader*. Hi ha traducció castellana, Celso, *Els discurso verdadero contra los cristianos*, Madrid, Alianza, 1988.

Àgape és amor desinteressat, entrega de si; designa, en primer terme, l'amor de Déu, "Déu és àgape"; és independent del seu objecte. Gratuïtat, desbordament, irradiació, generositat, altruisme.

L'encontre del cristianisme amb el món clàssic

És evident que hi ha una distinció cabdal entre l'esperit clàssic, representat per filòsofs i literats grecs, i l'esperit del cristianisme. Nietzsche, profund i heterodox estudiós de l'època clàssica, acaba exaltant —i alineant-se amb— l'esperit dionisíac (component, encara que no únic, de l'esperit clàssic) i rebutja ferotgement l'imprompta cristiana. Ell mateix es presenta com a missioner de l'Anticrist.

Nietzsche entén que l'enorme riquesa i força del món greco-romà ha estat malmesa pel verí del cristianisme. Són molt suggerents unes pàgines de la seva obra *L'Anticrist* (paràgrafs 58-60) on s'expressa aquesta posició. En selecciono algunes línies: "El cristianisme va ser el vampir de l'imperium romanum"(par.58); "Tot el treball del món antic *per res*: no trobo paraula capaç d'expressar el que sento davant d'aital monstruositat. I tinguis en compte que aquell va ser només un treball preliminar; que es va limitar a posar els fonaments, amb una autoconsciència granítica, d'un treball per milenis; tot el *sentit* del món antic per res! Per què els grecs? Per què els romans? Tots els pressupostos d'una cultura ilustrada, tots els *mètodes* científics estaven ja allí disponibles (...) *Tot per res*! Reduït a mer record de la nit al dia! Grecs i romans! L'aristocràcia de l'instint, el gust, la investigació metòdica, el geni de l'organització i de l'administració, la fe, la *voluntat* de futur per a l'home, el gran sí a totes les coses, visible en la forma de l'*imperium romanum*, present a tots els sentits, el gran estil fet no només art sinó també realitat, veritat, *vida*... Tot enterrat en runes de la nit al dia..." (par.59). La

indignació nietzschiana és extrema, arriba fins a l'insult més agre: "Ens enganyaríem de mig a mig si suposéssim que els caps del moviment cristià estaven mancats d'intel·ligència: oh, aquests senyors Pares de l'Església són llestos, llestos fins a la santedat! Allò que els manca és quelcom totalment distint. La naturalesa es va descuidar amb ells. —Oblidà de proveir-los d'un modest dot d'instints respectables, decents, *nets*...Dit entre nosaltres, ni tan sols són varons..."(par.59). Sobren els comentaris. L'anatema contra el cristianisme difícilment pot ser més dur. Ha corromput, segons aquest punt de vista, una de les millors construccions cultural i política de la civilització humana. Tot amb tot, no és més que una de les possibilitats d'interpretació d'aquella relació. Certament, no ha estat només Nietzsche qui l'ha mantinguda: veus com la de Renan o la de Sorel s'hi han afegit, encara que, això sí, de forma més atenuada. Tot i així, aquesta interpretació tampoc és de les més habituals. El tema està obert.

La meva interpretació és una altra. No pas la contrària: la reprovació de tota la cultura pagana i l'exaltació del cristianisme. Vull veure la compaginació d'ambdós elements. Compaginació extremadament difícil, és veritat, però, alhora, inesperadament especial. Europa n'és, en bona part, el resultat. Europa és el fruit de la civilització abonada per la cultura clàssica i per la tradició judeo-cristiana. Però, de fet, això últim que s'acaba de dir té simplement la forma d'una constatació. Nietzsche podria demanar-nos: i aquesta compaginació ha estat bona?, és bona? Contestaria que sí.

Potser és un bon procediment el de veure primer —tal com ja s'ha fet en el cas del judaisme— la confrontació del concepte de saviesa i, tot seguit, passar als esforços de compaginació.

Considero que és summament interessant glossar -encara que sigui només en forma de petites pinzellades- l'encontre del cristianisme amb la cultura grega en els primers segles de la nostra era. La hipòtesi de treball, que ja s'ha anticipat més amunt, és que els dos components fonamentals de la cultura europea no són necessàriament oposats en una incompatibilitat radical. Per això, després de mostrar la diversitat de saber, parlarem, arriscant-nos una mica, del "pelegrinatge del

cristianisme cap a la filosofia" i del "pelegrinatge de la filosofia cap al cristianisme".

* *Saviesa cristiana, saviesa jueva i saviesa grega*

La millor glossa de la novetat de la "saviesa" cristiana -si és que així es pot anomenar encara- és la que fa sant Pau, no només caracteritzant-la sinó contraposant-la a la jueva i a la grega. A la primera epístola als de Corint llegim:

> "Realment, la Paraula de la creu és ben bé una ximpleria per als qui estan al caire de la perdició; però, per als qui estan al caire de la salvació —per a nosaltres— és una força de Déu. Diu l'Escriptura:
>
> *Destruiré la saviesa dels savis,*
>
> *i la llestesa dels llestos malmetré.*
>
> On para el savi? On el rabí? On el sofista dels temps actuals? Que no és Déu mateix qui ha fet palesa la ximpleria de la saviesa del món? I com que el món, movent-se en la saviesa de Déu, no se serví d'aquesta saviesa per a reconèixer Déu, Déu es complagué a servir-se de la ximpleria de la predicació per tal de salvar als creients. D'una banda, aquí teniu els jueus exigint senyals, i, d'una altra, els grecs buscant saviesa. Nosaltres en canvi, prediquem el Crist crucificat: escàndol per als jueus, ximpleria per als grecs; però, per als qui han estat convocats —tant jueus com grecs—: el Crist,

força de Déu i saviesa de Déu"[54].

Els jueus esperaven un messies poderós que es mostrés com a tal amb miracles espectaculars, *senyals* inequívocs de la seva divinitat. De tal manera que, un messies que pateix i mor a la creu és per a ells un *escàndol*, quelcom del tot inacceptable.

Des de l'òptica cristiana, els jueus, cecs, continuen demanant senyals, quan el senyal ja ha estat donat i ells no l'han sabut veure.

Els grecs desitjaven la satisfacció de la raó i partien de la superioritat d'aquesta per sobre dels arguments d'autoritat o de tradició. En un context com aquest havia de resultar difícil, doncs, l'acceptació de la saviesa com a fruit d'una revelació, i, pel que fa al contingut, aquesta pretesa "saviesa del dolor i de la creu" havia de prendre's com un absurd.

Així, doncs, la saviesa de la creu ha deixat perplexes i confoses tant la saviesa dels escrives jueus, com la dels filòsofs grecs; una i l'altra, tot i diferents, són "savieses del món".

La cristiana és una saviesa, en un cert sentit, ja acabada i per això és precisament saviesa. Els grecs en canvi, "la busquen", la saviesa; uns la tenen, els

---

[54] El text de sant Pau continua:

"I és que la ximpleria de Déu és més sàvia que no la saviesa dels homes; i la feblesa de Déu és més poderosa que no el poder dels homes. Altrament, germans, fixeu-vos en la vostra comunitat de convocats: no s'hi troben pas gaires savis segons la carn, ni gaires poderosos, ni gaires aristòcrates; ben al contrari: just allò que per al món és ximple, és el que Déu ha escollit per avergonyir els savis; i allò que per al món és feble, Déu també ho ha escollit per avergonyir el poder. Més encara: ha escollit les capes baixes de la societat, allò que és menyspreable, que no compta, per avergonyir allò que compta: així, no hi ha manera que l'orgull humà estigui davant Déu. És iniciativa de Déu la vostra existència en Crist Jesús, el qual —també per iniciativa de Déu— ha esdevingut la nostra saviesa, la nostra justicia, la nostra santificació i la nostra redempció. I així, com diu l'Escriptura, qui s'enorgulleix, que ho faci en el Senyor.

El que és jo, germans, en venir a vosaltres, no hi vaig pas venir anunciant-vos el testimoniatge de Déu amb el prestigi de la paraula o de la saviesa, com sigui que em vaig proposar, estant en mig vostre, de no saber res més fora de Jesucrist i encara, aquest, crucificat. I em vaig presentar davant vostre tot feble, atemorit i tremolós; la meva paraula i la meva predicació no consistien en hàbils discursos filosòfics, sinó en la demostració de la força de l'Esperit, talment que la vostra fe es basa, no pas en la saviesa dels homes, sinó en la força de Déu.

Tot amb tot, als ja formats, els ensenyem una saviesa; però no una saviesa d'aquest món ni dels rectors d'aquest món, que estan en decadència; els ensenyem una saviesa misteriosa de Déu: el seu designi secret —concebut des del principi— pertocant la nostra glòria" (Sant Pau, 1 Corints 1, 18-31; 2, 1-7)

altres la busquen; uns estan en la saviesa, els altres en la filosofia. Pels cristians la saviesa ha estat donada, ha estat revelada; i serà justament aquest contingut donat que, posat com a Escriptura, ocuparà el lloc del saber.

D'altra banda, hi ha el tema de la naturalesa d'aquesta saviesa i el tema dels primers que n'han estat els destinataris. Els que la busquen experimenten la dificultat; pressenteixen la complexitat del saber. En canvi, els que la tenen han reconegut la seva simplicitat, és la saviesa pròpia dels "infants", saviesa senzilla pels senzills, no per als aristòcrates del pensament sinó per a la gent de bona voluntat. Déu ha canviat l'atribut de savi. Ara la vertadera saviesa s'atribueix als "folls" i als "infants"; és a ells, que la saviesa els ha estat donada, "has amagat aquestes coses a savis i entesos i les has revelades als petitons" (Mateu 11, 25).

La saviesa cristiana inclou el misteri: el misteri de la creu *és* aquest misteri. Per la filosofia aquest misteri es tradueix com a "follia". Pel cristià el misteri és inescrutable, però atorga un *sentit*. Aquesta és la paradoxa: hi ha un logos del misteri, encara que no és un logos discursiu. Davant del misteri, no hi ha explicació, hi ha adoració.

És important fer notar també la doble dimensió de la saviesa cristiana. D'una banda és, certament, donació de sentit a la vida humana, revelació dels designis de Déu tocant la misèria i la glòria dels homes. De l'altra, però, és el *pes de les actituds per damunt de la "teoria"*. La sapientia cristiana fa primar el que s'acabarà per anomenar virtuts teologals per damunt del coneixement teòric posat pels grecs com a superior. Fe, esperança i caritat per damunt de coneixement i saviesa.

* *El pelegrinatge del cristianisme cap a les terres de la filosofia, o la "inculturació" clàssica del cristianisme*

Parlem d'inculturació per referir-nos al procés d'aclimatització de la fe cristiana a l'univers cultural on s'estén. La primera gran inculturació del

cristianisme es va fer en el món de la cultura greco-romana, començada ja en els primers segles del temps cristià.

En efecte, tal com assenyala W. Jaeger, ja des de l'inici es dóna un apropament del missatge cristià a la cultura pagana: "L'explicació òbvia de la ràpida assimilació del seu ambient que efectuen les primeres generacions cristianes és: 1/ el que el cristianisme era un moviment jueu i els jueus estaven ja hel·lenitzats en temps de sant Pau; no només els jueus de la Diàspora, sinó també en gran mesura els de la pròpia Palestina; i 2/ el que fos aquesta porció hel·lenitzada del poble jueu aquella vers la qual es dirigissin en primer lloc els missioners cristians"[55].

El cristianisme havia de difondre's si és que s'havia de ser fidel a la universalitat expressada en el manament de missionar el món en Mateu 28, 19s. És així que, més enllà del poble d'Israel, el cristianisme es va obrir al món antic. Pels camins del comerç habitual, predicadors anònims varen arribar a les ciutats i a les comunitats de l'àmbit de la *pax romana*. L'extensió del missatge cristià es va produir, doncs, en un món amb una certa unitat cultural, d'origen grec, establerta per la dominació romana. D'aquesta manera el missatge escatològic del cristianisme, que podia ser perfectament entès dins de l'àmbit cultural de l'Antic Testament, havia de canviar de paràmetres si aspirava a introduir-se en aquest altre món cultural. És en aquest sentit que es parla d'una hel·lenització o d'una romanització del cristianisme. Es varen introduir categories de la filosofia grega, i es va intentar interpretar les afirmacions de fe des del marc racional de la filosofia. Mostra inequívoca d'aquesta tasca són les veus d'alerta davant d'una possible tergiversació i fins i tot traïció del missatge cristià. Tertul·lià diu expressivament: "Què té a veure Atenes amb Jerusalem?, què l'Acadèmia amb l'Església?, què els herètics amb els cristians?"[56]

---

[55] Jaeger, W., *Cristianismo primitivo y paideia griega*, Mèxic, FCE, 1974, pàg. 14-15.

[56] Tertul·lià, *De praescriptione haereticorum*, 7, 9. "Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae? quid haereticis et christianis?". Tertullien, *Traité de la prescription contre les hérétiques*, edició bilingüe llatí-francès, Paris, Cerf, 1957, pàg. 98.

No em puc estar d'avançar una semi-resposta: No sabria dir, en poques paraules, allò que tenen a veure aquestes entitats tant aparentment polaritzades, però soc del parer que precisament *la seva dialèctica constitueix la base de la cultura europea.*

El cas és que la inculturació del missatge cristià va ser del tot reeixida i va constituir el camí cap a la seva universalització.

Els escriptors cristians del temps apostòlic es serviren de les formes literàries gregues, com l'epístola, segons el model freqüentat pels filòsofs grecs. Els paral·lelismes, però, no són simplement formals. De fons, tant filòsofs com cristians eren "missioners". El missatge cristià apel·lava a una *conversió*, com també apel·lava a una conversió el discurs filosòfic. Un i altre volen ajudar a fer el pas de la ignorància al coneixement.

De fet, el Déu dels filòsofs poca cosa tenia a veure ja amb el politeisme tradicional dels déus de l'Olimp. (També Sòcrates va ésser acusat d'ateisme). Així, no obstant els advertiments de Tertul·lià, el cristianisme sintonitzava amb les escoles de l'hel·lenisme i, ambdós, contrastaven amb l'antic paganisme. Aquest va ser, ben segur, un moment decisiu entre "grecs" i cristians. Vivim, encara, les conseqüències d'aquell encontre.

¿No és prou significatiu que sant Pau, quan afronta la seva missió en el bressol de la cultura clàssica, decideixi de predicar des de l'Areòpag i davant d'un auditori hel·lenista parli d'un Déu desconegut? sant Pau, ell mateix hel·lenista i antic jueu, sap trobar així un *situs* adequat i unes idees de confluència. Sí, sens dubte, sant Pau parlarà de l'absoluta novetat del missatge cristià respecte a la cultura grega, però aquesta novetat es planteja després d'haver trobat un marc de comunicació possible.

Així mateix, té molt d'interès, en aquest sentit, la *Carta als corintis* (96 dC aprox.) de sant Climent Romà. Jaeger, en l'obra citada, subratlla el contingut d'arrel grega que s'hi troba, sobretot al voltant del concepte de *paideia*. La nuclearitat d'aquest concepte en la cultura grega es podria exemplificar de moltes maneres.

Només perquè serveixi com a mostra significativa, em referiré a una de força coneguda: les famoses paraules de Pèricles en la seva oració fúnebre, tal com ens ha arribat contada pel gran historiador grec Tucídides. Llegim en un moment del discurs: "En una paraula, afirmo que Atenes és en tot l'escola de Grècia"[57]. De fet, aquí el terme "escola" tradueix el mot "paideia" que més que "escola" significa "ensenyament", encara que l'expressió "escola" és molt expressiva i en aquest cas concret s'ha fet ja tradicional. Atenes és la paideia de Grècia.

Doncs bé, al final de la carta abans citada, parla sant Climent de la "paideia de Déu" i de la "paideia de Crist", on readapta al missatge cristià l'antic concepte provinent de la cultura grega; concepte que l'autor deuria considerar adequat per dirigir-se precisament a un públic cultivat en la matriu grega. Climent, així, presenta una *nova paideia*: la *paideia cristiana*. És justament aquesta nova idea d'una paideia cristiana la que haurà d'anar agafant força en els segles posteriors[58].

Aquesta adaptació conceptual, entre moltes d'altres, és una mostra notable de com el cristianisme no comporta la total negació i rebuig de les categories bàsiques de la cultura clàssica, sinó que tot i essent una visió de l'home i del món plenament nova, és capaç d'adaptar categories fonamentals del passat pagà.

Més endavant (segle II), la defensa del cristianisme va emprar arguments filosòfics, tal com es pot comprovar en els escrits dels anomenats apologistes. Per defensar-se, els cristians varen servir-se de la forma literària de l'apologia. En aquesta defensa volien precisament justificar la seva fe amb explicacions racionals, amb l'utilització dels recursos de la filosofia, fins al punt de presentar-se, sovint, com a defensors de la mateixa *paideia* antiga.

Els apologistes varen ser conscients que el pas del missatge bíblic de salvació des de la matriu hebrea a la mentalitat greco-romana, demanava una

---

[57] Tucídides, *Història de la guerra del Peloponès*, vol. II, trad. de Jaume Berenguer, Bernat Metge, Barcelona, 1954, pàg. 34.

[58] Jaeger comenta: "El gran valor que s'atorga a la *paideia* en aquesta última part de la carta, en la qual Climent tracta de fer que aquells als qui va dirigida comprenguin el propòsit (*skopos*) del seu escrit, no pot explicar-se del tot pel paper que fins aleshores havia tingut aquesta idea en el pensament cristià; sens dubte augmenta pel gran valor que li dóna el seu ús dins de la civilització grega" (pàg. 43).

reformulació del *kerygma* en categories i argumentacions filosòfiques. "Mitjançant la porta que [els apologistes] varen obrir, penetraren la cultura i la tradició gregues a l'Església i es varen amalgamar amb la seva vida i la seva doctrina. Alborejava l'època dels grans mestres i pensadors cristians del cristianisme primitiu"[59] .

Dins dels apologistes, Tertullià representa una mena d'excepció. Aquest convertit procedent de Cartago no comparteix la tesi segons la qual hi pot haver un apropament entre el cristianisme i la filosofia, i distingeix radicalment entre la fe de la religió cristiana i la filosofia com a mera actitud de recerca racional. Aquesta última és la que constitueix la saviesa mundana i la base de l'heretgia[60].

Referint-se als cristians diu Tertullià: "Nosaltres, no tenim necessitat de curiositat després de Jesucrist, ni de recerca després de l'Evangeli"[61]. Tertullià és extremadament lúcid a l'hora d'interpretar el nucli de la filosofia. No s'embolica en descriure teories filosòfiques defensades en un o en altre camp. L'essència de la filosofia és la *recerca.* El "busqueu i trobareu" s'ha d'interpretar, segons Tertullià, o bé directament en el context jueu, que desconeix encara Jesucrist, o bé dirigida a tothom i apuntant que hi ha quelcom —una doctrina única i precisa ensenyada pel Crist— que ha de ser trobada i sabuda. És a dir, aquí s'ha de buscar fins que es troba, i *creure* des del moment que s'ha trobat. A partir d'aquest moment tota recerca és fora de lloc. Endemés, cal veure que una recerca ininterrompuda estaria renyida, segons Tertullià, amb la creença; la recerca és germana de la incertesa, de no tenir res segur, de no haver trobat encara.

Tot amb tot, ja s'ha repetit que Tertullià era una excepció. Les polèmiques entre autors cristians i pagans varen incitar als primers a intentar síntesis teòriques

---

[59] Jaeger, op. cit, pàg. 57

[60] Tot i ser un amant de la cultura greco-romana, considera els filòsofs com els patriarques de les heretgies. Per això, rebutja l'herència dels grecs. "Més: ¿quina semblança hi ha entre un filòsof i un cristià, entre un deixeble de la Grècia i un del Cel, entre un que treballa per la glòria i un que per la vida, entre un que obra amb paraules i un que procedeix amb fets, entre un que edifica i un que destrueix, entre un corruptor de la veritat i un que la manté íntegra, entre qui n'és el lladre i el que n'és el guardià?", Tertullià, *Apologètic*, (46, 18), Trad. de F. Senties, revisió M. Dolç, Barcelona, Bernat Metge, 1960, pàg. 179.

[61] Tertullien, *Traité de la prescription contre les hérétiques*, cit. pàg. 98-99.

amb la cultura clàssica, això és, síntesis entre el pensament grec i el cristià. La coneguda obra d'Orígenes, *Contra Celsum*, és fonamental[62]. La tesi bàsica de Cels havia estat que els cristians són gent absurda que enalteix la follia i que es manifesta hostil al logos grec. Cels es va adonar perfectament del caire revolucionari que el cristianisme suposava en relació al món pagà; caire revolucionari que li venia de la desacralització que feia del món. Cels fou del tot conscient que aquesta desacralització cristiana del món comportaria la fi d'una civilització.

Climent d'Alexandria i el seu deixeble avantatjat, Orígenes, varen ser pioners en aquesta elaboració d'una "teologia filosòfica". Aquí ja no es tracta, merament, d'adaptar categories claus del pensament clàssic, sinó de construir una argumentació filosòfica a favor d'un contingut positiu revelat i expressat a la Bíblia. El planteig d'una tasca d'aquesta mena pressuposa haver entès que no era necessari que la novetat cristiana requerís, per la seva extensió, l'eliminació de la cultura greco-romana.

Orígenes, que posseïa un notable coneixement dels filòsofs grecs, especialment de Plató, es va proposar la tasca de traduir la Bíblia des del seu significat literal al seu significat espiritual; va comentar gairebé tots els llibres de l'Antic Testament i bona part del Nou tot combinant la seva teologia filosòfica amb un acurat estudi filològic dels textos revelats. Orígenes considerava, certament, que hi havia un àmbit propi d'allò que és objecte de fe, però que hi havia un altre àmbit on era possible l'explicació i l'interpretació. I és en aquest segon on es proposa escometre una hermenèutica de la revelació divina mitjançant les categories neoplatòniques del seu ambient cultural i filosòfic, tot i tenint cura que àdhuc en aquesta síntesi teològica, Déu continués essent el Déu de l'Escriptura.

Alguns autors contemporanis han interpretat que si finalment es dóna un esforç de coordinació d'ambdues savieses és perquè, d'alguna manera, va frustrar-se

[62] Els darrers anys del segle segon, Cels va intentar demostrar de forma molt contundent, en la seva obra *Alethes logos*, que els cristians s'havien allunyat del *logos* i del *nomos* comuns a tots els pobles.

l'intent de suprimir del tot el pensament filosòfic d'arrel grega. "Si l'ascetisme intellectual dels *simplicitores*, si els zelots de la ignorància pietosa haguessin guanyat, no hi hagués hagut gnosi, ni teologia especulativa, ni problema escolàstic, ni temptativa d'acord entre fe i raó i entre la filosofia i el dogma revelat. El cristianisme hauria quedat reduït a una teologia positiva, a un culte i a una moral sense metafísica ni apologètica"[63]. Al meu entendre és un hipotètic poc convincent. Rougier es basa en els textos de sant Pau, però potser no aconsegueix de distingir-hi allò que fa l'autor per tal de destacar l'absoluta novetat de la fe cristiana i el procés d'inculturació que després desenvoluparà el cristianisme pel que fa al pensament clàssic. I aquesta inculturació no s'ha d'entendre com si fos l'"únic remei" després del fracàs de l'intent de dissolució del pensament clàssic (com si se seguís la màxima que resa: si no pots amb ell uneix-t'hi), sinó com un procés comú a la majoria de les religions, d'aclimatar-se a l'ambient cultural. La meva intenció és d'anar encara més lluny en la interpretació d'aquest procés d'inculturació i d'indicar-ne les seves enormes potencialitats per explicar el dinamisme europeu.

Homes perspicaços com Climent s'adonaren aviat del valor de la filosofia no només com a gimnàstica pel pensament i, així, com una mena d'auxiliar de la saviesa divina, sinó també com un instrument de comunicació i de persuasió. "Cal presentar als que estan àvids de saviesa les coses que els són pròpies (llenguatge i idees), a fi que arribin, mitjançant les coses que els pertanyen, a la fe en la veritat"[64].

Orígenes —com acabem de veure— continua en aquesta direcció. La ciència no compromet la salut de l'home ans més aviat la reforça. De la mateixa manera que es diu que la geometria, la música, la gramàtica, la retòrica i l'astronomia són estudis preparatoris per a la filosofia, també es pot dir que aquesta pot ser una bona

[63] Rougier, L., *El conflicto del cristianismo primitivo y de la civilización antigua*, Barcelona, Nuevo Arte Thor, 1989, pàg. 147.

[64] *V Strom.* 18.

base per rebre el cristianisme[65].

En general, encara que no amb tanta radicalitat com Climent i Orígenes, els Pares de l'Església es varen inclinar per pensar —sobretot de cara a una finalitat apologètica i de persuasió— que no hi havia incompatibilitat entre hel·lenisme i cristianisme. La concordança es buscava, doncs, no per afirmar el creient en la seva fe, sinó per moure l'adversari de la seva incredulitat. La filosofia va considerar-se, així, com una mena d'introducció a l'estudi de la teologia, com una mena de preparació evangèlica, propedèutica de les Escriptures.

La filosofia: l'actitud, l'interrogant i la recerca

> "Cap déu s'ocupa de filosofar ni desitja adquirir el saber, perquè ja el té" (Plató, *Banquet*, 204a).

S'escau, finalment, aturar-nos per caracteritzar això que ja hem anomenat l'actitud filosòfica.

Què donarà Grècia a Europa? D'una banda, tal com hem vist, sembla ser que el nom. Però, sens dubte, molt més: una manera d'educar, una paideia, una cultura. I, quins són els trets d'aquest llegat? Hom podrà parlar —amb encert— de l'esperit comercial, de la idea de democràcia, de la idea de llei... però, en el fons, no hi ha res que l'expliqui millor que l'esperit de la filosofia. Grècia representa per Europa l'esperit de la filosofia. És ben rellevant —com dubtar-ho?— la idea de la isonomia de Soló, com també les consideracions sobre la justícia d'Anaximandre o de Plató... Però l'amistat, la recerca, l'afany, el desig i l'anhel de saber és l'element sense preu ni equivalent. La filosofia és in-quietud, és moviment, és

[65] Vegi's l'inici de la seva carta a sant Gregori Taumaturg. Continguda a l'edició castellana: *Contra Celso*, Madrid, BAC, 1967, pàg. 616.

intempèrie, és...recerca. Una cultura del moviment, de la recerca, això és Europa. Deturar-se per cansament o per mandra representa la seva mort. Anticipem-ho: Europa és història —la història? Qui parla de la fi de la història parla, sabent-ho o sense saber-ho, de la fi d'Europa[66].

Sovint es parla, i també aquí n'haurem de parlar, de la vocació universalista d'Europa. Ara bé, no hi ha pas coincidència entre els pensadors pel que fa a allò que constitueix el nucli a universalitzar. Alguns han parlat —i jo mateix m'hi afegiré— de l'universalisme de l'esperit de la filosofia. En què pot consistir aquest universalisme?

Segons la caracterització platònico-aristotèlica la filosofia sorgeix de l'astorament, de l'admiració. Són aquestes actituds les que donen lloc a l'interrogant i a la recerca de respostes. La filosofia consisteix en el plantejament d'aquests grans interrogants.

Doncs bé, hom podria pensar que Europa ha donat unes respostes a aquestes grans preguntes, i que són justament aquestes respostes allò que hom pretén universalitzar. Nogensmenys, pensant així ens equivocaríem. *Allò que veritablement és universalitzable és, abans que les respostes, les mateixes preguntes i les actituds que les originen.* Són aquestes les que expressen l'esperit de la filosofia. Al capdavall, les grans preguntes ho són sobre la situació humana. D'entrada, allò que l'home sigui no és clar. Aquesta manca de claredat inicial caracteritza la filosofia, Europa i Occident[67].

Fixem-nos, per exemple, en les grans preguntes explicitades pel pensador de Königsberg. A la *Crítica de la raó pura* Kant planteja aquestes tres qüestions:

[66] Aquest tema es tractarà en el capítol III.

[67] "Europa és el continent de l'aporia", Faye, J.P., *L'Europe une. Les philosophes et l'Europe*, Paris, Gallimard, 1992, pàg. 30.

Què puc conèixer?, què haig de fer?, què puc esperar?[68] Òbviament, quan es respon a aquestes preguntes, hom vol, alhora, que la resposta sigui màximament compartida i acceptada. Però l'autèntic anhel filosòfic, malda perquè els altres siguin copartíceps de l'interrogant. És aquest interrogant allò que es vol universalitzar. Hi podrà haver recerca conjunta —i finalment acord— si s'ha donat prèviament aquesta "comunió en l'interrogant".

Si el definitori és la pregunta, allà on hi hagi quelcom que podria ser una resposta però que no sorgeix com a tal perquè la pregunta no ha estat formulada, allà no ha entrat encara l'esperit de la filosofia.

Sòcrates i Nietzsche

Doncs bé, hauríem de provar de trobar una primera aproximació a l'esperit de la filosofia. Hauríem de trobar quelcom que, paradoxalment, fos una definició no definida. Quelcom que pogués tenir un consens ampli, encara que difícilment absolut. I no n'he trobat cap de millor que l'episodi de la condemna d'un dels primers grans filòsofs. La condemna de Sòcrates, el "pare de la filosofia".

La figura socràtica és aquella figura especial que porta sense solució de continuïtat a reflexionar sobre la naturalesa dels homes savis. Alhora, introduir ara i aquí l'estil socràtic, ja ens pot servir per entendre, posteriorment, les tesis de Husserl i de Patočka sobre l'herència europea.

---

[68] La primera pregunta kantiana demana pels límits del coneixement més que no pas pel mateix contingut; això és, fins on pot abastar el nostre coneixement. De fet una tal reflexió sobre els límits esdevé una reflexió sobre la condició humana en la seva possible relació amb la saviesa. La segona qüestió es refereix a l'acció. La condició per a l'acció pròpiament dita és la llibertat. També aquí la pregunta ho és sobre la condició humana, en la seva possibilitat d'acció moral o justa des de la llibertat. La tercera pregunta ens porta de nou a un tret existencial. El d'un ésser que a més de conèixer i d'actuar pot esperar. L'esperança és com el llançament d'una corda més enllà dels límits del coneixement i de l'acció; és l'obertura d'un horitzó que roman més enllà del que tenim a l'abast. La resposta podrà ser de caire religiós; però la pregunta és filosòfica, pròpia de la condició humana. També aquí, doncs, i abans de les distintes respostes religioses, hom voldria —des de l'esperit filosòfic— que la pregunta s'universalitzés.

A més, per no fer una caracterització ingènua de la figura socràtica —tot i que la meva pretensió no és historiogràfica— he pensat que seria bo recollir també alguns comentaris d'un dels seus més punyents crítics: Friedrich Nietzsche. Aquesta doble tria no és accidental. La història del pensament europeu es compendia, en un cert sentit, en el destí de Sòcrates. Sens dubte és el seu exemple el que guia bona part de la filosofia fins, precisament, Nietzsche, qui l'acusa i el sentencia de nou. Un dels últims grans filòsofs d'Occident executa un dels primers.

L'escena socràtica més significativa és la de Sòcrates davant dels tribunals, tal com ens és transmesa per Plató a l'*Apologia*[69]. El pobre Sòcrates ha estat acusat per Meletos, qui ha dit contra ell: "Sòcrates és culpable de corrompre la joventut i de no creure en els déus en què la ciutat creu, sinó en altres divinitats noves" (24b). Per defensar-se d'aquestes acusacions, Sòcrates inicia un discurs de caire autobiogràfic per tal d'explicar la seva ocupació. De què s'ocupa Sòcrates?, quina és aquesta estranya activitat que li ha portat tants problemes i, finalment, l'ha conduït als tribunals? Per explicar-la, recorda Sòcrates l'episodi de Delfos. En una ocasió, Querofont, amic d'aquest, va anar a Delfos i va interrogar l'oracle demanant si hi havia algú més savi que Sòcrates. La Pítia —sacerdotessa d'Apollo— va donar una resposta negativa. Quan Sòcrates va conèixer aquest missatge, restà perplex i es demanà: "'Què vol dir el déu i quin sentit té el seu mot? Car jo tinc consciència de no ésser savi, ni poc ni molt...'"(21b). Finalment, decideix emprendre una comprovació. Consisteix a anar a trobar algú més savi que ell, cosa que només podria aconseguir preguntant als altres allò que ell no sabia. El resultat d'aquesta recerca, d'una banda decebedor, confirmava l'oracle. En efecte, els interrogants que posava a gent important —davant d'"espectadors" sovint joves— no obtenien resposta. Els pretesos savis no "sabien" contestar. Sòcrates, aleshores, volia fer reconèixer als interrogats la seva ignorància, però aquests, lluny d'admetre-la, s'irritaven en contra d'ell. Sòcrates pensava: "'Tanmateix, de més savi que aquest home bé ho sóc, perquè ningú dels dos no sap res de bo; però mentre ell es pensa

[69] Vegeu Plató, *Apologia*, Barcelona, Laia, 1988.

saber alguna cosa, no sabent res, jo, com que no sé res, no em penso saber. Sembla, doncs, que jo sóc més savi que ell en aquesta mica: que, el que no sé, tampoc no em penso saber-ho'"(21d). Aquesta és la saviesa socràtica: la consciència de la pròpia ignorància.

En tot cas, l'acció de Sòcrates li comporta nombroses enemistats, car ningú vol ser desemmascarat de la seva aparença, de la respectabilitat que obté per la seva pretesa saviesa particular. Endemés, això s'agreuja des del moment que alguns joves comencen a imitar el procedir de Sòcrates. Els interrogats per aquests joves no s'irriten contra ells sinó contra el seu mestre, i diuen —com l'acusació de Meletos— que aquest corromp la joventut.

Si Sòcrates pot representar l'esperit filosòfic, els interrogats representen l'antifilosofia. La filosofia és la recerca de saber des de la consciència de la pròpia ignorància. L'antifilosofia és la pretensió vana de posseir ja el saber. És l'arrogància de l'aparença i, alhora, la impossibilitat *d'aprendre*.

Ara cal reflexionar sobre la vàlua de l'ocupació de Sòcrates. Per què Sòcrates viu en la pobresa i s'arrisca a acusacions i fins i tot a la mort amb el seu procedir? Doncs perquè la dedicació filosòfica no només és un mandat del déu, sinó àdhuc una vocació. Sòcrates es referma en la seva disposició de no deixar de filosofar i de recomanar als altres que s'ocupin, no de la fortuna, de la glòria i de l'honor, sinó del seny, de la veritat i de l'ànima, per fer que esdevinguin millors (29de). Això és justament allò que Patočka anomena "la cura de l'ànima" i que constitueix, per a aquest autor, el nucli de l'herència europea.

El llegat de Sòcrates és el projecte d'una comunitat —la humanitat madura?— on el filòsof podrà viure practicant la cura de l'ànima; una comunitat on Sòcrates i els seus semblants no estiguin en perill de morir.

Sòcrates, en efecte, és condemnat. I, a la fi, la pena no pot ser altra que la de la mort, car és ell mateix qui no accepta l'exili. La seva última voluntat expressa amb plena intensitat l'ideal que ha guiat la seva vida, i que, en definitiva, és la idea de la filosofia. "Quan els meus fills seran grans, atenesos, castigueu-los turmentant-

los com jo us he turmentat, si us sembla que estimen la riquesa o alguna altra cosa primer que la virtut; i si es pensen ésser alguna cosa i no són res, renyeu-los com jo us he renyat a vosaltres perquè no s'ocupen del que cal i es pensen ésser alguna cosa no valent res. Si feu això m'haureu fet justícia, a mi i als meus fills. Però és hora d'anar-nos-en: jo per morir, vosaltres per viure. Qui de nosaltres va a una millor sort, és obscur per a tothom, llevat del déu" (41e-42a).

Aquest testament expressa el desig de Sòcrates per la continuïtat de la filosofia en els seus fills. Ser un bon europeu és ser fill de Sòcrates? Que ningú s'escandalitzi. No es tracta de discutir paternitats. En tot cas, la de Sòcrates és una aposta de futur mitjançant els seus seguidors, que no ho són d'una personalitat, sinó de l'esperit de la filosofia. És com allò que diu Péguy: "Sols fins a la fi ens toca ser pares del futur, el nostre anhel més elevat s'acompleix en l'esperança dels nostres fills".

* * *

Però Sòcrates és raó, és claredat, és llum, és sensatesa... I això no agradarà a Nietzsche. El motiu principal d'aquesta aversió és —tal com es diu a *El naixement de la tragèdia*[70]— el rebuig de la tragèdia i de l'element dionisíac per part de Sòcrates. La dissolució d'aquest component en el concepte i en la racionalitat.

A Nietzsche, li dol el final socràtic. Com acabem de dir, Sòcrates accepta la mort com a condemna. En un cert sentit, fou ell el seu propi jutge. Vet aquí la seva victòria. I d'això Nietzsche se n'adona perfectament. Per al pensador alemany només el desterrament hagués estat una solució òptima per al "cas Sòcrates": el desterrament hauria portat l'oblit. Però la mort, ben al contrari: ajuda a la difusió del testament socràtic. La mort de Sòcrates és la seva victòria. Ell s'autoimposa la mort com a condemna i l'afronta amb total serenitat. És així que el "Sòcrates

[70] Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1980.

moribund" es convertí en el "nou ideal"[71] per a la joventut grega i per a les generacions futures. Malaurat i ja inesborrable influx, als ulls de Nietzsche[72].

Àdhuc malgrat el pesar de Nietzsche, la imatge del Sòcrates moribund és la del que mercès a la recerca i al coneixement, ha aconseguit ser capaç d'afrontar la mort amb calma plena. El saber —la recerca, la filosofia— ha donat sentit a l'existència i a la mort.

Sòcrates és, per a la nostra cultura, la figura que representa la filosofia. La nostra és una cultura filosòfica en la mesura que és una cultura socràtica.

---

[71] Nietzsche, op. cit., pàg. 118.

[72] Tanmateix, i això és molt revelador, Nietzsche guarda un comentari força positiu en relació a Sòcrates. Nietzsche reconeix amb perfecta clarividència que de l'anhel socràtic de saber sorgeix una universalitat amb perspectives terrâquies (pàg. 128). És la universalitat de la *teoria*. El geni agut de Nietzsche, tot i haver rebutjat la figura socràtica, no deixa de reconèixer en ella quelcom de positiu: la forma d'*existència de l'home teòric* (pàg. 126). L'home teòric, com l'artista, també troba una satisfacció infinita en allò existent. La positivitat de l'universalisme teòric s'avalua per unes hipotètiques conseqüències: si totes les forces que els homes han destinat al servei del coneixement haguessin secundat, en canvi, els afanys egoistes dels individus i dels pobles, les lluites haguessin estat indescriptibles.

Dit d'una altra manera: en front el pessimisme pràctic, Sòcrates posa en el coneixement i la recerca la possibilitat d'una medicina universal i veu en la ignorància el mal en si (pàg. 129). És aquesta medicina la que ha possibilitat la cultura Europea?

Davant de l'existència són possibles tres actituds: l'optimisme socràtic, el pessimisme pràctic, que afirma la victòria de la mort, i el que Nietzsche entén com "el sentiment tràgic de la vida". Aquest sentiment tràgic, avalat per Nietzsche, no coincideix ni amb l'optimisme de l'existència ni amb el pessimisme. Assumeix la vida tal com és, incloent en ella allò terrible i la mort. Aquesta no és ni dissolta ni superada. L'actitud tràgica assumeix que no hi ha victòria final, que no hi ha síntesi, ni de la vida ni de la mort.

Nogensmenys, en el passatge citat, Nietzsche sembla preferir l'actitud socràtica que no el pessimisme pràctic. Tot i que hi ha en aquesta actitud, pensa Nietzsche, una mena d'ingenuïtat. Dins dels mateixos límits d'allò que pretén dominar haurà de topar amb quelcom indominable. És aleshores quan ressorgirà el coneixement tràgic, que només trobarà sortida en l'art (com passarà a Heidegger).

Així resumeix Nietszsche la seva posició front a Sòcrates i a allò que aquest representa: "Si ara, amb els ulls endurits i conhortats en els grecs, mirem les esferes més altes d'aquest món que ens banya, veurem transmutar-se en resignació tràgica i en necessitat d'art l'avidesa de coneixement insaciable i optimista que va aparèixer de manera prototípica a Sòcrates: mentre que, en els seus nivells inferiors, aquesta mateixa avidesa ha de manifestar-se hostil davant l'art i especialment ha d'avorrir íntimament l'art tràgico-dionisíac, tal com ho vàrem exposar amb l'exemple de la lluita del socratisme contra la tragèdia esquílea" (pàg. 130)

Segons Nietzsche, el socratisme com a actitud es veu acomplerta en la resignació tràgica, que s'expressa en l'art. Allò que en un primer nivell superficial la filosofia combatia esdevé, al final, el seu acompliment.

Recapitulació. El dinamisme de la dualitat

Europa té dos components culturals fonamentals: la filosofia i la Bíblia. La cultura europea ha estat constituïda per un eix transversal amb dues rodes: la Bíblia i la filosofia. Dos principis de moviment distints, però que no han actuat independentment l'un de l'altre. Europa com a cultura és, en essència, la història de la interacció d'aquests dos principis. Dos components *heterogenis però no necessàriament oposats*, encara que tampoc dissolubles en una única realitat o l'un en l'altre. La distinció de potencial, la tensió entre aquests dos elements ha estat el motor d'Europa, ha configurat el nucli del seu *dinamisme*. Un dels fonaments assenyala una heteronomia radical, l'altre, en canvi, és una convicció d'autonomia; l'un marca una obertura cap endavant, però sobretot, una espera i l'altre, en canvi, marca indeclinablement la recerca; un és, principalment, una mirada vertical, l'altre, una d'horitzontal; l'un s'expressa com a fe, l'altre com a raó. Per això també els moments de dificultat i de fracàs tenen registres distints. Silenci, desesperança, pecat, infidelitat... d'una banda; error, claudicació, escepticisme, nihilisme, de l'altra.

L'*experiència cultural* de l'home europeu ha estat, doncs, una experiència orientada per dues referències. Ha estat, sovint, l'experiència de la dificultat de compaginació, o de la decisió difícil, o de la coordinació. Hom podria estudiar la història del pensament europeu des d'aquesta perspectiva: les múltiples i complexes relacions en què els dos pols referencials han estat viscuts. No es tracta ara de confegir un catàleg de les relacions reeixides i de les fracassades, o de les correctes i de les incorrectes. Ni tampoc és el moment de proposar-ne una de nova. Allò que importa és la constatació que, efectivament, Europa ha tingut dues llums de camí, dos puntals, dues rodes.

I, singularitat sobre singularitat, n'és una, com ja s'ha dit, que es tracta de fons de dos puntals ferms i irreductibles i experimentats com a tals. Experiència contradictòria? No, *experiència europea*. La claredat de la raó, l'esperança de la fe;

la universalitat d'una i la de l'altra; la raó que mostra la raó, la fe que predica la fe. El filòsof que transmet l'afany de la recerca i les conquestes del coneixement; el missioner que dóna testimoni. La raó substitueix la força per les raons i el diàleg; la fe substitueix la força per l'amor (malgrat s'hagin donat raons apologètiques de la força i fes àvides de poder).

La secundarietat cultural de l'experiència romana, tal com explica Brague, consisteix en la transmissió dels alts continguts inicials. Ser europeu, així, és ser portador, és prolongar, és difondre, és fer avançar un sentit.

De fet, tant la filosofia com la fe cristiana miren endavant. Per això, no és prioritari ni preservar el passat ni mantenir el present, sinó bastir un futur, tenir un futur. Somnis utòpics, millenarismes, filosofies del progrés, confiança en el demà, consciència d'estar fent camí... amb mil intensitats, aquesta experiència del temps és europea. La mantenim encara?

* * *

La filosofia és, al meu entendre, principi de tolerància i de llibertat, tal com es pot constatar ja en els seus orígens. La filosofia, en tant que sorgeix de l'esperit crític, s'allunya del dogmatisme i de les imposicions de tot poder. En el vast camp de la recerca són molts els viaranys i els camins possibles; i qui recerca agraeix que se l'inviti a conèixer altres camins. Esperit de tolerància, de pluralitat, d'acceptació. Si de bell antuvi es presentés i es volgués com a saviesa, tot plegat seria molt distint. Però la filosofia ens aplega i ens agermana (pot ser universal sense dissoldre particularitats) precisament perquè més que contingut és actitud. D'allò que estem convençuts és que també ara ens cal madurar en tots els homes l'esperit de la filosofia, *que és esperit crític i esperit de recerca.* És aquesta actitud la que pot immunitzar-nos davant els perills de dogmatismes excloents i d'imposicions de força i no de raó.

II. Memòria i presència del mal

En presència del mal

> "La història de l'espai de pensament europeu és, així, aquella on s'ha vingut a inscriure l'infern dels camps de la mort; infern esdevingut pura memòria, però que com a memòria no s'ha d'extingir; és part integrant de la consciència europea"[1]

> "Infeliços els qui, en el segle XX, creguin que seran salvats fàcilment, sense prendre part en la tragèdia i sense purificar-se mitjançant el dolor històric"[2]

Després de dedicar un capítol a explanar els trets més definitoris de la cultura europea, pot ésser desconcertant un capítol com aquest. Haig de confessar que ha estat posat aquí amb tota la intenció: he volgut, en primer lloc, trencar una possible linialitat de la reflexió —que, inevitablement, l'hauria fet massa còmode— i, en segon lloc, desitjava relacionar el tema del mal amb la idea de l'herència europea.

Cap afany pessimista em porta a parlar de la "cara fosca d'Europa", de la seva "vergonya" o del "mal a les entranyes"; cap parcialitat injustificada, sinó la senzilla constatació d'un mal que ha acompanyat el seu camí; tampoc tinc per finalitat estendre la mala consciència —tampoc veig en això una solució—, més aviat penso que l'important és la *memòria.* Europa, que és com la memòria del món, no pot defugir la seva pròpia memòria.

El dolor es multiplica per les tenebres en què es produeix. La manca absoluta d'aclariment fa que encara s'incrementi més el sofriment davant de les angoixes, els dolors i les penalitats de tota mena.

Es pot suportar el dolor si s'explica una història sobre ell, si se'l narra. La

---

[1] Philonenko, A., *L'archipel de la conscience européenne*, pàg. 13.

[2] Czeslav Milosz, *Otra Europa*, Barcelona, Tusquets, 1981, pàg. 307.

història com a narració dóna sentit a allò que altrament es presentaria com l'ahir fosc de la desesperació i de l'absurd[3]. La possibilitat d'explicar històries és, segons com, la possibilitat de la redempció.

No podríem aguantar allò que no pot ser explicat. No podríem portar el pes del passat si no ens l'expliquéssim a nosaltres mateixos. Quan fem història, el destinatari principal no és les generacions futures, sinó nosaltres mateixos. Per viure hem d'explicar el que ha passat. De cap de les maneres tindríem futur sense passat. I per poder tenir passat ens l'hem d'explicar. Sense aclariment del passat no hi ha obertura ni llum cara al futur. Si el nostre passat fos nit fosca, el nostre futur ho seria també.

Com podem explicar la "solució final"? *En l'esforç per explicar l'inexplicable mostrarem la nostra responsabilitat; en l'abandó d'aquest esforç, la nostra complicitat, o la nostra penosa superficialitat.*

L'Europa de la raó és també seu de la barbàrie més crua, de les lluites i els odis més extrems. L'Europa de les idees de justícia i de solidaritat, és seu també de les lluites racials i de la xenofòbia, de maltractaments i humiliacions als més desvalguts. Són, això, infeccions passatgeres i molt locals? Malauradament, tant la memòria fidel com la modèstia d'obrir els ulls i mirar ens encamina a pensar altrament.

Ens toca, si hem de ser responsables de debò, fer front a la nostra pròpia misèria i fragilitat, sentir-les a la vora, tocant el nostre propi ésser, i no deixar-nos evadir amb els nostres particulars artefactes d'oblit.

No cal haver estat botxí, ni guardià, ni comandant de les forces de l'odi; som, d'alguna manera, responsables dels horrors. Si encara se'ns permet parlar en plural: estem tacats. I si també es permet una abstracció: és el mateix esperit europeu, que està tacat. Ens cal, abans que res, prendre consciència de la taca; després caldrà veure si pot rentar-se o si es pot portar la càrrega que representa amb

[3] Darrerement Paul Ricoeur ha insistit en la importància de la narració. La identitat mateixa depèn d'una història explicada. Sovint quan a algú se li demana: qui ets?, respon explicant una història.

prou dignitat.

La consciència de la responsabilitat té un accés privilegiat en l'experiència de la vergonya. Sentir, davant de les infinites ocasions en les quals l'home ha humiliat, maltractat o assassinat el seu proïsme, la vergonya de la nostra condició —de la nostra condició humana— i, en casos com el de l'extermini nazi, o com la tragèdia de l'ex-Iugoslàvia, o els comportaments racistes... la vergonya de la nostra condició europea, és iniciar el curs de la responsabilitat; és prendre consciència de la nostra taca polimorfa d'insolidaritat, passivitat, egoisme, covardia...

Hem d'admetre, tanmateix, que ni la vergonya ni aquesta responsabilitat "indirecta" són els elements primordials d'allò exigible; són, això sí, els primers que, cronològicament, cal demanar. Però, allò finalment decisiu és la realització d'aquelles accions la mancança de les quals és precisament l'arrel de la vergonya.

Les llàgrimes gravitant als ulls dels febles i dels desvalguts; els rostres dels éssers humans assassinats; la desesperança en forma d'impotència... i, a poca distància, les llargues negociacions diplomàtiques, poc sensibles al sofriment i atentes als interessos d'Estat, d'economies, d'estabilitats, i d'imatges. Molta retòrica, poques paraules i accions coratjoses. És la *realpolitik*? Moltes persones ho han arribat a creure. Es ve a dir: "Tot plegat és massa complicat i millor que ens limitem a...". El pretès realisme polític —cal subratllar-ho— és una manera de deixar de banda la consciència i el judici moral de les persones, tot apellant a les limitacions i a les exigències de la situació. En canvi, cal confessar i defensar una i una altra vegada que les fites més elevades són el *deure* més *realista* de la vida social més autèntica.

Sobre el perdó

La vida collectiva i la seva història han mostrat amb escreix que la importància del perdó és inversament proporcional a la seva pràctica. Perdonar no és oblidar, però suposa amansir el dolor d'una ferida. Perdonar és, en un cert sentit, començar de nou, recomençar: una de les possibilitats més valuoses de l'existència humana. Quan no es pot perdonar, no pot cicatritzar la ferida; i, en tot cas, no es pot passar pàgina a menys que hom vulgui ser responsable de la més freda banalitat.

Perdonar és una de les possibilitats fonamentals que hom té davant de la *irreversibilitat* de l'acció humana —i del temps[4]. Una paraula pronunciada o un acte fet contra algú o contra quelcom, ja no poden esborrar-se; han estat portats a la llum i inserits en el registre del temps i de la vida. Després hom podrà dir i fer coses ben distintes, fins i tot oposades a les ja fetes, però allò fet ha estat fet. És la irreversibilitat de l'acció humana. Sobre ella no hi ha —repetim-ho— possibilitat d'esborrar; hi ha, però, la possibilitat de perdonar. És aquesta l'única possibilitat de redempció. El perdonar no pot fer que allò que ha estat no sigui, però pot fer que, malgrat allò que ha estat fet, hom recomenci. Pròpiament —fixem-nos-hi— el perdó és perdó de la persona, no de l'acte.

Si el perdó no fos possible restaríem sempre absolutament lligats a un malaurat acte dels inicis; víctimes permanents d'un error. Jesús de Natzaret és qui més exemplarment ha fet veure, fins i tot més enllà del missatge i de la dimensió religiosa, el paper fonamental del perdó entre els homes. Els homes hem de perdonar. Pecar, en el fons, és un fet repetit que radica en la mateixa "naturalesa" o situació humana, en l'entrallat de relacions que s'hi estableixen. Per això el perdó és, al capdavall, allò que fa possible que la vida prossegueixi, "redimint" els homes d'allò que han fet però que no volien fer o del que després s'han penedit. Només

[4] Pel tema del perdó hom pot consultar la magistral obra de Hannah Arendt: Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona, Seix Barral, 1974, pàg. 310-319.

així és possible que la vida comuna —familiar, política— comenci una i una altra vegada i continuï endavant.

El perdó és l'oposat de la venjança. La venjança també vol actuar sobre la irreversibilitat de l'acció, també vol fer possible el tornar a començar; però per fer-ho no es proposa l'exercir la bondat o l'amor implícit en el perdó, sinó la continuació de la mancança o de la falta o del mal. Vol equilibrar el mal amb el mal. La venjança, que no pot considerar-se exclusivament "demoníaca", també és profundament humana. I si hem de ser amatents a posar perdó en lloc de venjança, no pot passar —perquè som homes— que el perdó sigui tant ampli que apaivagui tots els crits que demanen no venjança, però sí justícia: això és càstig. Fer justícia, en aquest cas, —no ho podem oblidar— és escoltar els morts que clamen al cel. La justícia és, en aquests casos extrems, escoltar la veu dels altres —morts per la seva innocent vulnerabilitat—, la veu dels quals ressona i recorre encara tots els racons de la terra. Perdonar i castigar són paral·lels, no oposats. És ben significatiu —ho destaca Arendt— que els homes siguin incapaços de perdonar allò que tampoc poden castigar, i a la inversa. En aquests casos estem davant d'allò que Kant anomenà "mal radical". L'únic que sabem és que no es poden perdonar ni castigar aquestes ofenses que traspassen les possibilitats de comprensió humanes.

Hi ha uns crims que no poden ser objecte ni de càstig ni de perdó. No poden ser objecte de punició perquè és tanta la radicalitat del crim que cap condemna hi estaria a l'alçada (no cal dir, però, que no resta altra alternativa que la de castigar l'incastigable). I és impossible el perdó perquè aquest demana, d'una banda, el penediment del culpable i d'altra banda, la seva concessió per part de la víctima, de tal manera, doncs, que qui ha estat assassinat no pot ja perdonar. ¿Qui dels morts en les més injustes de les situacions, en mancança de tota possibilitat de resistència i en mancança de tota apel·lació possible, qui quan abans del seu torn veié desaparèixer els seus, qui pot perdonar? D'altra banda, els majors crims de la humanitat, genocidis, holocausts, exterminis... han estat portats a terme, o promoguts en última instància, per homes que rarament voldran penedir-se'n. Perquè sovint no són actes involuntaris ni fruit de la ignorància ni tampoc de

passions momentànies. Més aviat són derivats de càlculs freds, de conviccions profundes, de passions arrelades... En fi, quan el mal excedeix certs límits, esdevé imperdonable.

Un món de crim generalitzat seria certament invivible, per molts motius, però també perquè la impossibilitat de perdonar portaria a una situació del tot insuportable.

A Europa, on hi ha diversitat, pluralitat, complexitat de relacions, hi ha mancances, hi ha errors, hi ha mal. És absolutament necessari saber perdonar; perdonar, però, sense deixar, quan així sigui necessari, de reclamar justícia. I quan demanem justícia volem que es castigui una falta, però no volem ser nosaltres els qui la imposem, sinó el bon sentit d'un tercer: la justícia no l'aplica la víctima, sinó el conjunt de la comunitat; aquesta és la diferència amb la venjança. Fer d'Europa el lloc de la justícia i el lloc del perdó; mai, el lloc de la venjança.

La mentida i la veritat

En relació al mal, al dolor, al crim... hi ha quatre grans còmplices: la venjança, l'oblit, el cansament (en la lluita contra la seva presència) i la mentida.

Parlaré, ara, d'aquesta última i ho faré a partir d'una experiència personal. L'any 1988 vaig assistir a una trobada de catòlics a Berlin Occidental, *Berliner Konferenz europäicher Katholiken.* Era una trobada organitzada amb el beneplàcit del govern de l'Alemanya democràtica per tal de donar una mostra d'obertura. Hi estaven convocats catòlics de la major part dels països de l'Est a més d'alguns representants de l'Oest. Aquell any el tema de l'encontre era la pau. Es varen fer algunes conferències i després s'obrien torns de preguntes i de propostes. Vaig tenir

la impressió decebedora que, en bona part, allò estava del tot muntat sobre la retòrica i que era un mer aparador polític. No dubto que hi havia gent de molt bona voluntat. Jo era la primera vegada que hi assistia i havia caigut allí per circumstàncies ben casuals. Em sentia lliure per dir el que volgués. No pretenia ser pas el centre de l'atenció, però em va semblar que "dir la veritat" o, millor, *intentar de fer-ho* no seria dolent. De fet, l'únic que volia era apuntar que *dir la veritat, que maldar per descobrir-la i posar-la de relleu, és, sens dubte, un dels millors camins per treballar per la pau.* Volia fer aquesta reflexió tot citant a Jan Patocka[5], qui té unes paraules molt clarividents sobre aquest pensament. Però per no causar un desgavell desproporcionat vaig pensar que n'hi hauria prou exposant la idea. La mesa va prendre nota de les meves paraules i continuaren les altres intervencions amb tota normalitat. A l'hora de dinar se m'acostaren dos dels organitzadors. Em digueren diplomàticament que aquelles trobades s'organitzaven per mantenir i per crear concòrdia, i que era d'allò més convenient evitar tota mena de conflictes. Els vaig respondre que no calia que es preocupessin: jo ja no tornaria a intervenir. La veritat era massa conflictiva. S'havia de parlar de la pau però sense intentar dir la veritat. Calia anar parlant sense dir res.

La mentida (i no ens referim, és clar, a les mentides "pietoses") és, sens dubte, un mal. Oculta el món voluntàriament, el traeix, fa malbé la comunicació, i, en definitiva, no respecta l'altre (el destinatari de la mentida).

També cal foragitar la mentida d'Europa, denunciar qui obstaculitzi la recerca de la veritat, convèncer tothom que cercar la veritat és font d'alliberament, denunciar els discursos retòrics, que tant sovintegen en l'àmbit de la política i de la diplomàcia —només al servei d'interessos particulars o egoistes—, i que tot i poder-se justificar com a sostenidors d'un cert equilibri immediat, fan un flac favor a l'enteniment i a la veritable pau. La recerca de la veritat dóna gruix i dignifica; la promoció i el sotmetiment a la propaganda banalitza, dóna lloc a la homogeneïtzació de la neciesa i de la superficialitat.

---

[5] Jan Patocka (1907-1977), dissident txec, el més destacat teòric de Carta 77. El tornaré a citar més endavant.

Sobre l'oblit i la memòria

> "Hi ha certes coses que els homes de la meva edat no podem oblidar" (Albert Camus, 1947)

El record no és expressió directa del ressentiment. En un cert sentit és veritat, i ho hem de defensar, que Europa és un començar sempre de nou, però aquest recomençar no es fa a partir d'un marc verge on les imatges han fugit de la memòria. El perdó permet el recomençar i tanmateix no s'identifica amb l'oblit.

Certament, oblidar és una mena de funció vital, i sense ella la consciència no podria sobreviure. Però a voltes convé aturar aquesta funció si hom no vol ser còmplice de la mateixa crueltat d'allò que hom vol esborrar. Que l'oblit no ens faci còmplices!... faria la màxima.

Un bon amic em deia que a voltes es pot pensar que la mort s'esdevé quan el pes de la consciència s'ha fet ja insuportable. La mort seria l'alliberament d'aquesta càrrega en una nova vida amb distinta gravetat. L'oblit, des d'aquesta perspectiva, seria la pretensió de fer-nos immortals aquí i ara, una immortalitat que s'aconseguiria per la manca de consciència i per la manca d'història.

Només la senilitat pot justificar l'oblit. No és bo oblidar sistemàticament. No és bo fer com si 1939-1945 mai no hagués existit. (I, a partir d'avui, haurem de recordar a contracorrent 1990-1993, perquè els que posin cortines i vels entremig es multiplicaran). Aquests episodis s'han de saber, s'han de *suportar*, i s'ha de veure què en surt d'aquest saber i d'aquest suportar. El passat no es pot desfer, no podem alleugerir el dolor del passat, però amb la memòria, amb el plany —i amb la pregària— podem dignificar la nostra existència després de l'error i el mal.

La memòria pertany a la *responsabilitat pel passat*. La memòria no suposa necessàriament ni ressentiment ni afany de venjança, i tampoc suposa romandre presoner del passat. Més aviat al contrari, la memòria possibilita un present i,

sobretot, un futur; paradoxalment, la memòria acaba essent *responsabilitat pel futur.*

L'home contemporani és un home desmemoriat. Amb la capacitat de reviure el passat atrofiada, no pot ni tan sols superar el llistó per mantenir un *silenci reflexiu*, un silenci conscient d'ell mateix. Ha substituït aquest silenci per un tràfec continuat que el manté ja sempre ocupat i pre-ocupat en una activitat que, de fons, no és més que l'ocàs de l'acció autèntica —mai possible al marge de la memòria i del silenci reflexiu.

Però, a la vegada, hi ha un silenci que es fa còmplice. Les imatges aturades per la fotografia o enregistrades per a les càmeres són una mostra per l'escàndol de la nostra mirada. Tanquem els ulls i restem amb la boca tancada, com si l'única paraula fos el mutisme. Però seria una inconsciència permetre que aquest silenci es transformés alhora en el silenci de cara a les generacions futures. Ningú pot assegurar que oblidar les mostres més extremes de l'odi hagi de portar la bondat futura, mentre que, alhora, no som qui per tallar la possibilitat que els homes aguantin la càrrega i siguin responsables del seu passat. Ser responsable és, sens dubte, molt més digne que mantenir-se en la més plena ignorància, voluntària o inconscient.

Cal que després del primer silenci, amb tota la humilitat de què siguem capaços i amb tot el respecte, parlem de com els homes varen divinitzar-se per decidir que hi havia sobre la capa de la terra uns "infrahomes" i que, com a tals, calia que fossin exterminats perquè no eren prou dignes d'aquest món i ocupaven un lloc reservat per a altres éssers superiors.

Dit d'una altra manera: ningú pot —ni ha— de sostreure's a la interpel·lació del testimoniatge. *Hem de testimoniar per fidelitat a la veritat, als altres homes i a nosaltres mateixos.* A més, seria una ingenuïtat suprema el pensar que hi ha fets que per la seva patència romandran sempre en la memòria col·lectiva. Més aviat tenim l'experiència que fins i tot "el més inoblidable es pot oblidar". Auschwitz, per exemple, és un lloc situat enlloc, és allò que no pot tenir nom, l'innominat, l'infern. Fou tanta la "inhumanitat" que resulta incommensurable pel llenguatge, fet,

al cap i a la fi, a mida humana. "L'amenaça que sobrevé ara a la humanitat mig segle després d'aquesta Catàstrofe, és que 'allò que no pot tenir nom' s'està tornant l'innominat. És que el silenci està esdevenint complicitat. És que torna a començar. És que es nega aquest passat..."[6].

Ara ens enganyem dient que són fenòmens minoritaris. És veritat que, de moment, són aïllats. Però a ningú no li hauria de resultar insignificant que al mateix lloc —i no només en ell— on va ocórrer la solució final, *noves generacions* manifestin l'odi envers els altres que, aquesta vegada en forma d'immigrats, són més propers a la categoria de l'"infrahome" que no pas a la de l'home. Són brots, aquí i allà, del racisme més punyent.

Aquestes noves generacions —al marge de la consideració sobre la irradicabilitat del mal en l'humà— són símptomes d'altres generacions que no han sabut o no han volgut ser testimonis; que han fet de l'oblit un còmplice o, simplement, que no han comprès.

Pensar després d'Auschwitz?

A la seva coneguda obra *Dialèctica negativa* (1966), Adorno encetava la introducció amb aquesta pregunta: "És encara possible la filosofia?" Més endavant posava com a títol d'un dels apartats: "Després d'Auschwitz". El rerefons, d'altra banda ben palès, assenyala vers aquest interrogant: És possible continuar pensant després d'Auschwitz? És possible encara pensar després d'Auschwitz, de Dachau, de Buchenwald... de tants camps de la mort de fa poc de temps i d'altres ben recents —igualment llocs de la mort i del sofriment més gratuït i absurd?

Si algú pensa que la pregunta té quelcom de retòrica perquè sembla prou

[6] Lustiger J.M., *Nous avons rendez vous avec l'Europe*, París, Mame, 1991. (trad cast. *Europa sé tu misma*, Valencia, Edicep, 1991, pàg. 47).

clar que es continua pensant, la podem formular d'una altra manera, molt més planera, fins i tot pel qui sospita de la seva autenticitat. Què significa pensar després d'Auschwitz? Una de les preguntes més punyents dirigides al gloriós pensament occidental, que encara no té una resposta. Fins i tot hi ha qui ha oblidat la pregunta. Com si no hi hagués contradicció entre la recerca de la veritat i l'oblit que menysté allò que dóna a pensar. És que potser hi ha una por amagada que vol absoldre's del reconeixement d'una culpa? De què més important s'ha d'ocupar el pensament sinó d'examinar les mostres més fortes del "mal radical", els llocs on l'humà —els rostres de les dones i dels homes i dels infants— esdevenia sense nom? És que ja ni se sap que ha estat precisament el problema del mal, el que ha esperonat d'una manera prioritària la reflexió de l'home en la seva situació?

Pensar després de... vol dir disposar-se a afrontar la foscor, les imatges del caos originari; vol dir transitar les zones ombrívoles, i prendre la humilitat i el coratge per confessar errors i començar de nou. Dit d'una altra manera: ja no es pot continuar filosofant sense prendre's seriosament l'experiència del mal radical que ha emergit en ple segle XX.

Tornem al discurs d'Adorno. La filosofia hegeliana de la història entenia la guerra i la destrucció com un moment del desenvolupament, com un moment que portava a una positivitat superior a la d'abans del conflicte. Adorno és talladament contundent contra aquesta idea: "Després d'Auschwitz, la sensibilitat no pot menys que veure en tota afirmació de la positivitat de l'existència una xerrameca, una injustícia vers les víctimes, i ha de revelar-se contra l'extracció d'un sentit, per abstracte que sigui, d'aquell destí tràgic"[7]. Allò que té davant la consciència que s'hi obra és el mal radical. Adorno ho qualifica com un "infern real la maldat del qual sobrepassa la nostra imaginació". El promotor de l'Escola de Frankfurt sap dir quelcom que avui caldria repetir en la nostra consciència, no només per permetre'ns continuar pensant sinó per ser conscients i responsables d'allò que encara passa: "El genocidi és la integració absoluta que cou en tots els llocs on els homes són

[7] Adorno, *Dialéctica negativa* (1966), Madrid, Taurus, 1975, pàg. 361.

homogeneïtzats, polits —com es deia en l'exèrcit— fins a ser esborrats literalment del mapa, com a anomalies del concepte de la seva nullitat total i absoluta. Auschwitz confirma la teoria filosòfica que equipara la pura identitat amb la mort"[8]. Integració absoluta, homogeneïtzació, pura identitat, mort.

Dempeus davant de l'escàndol del mal, sense girar-se d'esquena, ens toca —és el que Adorno vol fer també amb la seva dialèctica negativa[9]— desenvolupar una reflexió del pensament sobre si mateix. Una re-flexió en què siguem capaços, fins i tot, de pensar contra nosaltres mateixos. I ens ha de guiar sobretot aquest imperatiu: "orientar el pensament i l'acció de manera que Auschwitz no es repeteixi, que no torni a ocórrer res de semblant". Tal com bé prou ho mostren els fets, no ho hem aconseguit, encara. Però, a més, resulta molt inquietant la poca força espiritual-cultural que Occident mostra per aconseguir aquesta fita. Fins el punt que poc se'n parla d'aquest imperatiu. És característica de la "postmodernitat"; en el fons, ja no hi ha confiança en la possibilitat del pensament per fer res: ni per pensar el mal ni per afrontar-lo. Més i tot, el propi pensament es fa sospitós.

La reflexió d'Adorno és dramàtica i conscient del fracàs i de les poques esperances. "Auschwitz va demostrar irrefutablement el fracàs de la cultura. El fet que Auschwitz hagi pogut ocórrer en mig de tota una tradició filosòfica, artística i científico-il·lustradora comporta més contingut que el que ella, l'esperit, no arribés a tocar els homes i a canviar-los. En aquells santuaris de l'esperit, en la pretensió emfàtica de la seva autarquia, és precisament on radica la mentida. Tota la cultura després d'Auschwitz, junt amb la crítica contra ella, és brutícia"[10]. Adorno se sent inevitablement confrontat amb l'alternativa de l'absurd: "Qui defensa la conservació de la cultura, radicalment culpable i gastada, es converteix en còmplice; qui la refusa fomenta immediatament la barbàrie que la cultura va resultar ser. Ni tan sols

[8] Adorno, op. cit., pàg. 362.

[9] En una altra perspectiva —paral·lela, però, a la d'Adorno— tenim el cas exemplar de Chestov que, contra la mentalitat del progrés, rebutja aquest món de la guerra i de la barbàrie i es refugia en una filosofia negativa.

[10] Adorno, op. cit., pàg. 366-367.

el silenci allibera d'aquest cercle..."[11] .

En tot cas, continuar pensant, posar-se en el camí de la filosofia, demana no només revisions radicals de la història del pensament occidental, sinó, com a mínim, pensar havent adoptat ja una nova "categoria": la de "pensar després de...". És una categoria que haurà de donar lloc a un pensament capaç d'autocrítica, d'autoprovocació, de ser interpellat per allò altre; un pensament, a la fi, que superi tot endormiscament i es mantingui tothora vigilant en el regne de la nit.

El pensament occidental no pot ser cofoi ni autocomplaent. És un pensament que pensa a partir d'un trauma. Només pot existir amb la modalitat del trauma.

Encara una altra pregunta, significativament distinta de les formulades a l'inici. Inevitable: Què ha aportat Auschwitz, de nou, a allò que ja se sabia sobre la desmesura d'allò espantós i terrible que els homes són capaços de fer contra els altres homes? En primer lloc, que la violència dels homes sobre els homes *no té límits*. Segon, que aquesta possibilitat no ha estat enterrada sota les llums del progrés tècnic i la cultura. Tercer, que el mal en el món —el problema central de tota Teodicea—, tot i ja tenir una expressió ben aclaparadora en els mals de la "naturalesa" en forma de terratrèmols, de sequeres, d'epidèmies..., es veu superat amb escreix per l'expressió que té en la mateixa acció humana. El mal en el món té com a punt culminant el mateix palau que li edifica l'home.

Tot això ens ha estat ensenyat per Auschwitz. I, en essència, ens ha aportat una idea nova força difícil. És la que punyentment ha expressat Hannah Arendt en el seu monumental *Els orígens del totalitarisme*[12] :"Els homes normals no saben que tot és possible", el totalitarisme sí. Per entendre el totalitarisme i, al capdavall, les possibilitats de la societat humana, cal superar les limitacions del nostre pensar "normal". Mentre que pels homes "normals" no tot és possible, el totalitarisme pretén demostrar el contrari: "Els camps de concentració i d'extermini dels règims totalitaris serveixen com a laboratoris en els quals es posa a prova la creença

[11] Adorno, op. cit., pàg. 367.

[12] Hi ha traducció castellana, Arendt, A., *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1974.

fonamental del totalitarisme que tot és possible"[13]. El sentit comú es resisteix a pensar així, i davant de certes coses es demana "però com és possible això?". *Pensar després d'Auschwitz o de Dachau significa pensar sobre la demostració que tot és possible.* Al pensament occidental la seva "normalitat" li ha anat impedint fins ara enfrontar-se radicalment amb aquesta prova.

No podem fer d'Auschwitz una aberració o una excepció absoluta. Seria un intent massa fàcil d'explicació. Ja forma part del passat el moment dels judicis i de les acusacions i dels càstigs de l'incastigable. Estem en el temps, en el kairos de la reflexió, de la recerca del virus d'aquesta malaltia. No confiem en descobrir la causa de les causes; confiem que podem parlar d'allò que va afavorir el mal, d'allò que li deixà via lliure, d'allò que el féu reproduir-se. Haurem de referir-nos a la manca de pensament i a la banalitat del mal, a la distinció entre superhome i subhome...

La banalitat del mal: superficialitat i impersonalitat

El mal pot ser també banal. Arendt ha treballat sobre aquest tema arran del fenomen del totalitarisme. Fer referència a aquest fenomen, del qual les dues expressions paradigmàtiques han estat l'stalinisme i el nazisme, no respon a un mer estudi d'una realitat històrica. Quan Arendt basteix la seva extensa obra, entén que alguns factors que intervenen en el fenomen del totalitarisme "poden sobreviure als règims totalitaris", essent així una amenaça latent. Aquesta manera de veure les coses es correspon amb la manera de qualificar la comprensió de la realitat social i històrica. No es busquen les causes d'uns suposats efectes, es busca la comprensió d'uns determinats fenòmens. No es pretén trobar *la* causa del totalitarisme (en últim terme acabaríem, segurament, apuntant al nus irresolt d'una originària maldat

[13] Arendt, op. cit., pàg. 533.

humana), sinó aquells factors que van acompanyar i fins i tot facilitar el seu naixement, el seu assentament i la seva extensió. Arendt parla de l'home-massa (que té com a tret específic la seva manca de relacions socials normals) i de l'aïllament i de la soledat en què es troba, i de la disponibilitat a facilitar la mobilització que demana el totalitarisme i l'encaix de la seva ideologia; parla, també, de la mentida i del terror com a instruments privilegiats del poder totalitari; parla del sentiment generalitzat de rebuig de la novetat i de l'imprevisible; parla, en definitiva, d'un menyspreu del món real —en la mesura que és la font de la novetat— i de la instauració d'un món fictici, creat per la Ideologia. Aquesta, la Ideologia totalitària, és literalment això ideo-logia: lògica d'una idea. La lògica, el moviment d'una Idea que per damunt dels homes i del món domina ambdós. És per això que la Ideologia viola la realitat, l'aixafa, amb l'intent de fer el món "conseqüent" amb la lògica de la idea.

Ja hem reconegut que hi ha un rerefons últim incomprensible. El funcionament del sistema totalitari, l'execució del seu regne del terror i l'horror dels camp de concentració, ens posen front d'una mena de mal radical. (Allò que hom no pot ni castigar ni perdonar). És el mal radical, que no podem comprendre i que pocs instruments teòrics són els disponibles per a la seva comprensió. Arendt es veu capaç, això sí, d'assenyalar un fenomen concomitant: "El mal radical ha emergit en un sistema on tots els homes han esdevingut superficials". En una carta a Jaspers, Arendt confessa: "No sé què és el mal radical, però sé que té a veure amb aquest fenomen: la superfluïtat del homes com a *homes*"[14]. És la mateixa conclusió a què arriba en el seu acurat estudi del sistema totalitari. Però la conclusió esdevé una mena de crit d'alerta: perquè la superficialitat no és només una característica que es propaga en els règims totalitaris, sinó que també es propaga —de forma diversa— en la societat actual, afavorida sovint per la massificació. Així, doncs, el fenomen concomitant del mal radical sobreviu als règims totalitaris.

[14] Carta del 3-3-1951.

L'any 1963, Arendt va assistir al procés que tingué lloc a Jerusalem contra el criminal de guerra nazi Eichmann. Sobre el procés escrigué una mena d'assaig. Una de les reflexions que es feia Arendt al final era la següent: "De fet, una de les lliçons que ens dóna el procés de Jerusalem ha estat que un tal allunyament de la realitat i una tal irreflexió poden causar més mal que tots els mals instints inherents, potser, a la naturalesa humana. Però va ser únicament una lliçó, no una explicació del fenomen, ni una teoria sobre el mateix"[15]. Arendt va poder observar que hi havia una interrelació entre la manca de reflexió, la superficialitat, i la disponibilitat pel mal. És el fenomen que anomena vacuïtat, buidor. Per això l'escaiença del crit d'alerta a la pervivència d'aquest fenomen més enllà dels règims totalitaris *stricto sensu*, en l'imperi de la impersonalitat i del "ningú"[16].

Home extern, centrífug, buit de si, mancat del gruix de la interioritat i de la consciència de si que el faria mestre de si mateix. La proposta d'Arendt és maldar pel pensament i per l'acció: el mal té lloc en situacions on un i l'altra han estat foragitats; on els homes, pròpiament, ni actuen ni pensen. Així, l'única sortida parcial a la superficialitat i a la impersonalitat és el pensament i la reflexió, perquè el mal és opac, i, pròpiament, en ell no hi ha reflexió. La idea és gairebé equivalent a la que manté Georges Bernanos: "Les mans executen i no discuteixen. I és veritat que executen, fins i tot molt bé. El botxí no és sinó una mà sense cap. Una mà fa la seva tasca sense ruboritzar-se i sense plorar. Una mà no té pietat; no es raona amb les mans. La vertadera civilització totalitària, el vertader món "concentracionari" és una civilització de mans"[17].

---

[15] Hannah Arendt, (1963) *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 1967, pàg. 414.

[16] "Desde luego, para las ciencias políticas y sociales tiene gran importancia el hecho de que sea esencial en todo gobierno totalitario, y quizá propio de la naturaleza de toda burocracia, transformar a los hombres en funcionarios y simples ruedecillas de la maquinaria administrativa, y, en consecuencia, deshumanizarles. Y se puede discutir larga y provechosamente sobre el imperio del Nadie, que es lo que realmente representa la forma de administración política conocida con el nombre de buro-cracia", Arendt, *Eichman en Jerusalén*, cit., pàg. 416.

[17] VV.AA., *El espíritu europeo*, cit. pàg. 252.

Ens hem de preocupar davant de la superficialitat i de la buidor, de la manca de pensament i del fer irreflexiu. Per això, la cultura (parlem-ne, de moment, de forma genèrica), malgrat tot, continua tenint un paper decisiu. Per foragitar la "banalitat del mal" no podem abandonar la nostra confiança en la cultura i en els projectes pedagògics que hi sorgeixen.

Homes i no del tot homes. La negació de l'home

> "Les víctimes no són únicament les que desaparegueren allí baix, sinó tota la humanitat que es descobreix capaç d'una tal negació d'ella mateixa"[18]

Els camps de la mort són l'expressió més nítida d'allò que hom pot anomenar l'infrahumà o fins i tot l'inhumà. Els camp de la mort entesos com el lloc on l'horror escapa a tota possibilitat de comprensió, on el pensament claudica, on la immensitat del mal tapa tota espurna de llum.

El pal de paller de la ideologia nazi era —que bé prou se sap— el tema de la raça. Però què comportava la idea de raça? Aquesta idea no fou agafada com a mera constatació d'una diversitat dins del gènere humà sinó, principalment, com la idea de la superioritat d'uns homes sobre uns altres. O més correctament, la idea de raça es fa intervenir per assenyalar la divisió entre el grup dels homes pròpiament dits, i el grup d'aquells que no ho arriben a ser. Aquests últims són els "infrahomes", els quals, pel bé de la humanitat, havien de ser exterminats. (Es calcula entre quatre milions i mig i cinc el nombre de jueus exterminats).

Una cosa és ben clara: allà on hi ha l'*Ubermensch* (superhome) d'una banda, i l'*Untermensch* (subhome) de l'altra, s'ha *negat l'home*. L'home s'ha negat, és mort. Això no és metafòric sinó literal. Les pràctiques fetes sobre els *Ubermenschen* només es podien fer, en efecte, si no eren pròpiament homes.

[18] Lustiger, op. cit., pàg. 45.

Només sobre un material gens a l'alçada de l'humà i que fins i tot representava un obstacle per al desenvolupament del superhumà, es podia practicar la negació i l'extermini.

Arreu on apareix la idea de l'*Untermensch*, reneix àvid de sang i de violència, el racisme. Qui és que encara avui "juga" amb la idea de l'*Untermensch*, o del "quasi home", o de la superioritat —quant a l'humà— de l'europeu sobre l'africà o l'asiàtic, del blanc sobre el negre, el mestís o l'indi?, qui avui menysprea i nega l'home? Encara hi ha qui ho fa. Ens cal un esforç immens per estar a l'alçada d'una responsabilitat que és indeclinablement nostra, de tots i cadascun.

Fa tot just cinquanta anys, vagons sadollats de nens jueus marxaven cap a Auschwitz. Una vegada allí, en fila, haurien d'entrar dins les càmeres de la mort. Fa cinquanta anys, en el cor d'Europa. Res de sensacionalisme; és allò que s'esdevingué. Potser l'horror mai havia estat tan a prop de l'Apocalipsi.

D'això fa molt poc temps. Qui ho diria? Ningú —o gairebé ningú— ha maldat per trametre i assegurar el record. Hom ha volgut esborrar. Quan faci vuitanta o noranta anys d'aquell trist succés, només es trobarà en alguns llibres de text, com una dada quasi prehistòrica. Costa tan poc d'oblidar! Tot i sabent que el fons de la mort és l'oblit, és a dir, que mentre hi ha memòria no hi ha mort definitiva. Els vertaders morts són els anònims, sense cap nom escrit i sense cap memòria humana que els guardi. Oblidar no és bo.

Una altra vegada tenim a Europa l'experiència de crims basats en el tema de la raça. I, a més de la terra dels Balcans, hi ha brots a massa llocs com per poder considerar el racisme com un fenomen del tot marginal. Assassinats, amenaces, agressions, declaracions de menyspreu, trasllueixen de nou la idea d'uns infrahomes que no es poden tolerar.

Què es necessita a més d'un rostre humà amb capacitat de sofriment i de paraula per ser digne de la humanitat? O és que l'odi —manifestació del mal— actua sota la més absoluta irracionalitat i arbitrarietat?

En un cert sentit el nombre no és essencial, d'acord. Però no es pot deixar

de banda. És un exercici per a la imaginació: Us podeu imaginar, per exemple, cinc milions d'éssers humans exterminats? Penseu que, com hem dit abans, un ésser humà té rostre: uns ulls que poden dirigir-te la mirada demanant pietat i una boca que pot restar tancada com a signe del sofriment més interioritzat.

Els fets demostren que no és suficient aquesta mostra de la més alta humanitat perquè d'altres "homes" no puguin accionar palanques o prémer el gatell tot confessant en el seu inconscient: "menys infrahomes en el món".

Tots els temps han tingut paraules prohibides. També el nostre. Tot i els fets del segle, es parla poc del mal, o del mal radical, i encara menys de la culpa, de la perversitat i d'allò maligne. Aquest llenguatge —es dirà— és propi de ments retorçades, que encara pensen amb inferns i amb éssers vermells amb cues. Ingenuïtat de les ingenuïtats o complicitat de les complicitats. ¿Que no tenen ulls per veure com fins i tot hem estat capaços de fer inferns aquí a la terra? Qui tingui ulls, que els obri. 1990-1993: violacions sistemàtiques de dones musulmanes a mans dels serbis; camps de concentració amb imatges d'homes famolencs, esquelètics, sense forces de resistència, com si ja tota esperança s'hagués esbandit, com si ja no tinguessin ni món. Aquest lloc, de la fam i de la desesperança, no és la porta d'un abisme?[19]

[19] Davant d'això hi ha qui, amb tota la bona intenció, ha afirmat que assistiem a un altre episodi caracteritzat per la claudicació de la raó davant de la força i que això és precisament el contrari d'allò que constitueix la tradició europea. Comparteixo aquesta afirmació, però només parcialment. En la *mateixa essència* també hi ha zones de fosca, on el poder i la força resideixen, i no pas transitòriament. És, com he dit, aquest "mal" que ens acompanya.

Pensar després de Bòsnia?

Els darrers anys... guerra dels Balcans. El mal a Bòsnia-Hercegovina. Al costat dels somnis europeistes, el mal avança posicions al centre d'Europa. Hem vist filmacions de la seva expressió. On és que el mal té la més plena expressió: en els "desastres" de la naturalesa o en la pròpia voluntat humana? Una vegada més, vet aquí la nostra misèria, cal parlar no de injustícies contra un o altre poble, sinó de *crims contra la humanitat.*

Sarajevo, Vukovar, Gorazde, Srebrenika... malauradament tenen ja, per a nosaltres, un valor *simbòlic*: el de l'horror dels qui pateixen, el de l'odi extrem i, finalment, el de la insolidaritat d'Europa que ha observat atònita i atònica.

Ja fa al voltant de tres mil anys que Hesíode explicava, a *Els treballs i els dies* que quan ocorren injustícies entre els homes, *Diké*, filla de Zeus, "travessa plorant la ciutat i els habitatges dels homes, envoltada de boira, portant desgràcia als qui l'han expulsada mitjançant decret"; i cada vegada que se sent ofesa, "va a asseure's al costat del seu pare Zeus, fill de Cronos, i li explica la forma de pensar dels homes injustos, fins que el poble paga les culpes dels seus reis..." Diké no ha deixat de plorar.

Per a nosaltres, continua essent un repte pensar altrament i actuar altrament; el repte de trobar vies per la pau i la fraternitat; el repte de descentrar-se per acollir l'altre; el repte d'una filosofia i d'una pràctica de la *diversitat* i de la *comunicació*, de l'*alteritat* i de la *solidaritat.*

D'aquest "nou paradigma", en parlaré, però, en el darrer capítol. Fins aquí, aquestes ratlles tenien la intenció de reflexionar sobre el mal que ens acompanya, per tal de sacsejar la nostra tranquil·litat i obrir un espai per a la revisió, la memòria i la responsabilitat.

III. On som? D'històries, de finals, d'utopies

Reflexió que, alhora, ho és sobre el temps i el significat de la *temporalitat humana*[1].

En el debat contemporani hom ha tornat a parlar de la "fi de la història". Com ho hem d'entendre això?, què és allò que s'hi juga en aquesta afirmació? El conjunt del problema és força complex, però per indicar-ne el planteig bàsic probablement n'hi haurà prou amb introduir els elements estructurals més importants.

Encara, però, és prioritari aquest altre grup d'interrogants: té alguna orientació la civilització humana en el transcurs del temps?, quin camí ha estat transitat i cap a on anem? O d'una altra manera: té sentit la història? Si ens veiem porucs davant d'aquests interrogants, hem de preguntar-nos el perquè; potser per les nostres poques forces o potser perquè és la mateixa història la que "reposa"?

En el capítol sobre els fonaments d'Europa, s'ha parlat de la distinta concepció de la temporalitat en el judaisme i en el cristianisme. Si Europa és —en la temàtica dels fonaments —"la Bíblia i els grecs", caldrà recordar la distinta comprensió de la història en ambdós contextos.

I, finalment no podem ometre de cap de les maneres una referència a les grans filosofies de la història, forjades principalment al XIX, perquè la seva influència ha estat, i és encara, d'un abast notable.

Malgrat d'antuvi hom pugui tenir una sensació de dispersió, l'estructura d'aquest capítol té la forma de centres concèntrics o, si voleu, la de diverses perspectives de la mateixa figura; la de diversos recorreguts que finalment convergeixen en el mateix lloc.

De fet, per estructurar-ho mínimament, m'ha semblat adient distingir dues etapes: la primera, intitulada precisament "Fi de la història?", és la que ara iniciem; en ella es prioritza l'elaboració d'un diagnòstic de la situació; la segona, que porta

[1] Pel que fa al tema de la temporalitat i de la historicitat una de les filosofies que més hi ha aprofundit és la fenomenologia d'Edmund Husserl. Precisament sobre aquest autor hi he dedicat un estudi central, en molt bona part, en la temàtica de la història. Cf. Esquirol, J.M., *Responsabilitat i món de la vida. Estudi sobre la fenomenologia husserliana*, Barcelona, Anthropos, 1992.

per títol "El "sentit europeu" de la història: problematicitat i esperança", s'interessa més pel vessant propositiu o "terapèutic".

De la comprensió grega de la "història" a la cristiana

Per a l'historiador grec la història és allò que permet resistir l'efimeritat, el temps, l'oblit. L'home viu i desapareix. La natura roman. La història que els grecs escriuen recull aquells "mortals" que amb llurs gestes i amb llurs paraules s'han demostrat dignes de romandre com la natura. És a dir, la història dóna durada a tot allò humà que ho mereix. Així ho diu el mateix Heròdot: "Vet aquí l'exposició de la investigació realitzada per Heròdot de Halicarnaso per impedir que les accions realitzades pels homes s'oblidin amb el temps"[2].

La natura és presa com a paradigma d'existència. No hi ha solució de continuïtat entre l'experiència de la naturalesa i l'experiència de la ciutat. Per això, entre altres coses, la importància de l'esquema cíclic. Fixem-nos que la majoria de senyals de la "naturalesa" ens fan pensar en un temps circular. El moviment del sol i de les estrelles, el dia i la nit, les estacions... El grec tendeix a privilegiar, així, no tant el canvi com l'estabilitat i l'ordre.

Els escriptors de la Grècia clàssica es varen interessar poc pel passat i, en conseqüència, no massa pel futur. Tucídides, per exemple, era de l'opinió que poc d'important havia passat abans dels esdeveniments que ell narra i que probablement res de tan important hauria de portar el futur.

En general, les concepcions gregues i romanes de la història ignoren la insistència en el factor temporal i en la idea de procés lineal. Per trobar això últim, quelcom que sens dubte forma part del bagatge de la consciència moderna i contemporània, hem de remetre'ns a la concepció hebraico-cristiana de la història.

[2] Heròdot, *Historia*, Madrid, Gredos, vol I., pàg. 85.

Aquesta presenta una imatge rectilínia del temps juntament amb la idea d'una providència divina que atorga sentit al conjunt mitjançant els moments de "salvació". El "més enllà", allò esperat, dóna sentit a tot el conjunt, des dels orígens fins al present de l'espera, i des del present de l'espera fins a la fi dels temps.

I, de la mateixa manera que la concepció-representació circular del temps s'assenta, en bona part, en experiències viscudes d'indicadors circulars, la representació vectorial del temps també té un indicador bàsic en el pla vivencial. L'home té experiència del temps lineal oferta sobretot per la consciència del camí que va del naixement a la *mort*. La mort és l'espina més dura a què s'enfronta el temps cíclic. No és casual que en la tradició judeo-cristiana el discurs sobre la vida i sobre la mort humanes tingui un lloc preeminent.

Passar d'una concepció cíclica del temps a una de vectorial és passar de la "tragèdia" a l'esperança. La "linealitat orientada" és més habitable humanament. D'aquí la duresa coratjosa del pensament de Nietzsche en ressuscitar el temps circular amb la imatge de l'etern retorn.

En el marc de la tradició judeo-cristiana, es basteix, doncs, una visió teològica de la història; la història rep sentit i importància en la mesura que es "teologitza". Un element absolutament decisiu en aquesta representació vectorial del temps ve donat per la noció de creació. El concepte de creació a partir del no-res és originària de la Bíblia. Era quelcom impensable per la mentalitat grega i, per això, els grecs difícilment podien arribar a concebre una concepció vectorial del temps tan marcada com l'hebrea. La creació a partir del no-res suposa un començament absolut. Res com aquesta idea pot atorgar tanta importància als esdeveniments, al temps, a la història[3]. El cristianisme introdueix, doncs, aquells *esdeveniments* del tot singulars i irreversibles que atorguen a la història una importància enorme. Des d'ara la història no podrà ser ja ni pura aparença ni l'etern retorn del mateix. És el lloc on *passen* veritablement coses *noves*. Escoltant la

[3] D'altra banda, i no és pas menys important, la idea de creació estableix —de forma clara— que ni l'home ni el món és Déu.

lectura dels relats bíblics, els homes sentiran a parlar de la Creació del món, de la caiguda, de les aliances entre Déu i els homes, de l'encarnació, de la creu i de la resurreció, i de la salvació. A la llum d'aquesta paraula, no era només —ni principalment— la història la que obtenia una significació extraordinària, sinó la mateixa vida de cada home. Homes i pobles ja no deixaran de mesurar-se a partir de variacions —a vegades secularitzades— d'aquests "esdeveniments històrics fundacionals".

Una de les més monumentals filosofies de la història elaborada en el context del cristianisme és la que trobem a *De civitate Dei* de sant Agustí. La influència que aquesta obra ha exercit en el pensament occidental és d'un pes extraordinari, i per això serà bo que ens hi referim succintament.

La cruïlla i el repte de l'obra consisteix a descriure la tensió específica que es dóna entre la Ciutat de Déu i la ciutat terrenal. El "Regne" no és d'aquest món. Així, quina és la relació entre la comunitat cristiana —l'Església, que no és nacional i no està lligada a cap poble en concret— que viu tensa cap al Regne i l'ordre temporal? En tant que creient —segons deia sant Pau— el cristià no viu a la terra sinó al cel. El cristià així, tot i compartir ciutat, llengua i costums amb els seus veïns, té alhora un sentit de l'existència que el condueix més enllà de tota identitat territorial i cultural, per a ell "tota pàtria estrangera és la seva pàtria i tota pàtria li és estrangera". El cristià és qui, vivint al món, ha escollit domicili fora del món.

La pregunta que es planteja a Agustí, com ja s'havia plantejat a d'altres autors cristians, era la de com viure en cristià dins d'un ordre polític terrenal. Recordem, a més, que sovint els pagans atribuïen a la pràctica i al pensament cristià la ruïna i els mals de l'imperi.

Doncs bé, a *La ciutat de Déu* Agustí es proposa descriure la història de les dues ciutats: la de Déu i la del món. En el prefaci es diu que si l'obra és titula *La ciutat de Déu* és perquè ha pres el títol de la millor, però que allò que importa és la història d'ambdues. En definitiva, la idea cabdal que el bisbe d'Hipona volia

exposar era que el món sencer des del seu origen té per únic fi la constitució d'una *ciutat santa*. Tot ha estat creat amb aquesta finalitat. La ciutat de Déu és la clau de volta de tot el que existeix, tret, és clar, de Déu mateix[4].

Agustí entén que, essent l'amor compartit per quelcom allò que constitueix una ciutat, hi ha dues grans ciutats: la formada per aquells que estimen Déu abans que cap altra cosa, i la dels que estimen el món. Es tracta de dues ciutats que poden rebre noms simbòlics diversos però, a la fi, es tracta de la ciutat de Déu, d'una banda, i de la ciutat del diable, de l'altra; la ciutat dels que avantposen l'amor a Déu i la dels que avantposen l'amor a si mateixos. Ambdues ciutats es troben, *de facto*, unides, fins a la seva separació al final dels temps.

Amb aquesta estructura dicotòmica de fons, la idea de la ciutat terrenal és prou clara. Com ho explica Etienne Gilson (conegut estudiós de la filosofia medieval): "La qüestió no és saber si es viu o no en una de les ciutats en què es reparteix actualment la terra, la qual cosa és inevitable, sinó si un mateix situa el seu propi fi últim en la terra o en el cel. En el primer cas hom és ciutadà de la ciutat terrenal; en el segon hom és ciutadà de la ciutat celestial. El problema no canvia d'aspecte quan es planteja no a propòsit dels individus, sinó de les societats mateixes: aquelles que s'organitzen únicament amb vistes a la felicitat d'aquest món s'incorporen per aquest mateix fet a la ciutat terrestre, que no és altra que la del diable; les que s'organitzen amb vistes a la beatitud divina s'incorporen des d'aquest mateix moment a la ciutat celestial, que no és altra que la ciutat de Déu"[5].

El sentit de la *civitas terrena* és la de la societat dels homes lligats pel seu interès exclusiu o preponderant a les coses del món. Notem, doncs, que allò decisiu és la voluntat, individual i col·lectiva. No es pot identificar cap poble amb la ciutat terrestre si abans no s'ha considerat la seva voluntat i comprovat que aquesta, més que valdre's del temps amb vistes a l'eternitat, es complau i es dirigeix només als

[4] El sentit cristià de la història consisteix, en el fons, en la confiança que, al capdevall, tota història sigui sagrada, que hi hagi unitat de sentit.

[5] Gilson, E., *Las metamorfosis de la ciudad de Dios*, Madrid, Rialp, 1965, pàg. 73-74.

béns mundans.

Plantejades així les coses, la funció de l'Església és previsible. De la mateixa manera que no s'ha d'identificar la ciutat humana considerada globalment amb la ciutat terrestre, tampoc s'ha de confondre l'Església amb la ciutat de Déu. L'Església és la part pelegrina de la ciutat de Déu que treballa en el temps per tal de reclutar ciutadans per a l'eternitat. L'Església és la crisàlide del Regne, peregrinal i velada, però efectiva i actuant en el temps.

Amb això tenim que, mantenint la dualitat de les dues ciutats —que, en definitiva, són dues ciutats místiques, la de Déu i la del diable—, Agustí, en subratllar el paper temporal de l'Església, exalça el sentit del temps i de la història.

Quantes filosofies de la història, ideologies sòcio-polítiques i utopies es poden entendre —si més no, en part— com a variacions sobre els esquemes agustinians?

La il·lustració, per exemple, treballarà a partir del marc judeo-cristià de la història però en secularitzarà la meta; la història esdevé el progrés vers la perfecció terrenal de la condició humana[6].

La secularització de la comprensió cristiana i els grans sistemes del s. XIX

Les idees de progrés, de fi de la història i de la raó en la història, que són presents d'una manera o altra en la mentalitat contemporània, són hereves, principalment, de la filosofia de Hegel i de la de Comte.

El cap de l'idealisme alemany entengué la història com el procés progressiu de desenvolupament de l'Esperit; una mena de Teodicea secularitzada. El Déu transcendent del cristianisme, que s'havia fet present en la història però a la qual

[6] Les mentalitats il·lustrades, lúcides no només per definició, no sempre se salvaren d'un optimisme poc crític. El vell Kant, però, al costat de la idea de progrés, d'il·lustració i de cosmopolitisme, no deixava de recordar la "insociable sociabilitat" dels homes i l'egoisme intrínsec a la condició humana.

no s'hi podia reduir, és teoritzat ara com a divinitat immanent a la història mateixa. La història s'interpreta com a marxa cap a la llibertat; marxa que té una estructura dialèctica i que, per tant, comporta escissions i lluites, però sempre en camí de superació mitjançant síntesis successives. Cada poble representa un moment d'aquesta marxa, és un moment de l'"Esperit": "Donem per suposat, com a veritat, que en els esdeveniments dels pobles domina un fi últim, que en la història universal hi ha una raó —no la raó d'un subjecte particular, sinó la raó divina i absoluta. La demostració d'aquesta veritat és el tractat mateix de la història universal, imatge i acte de la raó"[7]. La història és el desplegament dels moments de la raó, és la realització de l'Esperit universal. Individus, pobles i Estats formen part —són instruments— d'aital desenvolupament. Així ho entén Hegel. La preeminència d'Europa és, als ulls de Hegel, òbvia. De fet, ell mateix arriba a afirmar que parlant amb propietat, els pobles de l'extrem Orient no tenen història. La inèrcia, la perdurabilitat, la perennitat dels seus trets essencials al llarg de milennis és una prova inequívoca d'aquest caràcter infra-històric. La simple duració i la història no encaixen: la història és canvi, transformació, novetat; Hegel mateix escriu: "La durada, com a tal, no constitueix una preeminència sobre la rosa que es marceix; més aviat és inferior a la rosa, i més encara a l'animal i a l'home"[8]. La superioritat d'Europa consisteix en haver sumat "més caducitat", "més canvi", "més dinamisme", "més història", que d'altres civilitzacions.

I l'Europa del seu temps —pensa Hegel— ve a ésser l'últim graó d'aquest procés. La seva riquesa, que ha estat precisament el canvi, la caducitat, la novetat i la dialèctica, ha arribat al final. És la fi de la història[9].

---

[7] Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 1982, pàg. 44. Per aquesta temàtica és recomenable també la lectura de la seva *Filosofia del dret* (paràg. 341-360).

[8] Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la Historia universal*, pàg. 348?

[9] Naturalment, no és aquí el lloc per determinar els termes idonis per a la interpretació de la idea hegeliana sobre la fi de la història. Tot i que Hegel pensa que els principis d'allò que és definitiu ja d'alguna manera han aparegut, difícilment es pot dir, sense més, que Hegel pensi que l'Esperit ha detingut la seva marxa. Per introduir-se en aquesta problemàtica hom pot consultar, d'entre la nombrosa bibliografia que hi ha, el llibre d'Eric Weil, *Hegel et l'Etat*, Paris, Vrin, 1950.

La filosofia hegeliana de la història —fixem-nos-hi, perquè això és cabdal— situa la fi de la història en la mateixa història, sent conseqüent amb la convicció que la Raó absoluta és la història mateixa. L'Absolut, Déu, és intrahistòric, o millor, és la Història. Per contra, fins aleshores havia predominat la idea que la fi de la història era fora de la història, més enllà, transcendent, en el "Regne de Déu".

No hi ha dubte, tanmateix, que la hegeliana és una concepció hereva —heterodoxa, això sí— de la visió cristiana. Tampoc no hi ha dubte que han estat les concepcions cristianes de la història les que han predominat gairebé de forma exclusiva en el pensament europeu.

L'altre autor al qual s'ha fet referència, August Comte, també privilegia de forma preeminent la història d'Europa; Europa ha arribat al darrer dels estadis evolutius de la Humanitat: el del predomini de l'"esperit positiu" (la història passaria per aquests tres grans estadis: el mític, el metafísic i el positiu). Així, Comte se suma a la idea de la fi de la història; no entenent-la, certament, com la fi dels canvis i les transformacions, però sí com la indicació que s'està ja en l'últim altiplà, en la darrera planície, la més elevada i ja definitiva. El progrés ha arribat a terme. Calen, això sí, retocs de detall.

Potser hi hagi qui argumenti que no és correcte parlar de la fi de la història ni en el plantejament de Hegel ni en el de Comte, però considero que hi ha un sentit d'aquesta afirmació que és indiscutible. La veritat d'un procés només s'aconsegueix en acabar-lo. Tant Hegel com Comte, de fet, entenen que viuen un temps que és, precisament, un temps d'arribada a l'estadi superior i últim del progrés humà. Emplaçats ja en aquest punt decisiu d'arribada, tot just començat —això sí— l'acomodament i l'assentament en la nova estància, ambdós autors reflexionen sobre el *procés*, sobre la *veritat*. Té tota la raó Kierkegaard quan diu que "la meditació absoluta només serà possible quan la història hagi acabat". Hegel i Comte iniciaren ja aquesta meditació perquè pensaven haver creuat la darrera portalada.

La crisi de les ideologies i la nova tesi de la "fi de la història"

En el nostre temps, la tesi de la "fi de la història", d'origen hegelià, ha estat reformulada tant des de l'ortodòxia marxista-leninista com des de la neoliberal. Ambdós corrents, amb la convicció d'encarnar la raó absoluta en la història, s'han vist legitimats per sentenciar la història i declarar-ne el final. La "mala fi" —afortunada, això sí— de la primera de les pretensions (la caiguda del "socialisme real") ja diu prou sobre ella mateixa. La segona, que ha agafat força arran de la caiguda de la primera, o és un discurs partidista i interessat, en el pitjor sentit del terme, o pateix una miopia força acusada. Les societats contemporànies —és millor parlar en plural si és que parlem del conjunt del planeta— tenen una colla de reptes, de problemes i de perspectives a assajar que, si els homes continuen essent "éssers capaços de novetat", ningú pot declarar, seriosament, la fi de la història.

No són massa difícils d'entendre les raons que lliguen la problemàtica de la fi de la història amb la de la ideologia (i, alhora, amb la de la utopia) i que fan que ambdues extincions es puguin considerar com a paral·leles.

En àmbits diversos, el debat sobre la fi de les ideologies fou promogut per Raymond Arond[10] a Europa i per Daniel Bell i Seymour Lipset[11] als Estats Units a principis de la dècada dels seixanta. Ambdós autors intentaren de fer-se ressò del progressiu abandó per part dels intel·lectuals dels projectes de salvació terrenal i també del notable procés de desideologització dels moviments socials. Aron destaca, per exemple, el declivi del fanatisme associat a les creences polítiques, la progressiva erosió de les ideologies tradicionals i l'efecte conciliador que sovint venia determinat per la pròpia experiència i la realitat dels problemes. Bell, per la seva banda, anunciava l'esgotament de les velles ideologies totalitzants i apuntava com a factor decisiu la progressiva difusió del *welfare state* i del pluralisme polític.

---

[10] Vegeu, Arond, R., *L'opium des intellectuels*, Paris, Calman-Lévy, 1955.

[11] Bell, D., *The end of ideology: on the exhaustion of political ideas in the fifties*, New York, Collier, 1960; Lipset, S., *Political man: the social bases of politics*, Garden City N.Y., Doubleday, 1960.

El debat sobre la crisi de les ideologies s'ha reprès —encara que potser sense la qualitat i la profunditat que mereix— de resultes de la caiguda del mur de Berlin i de tot el procés viscut als països de l'Europa de l'Est des de 1989. Gairebé casualment el debat ha estat incentivat per un article publicat als Estats Units per Francis Fukuyama on, de forma provocadora, tornava sobre la tesi hegeliana de la fi de la història.

Encara que només sigui per veure en quin sentit ha canalitzat i ha promogut el debat, serà oportú que destaqui les idees centrals de l'article de Fukuyama, intitulat precisament així: *Fi de la història?*[12] En principi, la tesi és simple. Fukuyama interpreta el segle XX des del punt de vista d'una lluita ideològica entre el liberalisme i altres teories socials tocades més o menys pel caràcter absolutista: el bolxevisme, el feixisme i el marxisme de mitjans de segle. El resultat d'aquesta pugna a hores d'ara sembla, segons l'autor, prou clar: victòria plena del liberalisme econòmico-polític i esgotament de tota alternativa. La idea de la fi de la història n'és el corollari: "...el final de la història en si; és a dir, l'últim pas de l'evolució ideològica de la humanitat i de la universalització de la democràcia liberal occidental, com a forma final de govern humà".

Aquesta tesi d'aire hegelià ja va ser recuperada —recorda Fukuyama— per Alexandre Kojève (un destacat estudiós i comentarista de Hegel). Als anys trenta Kojève va impartir classes sobre Hegel a París[13] davant d'estudiants que després arribarien a ser prou coneguts, com Merleau-Ponty, Raymond Aron, Georges Bataille, Jacques Lacan, entre d'altres. Per això, és de suposar que la seva influència ha estat força important. Kojève reformulà la idea de Hegel segons la qual la història va acabar el 1806, any del triomf de Napoleó i, per extensió, del sistema liberal sorgit de la Revolució. La història acaba quan l'evolució ideològica ha arribat a la seva fi amb l'inici de la victòria dels ideals de la revolució francesa i americana. És el triomf de l'Estat modern. Ja només resta la seva extensió

[12] *The end of history?*, aperagut originalment a *The National Interest* l'estiu de 1989. Hi ha traducció castellana a *Claves*, 1 (abril de 1990) pàg. 85-96.

[13] Publicades en el recull, Kojève, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947.

progressiva.

Així, doncs, Kojève afirma a mitjans del nostre segle XX que la història ja ha acabat, i que el denominat "Estat homogeni universal" —últim i definitiu— ja ha emergit en la història. De forma substancial es pot dir que ja han desaparegut les grans contradiccions i els conflictes que havien estat sempre el motor de la història. En l'Estat homogeni universal totes les contradiccions queden ja resoltes. Amb propietat caldria afirmar —m'agradaria afegir— que, en aquesta hipòtesi, s'ha extingit la política. El debat i la confrontació pública d'idees deixa lloc a una sola activitat: l'econòmica. La *polis* esdevé *oikos*; la plaça pública esdevé llar; i, aquí, l'única tasca necessària és la de l'administració de la llar: l'economia[14].

Retornem a Fukuyama. De Hegel recupera, especialment, dues tesis: la primera diu que són les idees les que mouen la societat i la història, i, més concretament, el conflicte entre les idees. (Recolzat en aquesta idea, Fukuyama es dedica a denunciar el "materialisme" econòmic que hom pot trobar no només en les teories marxistes sinó també en d'altres de capitalistes. "Si no s'entén —sentencia Fukuyama— que els arrels del comportament econòmic pertanyen al camp del coneixement i la cultura, es cau en l'error habitual d'atribuir causes materials a fenòmens que per la seva naturalesa són essencialment ideals"). I la segona idea manllevada de Hegel afirma que la història de la humanitat és la història del procés de triomf progressiu d'un punt de vista més universal sobre un de més particular.

La funcionalitat de l'esquema és clara. Per Fukuyama el liberalisme representa el punt de vista més universal, i el seu triomf suposa la fi de la història. Constitueix la forma de l'"Estat homogeni universal", que caracteritza de forma il·lustrativa com a "una democràcia liberal en l'esfera política, combinada amb un accés fàcil als videos i a les cadenes estèreo en l'esfera econòmica".

En efecte, la història hauria acabat —segons Fukuyama— perquè ja no hi ha contradiccions fonamentals a nivell ideològic. Els enemics ideològics als quals

[14] Curiosament, Kojève deixà l'ensenyament després de la Segona Guerra Mundial i es dedicà a treballar com a buròcrata a la Comunitat Econòmica Europea.

durant aquest segle XX s'ha enfrontat el liberalisme: el feixisme i el comunisme, han caigut derrotats. El primer amb la Segona Guerra Mundial i el segon amb l'esfondrament del "món comunista". Quedi clar —i això té interès en remarcar-ho Fukuyama— que es parla, sobretot, del pla de les idees. Són els principis fonamentals de l'organització sòcio-política els que estan esdevenint hegemònics d'ençà del 1806.

Repetim-ho: des de la perspectiva hegeliana la història pot ser entesa com la *història de la ideologia*. I aquí cal entendre ideologia com el conjunt de principis fonamentals a partir dels quals interpretem la realitat, inclosos, evidentment, aquells que serveixen per interpretar la realitat social. Plantejada així, la fi de la història no significa, és clar, la fi dels esdeveniments del món, sinó el veure aquests principis ideològics fonamentals com a ja definitius. La fi de la història coincideix amb l'hegemonia, fixa, d'una ideologia, la liberal[15].

Fins aquí la teoria de Fukuyama. És oportú, ara, de plantejar unes observacions crítiques. La primera la formulem en relació a l'aspecte central de la seva hipòtesi, que ell mateix subratlla en la *Resposta als meus crítics*. Allí insisteix: "Per rebatre la meva hipòtesi no n'hi ha prou amb suggerir que el futur inclou esdeveniments grans i transcendentals. Caldria demostrar que aquests esdeveniments estarien moguts per una idea sistemàtica de justícia política i social que intentés de substituir al liberalisme". Això és: la democràcia liberal és la fi de la història perquè sembla que ja no hi ha cap ideologia alternativa. És l'esquema últim i definitiu. Els nostres projectes no seran sinó poliments d'aquest esquema bàsic.

Ara bé, segons el meu parer, afirmar això és utilitzar de forma *desmesuradament extensa i fins i tot ambigua* la idea de la democràcia liberal. En efecte, si se'n fa un ús indefinit, molt ampli, pressuposant un contingut més o

[15] Quan Fukuyama respondrà més endavant a diverses objeccions contra el seu article, en aquest punt diu: "La base de la meva anàlisi és l'observació que en el món s'ha desenvolupat un consens considerable en relació amb la legitimitat i la viabilitat de la democràcia liberal. Aquest consens ideològic no és totalment universal ni automàtic, però existeix en un grau superior al de qualsevol moment del segle passat". El títol complet d'aquesta rèplica de Fukuyama als seus crítics resa precisament així: *Resposta als meus crítics. La fi de la història no significa la fi dels esdeveniments del món*. (Hi ha traducció castellana al diari *El país*, 21-10-89).

menys indicat pels mateixos termes —democràcia i liberalisme— aleshores potser sí que es faci molt difícil pensar un projecte que no hi estigui inclòs. Però, en canvi, si el que utilitza aquesta terminologia delimités més bé la seva semàntica, aleshores es facilitaria molt més el pensar en projectes alternatius. Clar i net, l'ús mig implícit que de la idea de democràcia liberal en fan autors com Fukuyama té com a referent les característiques bàsiques de les societats desenvolupades actuals. I hem de concedir que no és possible pensar alternatives polítiques a aquest model?

De fet, un projecte social, una ideologia, en què, per exemple, la idea de solidaritat hi estès present d'una forma essencial —i no en el seu ús retòric—, alhora que també hi fossin les de democràcia i de llibertat, seria amb probabilitat un projecte qualitativament distint del que ara entenem pel de democràcia liberal. ¿L'horitzó que obriria aquesta idea, juntament amb l'esforç humà per fer-hi camí, no suposaria la negació de la tesi de la fi de la història? Dit de manera general: *Acomiadar-se de la història* és satisfer-se en el present com a punt d'arribada. En canvi, *saludar-la* sempre de nou és confessar i assumir la seva obertura i maldar, sempre de nou, per una millora qualitativa[16].

La segona observació planteja que Fukuyama ofereix, al meu entendre, una *alternativa falsa*. Davant de la premissa historicista que entén que la veritat és històricament relativa, Fukuyama diu que només hi ha dues sortides per afrontar el

[16] No vull deixar d'esmentar que Fukuyama acaba el seu article sobre la fi de la història amb un paràgraf no massa conseqüent amb el conjunt del seu planteig. En aquesta conclusió deixa entendre que la seva tesi és fruit d'una anàlisi seriosa i objectiva i que, davant del resultat, ell mateix se sent "intranquil". Sens dubte, com ell mateix ho diu, es tracta d'unes ratlles ambigües, i fins i tot —hi afegiria jo— fora de lloc si amb elles allò que es pretén és una mena d'"autojustificació". Les transcric: "La fi de la història serà un temps molt trist. La lluita pel reconeixement, la disposició a arriscar la pròpia vida en nom d'un fi purament abstracte, la lluita ideològica universal que donava prioritat a la gosadia, l'audàcia, la imaginació i l'idealisme es veuran substituïts pel càlcul econòmic, la inacabable resolució de problemes tècnics, la preocupació pel medi ambient i la resposta a les sofisticades necessitats del consumidor. A l'era post-històrica no existirà ni art ni filosofia; ens limitarem a cuidar eternament els museus de la història de la humanitat. Personalment, sento —i m'adono que altres al meu voltant també— una fortíssima nostàlgia d'aquells temps en què existia la història. De fet, aquesta nostàlgia seguirà nodrint la competència i els conflictes durant bastant de temps, àdhuc en el món post-històric. Tot i que reconec la seva inevitabilitat, els meus sentiments vers la civilització que es va crear a partir del 1945, amb les seves ramificacions nort-atlàntica i asiàtica, són d'allò més ambivalents. Qui sap si aquesta mateixa perspectiva de segles d'avorriment, al final servirà perquè la història torni a començar."

Si només llegíssim això, no tindríem cap inconvenient —més aviat tot el contrari— en sumar-nos a la tesi de Fukuyama del "temps trist" i de la "possibilitat d'un nou començament de la història" significaria, dit clarament, que la història continua.

tema de la veritat. La de tipus hegelià, que veu la veritat absoluta —i per tant no relativa a l'època— en la fi de la història, i la de tipus nietzschià, que confessa el sense sentit.

Però aquesta alternativa és falsa perquè hi ha altres possibilitats. Com a mínim aquesta: admetre la idea de la fi de la història però des de la idea kantiana de l'ideal regulador i orientador. Un ideal ben efectiu, condició de possibilitat de tota orientació i de tota marxa, però ell mateix, com a tal, inabastable; més i tot: mai del tot cognoscible.

Des d'aquesta posició, no es pot afirmar que estem ja en *x* i que aquesta *x* és la fi de la història. I, tanmateix, això no implica l'afirmació del sense sentit. Més aviat al contrari: la tesi de la fi de la història com a ideal possibilita la idea de la marxa, del progrés (amb els matisos que es vulgui), de fracàs, d'involució... D'altra banda, aquesta idea de la fi de la història així entesa encaixa —i en canvi no ho fa l'altra— amb la comprensió de la *finitud* de la situació humana. *Des de la finitud la infinitud (la idea de la fi de la història) és un ideal, no un estat.*

Entenent el tema així, ens allunyaríem, alhora, de plantejaments postmoderns. En efecte, hom pot adonar-se que, de fet, aquests han *jugat a l'alternativa i han escollit el sense sentit, la dispersió.* Són ja indicatives, per exemple, aquestes paraules de Vattimo: "La veritable sortida de la prehistòria no consisteix en apropiar-nos d'un supòsit absolut, teològic, de la història (aquell en què encara pensen les perspectives dialèctiques), sinó en reconèixer que en certa mesura la història no té sentit, al menys no un sentit entès d'aquesta manera"[17].

Si interpretem la majoria dels plantejaments postmoderns des d'aquesta alternativa, es dóna, curiosament, un desenllaç força paradoxal a primera vista. En efecte, la postmodernitat pren part per un extrem de l'alternativa (el del sense sentit absolut) i alguns autors neoliberals com Fukuyama per l'altre (el de la fi de la història). I, tanmateix, ambdues posicions acaben per convergir. Vet aquí la paradoxa. L'explicació —que alguns trobaran, ben segur, superficial— d'aquesta

[17] Vattimo, *Mas allá del sujeto*, Barcelona, Paidós, 1989, pàg. 21.

aparent paradoxa és que la idea de la fi de la història dels neoliberals és "tan poca cosa", "de tant poc gruix", que acaba coincidint amb la "poca cosa" i amb la "manca de" dels postmoderns. Els postmoderns escullen l'alternativa que escullen per rebuig a la Raó, al Progrés, a la Història, a l'Absolut, a la Veritat... Però, d'altra banda, la tesi de Fukuyama d'entendre el sistema democràtico-liberal com la fi de la història, ¿no és veritat que, si més no, costa de pensar-la precisament com la tesi que assumeix la idea de l'encarnació de la Raó i de l'Absolut?

La postmodernitat i el rebuig del camí

La temàtica dels ideals cal situar-la en el context de la crisi de l'imaginari social i també en el de la possibilitat —com diu Patocka— de *confessar la història.* Els ideals són condició de possibilitat per la sortida de l'estancament i de l'aturada i, sobretot, per a la projecció i per a l'obertura d'un futur. Per això, en definitiva, la incompatibilitat de la mentalitat postmoderna amb el tema dels ideals. Ideals i projecte van de la mà, i la postmodernitat no és un projecte molt singular, sinó el trencament amb la idea mateixa de projecte[18].

Per l'anàlisi de la situació contemporània pel que fa al tema del sentit i dels ideals, és molt significatiu el posicionament del pensament postmodern en relació al tema del mètode i del camí de la filosofia. La hipòtesi que ací es tracta de posar damunt la taula és aquesta: el rebuig postmodern de la temàtica del mètode és expressió concomitant amb el seu rebuig a atribuir un sentit a la història.

Per situar la qüestió convé, en primer lloc, reconèixer que el debat sobre la postmodernitat és un debat una mica confús, en la mesura que el mateix terme, "postmodernitat", s'utilitza en contextos i amb accepcions força diferents. La postmodernitat, doncs, no és un moviment homogeni. Nogensmenys, això no

[18] Tal com ho subratlla encertadament el llibre de Sergi Mas, *Modernitat i postmodernitat*, Barcelona, Barcanova, 1991, pàg. 114.

impossibilita trobar una certa orientació comuna. Des de l'herència de Nitzsche i de Heidegger, els defensors d'una època postmoderna pretenen anunciar el final del racionalisme occidental d'arrel il·lustrada. El projecte de la modernitat —diuen— ha fracassat, i amb ell les grans filosofies de la història que el varen sustentar. Encara que, davant d'aquest tipus d'afirmacions, no es pot deixar de tenir la impressió que, a voltes, és com si alguns d'aquests discursos postmoderns es fessin ressò d'una mena de "necessitat hegeliana" d'afirmar que ja s'ha "superat" la modernitat i s'està en la postmodernitat.

En general —i conscient de córrer el risc de tractar com a homogeni allò que no ho és— la postmodernitat representa una certa sensibilitat que s'oposa als programes de fonamentació. La crítica a una raó moderna-il·lustrada totalitzant, identificadora i sistemàtica, les debilitats de la qual ja s'han fet paleses de la mà dels grans "filòsofs de la sospita", assaona l'opció pel fragment, per la diferència, pel descentrament. En un univers (simbòlic) descentrat, la qüestió del fonament està mancada de sentit. Es tracta d'optar per un pensament "dèbil"; es tracta de prendre's seriosament el nihilisme, que és, seguint a Nietzsche, aquella situació en la qual "l'home s'allunya del centre cap a la x", i reconeix la manca de centre, de fonament, de camí i d'orientació com a trets constitutius de la pròpia condició.

Mètode significa camí. Els postmoderns tenen raó en oposar-se a les afirmacions modernes del *Camí*, d'un únic mètode per bastir l'únic *Sistema* filosòfic. La pretesa absolutesa i unilateralitat modernes serien, en efecte, quelcom que demana, per part nostra, una revisió. La realitat és massa complexa per ser tancada en un sistema conceptual absolut. Probablement sigui més adient, més just, que la riquesa, la complexitat i la multidireccionalitat de la realitat reclamin l'adopció de *diversos* mètodes per aproximar-s'hi, per aconseguir, des de punts de vista distints, esferes parcials de sentit. Ara bé, aquest *pluralisme metodològic*, aquesta diversitat de camins i de perspectives, no coincideix necessàriament amb l'aposta postmoderna per la disseminació, per l'ametodologia, per la dispersió, etc. El rebuig postmodern del "mètode" i de la "raó" moderna condueix a un "discurs dèbil", "de la sospita", "escèptic" i, sovint, merament negatiu. En canvi, l'aposta

que aquí insinuo aniria més aviat a mantenir la racionalitat (oberta, això sí, a la pluralitat) com a font de sentit de la vida humana.

No crec que sigui massa agosarat afirmar que en aquest tema del mètode i de la postmodernitat es decideix el futur de la filosofia (i, en conseqüència, el de la mateixa cultura europea). Abandonar la qüestió del mètode és el mateix que desentendre's de la preocupació per quin sigui el camí o els camins adequats. De fet, aquesta preocupació està absent quan es pressuposa que no hi ha cap lloc on calgui arribar ni cap horitzó que es pugui descobrir.

Per la seva notable potencialitat aclaridora, no estarà fora de lloc recordar —com ja s'ha anticipat— la procedència etimològica del terme "mètode". La paraula grega *odos* significa: [a] vial, ruta, camí, com a *lloc per on*; [b] pot significar, també, ruta, marxa, viatge, com a *acció d'anar d'un lloc a un altre*; i [c] finalment, pot significar vial o mitjà, com a *manera* d'anar d'un lloc a un altre o de fer quelcom. És a dir, mètode té aquesta triple significació: *lloc per on, acció i manera.*

Per tant, podem afirmar que existeix mètode: [a'] si es pensa que existeixen "llocs" diferents i camins que van d'uns llocs als altres (de la ignorància al saber, de l'opinió al coneixement, etc.). El contrari seria pensar que s'està sempre al mateix lloc, que no existeixen pols qualitativament distints, sinó un vagar en el laberíntic "retorn del mateix"; [b'] si es pensa que existeixen subjectes capaços d'activitat, capaços de transitar d'un lloc a un altre, capaços, en particular, d'aconseguir un sentit; [c'] si es pensa que hi ha la possibilitat d'agafar diversos camins o, millor, que un mateix camí pot emprendre's de diverses maneres.

El debat està plantejat. Hi ha un mínim comú denominador compartit per nihilisme, fi de la història i postmodernitat. Afortunadament, front a aquest comú denominador, hi ha encara qui pensa que no es pot claudicar, que les idees de projecte, de camí, d'horitzó, de filo-sofia, d'història i d'utopia són necessàries per al bé i per a l'autenticitat de la vida humana.

Temps de post-esperança i de post-por

I passem de l'ambient filosòfic actual a temptejar un diagnòstic de l'ambient "existencial".

Els homes vivim més d'esdevenidor que de present, malgrat els repetits autoconsells de viure al dia. Un home privat d'esdevenidor és un home ja privat de vida. Ens cal un futur per poder tenir un present.

Com és l'obertura del nostre futur? La dissolució d'un dels dos blocs que han marcat la tensió mundial durant la major part del segle XX, ha tret, notablement, el temor a una catàstrofe nuclear tot i que, òbviament, no l'ha eliminat car l'energia destructora roman. Ha disminuït, doncs, el temor a la fi de l'existència de l'home sobre la terra. Ara bé, ha fet això que recuperem l'esperança en l'esdevenidor? La resposta fa: no especialment. Ara hom disposa d'una mena de *present no amenaçat*, i l'esperança, més que projectada vers el futur, se centra en l'expectativa d'amplificar el present, de dilatar-lo.

Els homes d'avui, els de les societats avançades del Vell Continent, no experimenten la *por* de la *fi del món*. Tampoc experimenten la idea cristiana de l'apocalipsi, que es distingeix significativament de la del fi absolut, encara que sovint i equívocament s'han utilitzat com a sinònims. L'apocalipsi no és la fi absoluta; és més aviat la fi de quelcom que just després del judici diví, possibilita l'inici de quelcom nou.

És molt més suportable la por a l'apocalipsi que la por a la fi absoluta del món. L'apocalipsi no està renyida amb l'esperança ans tot el contrari; la fi del món com a caiguda en el no-res absolut, sí.

Però ja ho hem dit, cap de les dues possibilitats és vigent. La idea d'una catàstrofe mundial que suposés la fi del món perd intensitat; la idea de l'apocalipsi pràcticament no ha sobreviscut a la secularització moderna. Quina és la *por* específica de l'avui? Doncs, o no n'hi ha o, si es vol dir així, és la mera por de perdre l'*status quo*, el "benestar present".

Però, sens dubte, una existència sense esperança és dèbil, és superficial. Fins i tot és una existència de més gruix la que és capaç de mantenir un pes, encara que sigui el pes d'una por autèntica. L'esperança en el futur mou la nostra acció i els nostres anhels. Treballem i actuem de cara al futur i pel futur. La mateixa por ens esperona a cercar solucions, a imaginar noves vies, a resistir[19].

Temps post-apocalíptic, temps post-nuclear, temps de post-esperança (més que de desesperança) és també un temps nihilista; no, és veritat, d'un nihilisme actiu, sinó un nihilisme d'estat, de desorientació, d'impotència.

Occident ha tingut com a eix de la seva experiència del temps —tal com s'ha explicat— una concepció lineal de la història. Llegat judeo-cristià. Occident ha viscut, doncs, mirant endavant, sempre amb l'esperança —junt amb el temor— projectada endavant. Occident ha viscut pròpiament *un sentit*, o millor: la recerca d'un sentit.

El sentit indica vers un lloc, indica un quelcom, indica un significat. Per això hi ha esperança d'un lloc, d'un quelcom i d'un significat. Ara bé, què passa quan això s'ha esvaït?, què passa quan el sentit ha deixat d'indicar un lloc, un quelcom o un significat? Dit d'una altra manera: Què passa quan el sentit indica un *no res*? Doncs que és *absurd* i que *deixa de ser sentit*. La concepció lineal del temps i de la història necessita d'un començament i d'una fi, que perfectament pot tenir la forma d'un *ideal*, d'una fita última i orientadora. Mancats de fi, estem en una altra concepció del temps totalment distinta. Vivible? Segurament sí, però al preu de renunciar a tota esperança i de submergir-se en l'ambient d'un nihilisme no-tràgic.

Si es tractés —malgrat el reduccionisme que això suposa— de dibuixar un estereotipus de l'home de les societats avançades d'Occident, potser es podria dir que estem davant d'un home de poc gruix que ni tan sols pot suportar un nihilisme

[19] I, àdhuc, la idea cristiana de l'apocalipsi és un fort revulsiu per a l'acció, i res té a veure amb la deixadesa, la inactivitat o la decepció. És ben significatiu el fet que el gran període de construcció d'esglésies comença poc abans de l'any mil. La gent volia fer aquest món digne de la vinguda de Déu. L'autèntica esperança cristiana no és evasió. És només quan es pensa que la fi que s'acosta serà la fi absoluta que s'abandona la tasca d'edificar un aquí i un ara pel futur.

tràgic. La seva feblesa li impedeix portar cap càrrega. Sigui la càrrega de la tragèdia; sigui la càrrega de la memòria —per això s'ha dit també que es tracta d'un home desmemoriat—; sigui la càrrega de la responsabilitat, pel present i pel futur. Incapaç de portar aquestes càrregues, és un fidel reflex del temps feble, indigent.

Temps indigent, temps pobre, temps gris. On és la utopia, l'ideal, la imaginació? On és l'esperança?

2. El "sentit europeu" de la història: problematicitat i esperança

Hi ha un sentit de la història que sigui propi de l'home com a *homo europeus*? ¿De les orientacions —dels sentits— de la vida individual i col·lectiva, la majoria de les quals són guiaments de la vida humana quant a existència històrica, hi ha una especificitat pròpia del món cultural europeu?

Quan, anteriorment, s'ha tractat el tema dels fonaments "culturals" d'Europa s'ha destacat, molt especialment, l'esperit grec i la tradició judeo-cristiana. Aquesta és la "dualitat primordial". Però allí mateix ja s'ha anticipat —sense explanar-ho— que, des d'una certa perspectiva —i només des d'ella—, s'ha prioritzat Grècia (hi ha altres perspectives, en canvi, des de les quals podríem prioritzar l'altre fonament). Ara és el moment de referir-nos a l'esmentada perspectiva.

L'herència judeo-cristiana —ho acabem de veure— comporta una concepció lineal del temps en què, sense dubte, es promou sobretot el sentit de l'*espera* i el de l'*esperança*.

L'esperit grec, que és l'esperit de la filosofia, promou, sobretot, una actitud: la de la *recerca*, de la *investigació*, de l'*examen*. Doncs bé, tot i que en la dimensió de les representacions conceptuals (dels diversos sistemes filosòfics grecs) hom pugui destacar imatges circulars del temps, el cert és que, en una altra dimensió (la de la temporalitat de la recerca), el temps és un temps lineal. I per això, *la filosofia com a recerca dóna lloc a un sentit de la història orientat "cap endavant"*.

Amb la consciència d'afrontar el risc que un tipus d'hipòtesis com aquestes suposen, pot ser molt oportú i suggerent de plantejar-ne tres. Primera: que tot i essent ambdues determinants de l'"esperit europeu", *prima l'actitud de la recerca per damunt de la de l'esperança*. Segona: que ambdues actituds no són incompatibles i que, per tant, podem encara ser capaços de viure un sentit de la

història que sigui una projecció i una simbiosi de les actituds llegades per les nostres dues herències culturals; això és, un sentit de la recerca i de l'esperança. I tercera —que, de fet, podria ser un corol·lari de la segona—: *la recerca porta implícita la forma de l'esperança* (no, certament, un contingut unívoc d'aquesta) i *l'esperança inclou, en ella mateixa, el dinamisme de la recerca.*

La història com a vida en la problematicitat

Hi ha una accepció del significat d'història que ens porta al concepte de *memòria.* En aquest registre es podria dir que els "homes" que estan privats d'història, "són, però no existeixen". El seu estar al marge de la història els constitueix en ésser.s desprovistos de passat i de futur i, per tant, de sentit. El seu camí és com un camí sobre la neu o en el desert; la mateixa neu o la mateixa sorra s'encarrega d'esborrar-lo. Ni tan sols la mort no deixa una petjada definitiva. Els camins a la neu no tenen nom; tampoc els homes que hi transiten. És un esdevenir sense sentit: sense història.

Hi ha, també, un significat d'història que fa referència a les nocions de: *canvi, mobilitat, mutació.* És més aviat en aquest registre on s'inscriurien les afirmacions de Hegel sobre els pobles privats d'història i sobre la identificació d'Europa amb la història.

Hi ha un tercer registre, que determinaria la història en funció del "sentit".

Tot i que es dóna, sens dubte, una interrelació entre aquestes tres accepcions, ens aturem en aquesta última; en la definició de la història com un determinat mode de relació amb el sentit. Però, què entenem aquí per sentit? No podem prescindir ara d'una caracterització, encara que sigui vaga, de la noció de sentit.

L'home viu sempre tenint una o altra relació amb el Tot de la seva situació. Una relació amb el Tot —alguns filòsofs parlaran de la relació amb l'ésser. L'home

pot, per exemple, entendre la seva situació en referència als déus. Els sacrificis i els ritus religiosos primitius serien, aleshores, un intent per part seva d'aconseguir favors i ajuts de les forces divines i d'evitar mals i desastres. L'home pot, per exemple, entendre la seva relació amb el Tot com a *si matern*; pot identificar el món amb la mare-natura i experimentar la seva vida i la seva mort com un element més d'aquesta naturalesa, junt amb els altres animals i amb tots els altres éssers. I, així, serien múltiples els exemples que es podrien posar.

Doncs bé, *la relació de l'home amb el Tot és allò que pot anomenar-se sentit*. De fet, la definició és força descriptiva. L'home *orienta* la seva vida depenent de la seva relació amb el Tot, depenent de la seva comprensió del Tot i del lloc que ell hi ocupa. I —és obvi— l'orientació ve donada per quelcom que és un sentit.

La idea de Patocka[20] és que podem determinar una relació molt especial de l'home amb el sentit i afirmar que aquesta constitueix el nus de la "vida històrica". L'home es desperta a la història el dia que el Tot —i tot— li ha aparegut com a *problemàtic*. El Tot se li ha fet problemàtic, tot és problemàtic. No disposa de cap certesa, de cap orientació, de cap sentit; els d'"abans" han esdevingut, com tot, problemàtics. Amb aquesta nova situació l'home inauguraria la *vida històrica*[21], que és *vida en la problematicitat*.

La vida en la problematicitat interpreta la vida "pre-històrica" —la vida pre-problemàtica— com a vida "a cobert". Això és, com una vida amb un sentit segur, amb una orientació, una vida "calorosa". Ara, en canvi, aquell sentit ja no serveix, el món s'ha fet problemàtic, l'home resta al "descobert", sense seguretats, sense orientació a priori. I, com que l'home és un ésser de sentit, aquesta situació *històrica* de manca de sentit l'emplaça a una actitud fonamental: la de la *recerca*. Des d'ara l'home viurà el sentit com el fruit de la recerca; el sentit serà allò que

[20] Patocka, J., *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Lagrasse, Verdier, 1981. Segons la meva opinió, una de les millors obres sobre filosofia de la història que han estat escrites en el segle XX.

[21] No cal dir que allò que està aquí en joc no són determinacions cronològiques, sinó maneres d'entendre la situació humana.

es busca; el sentit serà la resposta a la pregunta. Així mateix, des d'aquesta actitud vital de recerca, es discerneix allò que funcionava i que ja no funciona —o que funciona només dins d'uns certs límits— de la vida "a cobert". Allí hi havia un sentit que no era fruit de la recerca sinó que era transmès de generació en generació en forma de tradició. L'existència tradicional pura és aquella on el sentit és transmès intergeneracionalment sense canvis substancials; és aquella existència en la qual la resposta precedeix la pregunta. És a dir, abans que la pregunta es faci, el conjunt de la societat ja disposa de la resposta en el llegat tradicional.

Cal subratllar que "vida en la recerca" o "vida tradicional" s'utilitzen aquí com a expressions conceptuals per tal de caracteritzar diferents modes de relació de l'home amb el sentit. Però és clar que, *de facto*, mai es donen aquests dos models de forma pura o absoluta. És a dir que, tot i que una cultura s'hagi constituït bàsicament sobre el pilar de la recerca, no estarà mai del tot exempta de continguts d'arrel tradicional. La cultura europea és una cultura bastida en aquesta vida en la problematicitat, però no pas mancada de tot un llegat de sentit forjat en forma de tradició...

L'home a la recerca de sentit, per acabar, reconeix la cobertura de l'existència "pre-històrica"; però ara, des de la manca de sentit, no enveja, tanmateix, aquella altra situació. Per què? Doncs perquè ara, no disposant encara d'ell, *confia* —té l'*esperança*— que la recerca li permeti atènyer la troballa d'un sentit molt més "sentit", d'un sentit molt més ple.

Així, doncs, què és la història? És el *camí* fet en la recerca. I quin és l'objectiu d'aquesta recerca? Ja s'ha dit: el sentit, el coneixement, la claredat sobre allò que és, la veritat. Així, figurativament, Patocka diu que l'"inici" de la història és, alhora, l'inici de la filosofia i de la política. És a dir, la vida en la problematicitat és vida en la recerca (filosofia) i és vida en *la llibertat cap a la llibertat* (política).

Des d'aquest plantejament de les coses, es fa molt oportuna la interpretació de les diverses posicions —que fa poc hem analitzat— que parlen de la fi de la

història. Quan tant des de les files marxistes com de les neoliberals s'ha decretat la fi de la història, què s'ha pretès? Doncs, ni més ni menys que això: *que la recerca s'ha acabat perquè el sentit ple ha estat trobat.* Per això, des d'ambdues posicions es parlava ja del temps "post-històric".

El dilema que tenim plantejat és el de si optem per la història o per la post-història; per la recerca o per l'acomodament; per la vida al descobert i projectada endavant, o per la vida a cobert en la consumició o en l'allargament del present.

Prendre part per la història significa mantenir la convicció que la relació amb el sentit que en ella es dóna és la "més humana", la que possibilita en major mesura el desplegament de les potencialitats de l'home quant a home. La idea de la fi de la història només hauria de ser admesa com a idea reguladora, a l'estil kantià, pensada però no coneguda; és a dir, sense totes ni la majoria de les claus del seu contingut. I el mateix diem de l'"estat privilegiat"[22].

Així, doncs, l'experiència de la problematicitat de la situació humana és la que dóna peu a l'actitud de la recerca, de la filosofia, de la inquietud, de la sed i de la necessitat de saber; la que dóna a la nostra existència la consciència de la despossessió, de la indigència i alhora, una lleugeresa existencial que ens fa aptes per a una recerca persistent.

Aquesta és la idea de Jan Patocka de *la història com a vida en la problematicitat*; una existència viscuda sense un sentit ple i segur, però tensada vers la seva recerca; una existència en què ens trobem embarcats, sense alternativa, amb l'esperança de trobar ports intermitjos per la nostra llarga, gairebé infinita travessa.

[22] L'"estat privilegiat", que donaria sentit al conjunt, consistiria en la solució radical dels problemes de la collectivitat i, així, amb la fi de la història. No és gens difícil de reconèixer en aquest "estat privilegiat" una traducció "ideològica" d'un contingut teològic (contingut de caire metahistòric). Algunes de les expressions d'aquest estat privilegiat han menystingut sovint quelcom essencial: la situació de finitud i la presència ineludible del mal. Paradoxalment, aquest menyspreu ha provocat una reacció del tot desafortunada: el fanatisme i el terror per aconseguir allò que no pot ser aconseguit.

Sentit i misteri

Agafem el tema des de l'altra cara de la mateixa moneda; que, de fet, és la perspectiva derivada de la tradició judeo-cristiana i de les seves categories.

El sentit de la història no és, en el fons, el sentit de l'existència humana? La llibertat i la raó són per a l'home les matrius per rebre, per desvetllar o per bastir el sentit de la pròpia vida. Pel que fa a l'existència humana com a existència collectiva, sembla que el "bastir un món més humà" forma part constant de la seva finalitat, de la seva orientació històrica. Així, no podria el sentit de la història ser identificat amb la creació d'un món més humà? Nogensmenys, així com els homes han afirmat sovint que el sentit de la seva vida era depenent, en últim terme, d'una dimensió transcendent —que no anulla necessàriament les altres—, també cal deixar obert, pel que fa al sentit de la història, que aquest no s'esgoti en la dimensió —diguem-ho així— horitzontal. Més i tot: probablement, tal com ara diré, sigui aquesta altra dimensió la que doni a la història el seu sentit fonamental perquè, de fet, un sentit ple només el pot rebre des de fora d'ella mateixa. I, certament, cal no excloure la possibilitat que hi pugui haver una relació d'ambdues dimensions, i que el sentit transcendent de la història tingui força a veure amb l'edificació d'un món més humà com a comesa que els homes ens puguem haver fixat com a ideal.

No només l'inexplorat o el desconegut circumda la realitat humana, sinó també el *misteri*. La presència d'allò misteriós és present en totes les civilitzacions i al llarg de tota la història. Les formes del misteri són múltiples. Potser en alguns casos caldria parlar no tant de misteri com d'altres nocions paralleles; una d'elles podria ser, per exemple, la dels límits del coneixement. Hom pot parlar, en aquest sentit, del "destí tràgic de la raó humana". Expressat tal com ho fa Kant, aquest destí tràgic consisteix precisament que allò que coneixem més bé no és el que més ens interessa i allò que més ens interessa és justament allò que menys coneixem. Un altre estat paral·lel al del misteri és el del sentiment de la pròpia finitud, de la limitació, de la vulnerabilitat i de la petitesa.

La filosofia sorgeix d'aquesta situació de misteri, de finitud i de petitesa. La vida humana és un enigma i la filosofia és l'actitud prometeica que l'acara sent conscient —en el millor del casos— que no pot albirar cap victòria; només —i ja és molt— una tensió i resultats parcials favorables. La religiositat —gairebé no caldria dir-ho— és una altra de les respostes al misteri de la vida humana.

Misteri i enigma —potser l'enigma s'escau més en un context no religiós— no presenten una opacitat total. Certament, no poden ser "resolts", però poden tenir per a nosaltres una mena de significat. Dit d'una altra manera, la nostra vida pot estar parcialment orientada pel misteri.

Però, per què introduir ara aquesta reflexió sobre el misteri? Doncs perquè, en darrer terme, el futur és un misteri; la història, en el fons, és un misteri, de la mateixa manera que la fi de la història.

La nostra alçada com a cultura rau en la capacitat d'afrontar aquest misteri, de no evadir-nos-en, de suportar-lo i d'entrellucar-ne un sentit. Notem, però, la diferència entre l'absurd i el misteri: l'absurd és allò que pot ser explicat i que, tanmateix, roman *sense sentit*. El misteriós, l'enigmàtic o àdhuc el desconegut és allò que no pot ser explicat però que, tanmateix, pot tenir un sentit per a nosaltres. Per això, doncs, és molt distint afirmar que la història és absurda que admetre la història com a misteri. L'home no pot viure de l'absurd i en l'absurd —la conseqüència d'això és el suïcidi—, mentre que és possible viure una existència que es reconeix afectada pel misteri en un dels seus vessants fonamentals.

Amb això no es tracta de proposar un salt místic cap al misteri. La vida mística no pot ser una resposta generalitzable al problema de l'existència. Més aviat es tracta de reivindicar, com mai, l'exercici de la nostra raó per aclarir el present i il·luminar el futur; reivindicar la raó com a font de sentit de la vida humana; però, alhora, donar cabuda a les zones més fondes, no en la premonició de l'absurd sinó en misteri ple de sentit; construir la vida humana, individual i col·lectiva, sobre els projectes de la raó, conscients però, que al cap i a la fi hi ha una dimensió de la nostra existència que roman un misteri; dimensió que es posa especialment de

manifest en el tema de la fi.

Podem entendre la història com un camí, com una marxa, amb vaivens, progressos, retrocessos, dificultats, dreceres..., la qüestió és la de si hi ha quelcom al final. Podria passar que, finalment, no hi hagués res a la fi del camí; només un abisme profundíssim. Aleshores s'hauria de parlar de l'*absurd* de la història.

Pot passar que, sense haver-hi arribat, i, com a fruit d'una visió mística, hom descrigui amb minuciositat la fi. Es podria viure, així, amb la *seguretat* d'un lloc d'arribada que és 'tal". Segurament seria poc respectuós i també poc intel·ligent desqualificar aquests tipus de plantejaments, però no deixa de ser molt convenient mantenir-hi una actitud crítica.

Una altra possibilitat és la del "pressentiment". Hom pot pressentir que hi ha una fi que atorga el sentit al tot; però aquesta fi i aquest sentit no ens són accessibles mentre fem la marxa. Vet aquí l'experiència del misteri: pressentim que hi ha sentit —en tenim petjades— i fins i tot en podem entreveure algun tret, però no el coneixem. Cap home coneix el sentit últim i total perquè per conèixer-lo es requeriria un punt de vista més enllà de la finitud humana i aquest, per definició, no ens és accessible.

Aquesta darrera manera d'afrontar el sentit com a misteri pot completar-se, al meu entendre, amb l'afirmació d'un sentit viscut en la marxa mateixa: *En el fer camí ja hi ha un sentit de l'arribada*, tot i que això no exclou un *eschaton* definitiu, i, al capdevall, metahistòric.

En fi, la tesi que aquí s'ha volgut plantejar consisteix en mostrar el paral·lelisme entre *problematicitat* i *misteri*; no, certament, una identificació. Ambdós impliquen l'absència d'un sentit total, però el primer reclama la recerca i el segon l'esperança. L'actitud filosòfica viu la problematicitat del sentit i la fe viu el misteri del sentit. *Ambdues actituds formen part de l'esperit europeu*, però, com ja s'ha dit, cal donar precedència a la problematicitat del sentit com a més definitòria d'aquest esperit, no per raó d'importància sinó per raó d'especificitat.

La idea de progrés i l'experiència de la decadència

La idea de progrés és detectable ja en cosmovisions molt antigues, però no hi ha cap mena de dubte que, en els últims segles, ha estat subratllada —i àdhuc identificada— d'una banda, pel fantàstic desenvolupament del món tècnic i, d'altra banda, per les filosofies de la història del segle XIX. Els antònims de la idea de progrés són "decadència" i "entropia". Només es pot parlar de progrés si d'alguna manera tenim implícita o explícita la idea de decadència; idea que no és pas molt abstracta, sinó fruit directe de l'experiència humana de pertot. La decadència és present en la vida dels homes; la vellesa i la mort en són, segurament, els signes més punyents. El temps no deixa de destruir-nos, no perdona ni fa excepcions. Quan no només ens referim a l'àmbit humà sinó al conjunt de l'univers físic, aleshores enlloc de la paraula decadència es fa servir sovint la paraula entropia (tendència o caiguda en el desordre).

El repte està, pel que fa a la comprensió de la nostra existència històrica, en mantenir-se allunyat tant de la idea de progrés absolut com del primat de la idea de decadència. Situar críticament ambdós pols ens pot servir per trobar aquest equilibri.

Ara bé, si el segle XIX ha tingut les grans filosofies-teologies de la història (Hegel, Comte, Marx) i amb elles la idea de progrés, el segle XX ha viscut més aviat la renúncia al sentit i a la idea de fi última de la història i, amb això, la idea de decadència. D'altra banda, el clima cultural del nostre temps ha estat i està marcat per l'historicisme (això és, per la idea que no hi ha punt de referència absolut i que tot és relatiu a la pròpia època històrica en què sorgeix), pel sentiment d'una mena de dispersió, d'un moviment sense direcció, o, fins i tot a voltes, encaminat vers el no-res. A diferència d'aquelles grans filosofies de la història, avui és força excepcional pensar en una marxa difícil però efectiva vers una reconciliació definitiva (el món de la llibertat, de la raó, de la justícia o de l'amor).

Però, a hores d'ara, ja ningú pot defugir el reconèixer que la manca

d'horitzó és una situació de decadència, un procés entròpic, una mena de cursa vers el no-res. Què és allò que cadascun dels homes té disponible en aquest tipus d'ambient cultural? Una existència superficial, epidèrmica —segons l'aire del moment—, o una evasió de la realitat —sempre difícil de mantenir—, o una decisió tràgica —a la manera en què Heidegger situa l'autenticitat de l'existència precisament en l'afrontament de l'home amb la seva pròpia mortalitat.

I no és pas que vulgui foragitar radicalment la idea de decadència. Repeteixo que el repte rau en un equilibri de progrés i de decadència. De fet, l'entropia històrica, o el desgast, o la decadència, no necessàriament s'anullen amb la defensa d'un sentit. Hom pot viure un sentit de la història —i, per tant, un sentit de la marxa— i, tanmateix, experimentar alhora la presència sempre amenaçant de l'element entròpic. I, probablement, l'home obtingui en aquesta dualitat un paper com a subjecte històric que no posseiria en cap dels altres plantejaments. Aquí, és responsable i depèn de la seva acció tant el progrés de la marxa com la resistència a la decadència.

Aquesta seria, doncs, l'assumpció i alhora la separació en relació a la idea d'entropia. Quelcom d'equivalent es pot comentar pel que fa a la idea de progrés: hem de tenir molta cura a l'hora d'avaluar la idea de progrés. En un cert sentit hi està implicada també la idea d'humanitat. Presumiblement, tots plegats ens sentim allunyats de les filosofies del progrés del segle XIX; les considerem pensaments caducs. De sobres hem fet ja la crítica de llurs continguts. Però hem avaluat amb la suficient atenció llur forma i llur esperit de fons? Potser si ho haguéssim fet sentiríem enyorança de no tenir allò que ells sí tingueren: confiança en el futur dels homes, esperança en llur esdevenidor.

Allò que pot venir és tan important com el passat. Per entendre'ns nosaltres mateixos com a homes, resulta cada vegada més evident que és de més importància allò que puguem arribar a ser que no pas allò que hem estat. És millor definir la Humanitat per les seves perspectives de futur que no pas pel seu passat.

Tenim la necessitat —d'això no hi ha dubte— de fer una crítica de la idea

de progrés[23]. Però tenim la necessitat, també, de no menystenir-la alegrement. Podem pensar la humanitat al marge de tota idea de progrés? Pot ser, en el fons, que la idea d'una humanitat que no progressés fos ininteHigible. (Un progrés, això sí, no identificat exclusivament ni prioritària amb el desenvolupament tècnic i econòmic; el progrés humà ha de ser pensat com el progrés d'allò que l'home té com a més propi; ha de ser el progrés de la raó i de la llibertat).

Així, doncs, és possible i just el mantenir la idea d'un *sentit* que inclogui el *progrés* com un dels seus eixos constitutius. Això sí, amb molt de compte: el progrés referit, bàsicament, a la capacitat de perfeccionament de l'existència individual i collectiva, a la possibilitat de bastir un món més "humà", més "humanament habitable". El contrapès que redueix aquesta idea de sentit i de progrés a la seva justa proporció el tenim ofert per la convicció que no podem albirar com a possible ni la perfectibilitat plena ni cap mena de paradís terrenal. Ambdues situacions, si finalment poden donar-se, es donaran fora de la història.

En fi, per concloure no estarà fora de lloc reiterar que quan la societat o el conjunt d'una civilització perden la confiança en la capacitat de progressar, és perquè el virus de la decadència ha vençut totes les forces del seu organisme. La pèrdua d'illusió pel futur és concomitant amb la debilitat, amb la decepció davant la pròpia societat o la pròpia civilització, precisament perquè el present viu del futur.

[23] És necessari denunciar, per exemple, els sacrificis dels homes singulars per l'abstracte "bé del Tot". Hom pot sacrificar-se pel demà, però en nom del progrés ningú pot imposar als altres un sacrifici. En aquest cas, el passat ens ha ensenyat amb escreix allò que no podem tolerar. Compartiríem aquí allò que Dostoievski posa en boca de l'Ivan Karamazov: "Jo no he patit per alimentar amb els meus sofriments i els meus crims una harmonia futura". El sofriment imposat a una persona innocent condemna tota teoria del progrés.

Acció, esperança, ideals

Pensar el concepte de fi dels temps com una *idea-límit* trenca la pretensió de les filosofies de la història que voldrien donar el sentit del tot, de tot allò que ha passat i del que passarà. No podem accedir enllà del límit i, per tant, no podem exercir de jutges suprems.

La història es manté dins de dos extrems teòrics que suposen la seva negació: el sistema i la pura singularitat. La història com a obertura i, sobretot, com a problematicitat està renyida amb el sistema, que en voldria donar visió global i definitiva. Així mateix, està renyida amb la pura singularitat, des d'on es faria impossible el reconeixement de cap sentit.

Per això, potser s'hauria de dir que la història universal no existeix. Seria el discurs del sistema; res restaria d'història. En tot cas, la història universal és una idea, una idea de la raó i, per tant, una tasca a realitzar.

D'aquí el protagonisme dels homes en relació a la història; un protagonisme que s'ha de separar del model tècnic de la fabricació i que s'ha de mantenir sota les categories de "l'encara no" i del "ja des d'ara".

En efecte, els homes som protagonistes de la història; el present i el futur depenen de les nostres accions; i fins i tot el passat. També el passat està —necessàriament— obert i inacabat; ni el futur ni el passat estan tancats; ambdues obertures es condicionen mútuament. Les potencialitats del passat no poden esgotar-se; el passat resta sempre obert a la interpretació i, així, a l'orientació i a la il·luminació del futur.

Noti's que no s'ha dit —perquè això seria dir més enllà del que es pot dir— que aquestes dimensions temporals depenguin totalment de l'acció humana. És molt més sensat deixar oberta la possibilitat que no tot depengui de nosaltres.

Amb tot, és convenient formular un matís important pel que fa al nostre "protagonisme històric". Aquest ser subjectes de la història no ha de ser interpretat com si "la història fos feta per nosaltres". Pròpiament, no és prou correcte dir que

els homes "fem" la història de la mateixa manera que "fem" una casa. Si identifiquem el protagonisme històric amb la idea de "fer la història" pensem com si la història fos quelcom a fer, a produir; com un objecte obtingut per un procés de fabricació. Adonem-nos, a més, que un corol·lari inevitable d'aquesta mentalitat és el de la fi de la història com a quelcom a atènyer efectivament. La fi no seria sinó el fer portat a terme, la fabricació acabada, la producció enllestida. Un corol·lari ben lògic, ja que un procés de fabricació indefinit és absurd.

Sovint ha predominat aquest tipus de model quan ens hem proposat la "realització" d'una societat perfecta. Darrere hi descobrim la mentalitat de la fabricació, el pressupòsit que la història és quelcom objectivable amb unes lleis que podem conèixer, de forma que se'ns faci possible la manipulació i el càlcul sobre ella; i hi descobrim també la idea que allò important és l'objecte acabat i que tot el procés no té gaire més valor que el de ser instrument o mitjà.

En canvi, en contrast amb aquest que s'acaba de descriure, hi ha una manera d'entendre el protagonisme històric des d'un sentit de la *finitud humana* i de la idea de projecció i d'orientació (en lloc de fabricació). Des de la consciència de la finitud "no tot és possible"; se'ns obra un horitzó i tenim la possibilitat de projectar i d'orientar-nos vers diverses direccions. No s'ha dit encara, però era implícit arreu: el nucli primer de la historicitat humana és la *llibertat*, la capacitat de crear, de fer quelcom nou, d'introduir la novetat al món.

Dit d'una altra manera, si hi ha història és perquè l'home és finit, és quelcom no perfecte, això és, no acabat. Però és una finitud oberta, una finitud que pot fer-se, que pot actuar, que pot fer camí. L'obertura de la finitud és la historicitat de l'ésser humà. Ésser obert i ésser finit. La finitud acompanya de forma intrínseca el nostre ésser. La finitud o, en d'altres paraules, la limitació. Per això, no hi pot haver un estat ideal sobre la terra; des de la nostra finitud no ens podem donar a nosaltres mateixos la perfecció de la infinitud. No podem aconseguir l'estat final absolut. És així que la realització de certes utopies pot transformar-se en la pitjor de les tiranies, perquè a la finitud humana no li escau el vestit de la total plenitud. Justament per això, la història no es pot clausurar. Tal com diu Jaspers, "la història

Qualsevol unilateralitat en aquesta triada és dolenta. Tant l'exaltació sense límit del progrés, com la visió exclusiva de l'ambigüitat i de les ombres, com una esperança viscuda fora del món, en una exaltació orgiàstica. Així mateix, també la negació dels tres factors és deplorable, especialment la que dóna lloc a la desesperança.

L'esperança és esperança davant un sentit ocult de la història; és esperança davant d'un misteri; però aquesta esperança, justament perquè es donen els altres dos factors, no és passivitat; es dóna a la vegada que l'acció, la paraula i la recerca de sentit.

L'esperança, sempre insegura, ho és pròpiament de quelcom imprevisible i gratuït, i no d'allò que pot ser objecte de càlcul i de previsió; l'esperança, alhora, implica qui espera en allò esperat, el fa còmplice.

La història és lloc de misteri; és lloc de progrés; és lloc d'ombres; és lloc de recerca i d'acció; és lloc de risc. La història no és ni la seguretat del fanatisme ni la coherència del sistema. L'amenaça de la foscor, de l'absurd, del mal, és sempre present, real, efectiva, punyent. Però l'home és un ésser de futur, i futur i esperança s'impliquen mútuament: no hi ha futur sense esperança ni esperança sense futur. Per molt que a vegades s'enfosqueixi el demà, *l'esperança espera contra tota esperança.*

I, què s'ha de dir en relació al tema dels ideals? Quin tipus de mediació fa l'ideal en la vida individual i collectiva? Doncs, mostra de quina manera *podrien ser les coses*; és la projecció d'allò que seria el millor personalment i social. Pel que fa al vessant social, mostra, la major part de les vegades, formes de reconciliació.

Parlem d'ideals en sentit fort; no de fites intermitjes. Ideals en sentit fort: aquells que no sabem pas *com* podrien realitzar-se, però que, tanmateix, podrien arribar a realitzar-se. No els veiem com a impossibilitats, si fos així, ja no serien pròpiament ideals. Ha de ser pensable una realització possible, encara que sigui en la forma kantiana, d'una tasca infinita, d'un apropament asimptòtic a l'infinit.

L'efectivitat de l'ideal de cap manera, doncs, pot posar-se en entredit. La seva existència com a ideal canvia des del mateix moment la situació. Aquesta és ja una situació orientada, una situació modificada per la tensió vers l'ideal. De tal manera, doncs, que la crida al pragmatisme i a la ridiculització dels homes i de les societats d'ideals, titllant-los de somiatruites, no és només poc respectuosa sinó absolutament errònia, essent més aviat els promotors d'aquest tipus de discurs els qui viuen endormiscats en un encanteri que els dóna la falsa illusió del realisme, del protagonsime i de l'efectivitat.

L'ideal no s'ha de mantenir ni en una regió etèria només accessible en moments d'ascens místic, i simplement com a delit místic, ni tampoc s'ha de pretendre la seva installació absoluta en el present. Tant una pràctica com l'altra trenquen allò que és propi de l'ideal quant a ideal. Per això, doncs, no podem compartir ni pretesos realitzacions absolutes de la utopia amb la corresponent fi de la història, ni encastellaments marfilencs per a esperits semidivins que es complaguin en l'èxtasi pur de la contemplació.

La vigència d'ideals és relativa a la força de l'imaginari social. L'imaginari té l'absent com a objecte. L'home viu més de futur, d'expectatives, que de present. L'imaginari obre el camp de l'absent (que és el camp del possible), l'explora i des d'allí tensa el present. I —no és difícil de veure-ho— l'obertura del possible és el registre pròpiament humà de la llibertat. Hi pot haver, doncs, llibertat sense esperança i sense ideals?

La utopia d'Europa o Europa com a ideal

Quin tipus d'utopia per a Europa? És a dir, amb quin contingut? Ens cal córrer el risc de la proposta. Hi ha un *telos* (una finalitat) de la història europea, però molt especial. No pensem en una lògica de la història, ni en una mena de pla preestablert, ni... Pensem que si hi ha un rerefons de la cultura europea hi ha un telos que hi ve a correspondre, que no pot ser d'altre que el del desplegament a l'infinit de l'edifici assentat sobre aquells fonaments. És a dir, hi ha un *telos* de les actituds primordials; *un telos de l'esperança i un telos de la recerca.* És un telos que pot expressar-se així: llibertat-protagonisme-projecci ó i excés de sentit sobre el sense-sentit.

El telos s'ha expressat a vegades —formalment— parlant de l'"ideal d'humanitat". Sense acabar de concretar massa, s'ha comentat això amb la idea de prendre l'home sempre com a fi i mai com a mitjà; s'ha parlat, també, de la llibertat i de la raó com dels continguts d'aquest ideal. Seria la noció de la "humanitat madura"; quelcom que hom pot considerar tan lluny com es vulgui però persistint sempre com una mesura constant.

Fixem-nos que determinar Europa com a ideal i utopia té una virtut afegida. Si efectivament és un ideal, això és, una idea reguladora, un horitzó orientador, no s'escau el fonamentar-hi doctrines integristes, ni homogènies, ni deterministes. Aquest ideal possibilita i obre un ventall possible d'aproximacions; permet una diversitat de vies i de perspectives.

Pensar Europa com a utopia, pensar en el telos d'Europa com el telos de la idea d'humanitat, de llibertat i de raó, és pensar que Europa s'ha de mantenir, sobretot, com el lideratge de l'esperit i de la cultura.

"Ja des d'ara"

I per acabar, tres consignes: no a l'evasió de la història, sí a la consciència de la fragilitat, i "ja des d'ara" amatents a l'acció i a la responsabilitat.

Pel que fa a l'afrontament de l'existència històrica, em serveixo del comentari de Jaspers. El crit a la responsabilitat i a no trair ni evadir-se de l'existència històrica i de la responsabilitat que comporta: "És enganyosa l'aspiració a la inconsciència que, tanmateix, sempre s'apodera de nosaltres, els homes, en les situacions calamitoses. Si un déu babilònic volgués suprimir el brogit del món amb la paraula 'vull dormir'; si l'occidental enyorés l'estat en què es trobava en el Paradís abans de tastar l'Arbre del Coneixement; si considera que no haver nascut seria el millor; si aspira a l'estat de naturalesa anterior a tota cultura; si comprèn la consciència com una infelicitat; si veu tota la història com un error i vol anul·lar-la, tot això és el mateix en múltiples formes: no és la superació de la història, sinó la fuga davant de la història i davant de la seva pròpia existència en ella"[25].

Són vanes i il·lusòries les intencions d'evadir-se de la història, perquè la nostra vida és històrica. No ens hem d'enganyar, no hi ha cap camí que contornegi la història.

La responsabilitat i el risc que l'existència històrica comporta ha estat el motiu de fugides i d'evasions. En efecte, la provisionalitat, la problematicitat, i la intempèrie ens obliga a arriscar-nos. El fet que no disposem de res d'una forma definitiva i que allò que tenim requereix molta cura per mantenir-ho; el fet que el futur depengui de nosaltres, dóna un pes difícil de portar. Per això les evasions cap a esferes de tipus "impersonal" i "orgiàstic", on l'home es desfà del pes de la seva responsabilitat perquè ell mateix ha deixat de sentir-se com un si-mateix, com un ésser singular.

Pel que fa a la fragilitat, a la consciència de la fragilitat, és bo de mostrar-la

[25] Jaspers, *Origen y meta de la historia*, pàg. 351.

en dues direccions: la fragilitat de la nostra herència i la del nostre futur. Projectem un futur a partir del nostre passat; a partir de l'herència del nostre passat. Però no podem pressuposar que aquesta herència és com una mena de possessió definitiva i tothora disponible. La fragilitat del futur és el mateix que la fragilitat de la nostra herència. Allò que és una adquisició millenària és tan vulnerable que pot ser malmès de la nit al dia. La nostra cura pel futur ha de ser, a la vegada, cura pel passat i, en ambdós vessants, consciència de la fragilitat. Consciència que podem madurar recordant sempre que mentre el més inferior tendeix a perdurar, allò que és elevat sovint s'ensorra.

Tenim un futur incert i fràgil, però, en qualsevol cas, obert als nostres projectes i a la nostra responsabilitat, al nostre esforç per conservar i per revolucionar. Hi ha problemes capitals que ens assetgen i que no podem ometre: de subdesenvolupament, de medi ambient, de diàleg intercultural, de solidaritat, de guerres, d'acceleració tecnològica...

La fragilitat és cultural, econòmica, demogràfica. Edgar Morin veu justament en la consciència de la fragilitat, la possibilitat de la unió per a un destí comú: "La consciència d'aquesta fragilitat constitueix un aspecte capital de la nova consciència europea"[26].

I la darrera consigna: el *kairos*. Per quan el *kairos*, el "moment oportú"? Ara mateix. Perquè la renovació espiritual és oportuna ara i sempre; perquè per això no s'escau calcular massa, ni preveure les condicions adequades. La renovació espiritual procedeix d'una fecunditat indeterminable i produeix una fecunditat incalculable. No s'ha d'esperar el "bon moment", sinó lluitar, des d'ara, per fer bons tots els moments. Som nosaltres qui fem *kairos*, en la mesura que som capaços de fer del temps un bon temps i no un temps per a la dispersió, la queixa o l'enyorança.

Atents al passat, es pot maldar per tenir un futur. Pensar el futur no és calcular-lo, no és construir grans programes per al seu control, *és determinar ideals*

[26] Morin, *Pensar Europa*, Barcelona. Ed. 62, 1989, pàg. 122.

i obrir horitzons que il·luminin la nostra acció i renovar forces que mantinguin la nostra esperança.

De la tensió vers l'ideal han nascut les grans empentes de la història. O utilitzant la reeixida expressió de Max Weber: "Només lluitant per l'impossible s'assoleix el possible".

IV. Per una paideia de la consciència europea

A.— Alteritat, diàleg i universalisme.

Velles idees per a un nou paradigma

Hi ha indicis —molt tènues, això sí— que permeten pensar que s'està gestant, de forma tímida però efectiva, un nou *paradigma*, tant pel que fa a l'àmbit de la teoria com al de la pràctica sòcio-política. Un nou paradigma, un model, un marc, que pot suposar una nova manera de pensar i d'organitzar la societat humana.

Manllevo aquest concepte de la coneguda obra de T.S.Kuhn: *L'estructura de les revolucions científiques*[1]. No pecarem de temeraris si avancem la idea que tant pel que fa als principis de l'organització política com pel que fa, en general, a les idees teòriques que poden guiar la civilització humana, s'insinua un nou paradigma. Paral·lelament, el paradigma fins ara vigent comença, també lentament, a escruixir-se. Potser —i sense pretensió profètica— es podria aventurar que amb el nou mil·lenni, segueix un "nou començament".

Què és un paradigma? "Considero [els paradigmes] -diu Kuhn- com a realitzacions científiques universalment reconegudes que, durant cert temps, proporcionen models de problemes i solucions a una comunitat científica". El paradigma és un model o patró totalment acceptat a l'interior del qual es discuteixen problemes particulars, però el model mai es posa en qüestió. En el tractament dels problemes parcials, el paradigma ofereix orientacions generals i principis de solució. Quan comença a afeblir-se i a qüestionar-se un paradigma? Doncs, en el moment en què es comencen a detectar serioses anomalies respecte a les prediccions i a les explicacions del paradigma; fissures que no s'aconsegueix

[1] Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, 1962.

tancar i que causen un desconcert.

En un temps de transició, un paradigma comença a desmantellar-se i apunta, en l'horitzó, els contorns d'un nou paisatge. Però a voltes les transicions són molt llargues, a voltes desesperadament llargues, i enlloc està escrit que necessàriament hagin d'arribar a bon terme.

I, quan es tracta del pensament sobre allò humà (l'home mateix, la societat, els ideals i les utopies...), és encara més difícil donar compte de la raó dels canvis. En efecte, no sabria explicar les causes d'un possible i probable naixement com aquest al qual ens estem referint. En podria enumerar algunes i tanmateix hauria de reconèixer que, al capdavall, com en tot naixement, hi ha quelcom d'inexplicable. Allò que gosaria dir amb una certa fermesa és que, entre les causes del canvi, si aquest arriba a ser reeixit, cal comptar, de manera imprescindible, l'esforç humà: la consciència i la voluntat; la claredat de pensament i l'encert de l'acció. De la mateixa manera, si la renovació no arriba i ens anem consumint enmig d'allò caduc, en serem nosaltres mateixos els responsables. És cert que la societat del benestar promou una desconfiança i una sospita davant dels canvis; promou models de vida passius, acomodatius, recelosos dels canvis, insensibles als ideals. És cert. Però no s'hi val a resguardar-se sota la màscara de la impotència. Esdevenir conscient del significat radical de la responsabilitat vol dir no deixar-se portar per l'"aire del temps" encara que aquest sigui advers i no vagi en la direcció d'aquest canvi de paradigma; vol dir no sentir-se impotent encara que els que pensen en aquesta possibilitat siguin una excepció en una massa indiferent o fins i tot reaccionària; vol dir, doncs, que en lloc de dimitir en l'intent cal aprendre de la "fecunditat dels marges", de la idea de la "polis paral·lela"[2], o de la imatge del llevat.

Com que seria massa agosarat pretendre una descripció exhaustiva de quelcom que, com he dit, tot just dóna els primers senyals de vida, em limitaré a esbossar alguns dels que podrien ser els seus eixos; eixos que, bàsicament, giren al voltant de les idees d'*alteritat*, de *diàleg-comunicació* i d'*universalisme*.

[2] Vegeu pàg....

Amb la intenció, doncs, de suggerir més que no pas de desenvolupar amb rigor, he optat per proposar una sèrie d'epígrafs a l'interior de cadascun d'aquests eixos, alguns gairebé telegràfics, que obrin el ventall i ofereixin un panorama suficientment significatiu.

1. Alteritat

Unió-alteritat versus unitat-totalitat

Comencem per una observació sobre categories teòriques de fons. En l'ontologia del món humà té més perfecció la "*unió-pluralitat*" que no pas la "*unitat*". La unió es fa. La unitat es pretén preexistent. La solidaritat és una forma de manifestar-se de la unió, no de la unitat. La unió pressuposa l'existència de singulars —siguin persones, siguin collectivitats...— que s'uneixen des de la seva llibertat, des de la seva particularitat. La unió no destrueix les identitats dels qui la constitueixen, encara que les pugui transformar i enriquir. Mentre la unitat no sap res de pluralitats. Fixem-nos-hi. La unió és una conjunció: tu *i* jo, vosaltres *i* nosaltres... Mentre que la unitat no permet cap conjunció; és simplement l'afirmació d'un absolut: el Jo, el Nosaltres... en majúscula. Àdhuc a voltes convé no utilitzar el genèric "la" Humanitat com si la Humanitat fos una unitat subsistent per damunt dels homes.

Paral·lelament a les categories d'"unitat" i "unió" tenim les de "*Totalitat*" i "*Alteritat*" (allò referent a l'altre). I també, en una altra zona, "Totalitat" *versus* "sentit dels singulars". El món humà no és un Tot que té parts —parts que obtindrien el seu significat del Tot—, sinó un conjunt de singularitats. Certament que cada individu pertany a una collectivitat, a un poble, a una cultura; i allò que

ell és depèn d'aquesta situació en una globalitat que va més enllà d'ell mateix però, a la fi, cada home, cada persona té un sentit en si mateix, és irreductible. Significa quelcom àdhuc sense context. Entendre això d'aquesta manera obre les portes al respecte de l'alteritat (ara, en un primer moment, utilitzo "altre" i "alteritat" per referir-me, bàsicament, a l'altra persona; més endavant també parlaré de l'alteritat cultural). En efecte, si cada persona és irreductible en la seva significació, la meva relació amb l'altre no pot ser una relació que assimila, que anul·la, ni tan sols que comprèn, sinó una relació que es manté en el respecte de l'altre com a altre. Un dels filòsofs contemporanis que més ha reflexionat sobre aquesta temàtica és Emmanuel Lévinas; qui ha subratllat que la relació més significativa de la vida humana és la relació interpersonal, que entén sempre com el respecte de l'altre en la profunditat i l'infinit del seu rostre. "Allò no sintetitzable per excel·lència és certament la relació entre els homes (...) En la relació interpersonal, no es tracta pas de concebre conjuntament jo i l'altre, sinó d'estar de cara. La veritable unió o el veritable conjunt, no és un conjunt de síntesi sinó un conjunt de cara a cara"[3]. En Lévinas la relació no s'acaba en una totalitat, no s'acaba en una unitat que anul·la els singulars que havien establert relació, no s'acaba tampoc en l'assimilació de l'un en l'altre. En canvi, quan es pensa la relació entre els homes des del punt de vista de la síntesi, de la dominació i del poder, fàcilment es poden arribar a justificar colonitzacions, guerres i opressions. Mentre que en una filosofia de l'alteritat tot intent d'anul·lar l'alteritat de l'altre és una injustícia.

L'altre amb el rostre d'immigrat. Acollir l'estranger i fer-se estrany un mateix

Avui, una de les concrecions més punyents de la pràctica i del pensament de l'alteritat es planteja arran de les actituds xenòfobes i racistes que s'han desencadenat al voltant del fet de la immigració i del conflicte ètnic. A hores d'ara

[3] Lévinas, *Etica i infinit*, Barcelona, Barcelonesa d'Edicions, 1988, pàg. 79.

és prou evident que els comportaments i els actes racistes en el nostre Vell Continent no poden ser considerats com a fets aïllats ni episodis excepcionals. Les notícies d'aquesta mena, que ens arriben tan sovintejades, ens emplacen a un autoexamen ampli i sistemàtic.

No hi ha dubte que la immigració comporta importants problemes, de tipus econòmic, social, cultural, religiós... i que hom es pot demanar sincerament el com afrontar aquesta situació. Presumiblement, en correlació amb el problema, les possibles respostes no podran deixar de ser força complexes però, en canvi, l'actitud de partida no es fa gens confusa. El problema s'ha d'acarar amb tota la lucidesa necessària per tocar de peus a terra i veure les limitacions i les possibilitats reals, però també i necessàriament amb una perspectiva "utòpica", això és: amb aquelles idees noves que ens han d'ajudar a modificar la mateixa realitat per fer-la més humana, per aconseguir situacions més a prop de l'ideal i de l'utòpic. Afrontar la situació, doncs, amb esperit innovador i creatiu, superar esquemes conservadors i immobilistes. Així, per exemple, la idea de la purificació i de la homogeneïtat ètnica representa un denigrant atemptat contra la més bàsica consciència de la igualtat de l'home com a home. És una idea que xoca frontalment amb una concepció dialèctica i dinàmica de les relacions interculturals i interètniques[4].

Tots sabem que a Europa hi ha, actualment, un percentatge molt alt d'immigrants estrangers procedents, sobretot, de països del Tercer Món. La major part d'aquesta població viu en unes condicions molt precàries tant pel que fa al treball com a l'habitatge. Si sovint la pobresa ha estat el motiu de l'emigració

[4] Hi ha molts motius per pensar que les actituds de tancament i de rebuig a més de ser *injustes* intrínsecament, poden ser, en aquest cas, precursores de greus conflictes socials. Això ho fa notar, entre d'altres, Lafont amb un to sensiblement apocalíptic. Fixem-nos que, com a alternativa, parla del "mestissatge", entenent amb aquest concepte quelcom que va més enllà de la simple barreja racial: "Donem al fenomen la seva veritable dimensió. Estudiem-lo en relació amb aqueix doble rerafons que coneixem tan bé: la inflexió de la natalitat a Europa i la desigualtat de recursos entre el nostre continent i el Tercer Món. La joventut i la pobresa empenyen alhora les portes d'Europa i ja fa temps que les han entreobert. Davant d'aquesta força, les demostracions grotesques dels nostres predicadors d'identitat blanca i cristiana, les pors i els odis de la nostra bona gent assetjada pel veïnat de color, només poden menar a enfrontaments sangonents. Tot plegat quedarà clar abans de 2020. Europa haurà canviat. Tindrà la pell fosca, fins i tot a l'Alemanya dels aris rossos. Està condemnada a un caos social o a la guerra internacional, si no accepta el mestissatge" (Lafont, *Nosaltres, el poble europeu*, Barcelona, Ed. 62, 1991, pàg. 68).

d'aquestes persones de la seva terra d'origen, la marginalitat és la nota que caracteritza el seu nou emplaçament.

En general, el conjunt de la societat europea ha donat mostres d'una insolidaritat i d'una fredor deplorables. Tot i que, desgraciadament, el més greu no té la forma de l'abstinència —en aquest cas en forma d'insolidaritat— sinó dels més denigrants rebrots de racisme. Paradoxalment, molts europeus pronuncien la coneguda expressió: "cadascú a casa seva"; amb una barreja d'ignorància i de cinisme, no s'és capaç de recordar que tot just fa cent anys el grup d'immigrats d'origen europeu era el més quantiós de tots.

Tot plegat ens obliga —ja s'ha dit— a un autoexamen crític de la nostra complicitat collectiva en aquesta situació vergonyosa i escandalosa als ulls de qualsevol mirada justa. Aquest examen haurà d'individuar els trets de l'actitud solapadament xenofoba i racista que impregna la nostra societat. Caldrà, molt probablement, parlar d'egoisme, d'inseguretat, de manca de coratge, de por, de mesquinesa, de petitesa moral, d'insolidaritat, d'inhumanitat, de manca de responsabilitat, d'amenaça de la nostra superficial tranquil·litat, d'injustícia... Caldrà recordar, una vegada més, que tot pensament i tota conducta racistes contenen implícitament o explícita la noció d'infra-home, de collectius que poden ser rebutjats perquè "no estan a l'alçada".

És evident que una cosa és el rebuig inequívoc del racisme i una cosa ben distinta el reconeixement de l'existència de races o de diferències racials. Malgrat la complexitat del concepte de raça[5], és notòria l'existència de *diferències* entre grups humans que provenen de densos processos *geohistòrics i culturals* distints. Voler infravalorar o menystenir aquest fet no ajuda en res a la solidaritat entre els homes atès que impedeix una comprensió profunda de les diversitats ètnico-culturals i, per tant, del grau de complexitat que tota interrelació suposa. Preterir o ometre sigui intencionadament o inconscient, la complexitat i la dificultat de la realitat és més un retrocés que un pas endavant. És precisament sobre aquest

[5] Vegeu Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Paris, Gonthier, 1961.

problema que Denis Müller recorda oportunament una obvietat: "Els drets de l'home no diuen que l'home no tingui color, sinó que l'home ha de ser respectat sigui quin sigui el seu color, i, per tant, també amb el seu color"[6]. És evident, doncs, que hi ha collectivitats humanes força distintes i, conseqüentment, "nosaltres" distints. Però, al cap i a la fi, la qüestió rau en si s'entén que la comunitat de "nosaltres els homes" les precedeix totes.

I, doncs, tornant a la nefasta noció d'"infra-home" (disfressada, a voltes, parlant amb els termes de "primitiu" o de "subdesenvolupat" aplicats no a l'estructura econòmica sinó a la mateixa persona), ¿qui, encara avui, "juga" amb la idea de l'infra-home", o del "quasi-home", o de la superioritat, quant a l'humà, de l'europeu sobre l'africà o l'asiàtic, del blanc sobre el negre, el mestís o l'indi?, qui avui desprecia i nega l'home?, què es necessita a més d'un rostre humà amb capacitat de sofriment i de paraula per ser digne de la humanitat?, o és que l'odi —manifestació del mal— actua sota la més absoluta irracionalitat i arbitrarietat?

Precisament en la societat europea, en el si d'una cultura fonamentada, principalment, en la raó grega i l'escriptura bíblica. Quina mena de raó i de sensatesa tenen aquestes estàtues de sal?, què hem après de la lectura del Llibre dels llibres, on es posa l'estima al proïsme i especialment al desvalgut —a la vídua, a l'orfe i a l'estranger— com el cim de la moral humana? O, per posar un exemple de l'herència clàssica, ¿no hem sabut aprendre res de la lectura de *Les suplicants* d'Èsquil, on el rei Pelagos i tota la ciutat d'Argos decideixen donar asil a les joves egípcies, tot i exposant-se així a la beligerància dels veïns egipcis?

[6] Müller, D., "Patria de los viajeros. Para una ética de las migraciones", *Concilium* (1993) n. 248, pàg. 748.

L'hospitalitat i l'amor al proïsme en el context bíblic

A la Bíblia, el tema de l'estranger surt sovint junt amb el de la vídua i de l'orfe: els més febles. Déu "no fa distinció de persones, ni pren suborn, fa justícia a l'orfe i a la vídua, ama l'estranger i li dóna pa i túnica" (Dt. 10, 17-18). En efecte, la idea d'estranger va agafant en el context bíblic de la història d'Israel una connotació positiva. Potser perquè Israel mateix s'autocomprèn com un poble estranger, com un poble pelegrí. La seva experiència ha estat precisament la de la dificultat en terra estrangera, la del camí, la de l'exili. El relat bíblic ens mostra que el poble que té Aliança amb Déu, és un poble que no té una pàtria estable; ens mostra la condició exodal. Fins i tot la mateixa terra promesa no serà una terra que pertanyi al poble d'Israel; aquest en serà hoste. Déu mateix els ho diu: "la terra és meva i vosaltres sou per a mi com uns estrangers i uns hostes" (Levític 25, 23). Així mateix ho manifestava David en pregària: "Ja que davant teu som estrangers i vianants, com ho eren tots els nostres pares; els nostres dies damunt la terra són com l'ombra, i no hi ha seguretat" (1 Cr. 29, 15).

Doncs bé, ben relacionat amb aquesta exaltació de la condició exodal tenim l'exigència d'hospitalitat i d'acollida de l'estranger; exigència que, a la fi, no és més que una de les mostres privilegiades d'amor als altres.

A l'Antic Testament, l'estranger és protegit de Déu. D'entre els nombrosos manaments de Déu, n'hi ha ben pocs en els quals s'insisteixi tant com en el de la protecció dels estrangers i dels desvalguts. Llegim: "No oprimireu l'estranger: vosaltres heu conegut prou la vida de l'estranger, ja que també fóreu estrangers en la terra d'Egipte" (Ex. 23, 9). I també: "Si un estranger resideix amb tu, al vostre país, no el molestareu. L'estranger que resideix amb vosaltres serà per vosaltres com un nadiu, i l'estimaràs com a tu mateix, perquè estrangers heu estat vosaltres al país d'Egipte" (Levític 19, 33). L'acollida ha de donar a l'estranger igualtat ètica i jurídica. "Una sola sentència tindreu per a l'estranger com per al nadiu, perquè jo sóc Jahveh, el vostre Déu" (Levític 24, 22).

Ja al Nou Testament, el missatge de Jesús és prou clar. El Regne és pels justos, així descrits: "Perquè tenia fam, i em donàreu de menjar; tenia set, i em donàreu de veure; era foraster, i em vàreu acollir; despullat, i em vau vestir; malalt, i em visitàreu; era a la presó, i em vau venir a veure" (Mateu 25, 35-36).

La revelació de Déu no és de caire conceptual; és una revelació que se centra bàsicament en una actitud: la de la donació i l'amor. Déu no es revela com a poder sinó com a solidaritat amorosa amb els desposseïts. I, així, el manament cristià de l'amor al proïsme és el quid de tot el nou testament; el seu fonament és el que ve donat per la comuna filiació divina de tots els homes. Aquest amor és la llavor del Regne de Déu.

I passà de llarg... La paràbola del bon samarità (Lluc 10, 25-37)

Un legalista demana a Jesús: Què em cal fer per obtenir la vida eterna?". Jesús li contesta fent-li recordar el manament d'estimar Déu amb totes les forces possibles i el proïsme com a un mateix. El legalista, però, encara torna a demanar: "I qui és el meu proïsme?".

Després d'explicar la situació, és Jesús mateix que fa la pregunta: Qui et sembla que ha estat (o s'ha fet) proïsme del necessitat?

Quan el legalista demanava qui era el seu proïsme, demanava una mena de línia de demarcació; demanava, de fet, qui eren els que havia de considerar "els meus"? La pregunta pressuposa que ja hi ha un grup donat, una àrea dins de la qual tots els que hi ha són el meu proïsme (aquesta àrea podrà coincidir amb la meva família, amb els meus coneguts, amb el meu poble, amb la meva "raça"...). La pregunta pressuposa que *tots* els homes no poden ser el meu proïsme, altrament ja no s'hagués formulat. Hi ha massa diversitat, massa diferències, massa classes... d'homes per poder pensar que hom els ha de considerar tots el meu proïsme.

La paràbola és aquí prou diàfana. El samarità no té res en comú amb aquell que de fet està nu, necessitat, ultratjat. El samarità, però, s'hi fa proper, el constitueix en el seu proïsme. El proïsme, doncs, no és quelcom donat, és quelcom que hom està cridat a constituir; és una responsabilitat, un deure, una interpel·lació a la pròpia voluntat. En relació al samarità, el pobre home robat no li era parent, ni amic, ni era, probablement, de la mateixa classe social, ni de la mateixa confessió; era plena nuesa, home desposseït. El samarità sentí *compassió*, se sentí interpel·lat, i, així, decidí de constituir-lo en el seu proïsme. En principi els *altres* són lluny, però hom els pot portar a prop.

Justament aquí haig d'obrir un parèntesi curt per denunciar dues retòriques de diversa forma i d'idèntic fons. La primera: la solidaritat entre els "nosaltres" habituals és massa fàcil: moltes vegades està en funció del propi interès i de la cohesió corporativista. Davant de tot "nosaltres" autosatisfet i conservador no es pot deixar de repetir que avui, com ahir, el proïsme té, sobretot, el rostre del pobre, de la vídua i de l'estranger.

I la segona retòrica: no costa gaire de dir que "tot ésser humà és el meu proïsme". El problema rau, paradoxalment, en costar massa poc de dir-ho. Tota locució fàcil és una invitació a la retòrica. En canvi, dir i mostrar que el meu proïsme és principalment el primer nu que trobo a la vora del camí és d'una concreció i d'una força interpel·ladora que difícilment es pot ignorar, sempre que no sigui al preu del cinisme més sòrdid.

En fi, la paràbola mostra que el bon samarità s'ha trobat a si mateix tot auxiliant l'altre. I, per extensió, que l'home es troba a si mateix quant a home essent per a l'altre. Trobar-nos a nosaltres mateixos —o obtenir la vida eterna, en el context bíblic— consisteix en ser capaç de sentir la interpel·lació que ens ve dels més febles i fer-los el nostre proïsme.

Sí, el samarità continuarà el seu camí, però només després d'haver atés el que ho necessitava. No es tracta d'abandonar els camins i els projectes; es tracta de fer-los prou amples per tal que també els altres hi puguin transitar; es tracta

també de, juntament amb els nouvinguts, traçar-ne de nous i comuns; i, sobretot, es tracta de saber allò que sempre és prioritari: atendre el més feble. L'ajut als altres és font del sentit humà més alt —pel creient, és resposta a la crida de Déu.

El centrament en el jo, l'atenció exclusiva en el projecte propi, ignoren l'alteritat. Els que han passat abans que el bon samarità estaven tan autoconcentrats que continuen egoistament i unidireccional el seu camí; no saben què vol dir "ser per als altres", compartir el dolor dels altres, assumir com a propis els altres destins; ignoren el sentit de la com-passió; ignoren que per l'ésser humà, quan mereix justament aquest qualificatiu, no hi hauria d'haver sofriment "aliè".

Considerada amb una certa atenció, es revela de molt gruix la carga semàntica que porta l'expressió "ser per a l'altre". Moltes vegades parlem de l'home com a un ésser social i, emprant una terminologia heideggeriana, diem d'ell que és un "ésser amb" [els altres]; que aquest no és un tret sobrevingut, sinó un tret ontològic, quelcom que forma part de la seva estructura fonamental d'ésser. Doncs bé, el pensament personalista, sense negar aquesta caracterització, n'afegeix una de tant o més fonamental i que, de fet, suposa una radicalització de la de "l'ésser amb": es tracta de "l'ésser per". Mentre la idea de l'"ésser amb" ens pot fer pensar encara en "solituds veïnes", és a dir, en identitats que coexisteixen una al costat de l'altra[7], la idea de "l'ésser per" ens fa pensar que la identitat ve donada, precisament, "per l'altre". La identitat —l'un mateix— rau en l'abocament cap a l'altre. Només essent per a l'altre hom és un mateix. La distància que em separa de l'estranger és la mateixa distància que em separa de mi mateix. Un personalista com Mounier ho podria expressar així: "Hom podria dir que jo només existeixo en la mesura que existeixo per l'altre i, al límit: ésser, significa estimar"[8]. L'"ésser per" és la culminació de l'"ésser amb".

I si de la constitució personal fem un salt figurat a la d'Europa, aleshores

[7] Quedi clar que no pretenem, ni molt menys, interpretar ara Heidegger, tot i que hem utilitzat la seva expressió.

[8] Mounier, *Le personalisme*, a *Oeuvres*, Paris, Seuil, vol. III, pàg. 453.

s'hauria d'afirmar que l'atenció a l'alteritat és el primer deure d'Europa. Davant del necessitat, Europa ha d'interrompre la seva marxa. Millor encara, el projecte europeu s'ha de bastir no pas girant l'esquena a l'alteritat, sinó, tot el contrari, tenint-la present i responent en tot moment a les seves necessitats i a la seva dignitat. Altrament, Europa no es trobarà a si mateixa ni estarà a l'alçada de l'humà.

Arrelament i exili

Hi ha una manera de pensar la situació humana que treballa amb les categories d'arrelament, d'identificació, de sedentarisme, de territorialitat, d'assimilació, de domini, de propietat, de possessió, de defensa, de comprensió, d'espai (més que de temps), de retorn al lloc, de visió, d'interioritat, de permanència, de continuïtat, de pertinença, de nostàlgia, de cosmicitat i d'ordre, d'immanència... És un "pensament del món i de la naturalesa" que a vegades ha derivat en la idolatria del *Lebensraum*, de les fronteres, de la "identitat pura".

Hi ha, en canvi, un altre camí teòric que treballa amb categories de nomadisme, d'exili, de pelegrinatge, de marxa, de desert, d'estrany, de temps (més que d'espai), d'escolta (més que de visió), d'espera i d'esperança, de transició, de canvi, de vulnerabilitat, de provisionalitat, d'alteritat, d'hospitalitat, de nuesa, de diàleg, de novetat, de transcendència... És un pensament de "l'humà" més que no pas de la "naturalesa", que s'ha mantingut allunyat dels fanatismes del "lloc" i de l'"arrelament".

No crec que el més òptim sigui el rebuig rotund d'una de les dues maneres. La cultura Occidental ha estat un mixt d'ambdues, amb un predomini de la primera sobre la segona. Potser no aniria tan lluny com Lévinas a l'hora de denunciar aquest predomini, però, en tot cas, cal reconèixer i lamentar que —en tantes d'ocasions— la manera de pensar del nomadisme no hagi pogut ser més present.

El pensament de l'alteritat és un agulló contra el pensament cofoi i egoista de la identitat i la possessió, que ignora el temps i la finitud, que nega l'altre i l'estrany, que vol tranquil·litat a qualsevol preu (que es creu amb el dret a aquesta tranquil·litat i a no ser molestat), que es creu jutge i senyor... Un pensament i una conducta d'aquest tipus són clarament patològics —i decadents— en primer lloc i sobretot per la seva *injustícia*, i a més a més perquè ignoren que la fertilitat i la frescor sempre vénen de fora; que tota vida tancada sobre si mateixa és decadent; que només allò que està obert per rebre l'alteritat és quelcom viu. Hi ha moltes maneres de dirigir-se vers el no res, però, sens dubte, una d'elles és la de tancar-se sobre si, la de no mirar res més que un mateix —que, de fet, és ja una mirada sobre una estàtua o un fantasma, perquè un mateix només és en la mesura que hi ha un altre com a referència.

Ens enfonsarem en la nostra debilitat si som incapaços de qüestionar el tancament, la possessió, el domini, la superioritat, el benestar a costa del que sigui i de qui sigui, el sedentarisme i la intolerància. I, encara abans, ens ensorrarem si no som capaços de *compassió* en el seu sentit més propi —que no s'identifica amb la llàstima sinó amb el compartir el dolor i la càrrega de l'altre.

Si hagués de compendiar...

Sortir dels paràmetres del racisme (que, sense dubte és un dels pitjors mals col·lectius del nostre món) consisteix a entendre les diferències des de la riquesa que com a tals comporten; és tenir la convicció que les diferències enriqueixen el patrimoni comú, i són font d'enriquiment mutu entre els diferents. (Haig d'anticipar, però, que això no significa l'apologia indiscriminada de la diferència com a diferència. Una cosa és l'actitud de respecte com a actitud de partida i una altra cosa és no ser capaç de determinar, en casos específics, diferències de què seria bo prescindir —esclavatge, racisme, masclisme, violència...— i altres en què

s'apunten valors que, en el millor dels casos, haurien de ser universals).

En lloc de descobrir en l'altre un límit, hi podem descobrir una possibilitat; en lloc de descobrir-hi quelcom irreductible a la nostra manera de pensar, de classificar i d'actuar, hi podem trobar una novetat alliçonadora. En la línia del pensament de Lévinas: "només allò que és estrany ens pot instruir". L'altre pot ser motor per al nostre propi desenvolupament, pot ser aire fresc per a la revisió dels nostres vicis, pot ser impuls, pot ser també mesura per als nostres excessos i per als nostres projectes. Amb tot això es demana que la nostra relació a priori amb l'altre sigui canviada: en lloc de pensar en termes de domini i d'explotació cal pensar en termes de diàleg, d'exploració i d'innovació.

I, tot plegat, des d'una comprensió dinàmica de la pròpia identitat, tenint tothora present que "totes les cultures que s'han format al llarg de la història són el fruit del mestissatge"[9]. En el moment de caracteritzar Europa com a "casa comuna", caldrà penjar-hi un afegitó que digui "...amb les portes obertes".

[9] Morin, Bocchi, Ceruti, *Un nouveau commencement*, Paris, Seuil, 1991, pàg. 106.

2. Del diàleg-comunicació a l'universalisme

Diversitat, comunicació i universalisme

Quan s'intenta escometre l'anàlisi de la conjuntura europea, sovint es detecten dos moviments a primera vista contraposats: un moviment centrífug que tendeix a anar més enllà de les fronteres dels estats, que tendeix a obrir vies per l'ecumenisme religiós, que vol promoure el diàleg cultural, etc; és un moviment que expressa, en definitiva, el temps de la interdependència i que fa pensar en una progressiva unió no només d'Europa sinó del món sencer. I, d'altra banda, un segon moviment, de caire centrípet, que s'interessa per conservar i retrobar la particularitat, les arrels i la identitat local. Ambdós moviments poden inflexionar-se en direccions amenaçadores. En efecte, el temps de la interdependència ve motivat, en bona part, pel domini creixent de la tecnificació sobre les esferes de la vida humana, fins i tot la cultural; el perill de la unificació tècnica del món es manifesta en la constant erosió de les herències tradicionals. Alguns, del tot errats, poden considerar això com un bé. Però, el cert és que es tractaria d'un desafortunat procés de superficialització, d'anivellament i d'anulació de la profunditat de la condició humana; profunditat que s'expressa precisament en la diversitat i la peculiaritat de tradicions i de formes culturals específiques de col·lectivitats humanes (Aquí, el perill està en la "cultura universal de la superficialitat"; amb les mateixes males pel·lícules, el soroll "tecno" i els mateixos registres de la propaganda). Però també en el moviment centrípet es presenta el perill i l'amenaça: són mostres de rebuig de l'"altre", del "divers"; mostres d'egoisme individual i col·lectiu, d'hipertròfia d'una identitat mal entesa.

Així, doncs, segons com s'entenguin i es practiquin, aquells moviments són, d'una banda, deplorables i, de l'altra, incompatibles. Però, també és veritat que aquesta incompatibilitat no és de principi. Més i tot: de fet, *l'òptim és una compaginació dels dos moviments.* La compatibilitat que s'aconsegueix quan un dels dos moviments consisteix a *promoure una particularitat no isolada ni estàtica* i l'altre moviment es tensa cap a *un universalisme no totalitzant ni homogeneïtzador.* Doncs bé, aquesta possibilitat té com a clau de volta la idea de la comunicació i del diàleg.

La tesi que ara proposaria és, precisament, que l'*autèntic universalisme ve per la comunicació i el diàleg des de la diversitat.* Per contra, tant un pretès universalisme deslligat de la diversitat i de la diferència, com una defensa de la particularitat al marge de tot anhel universalista, són posicionaments reaccionaris i essencialment "in-humans".

Els defensors delirants i forassenyats de la homogeneïtat i de la puresa ètnica, o de les fronteres del seu territori, o de continguts tradicionals i culturals guardats en recipients de cloroform, obstaculitzen i malmeten els viaranys cap a una "humanitat més humana". I, a la inversa, hi ha discursos universalistes que només ho són en aparença, que ignoren del tot quin tipus d'universalisme s'escau a la condició humana; són discursos que, malgrat la seva pretesa autenticitat, fan un flac favor a la progressiva entesa entre els homes. Per a la unió, per a la universalitat i la comunitat de tots els homes, no són les diferències les que s'han de superar, sinó les *idolatries.*

En efecte, l'universalisme no pot ser entès com una fugida a la generalitat, com un despreci o una desconsideració de la particularitat, o de la concreció, o de les identitats singulars. L'universalisme deslligat de la riquesa de la multiplicitat de situacions humanes és un universalisme sense sentit, buit. Una de les aportacions de la fenomenologia d'Edmund Husserl —un dels corrents de pensament més importants del segle XX— ha consistit a fer veure que el fonament de la comprensibilitat i de la comunicabilitat del món està en l'experiència personal viscuda, en el "món de la vida" (*Lebenswelt*). Encara que pugui semblar una

paradoxa, en aquesta perspectiva es mostra que la universalitat de la raó no s'aconsegueix mitjançant la ciència i la tècnica, amb lleis generals i objectives, sinó a partir de la descripció del món de la vida, a partir de la manera com els homes experimenten el món, car, al cap i a la fi, tota abstracció i tota generalització treuen el seu sentit del món de la vida i no al revés.

Això cal subratllar-ho per tal de posar en evidència els discursos banals en què es vol deixar entendre que l'atenció i l'estima per la diversitat, la particularitat i la diferència (com a defensa de la pròpia cultura, de la tradició, de la llengua...) no són sinó posicions reaccionàries que obstaculitzen el pas a una civilització més universal i, en definitiva, planetària; discursos, en fi, que contraposen l'universalisme al llast de les particularitats. Però, de fet, passa tot el contrari: l'assumpció de la pròpia cultura és condició per a un veritable universalisme, no certament d'un universalisme buit, sinó d'un universalisme constituït sobre la unió, no sobre la unitat; un universalisme on els homes i tots els tipus de col·lectivitats han après a conviure des de la riquesa de llurs cultures i a conrear aquestes des de l'intercanvi i la mútua fecundació; un universalisme en què hom sàpiga aprendre de l'altre, on no es pretengui la dominació, el control, la homogeneïtat, sinó la cooperació, la comunicació, la co-responsabilitat. No hi ha cap via cap a l'universal sinó aquella que primer passa pel particular, i només aquella persona que està situada en una cultura específica podrà fer-se entendre. El cosmopolitisme, quan se'l contraposa a la consciència de pertànyer a un poble determinat i a una cultura determinada és pura retòrica. El ciutadà del món que no és de cap raça, de cap cultura, de cap poble, de cap creença..., un tal ciutadà no existeix.

I encara per dir-ho més clarament: hi ha diàleg i comunicació entre els homes perquè els homes som distints uns dels altres; hi ha diàleg —i es pot intensificar— entre pobles i cultures perquè són distints uns dels altres. Vet aquí una gran riquesa de la vida humana. Algú pot imaginar-se un diàleg entre aquells que són absolutament iguals? En un món d'éssers i de cultures idèntiques no hi hauria diàleg perquè no hi hauria res a comunicar.

Tant en els totalitarismes coneguts com en les descripcions literàries de

futures societats homogènies, es dóna el cas significatiu que diàleg i comunicació desapareixen. Hi ha, això sí, el monòleg del poder, una llengua perfecta i nova que no permet cap tipus d'inflexió i que controla el que es pot dir i, així, el que es pot pensar, i també allò que Boris Pasternak qualificava com "el poder màgic de la lletra morta", la civilització de la mentida. Podem pensar justificadament que una humanitat unificada despòticament, amb una mateixa llengua (ben fabricada, per no deixar pensar més del compte, com el *newspeak* d'Orwel), i que actués sota una absoluta homogeneïtat cultural, ho seria tot menys "humanitat". Res d'humà hi hauria allí.

Un element fonamental de la "humanitat" de l'home és la seva pretensió de *comunicació* des de la riquesa de la concreció i la singularitat. Han estat diverses les línies de pensament contemporani que han confluït en aquesta idea. Des del personalisme cristià (Maritain, Mounier, Marcel...), i des dels pensadors dialògics de l'àmbit jueu (Buber, Rosenzweig, Lévinas...), a existencialistes com Jaspers, o a prossecutors de la modernitat crítica com Habermas o Apel, amb la seva proposta de l'ètica discursiva.

La comunicació no és la mera comunicació del pensament, com si fos una mena d'instrument auxiliar. *La veritat és comunicativa en si mateixa.* En el pla de l'existència, veritat i comunicació són la mateixa cosa: la veritat és allò que ens uneix sense confondre'ns, i allò que ens uneix és la comunicació. Per això, si ens centrem en l'experiència de la comunicació, aleshores es pot detectar la negativitat i el mal en tot allò que la trenca: la violència, el poder mut i sense rostre, la guerra, el domini, la mentida, la manipulació...

Allò que orienta a mode d'ideal la comunicació humana és la comunicació sense límit. Una filosofia no atenta a l'Home ni a la Humanitat abstractes, comprèn en primer lloc que no és l'home sinó "els" homes els que habiten la terra. No un monòleg universal de l'Home amb si mateix des de la seva soledat, sinó homes enraonant i comunicant-se entre sí. Només sota aquesta idea reguladora es pot pensar en una *ciutadania mundial.* El pensament de Jaspers és, en aquest sentit,

molt suggerent[10]. Segons aquest autor, la unitat[11] de la humanitat no ve donada ni per la unitat d'origen biològic ni per la unitat de la Terra que habitem: ambdós aspectes són extrínsecs. La unitat de què Jaspers parla és aquella que té com a *expressió* privilegiada la *comunicació* interhumana. "La unitat —diu Jaspers— no és un estat de fet, sinó una meta". I és aquesta meta la que atansa i harmonitza la diversitat; la que deixa interpretar com a unitat allò que és diferent. Pot considerar-se meta de la història *la civilització i la humanització*, la *llibertat i la consciència de la llibertat*. Aquí rau precisament la importància que Jaspers atorga a la història; camí cap aquesta llibertat a partir de la comunicació i de l'actuació conjunta.

Comunicació interpersonal i diàleg intercultural

El nivell de la comunicació interpersonal és el fonament de tots els altres. En ell, alguns autors han tendit a destacar una estructura asimètrica en la qual el "tu" roman per damunt del "jo". Aquest últim és, en primer lloc, no el qui parla, sinó el qui *escolta*. El diàleg, abans que a parlar, consisteix a escoltar. Una escolta que interpella el jo i el porta a la "res-ponsabilitat". Altres pensadors, en canvi, han volgut subratllar, precisament, la igualtat de tots els interlocutors de la que seria una comunitat ideal de participació.

Una vegada més, no penso que es tracti de dos plantejaments mútuament excloents. Depèn, és clar, de la manera de situar-los i interpretar-los. Però una possibilitat és la de veure-hi dues perspectives distintes que posen de relleu virtualitats diferents de la relació comunicativa: quan s'assenyala la prioritat del tu, es posa l'accent en l'autenticitat que procedeix de l'escolta, de la responsabilitat i, doncs, en la capacitat d'experimentar la interpellació, en la cura per les necessitats

[10] Vegeu, especialment, Jaspers, *Origen y meta de la historia*, cit.

[11] Tot i que Jaspers parli d'unitat, de fet, hi posa un contingut que s'apropa més al que més amunt he defensat com a idea d'"unió" que no pas a la idea d'una unitat homogènia i totalitzadora.

i els anhels de l'altre; en canvi, quan s'assenyala la simetria, la igualtat i la reciprocitat dels copartíceps en la comunicació, sovint, a més del respecte mutu, s'accentua la perfecta legitimitat de la recerca de valors o de projectes que puguin ser admesos pels altres, és a dir, que siguin universalitzables i en relació als quals hi pugui haver consensos i responsabilitat conjunta i compartida.

Doncs bé, extrapolant aquestes estructures del nivell interpersonal al del diàleg intercultural sembla que la que millor hi encaixa és la de la simetria inicial, la de la igualtat inicial en la comunicació. Aquí, doncs, en el diàleg intercultural, es faria prescriptiva una actitud inicial d'obertura i de respecte a l'alteritat, des de la convicció profunda que la identitat cultural no és una cosa estàtica i ja acabada, i que el diàleg i la comunicació són font d'enriquiment i de creixement.

Aterrant en la nostra situació és del tot manifest que el diàleg i la coordinació interètnics i interculturals, constitueixen un desafiament epocal; desafiament que ens cal acarar des del *respecte*, des d'una *comprensió dinàmica de la identitat cultural*, des del *no relativisme* i des de l'*anhel d'universalitat* de certs continguts. Parem esment, de forma breu, en aquestes "actituds preliminars".

Promoure una cultura del diàleg i de la participació demana, com a condició primera, el *respecte* a l'altre: un honest convenciment de la riquesa de l'alteritat i del deure envers ella (tal com ja s'ha destacat en l'apartat anterior). La comunitat dels interlocutors exigeix el respecte recíproc de tots els qui hi intervenen. Allò que l'ètica discursiva (Apel, Habermas) ha fet és precisament insistir sobre les condicions formals de la *praxi* comunicativa. Quan algú participa en un procés de comunicació, manté unes pretensions de validesa, aspira a la comprensibilitat i a la rectitud. Dit d'una altra manera, per tal que es doni una autèntica comunicació és condició a priori que els futurs interlocutors estiguin predisposats a fer-se entendre, a dir la veritat i a cercar-la argumentativament. Apel escriu: "Tot possible participant en una discussió (tot aquell, doncs, que estigui en general capacitat per plantejar-se el problema d'una possible fonamentació de la validesa intersubjectiva d'unes normes) ha de reconèixer *necessàriament* les normes pragmàtiques

universals de l'ètica (quant a *condicions de possibilitat del seu argumentar sensat*)"[12].

Habermas ha descrit l'acció comunicativa en termes de reciprocitat[13]; els participants s'han de reconèixer mútuament com a subjectes lliures, capaços de parla i d'acció, capaços d'entendre i de respondre a arguments i apellacions. La igualtat, la reciprocitat i la simetria pertanyen al nucli de l'acció comunicativa. Per això es pot mantenir que l'acció comunicativa conté en germen una ètica consistent en el reconeixement mutu i en la igualtat.

Advertim, doncs, que la normativitat que està inserta en la mateixa acció comunicativa es posa de manifest, d'una banda, quan es pensa que tot acte lingüístic implica una pretensió de validesa. Les pretensions de validesa suposen l'orientació per la veritat, per la rectitud i per la veracitat. D'altra banda, a més d'aquestes pretensions de validesa ínsites en l'aspecte lingüístic, hi ha les regles del discurs; regles que fan referència a la participació, i que, en síntesi, vénen a afirmar el dret de tot subjecte capaç de parla i d'acció a participar en el discurs, a expressar les seves idees i els seus desitjos —possibilitats que no se li poden impedir per cap mena de coacció[14].

La teoria de l'acció comunicativa, doncs, fa pensar en totes les persones quant a subjectes capaços de parla i d'acció, amb els mateixos drets d'intervenció i de respecte. A partir d'aquestes condicions irrenunciables de l'acció comunicativa, es fa possible pensar una interacció comunicativa on virtualment es pugui arribar al mutu enteniment i a projectes consensuats a partir, a voltes, d'un mateix rerefons cultural; a voltes, en canvi, a partir de la complementació d'elements heterogenis; i, a voltes, a partir de l'acceptació de la "riquesa" del projecte de l'altre.

En fi, no s'ha d'oblidar que ara ens movem en l'àmbit de la teoria. En efecte, explicitar aquestes condicions de l'acció comunicativa a nivell teòric no

---

[12] Apel, K. O., (hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1982, pàg. 122.

[13] Vegeu, especialment, Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987, 2 vols.

[14] Vegeu Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985.

significa, és clar, que corresponguin a una descripció de la realitat. La teoria, en aquest cas, com en d'altres, és quelcom que pot orientar la *praxi*, pot actuar a mode d'ideal per tal que, a la realitat, es vagin creant les condicions materials necessàries per una autèntica acció comunicativa. En la mesura que admetem l'ideal, el nostre esforç haurà d'anar encaminat, primer, a descobrir els defectes de la situació real (relacions de domini, de desigualtat, de manca de respecte...) i, posteriorment, a trobar les maneres de superar aquestes negativitats que obstaculitzen una comunicació plena.

Doncs bé, una vegada feta aquesta rapidíssima referència a l'ètica discursiva —i en el benentès que allò que aquí m'he proposat és apuntar idees més que no pas desenvolupar-les—, em sembla que no és gens desencertat de pensar que l'estructura formal apuntada des de la teoria de l'acció comunicativa es pot estendre, per analogia, al diàleg intercultural.

La comunicació i el diàleg aconseguits en diverses aproximacions a les condicions ideals pot, en el cas del diàleg intercultural, començar per crear "móns intermedis", zones de confluència, d'interacció, zones on es gesta una compaginació, zones on, necessàriament, s'han de donar notables dosis de tolerància. Els móns intermedis són, en aquest sentit, camins cap a la integració, cap a la coordinació, cap a l'enteniment[15].

També he esmentat com una actitud de partida la consciència que la identitat cultural no s'ha d'entendre en termes estàtics sinó dinàmics. La cultura no és quelcom posseït una vegada per sempre, sinó quelcom a actualitzar i a refer sempre de nou. El complex de la cultura europea no és quelcom estàtic: és sempre quelcom que demana ser renovat, reprès, enriquit, modificat. D'aquí la necessitat de l'altre

[15] En el camp religiós, en particular, és precís un enorme esforç d'ecumenicitat de totes les Esglésies cristianes, especialment per superar les barreres entre la protestant i la catòlica, i entre l'Església d'Orient i la d'Occident. Però, d'altra banda, no es pot desatendre l'Islamisme, cada vegada més present a Europa a causa de la immigració. En el passat, des de les Creuades, Europa —l'Europa cristiana— s'ha unit sovint sota la bandera del Crist contra l'Islam. Ara ens cal canviar radicalment de conducta. Cal trobar vies no de confrontació, sinó, també aquí, de comunicació. Hi ha coses a comunicar i coses a compartir. Ambdues religions procedeixen de l'antic judaisme; són les grans religions escatològiques... Una vegada més, el repte està en la comunicació i en la comunitat de la diferència.

per mesurar-se, per aprendre, per comunicar-li allò que hom creu de valor universal i per convèncer-lo d'això mateix.

El tipus de prescripció que a partir d'aquí es dibuixa és previsible: Europa ha de ser capaç de bastir un futur comú, ha d'esdevenir una comunitat; i aquesta comunitat només pot provenir de la comunicació i de la coordinació de la diversitat, i no de l'hegemonia d'una de les particularitats. Europa o la "comunitat del diferent". Comunitat sempre en camí, mai acabada, sempre fent història, com a *societas viae*.

I passem a dir, breument, quelcom en relació al tema del relativisme. El respecte per la diversitat i la diferència no necessàriament ha de confluir en el relativisme. El reconeixement de la diversitat és, certament, un pas endavant en relació a l'etnocentrisme —o, en el nostre cas, a l'eurocentrisme. Però aquest reconeixement no significa que hom renunciï ni a la pròpia cultura ni a judicar les altres des de pretensions d'universalitat nascudes en la matriu de la cultura des de la qual es judica. A més, el pur relativisme cosmovisional de caire subjectivista ni tan sols —en l'extrem— pot estar interessat pel diàleg. Una autèntica comunicació no pot renunciar, en algun del seus moments, a l'intent de transmetre continguts de caire universal. Però, també a la inversa: cal estar receptiu a altres valors vinguts de fora. La reivindicació de la identitat pròpia no ha d'implicar, com passa massa vegades, una posició arbitrària de superioritat, d'arrogància o de tancament; aquestes inflexions no fan sinó mostrar la pròpia debilitat i la incapacitat per entrar en un diàleg respectuós amb altres subjectes o per adaptar valors culturals de caràcter universal.

A l'hora de pensar allò que nosaltres, europeus, podem i *hem* d'oferir, no tinc cap mena de recança en parlar d'un universalisme europeu.

Això és allò que cal considerar: la possibilitat que algun dels fruits de l'"esperit europeu" (de la cultura europea) pugui tenir una dimensió universal. En aquest sentit vull apuntar la possibilitat d'universalitzar l'*actitud filosòfica* (això és: la convicció que val més una vida examinada que una vida sense examinar, com

creia Sòcrates) i també, en particular, la idea —més que els continguts— dels drets humans, o bé d'una ètica universal.

Davant de la pretensió d'un universalisme europeu hom pot objectar, de bell antuvi, que ja hi ha una contradicció en els termes: no hi ha cap universalisme pròpiament dit que pugui adjectivar-se amb una "particularitat", en aquest cas el ser "europeu". Però, per sort, aquesta és una objecció molt superficial, perquè la qualificació d'europeïtat feta a un universalisme pot voler dir, per exemple, que ha estat forjat en el si de la cultura europea. Més i tot, pot voler dir que hi ha un tret de l'esperit europeu que és universal; que tot i haver estat posat de relleu per l'existència de l'home europeu, és un tret propi de la condició humana en la seva autenticitat.

Mantenir la idea d'un universalisme europeu no vol dir oblidar totes les injustícies que sota múltiples formes s'han produït al llarg de la història europea en relació a la resta del planeta; ni tampoc oblidar el preu que s'ha pagat pels somnis o per l'enyorança de la unitat total. Però, d'altra banda, tampoc es pot objectar indiscriminadament que tota pretensió d'universalisme coincideixi, finalment, amb un eurocentrisme curt de mires. Ja ho he apuntat més amunt: comparteixo la crítica postmoderna a les idees d'unitat i de totalitat, però, en canvi, veig possible argumentar a favor de les d'unió, d'universalitat i de comunicació.

Fins i tot abans de parlar d'un contingut de l'universalisme es pot fer referència al "desig legítim d'universalitat" nascut amb l'esperit europeu. Una mica com ho veu Apel: "Voldria exposar un argument que, al meu parer, confirma l'existència d'un lligam entre la tradició espiritual d'Europa i les seves pretensions d'universalitat. És una evidència històrica que des dels inicis de la conquesta del món per part d'Europa, les crítiques reiterades que no han deixat de condemnar les manifestacions tràgiques d'aquest universalisme, com l'extermini dels indis o el tràfic d'esclaus, procedeixen del pensament universalista dels filòsofs europeus"[16].

Una vegada feta aquesta circumval·lació em resulta encara més planer

[16] Apel, "Un imperativo moral" a *El Correo de la Unesco*, juliol-agost de 1992, pàg. 14-15.

defensar que aquest "desig d'universalitat" té ell mateix l'origen en una *actitud universal de dret*. Em refereixo a l'universalisme que prové de l'esperit de la *filosofia*, de la *pregunta*, de la *recerca*. És des d'aquesta actitud que es pot explicar que Europa sigui una civilització que des dels començaments s'hagi interessat per les altres, s'hagi obert a les altres i s'hagi apassionat per les altres. A diferència, per exemple, de l'Islam Europa no s'ha tancat sobre si mateixa. D'aquesta obertura i d'aquest interès per l'altre —per tot—, li ve a Europa el seu universalisme més pregon.

I la segona cosa que penso com a decididament universalitzable és la idea d'una ètica universal, una de les concrecions de la qual podria ser la idea de la universalitat dels drets humans. En aquest sentit comparteixo el punt de vista d'autors com el mateix Apel que front als filòsofs de la postmodernitat (que rebutgen la idea d'una moral universal perquè entenen que l'universalisme és contrari a les diferències i a la diversitat), es veu en cor encara de defensar aquesta idea.

No és pas que ara s'hagi de ressuscitar la pretensió d'una Raó omniabarcadora que tot ho explicaria i que aplicaria el mateix sedàs a tota la realitat i a tota la diversitat cultural. La idea d'un universalisme possible pel que fa a la qüestió d'una ètica universal, d'uns principis que puguin valer per a tot home com a tal i per a tota societat, és una idea que no ha de ser entesa com la tirania d'uns principis sorgits d'una cultura determinada —la europea— que volen imposar-se despòticament, sota la màscara de la universalitat sobre la resta de les altres cultures. Jo diria que pensar això últim és una manera desafortunada de mala consciència.

En el cas particular dels drets humans, no es tracta de defensar ingènuament una determinada formulació com a ja concloent i definitiva. Justament per això, els

estudiosos d'aquesta temàtica parlen de les diverses "generacions" de drets humans[17]. Allò decisiu és la idea d'uns drets humans inalienables; idea que, recolzant-se en la concepció de la *dignitat* i de la *igualtat* de la persona humana (concepcions d'arrel "europea") se'ns revela com a absolutament universal. Per això, no és gens estrany que diversos autors, reflexionant sobre Europa, entenguin la idea dels drets humans com allò de més preuat de la seva herència i del seu projecte. En aquest sentit, per exemple, Joan Gomis finalitza el seu assaig sobre Europa insistint en aquesta qüestió a mode de repte; després d'identificar l'*humanisme europeu* amb la *cultura dels drets humans*, escriu: "...també es pot dir que si Europa és col·lectivament infidel a la cultura dels drets humans, no en té cap de més vàlida. I que, en el futur immediat, l'esforç europeu d'unificació i les circumstàncies internacionals donen al nostre continent una oportunitat excepcional per contribuir a afermar a Europa, i també al món, els valors i normes fonamentals d'aquesta cultura d'arrel europea, que sovint s'ha convertit en aportació veritablement valuosa a la cultura universal"[18].

El treball filosòfic i, sobretot, civil que tenim davant és immens. És possible pensar una societat mundial que tingui els drets humans com a constitució? El camí cap a l'ideal passa per una autèntica *paideia*, per una autèntica assumpció civil dels deures que la idea de drets humans comporta. És clar que això demana no haver renunciat prèviament a la fonamentació dels drets humans; per això caldrà explicar i subratllar que "alguna cosa pertoca a l'ésser humà pel sol fet de ser humà". I, per a una plena conscienciació, es farà imperiós pensar no tant en els *meus drets* com en els meus deures envers els *drets de l'"altre home"*.

[17] Com a definició de drets humans és força adient aquesta que proposa Pérez Luño: "Els drets humans aparaixen com *un conjunt de facultats i institucions que, en cada moment històric, concreten les exigències de la dignitat, de la llibertat i de la igualtat humanes, les quals han de ser reconegudes positivament pels ordenaments jurídics en l'àmbit nacional i internacional*" Pérez Luño, A., *Derechos humanos, Estado de derecho y Constitución*, Madrid, Tecnos, 1991, pàg. 48.

[18] Gomis, J., *L'Europa de demà*, Barcelona, Barcanova, 1992, pàg. 170.

3. I la pau com a corol·lari

En l'epígraf general d'aquest apartat posava "velles idees per a un nou paradigma". Quan escrivia l'adjectiu "velles" pensava, sobretot, en els projectes moderns de la pau perpètua. Es tracta, aquí, de reprendre un bell somni.

Durant els segles XVI, XVII i XVIII varen formular-se en el context europeu —però sovint transcendint-lo— projectes per aconseguir "la pau perpètua". Hi ha qui ha parlat de l'Europa dels utopistes i dels somniadors. És veritat, nogensmenys, que el somni de la pau perpètua, a la fi, com la major part de les projeccions utòpiques, és un ressò de la idea de la ciutat de Déu, i, per tant, podríem rastrejar les seves aparicions des de l'inici de la literatura judeo-cristiana. Però ara em refereixo a aquest període del pensament europeu en el qual, i moguts en bona part pels freqüents conflictes entre les potències europees —és el moment de la formació dels estats-nació—, una colla de pensadors feren treballar llur imaginació de cara a una Europa unida.

Una de les conclusions que hom pot treure de totes aquestes lectures pot sintetitzar-se dient que la pau perpètua és un bell somni, que s'ha de tenir com una de les aspiracions a què ens hem d'anar acostant, conscients, però, de les limitacions de la nostra condició, armats d'una paciència infinita, de la paciència del temps.

Com en tants d'altres temes, els humanistes del Renaixement suposen un antecedent indiscutible. Només cal llegir, per exemple, aquest europeu per vocació que fou Erasme de Rotterdam. Sobre el tema de la guerra i el conflicte entre els estats, és prou explícita la seva preocupació en l'obra que s'intitula, precisament, *Querela Pacis*. Hi llegim: "Així, l'anglès odia el francès únicament perquè és francès. El bretó odia l'escocès simplement perquè és escocès. L'alemany no

s'entén amb el francès; l'espanyol ni amb l'un ni amb l'altre. Oh cruel perversitat humana! La diversitat dels noms que porten és suficient per dividir-los i el títol comú d'homes i de cristians no és capaç d'unir-los! Per què quelcom de tan poca importància actua amb més força sobre d'ells que no pas els lligams de natura i del Crist?"[19]. L'home de l'agut *Elogi de la Follia* dóna mostra aquí d'un seny i d'una creença capaços d'apuntar, malgrat la miopia generalitzada, a una concòrdia universal del gènere humà quant a humà. I és que —i té raó Erasme— no és la follia la que està renyida amb el sentiment humanista i amb la "bondat política", sinó la mesquinesa, la ignorància i l'egoisme. La sensatesa i la follia es donen la mà per progressar i dirigir la mirada cap a una comunitat d'homes en tant que homes d'una banda, i en tant que creients, de l'altra. Per quina desventura les diferències nacionals s'avantposen als lligams provinents de la comuna naturalesa humana i als provinents de la comuna confessió de fe?

Amb els esforços dels humanistes per defensar la pau i per superar les pretensions absolutistes dels estats, s'està donant ja la llavor d'allò que serà la Il·lustració. Sovint tot plegat s'inflexiona amb projectes no només de pau, sinó conseqüentment d'educació, de desenvolupament, de comunicació... És un cas notori el de Jean Amos Komenski, que redactà la *Gran didàctica* amb la finalitat de contribuir a una ciència de l'educació a Europa; també és un home del somni i de l'ideal; escrigué precisament *El Somni Universal*. Comenius —el seu nom en llatí— projectà una federació fraternal de nacions, amb un tribunal de lletrats (que reagruparia la confederació de savis i les acadèmies de tots els països), un tribunal eclesiàstic (que reconciliaria les Esglésies) i un tribunal polític (la cort de justícia o la cort de pau, que vetllaria precisament per la pau i la justícia entre les nacions).

Fixem-nos que la clau de volta de la unió i de la vocació universalista és aquí —com també en Erasme i en Vives— un missatge espiritual. ¿Erasme, Vives i Comenius haurien pogut entendre i, en tot cas defensar un projecte europeu al marge dels ideals de l'esperit?

[19] Vegeu Erasme, *Querela pacis*; trad. cast. a *Obras escogidas*, Madrid, Aguilar, 1956, pàg. 988.

Són molts els noms d'autors que mereixen ser citats en relació a la seva preocupació per l'establiment de la pau: l'abat de Saint Pierre, Podiebrad, Crucé, Sully, William Penn...[20]

L'obra més coneguda —no certament la primera— que parla de la pau perpètua, té un origen ben curiós i, alhora, simbòlic. Durant l'hivern del 1706, l'abat Charles-Irénée Castel de Saint-Pierre viatjava per un camí de Normandia que, en vista dels resultats, no deuria ser massa bo. El seu carruatge va enclavar en una de les concavitats del camí, i del sotrac el bon abat va anar a caure sobre un toll d'aigua. Maleint la situació —dins dels límits que la seva condició de clergue li permetia, és clar—, i mentre s'arranjava el vehicle, l'abat reflexionava sobre "la immensa pèrdua de temps que es produeix pel mal estat dels camins". De retorn a casa començà, ben decididament, a posar per escrit les seves reflexions, que va intitular *Memòria sobre la reparació dels camins*. Però el pensament no se li aturà en les obres de comunicació i transports: volà més amunt. El 1712 veu la llum una *Memòria per fer perpètua la pau a Europa*.

El cosmopolitisme o la ciutadania universal havien de florir al segle XVII i XVIII, durant el temps de la "catolicitat de la raó". Ja n'hem parlat com de la república de les lletres. La comunitat de recerca, la comunitat de savis, d'homes d'estudi, vivia en aquesta possibilitat d'intercanvi d'idees, de problemes i de resultats. La "república de l'esperit" de què parla Voltaire no és una quimera, existeix; es fa palesa en l'intercanvi entre els savis i en llurs viatges; arreu se senten com a casa —no és estrany—. Malgrat l'existència de diversos estats, Europa té un mateix rerefons religiós, uns mateixos principis de dret públic, unes mateixes idees humanistes de fons i uns mateixos interrogants filosòfics... Homes d'estudi al servei d'Europa. És per penjar damunt la portalada la confessió de ciutadà del món de Leibniz: "Jo no sóc dels que estan fanatitzats pel seu país o per una nació particular; sinó que vaig cap al servei del gènere humà sencer, car considero el Cel

[20] Per un resum dels escrits d'aquests autors, hom pot consultar: Voyenne, B., *Histoire de l'idée européenne*, Paris, Payot, 1964; Duroselle, J-B., *L'idée d'Europe dans l'histoire*, Paris, Denoël, 1965; Sédillot, R., *Europa, esa utopía*, Madrid, Guadarrama, 1971.

com la Pàtria i tots els homes de bona voluntat com els ciutadans en aquest Cel..."[21]. Igualment modèliques són aquestes paraules de Montesquieu: "Si sabés quelcom que fos útil per a mi i perjudicial a la meva família, ho rebutjaria del meu esperit. Si sabés quelcom que fos útil a la meva família i que no ho fos a la meva pàtria, intentaria oblidar-ho. Si sabés quelcom útil a la meva pàtria i que fos perjudicial a l'Europa, o bé que fos útil a Europa i perjudicial al gènere humà, ho veuria com un crim"[22]. Hom podria instituir això com la professió de fe de tot europeu.

Molt probablement, si hom fes una anàlisi acurada de les idees sobre la pau perpètua des dels humanistes del Renaixement fins als pensadors de les *Lumières* i de l'*Aufklärung* (on, en relació al tema de la pau perpètua, són de referència obligada els noms de Rousseau i de Kant), hom podria distingir dues vetes de fons que servirien per explicar tant la gènesi com la finalitat dels projectes (vetes, però, que no serien pas autoexcloents; molts dels projectes participarien d'ambdues). Una d'elles seria aquella en què situaríem les motivacions de caire utòpic, els esforços d'imaginació d'una situació radicalment nova i impregnada dels més alts valors humans, les propostes basades en la raó i en l'entesa racional, i, conseqüentment, els projectes pedagògics que farien de suport indispensable per l'accés al "nou lloc"; l'altra explicaria, en canvi, els esforços per pensar una estructura jurídico-política que fos una garantia per a la pau perpètua. Les anàlisis sobre el problema de la sobirania i del poder polític, els estudis sobre el federalisme, les idees sobre un dret de gents i un dret internacional, els col·locaríem en aquesta segona veta.

Em sembla interessant de destacar dues coses. La primera: els projectes de la pau perpètua són un exemple clar d'una de les virtuts d'Europa; quan Europa es pensa, tendeix a anar més enllà d'ella mateixa. Si el projecte de la pau perpètua ho és en primer lloc per Europa, sovint no s'hi redueix i hom pensa en la seva extensió al conjunt de la societat humana. Europa tendeix a dissoldre's en una societat molt

[21] Leibniz, Carta a Pierre Ier., 16-I-1716.

[22] Montesquieu, *Mes pensées*, a *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1949, Vol. I., pàg. 981.

més vasta que ella mateixa i que, finalment, no coneix altres límits que els del globus. *Europa no es pensa al marge o contra la resta del món sinó, precisament, en referència directa amb ell.* I la segona: tot i que aquesta veta té un caire més de tipus tècnico-estratègic, encara que no s'hi redueix (perquè, per exemple, la reflexió sobre les fonamentacions iusnaturalistes d'un dret de gents no tenen de cap manera un caire estratègic), està impregnada, en la major part dels casos, i amb més o menys intensitat, de principis i conviccions propis de la primera de les vetes; és a dir, de principis espirituals, de caire moral o religiós.

La pau perpètua és un corollari de la convicció de l'*agapé*, de l'altruisme, de la generositat, de la humilitat, de la solidaritat i de la fraternitat, de la llibertat i de la justícia. Podria ser d'una altra manera? La pau —la vertadera pau— no pot ser el mer fruit d'una acció estratègica. La pau brolla de fonts espirituals. No és prou palès això en els profetes de Déu i dels homes? Recordeu —fa falta recordar-ho?— Sòcrates i la idea que és millor patir la injustícia que no pas cometre-la, Jesucrist i el *Sermó de la muntanya*, Gandhi i la convicció de la no-violència.

¿Es pot no reconèixer l'exigència de principis espirituals en tota pretesa fraternitat futura? Com és possible pensar Europa o la Humanitat al marge d'una unió espiritual, encara que sigui sobre els mínims que brollen de la infinitud de tot home com a tal? El vertader "progrés" de la humanitat només es pot obrir per principis de tipus moral, religiós o humanista, i no per dominis polítics, enteses econòmiques o estructures tecno-científiques, tot i que aquestes en puguin ésser puntals molt valuosos i efectius.

* * *

...Per on continua el nou paradigma? Doncs, precisament, amb la reflexió sobre la veta estratègica de la pau perpètua. En efecte, a les darreries del segle XX, per diversos motius, i ja no només pel tema de la pau, és del tot urgent forjar noves idees per pensar i per orientar l'organització política. Es fa del tot convenient emprendre una anàlisi crítica de nocions com les d'estat-nació, nació, regió,

ciutadania, sobirania, frontera, dret nacional i internacional, legalitat-legitimitat, etc. En alguns casos caldrà envigorir significats encoberts; en d'altres, declarar la caducitat; en d'altres, renovar el contingut, i en d'altres casos caldrà crear idees del tot noves. És una tasca urgent i d'una importància enorme que aquí simplement deixo indicada[23].

[23] En d'altres llocs, he iniciat alguns estudis en aquesta direcció. Vegeu: "Per una redefinició dels conceptes d'Estat i de sobirania" a J.M. Esquirol, F. Martí i J.M. Terricabras, *L'autodeterminació de Catalunya i l'esperança d'Europa*, Barcelona, Índex, 1992; i "Supeditar la sobirania a la justícia", Actes del CoHoqui europeu "Pensar Europa", que va tenir lloc a Barcelona el novembre de 1992 (en vies de publicació).

B.— Els europeus, demanats per Europa.
O la convocatòria a la responsabilitat

Una reflexio com aquesta no es pot concloure. Tot just les idees han estat esbossades i s'han encetat itineraris de recerca. S'han insinuat força coses però encara són més les que ni tan sols s'han esmentat. De cap manera s'escau, doncs, un punt i final, ni tampoc un punt i a part. Sí, en canvi, un punt i seguit; un punt i seguit al qual, tanmateix, podria seguir un parèntesi de transició en forma de rememoració i unes indicacions per mantenir l'*atenció* i la *tensió* que això que ens ocupa demana i mereix.

Habitualment, són els homes qui es demanen per quelcom (en el sentit de preguntar-se), o bé es demanen entre ells (en el sentit de voler obtenir de l'altre alguna cosa). A vegades, és en primer lloc la *presència* d'un mateix la que és demanada. "Hi ha algú que demana per tu", o "et demanen al telèfon" són expressions quotidianes que indiquen aquesta petició de presència: "et demanen".

En sentit figurat, podem fer com si quelcom que no és personal sigui també capaç de demanar. Precisament això és el que vull expressar dient que Europa es demana pels europeus o que els europeus són demanats per Europa (els mateixos que es demanaven per Europa[24] són ara els demanats per ella). Els europeus són demanats, convocats, sol·licitats, cridats, interpel·lats per Europa. I d'aquí que, en sentit literal, puguem parlar de la seva *responsabilitat*, del seu deure de *respondre* a la interpel·lació.

[24] Vegeu el primer capítol.

L'Europa que convoca

Sí, l'Europa de la filosofia i l'Europa de la Bíblia, l'Europa que té darrere —aquesta ha estat la finalitat de totes aquestes pàgines— quelcom que val la pena d'esguardar i de reprendre. És clar, però, que aquest "val la pena" ha de superar, primer, formes desafortunades de mala consciència i defallences d'altres tipus. És aquesta mala consciència la que diagnostica Agnes Heller: "Europa s'ha llançat a un curs intensiu a l'hora de relativitzar la seva pròpia cultura, fins a tal punt que ha arribat a una etapa de masoquisme cultural anticipat"[25].

Entre d'altres factors, una mala consciència mal situada ha afavorit el fet que ens trobem tallant amb les nostres fonts clàssiques. Ha estat força simptomàtica la polèmica entorn de l'obra del professor americà Allan Bloom, *The Closing of American Mind.* La qüestió consisteix a saber si encara podem ser capaços de la suficient lucidesa per veure que la mala consciència envers la nostra cultura és conseqüència, més que d'un esforç de purificació, d'un empobriment i d'un envelliment prematur i arbitrari. Encara que, ben mirat, sembli gairebé increïble, resulta que ara el coratge està situat precisament en reconèixer una obvietat: que els més alts valors humans de què hem estat capaços provenen precisament del nostre bagatge cultural. L'humanisme i les fites de la consciència moral aconseguides per la nostra civilització tenen un deute enorme amb els nostres clàssics —d'Homer a Marx, de Plató a Shakespeare.

Hi ha moltes raons que han provocat que els europeus no mirin amb massa bons ulls als americans. Els americans, però, són fills d'Europa, són culturalment europeus. No m'agradaria que, a hores d'ara, fossin alguns d'ells els únics en reivindicar el valor de la cultura europea. Em vaig sentir interpellat de debò en sentir les paraules d'un professor de filosofia de la Fordham University de New York quan ens digué: "En fi, avui és un moment en què molts de nosaltres en els Estats Units defensem la importància dels nostres orígens en la cultura europea i

[25] Heller, A., Fehér, F., *Políticas de la postmodernidad*, Barcelona, Península, 1989, pàg. 293.

especialment el seu ensenyament de les virtuts humanes i la llum constant de la gràcia divina. Si defensem nosaltres la validesa perenne de la vostra cultura, no l'hauríeu de defensar vosaltres mateixos? O, potser, som massa optimistes? Nosaltres esperem que Europa sigui fidel a ella mateixa, en aquest moment de prova, reivindicant la memòria cultural del seu passat clàssic i cristià. Volem que vosaltres recordéssiu a Europa d'ésser Europa en aquest temps d'examen de consciència. Podríeu tornar a reafirmar aquell poder de cohesió i d'integració que us ha permès de crear una cultura comuna entre tantes llengües, nacions i fes"[26].

Després de considerar la necessitat de "confessar allò que val la pena", haig de dir la forma que això té. En efecte, no es tracta, certament, de quelcom posseït; l'esperit europeu no és quelcom que ens pertanyi immutablement, com una mena d'adquisició amb garantia millenària. La cultura europea no consisteix en uns orígens tranquil·lament posseïts; no és, tampoc, una autoreferència; més que una identitat interior és una identitat *excèntrica*, una identitat que demana *desplaçament*; ni es té ni s'actualitza sense moviment. No s'està ja a casa i es guarda sota pany i forrellat. Adonem-nos-en: els europeus no estudiem els "clàssics" perquè són els "nostres" clàssics; l'afany europeu no és el de preservar la seva particularitat i la seva propietat; hem estudiat els clàssics per allò que diuen i per la manera com ho diuen. Els europeus hem estudiat els grecs, els llatins però també els pensadors jueus i musulmans perquè també d'ells es podia aprendre; s'han estudiat els clàssics per ells mateixos i no pas perquè eren nostres o patrimonials; s'han estudiat perquè d'ells s'aprenien coses, eren interessants de cara a la nostra recerca de la veritat, de la bellesa i de la justícia.

A l'hora d'accentuar aquest tret de l'esperit europeu podríem trobar coincidències d'autors tant diversos com Brague i Derrida. Brague diu "...al meu entendre, només té un valor decisiu la consciència d'ésser uns nouvinguts i d'haver de remuntar a uns orígens que "nosaltres" no som i que mai no han estat "nosaltres". Aquesta consciència té com a conseqüència un desplaçament de la

[26] Deal W. Hudson, "Il pericolo del pluralismo e la promessa dell'Europa cristiana: sguardi dall'america", a Buonomo (a cura di), *Etnie, culture e unità dell'Europa*, Milano, Francoangeli, 1992, pàg. 144.

identitat cultural d'Europa de tal manera que la seva única identitat és una *identitat excèntrica*"[27]. Derrida, en un assaig recent sobre Europa comenta també: "*Allò propi d'una cultura és no ser idèntica a si mateixa.* No el no tenir identitat, sinó el no poder identificar-se, dir "jo" o "nosaltres", no poder agafar la forma del subjecte sinó en la no-identitat amb si mateix o, si vostès ho prefereixen, en la diferència *amb si mateix*"[28].

Pel que fa als dos fars d'orientació i de desplaçament, "la Bíblia i els grecs", hom pot insistir més en la potencialitat de l'un o de l'altre. La meva intenció ha estat la de posar de relleu l'extraordinària singularitat i riquesa de la *tensió* entre ambdós, una tensió que no deriva en cap fagocitació unilateral ni tampoc en cap subordinació, una tensió que treu la fecunditat del dinamisme: el coneixement i l'amor, la recerca i l'esperança, la veritat i la pau. *Herència* i *projecte* de l'humanisme europeu tenen aquí el seu brou de cultiu, la seva matriu i la seva força. En *ambdós* constitutius.

Justament ara haig de citar un text extraordinàriament singular d'Emmanuel Lévinas relatiu a aquest punt. Ja s'ha dit que Lévinas és un autor que, tot i reconeixent el doble fonament cultural de l'esperit europeu, dirigeix una dura crítica a un d'ells —el grec— que interpreta en termes d'egocentrisme, d'identificació i de domini. La Bíblia, en canvi, porta un missatge girat cent vuitanta graus respecte al grec; suposa la interrupció, per l'home, del seu *conatus essendi*; interrupció que li arriba en forma d'interpellació i de mandat: "no mataràs", "estimaràs el teu proïsme". Lévinas postilla: "estranya recomanació per a una existència cridada a tot preu a viure". És això: "La possibilitat d'una responsabilitat per l'alteritat de l'altre home, per l'estranger sense domicili ni llengua, per la materialitat d'afamat i d'assedegat, per la nuesa de mortal sense defensa"[29]. Què significa, doncs, la Bíblia? El regal de la justícia, d'una justícia extrema. L'exigència de justícia sense

[27] Brague, op. cit., pàg. 131.

[28] Derrida, *El otro cabo. La democracia para otro día*, Barcelona, Serbal, 1992, pàg. 17.

[29] Lévinas, *A l'heure des nations*, Paris, Minuit, 1988, pàg. 155.

límit; l'exigència de justícia que brolla originàriament davant del rostre de l'altre home. La Bíblia és l'evocació de la importància de l'altre, del proïsme. En la mesura que això és així, el més profund humanisme d'Occident —a voltes ocultat— és aquell de la santedat, de l'alçada de l'altre com a altre.

Doncs bé, el text de Lévinas a què feia referència, que és un text força recent, no només justifica la universalitat d'Occident que brolla d'ambdós principis, sinó que valora positivament ambdós: "Penso que hi ha quelcom d'occidental en tot home. Ontològicament hi ha quelcom d'occidental en tot home. La història humana no ha arribat a la seva conclusió, sinó als seus inicis, al seu debut. Desconfio de la denúncia del caràcter opressiu que tindria la universalitat"[30]. Aquestes paraules tenen el valor que tenen perquè les diu qui més incisivament ha sabut denunciar la violència, la dominació i l'homogeneïtat innates en el pensament occidental. Lévinas, el denunciant de l'Occident, sap veure també la seva universalitat. Sí, certament, la situarà sobretot en aquest humanisme d'arrel bíblica però, a la fi, és la universalitat d'Occident, d'Europa, que inclou també la universalitat del principi grec. En aquest altre paràgraf queda encara més clar: "Sóc optimista —diu Lévinas— a causa de la caritat que és patrimoni d'Occident, a causa de la universalitat de l'amor, però també a causa de la universalitat racional que Grècia ens ha deixat. Els dos principis han sofert en travessar la nostra història de violència, de sang i de llàgrimes, però han sobreviscut. Aquesta supervivència està ja assegurada?" [31]

No, evidentment, no som propietaris amb una assegurança; no podem abandonar ni la vetlla ni l'esforç.

L'orientació dels fars no és fàcil de mantenir. "Les coses belles són difícils" deia Plató. Entenguem, doncs, que és d'aquest tipus de dificultat que es tracta. Però el "cansament" del segle ha deixat pas, a hores d'ara, a la pesantor i a

[30] Lévinas, "L'identità d'Occidente" a (Krali, A., a cura di) *Religiosità e Occidente*, Genova, Marietti, 1992, pàg. 10.

[31] Lévinas, "Appendice", a *Religiosità e Occidente*, pàg. 78.

l'adormiment, i la desorientació és ja preocupant. Considereu la dificultat de mantenir el senyal bíblic i, en particular, la consciència cristiana, en les nostres societats de masses, sotmeses a la superficialitat de la propaganda i a un model *tècnic de pensament*. Considereu, també, la ruptura amb la font clàssica —amb les humanitats— que s'està operant en els nostres sistemes educatius.

L'expressió patockiana "la solidaritat dels commoguts", pot tenir aquí una oportunissima funcionalitat. La solidaritat dels commoguts o dels escruixits no té res a veure amb cap mena d'èlit intellectual. És purament i simple la solidaritat dels que comprenen. Paradoxalment, els moments més lúcids poden donar-se en les situacions límit; és sovint en aquestes on l'home arriba més al fons de les coses, on les preguntes es copsen en la seva radicalitat i les escasses respostes en la seva justesa; són aquelles situacions on l'home es troba, de veritat, amb si mateix i on acara el seu propi ésser més enllà d'estereotips superficials i de màscares diürnes.

La dificultat de la nostra situació, doncs, no pot ser, no ha de ser argument per transigir i abandonar el vaixell de què parlava Comenius; urgeix més que mai que la solidaritat dels commoguts, la solidaritat que brolla de la comprensió d'allò que està en joc, sigui matriu d'actes *responsables*, potser fins i tot d'actes sense precedents. Les paraules de Hölderlin, tan fosques com suggerents "Però on hi ha perill, creix / també el que salva" són igualment aptes per expressar la nostra cruïlla.

La solidaritat dels commoguts és, per dir-ho així, la *fidelitat* envers la filosofia com a fonament. L'*esperança* és la fidelitat envers el missatge bíblic i, en especial, envers la revelació cristiana. Aquí, allò decisiu és mantenir-se en l'esperança: "Només és vençut aquell que desespera" deia Bernanos. És veritat que, aquí, no tot depèn de nosaltres, però la nostra responsabilitat és indefugible si quelcom que valgui la pena pot realitzar-se. En aquest sentit comenta Lustiger: "No hem de minimitzar gens la crisi del nostre temps, ni la seva violència, ni la seva injustícia, ni el seu odi ni el rebuig de Déu. Però tot pot ser expiat: tenim la fe; tot pot ser reconciliat: posseïm l'esperança; se'ns ha donat l'amor (Rm 5,5) per

treballar-hi"[32].

Responsabilitat sense indult

* *Responsabilitat a contracorrent*

No puc deixar de repetir unes paraules de Vàclav Havel en moments gens planers de la seva activitat de resistència a mitjans dels anys vuitanta. Recordant el seu mestre i company Jan Patocka, cridava a la responsabilitat amb aquestes senzilles paraules: "Hem de començar per nosaltres mateixos; si sempre esperem que comenci l'altre, ningú no veurà mai cap canvi"[33]. Cada vegada que he anat llegint sobre *Carta 77* (el moviment cívic pragués de defensa dels drets civils), sempre he pensat en les contundents paraules de Péguy: "Les grans cultures ja no les defensa ningú, a part d'uns pobres i miserables com nosaltres, només uns mendicants com nosaltres les mantenim encara dempeus, individualitats sense mandat"[34]. Aquestes individualitats han tingut una indubtable exemplificació en molts d'aquells dissidents txecoslovacs. "Aquests homes pensen. Són, segueixen essent vertaders intel·lectuals; però ho fan en unes condicions de precarietat i aïllament que voregen l'heroïsme" comentava admirat un escriptor francès[35]. Són aquells miserables que encara es mantenen dempeus, els que amb la força de l'estudi i de la recerca de la veritat, defensen les "grans cultures", que són els escuts de la dignitat humana.

El moment de dissidència, el moment de la negació, és el del poder de dir "no". Aquest poder és un privilegi de l'esperit europeu; és el camí de la veritat i de

[32] Lustiger, op. cit., pàg. 32.

[33] Havel, V., *La responsabilidad como destino*, Madrid, Aguilar, 1991, pàg. 137.

[34] Péguy, *Oeuvres en prose* (1909-1914), Bibliothèque de la Pléiade , 1957, p. 808.

[35] Bernard-Henri Lévy, *La Vanguàrdia*, 9 de maig de 1989.

la negació de la propaganda i la banalitat. El moment de negació, però, ha d'anar succeït per una proposta positiva i per un treball efectiu. Un altre dels dirigents de Carta 77, Vàclav Benda, va definir aquest moment propositiu com el de la *polis paral·lela*, la qual no és una *part* de la societat que se "salva" de la mentida, sinó l'espai en què es té la *responsabilitat pel tot*. No hi ha d'haver dues polis contraposades, una d'autèntica i una de "perduda", sinó una sola societat d'homes que la polis paral·lela té la missió de regenerar. Aquesta part positiva de la dissidència txecoslovaca es pot caracteritzar perfectament com una recuperació del socratisme. Referint-se a l'espai de la polis paral·lela, Radim Palous —un altre portaveu de Carta 77— deia que en ella es dóna un procés de purificació; l'acció que li és pròpia no deriva del guany, de l'honor o de la glòria, sinó exclusivament de l'amor a la veritat i de l'humil servei a ella, amb el preu del risc personal. Res millor que aquesta capacitat d'exposar-se i d'arriscar-se per mostrar un sentit fort de la justícia i de la polis.

* *Esdevinguts responsables de resultes d'allò fràgil*

La fragilitat investeix en la responsabilitat. Preneu, per exemple, el cas del nounat. La seva fragilitat habilita immediatament els qui l'envolten com a responsables. La responsabilitat, en aquest sentit, és un pes a portar; però no el pes d'una càrrega o d'una condemna: el pes, més aviat, de quelcom tan bo com vulnerable i tan bell com delicat. Això fràgil, així, demana la nostra cura, la nostra atenció, perquè *depèn de nosaltres.*

I fixem-nos-hi bé: la responsabilitat pel fràgil és una responsabilitat de cara al futur; demanada per allò que encara ha de venir. Què farem?, què estem disposats a fer per allò fràgil? Si usualment la noció de responsabilitat fa referència a la necessitat de respondre dels actes ja realitzats; a la necessitat de donar-ne compte, la responsabilitat pel fràgil enriqueix el significat d'aquesta noció ja que

accentua sobretot la dimensió de futur[36].

I què és allo fràgil? Doncs allò vulnerable per la seva constitució o per les amenaces a què està sotmès; allò preciós i dèbil; allò que de tan preciós ha de ser resguardat, sigui del fred còsmic, sigui dels embats de la història, de les violències, de la barbàrie, o de la simple indiferència (que probablement sigui, avui, l'amenaça més perillosa a què està subjecte l'herència europea).

Hi insisteixo. La fragilitat no coincideix amb la tragèdia[37]: en la tragèdia no hi ha res a fer, a banda d'acceptar el destí o la condició tràgica de la situació. La tragèdia sorgeix de l'inevitable, sorgeix de la impotència i de la fatalitat; mentre que la fragilitat sorgeix del possible, del modificable, de l'imprevisible, del contingent. La fragilitat crida a l'acció, mentre que la tragèdia crida a l'acceptació conscient. (En la vida humana hi ha quelcom de tràgic i quelcom de fràgil).

Una altra particularitat interessant de la lògica interna de la responsabilitat és la seva doble cara: de receptivitat i d'activitat. La responsabilitat suposa un moment de receptivitat, un moment de rebuda de la crida, de la interpellació... que requereix, doncs, una actitud prèvia d'obertura, i un moment d'acció, encaminat a "respondre de la responsabilitat", a tenir cura de... En la responsabilitat hi ha un creuament d'heteronomia i d'autonomia, d'exterioritat i d'interioritat.

La interpellació que ve de la cosa mateixa determina el subjecte en la seva insubstituïbilitat. Ningú pot traspassar a un altre la seva responsabilitat.

Sense memòria no hi ha futur. Per això, quan pensava el títol m'adonava de la necessitat d'assenyalar aquest doble moviment. D'aquí que parlés d'*herència* i de *projecte* de l'esperit o de l'humanisme europeu. Ara, la idea de responsabilitat se'ns revela en aquest doble moviment. Derrida, en l'assaig sobre Europa que he citat més amunt, s'estén també en la idea de la resposanbilitat i del deure: "el *deure*

[36] És precisament en aquesta direcció que apunta l'ètica de la responsabilitat de Hans Jonas. Vegeu Jonas, H., *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979.

[37] Vegeu les sempre encertades observacions de Pàg. Ricoeur: "Responsabilité et fragilité", *Autres Temps*, desembre de 1992.

de respondre a la crida de la memòria europea, de recordar allò que s'ha promès sota el nom d'Europa"[38]. Fa també referència al deure d'acollir l'estranger, de cultivar l'actitud crítica, d'assumir la democràcia, de respectar la diferència, de mantenir la responsabilitat del pensament, de la paraula i de l'acció. Conseqüentment amb tot allò que he accentuat, entenc que la responsabilitat fonamental pot ser resumida en poques paraules, paraules en referència amb els dos fonaments, paraules "hiperdenses": *la recerca com a sentit, la responsabilitat com a actitud i l'àgape com a ideal.*

Només una Europa que confessi allò que "val la pena" de rememorar, de projectar i de transmetre és una Europa amb un futur possible. Només una Europa que confessi el seu esperit i el seu humanisme té lloc i justificació davant de la futura civilització planetària.

[38] Derrida, op. cit. pàg. 63.