

# Europa com a feina i com a tasca

Octavi Fullat i Genís\*

## 1. Introducció sobre geocultura europea

Ingressem en el segle XXI després d'haver descompost gran part de la nostra herència mil·lenària. Últimament fins i tot s'han perdut petites seguretats quotidianes: la Unió Soviètica s'ha esfondrat; les monedes europees moren i deixen pas a l'euro; Argèlia mata nenes, nens i ancians; els experiments d'enginyeria genètica ens roben seguretat; Mònica Lewinsky fa trontollar la Presidència dels EUA; els mitjans de comunicació social són més fiables que les persones honrades; l'atur laboral s'ha ben instal·lat entre nosaltres; interessa més la Copa Mundial de Futbol que no pas la fam infantil de l'Àfrica; es cuiden més bé els gossos que els petits humans; augmenta l'analfabetisme funcional i l'entonament dels incultes; hi ha integristes religiosos esbojarrats... Tot i això, aquestes «menudeses» no són pas el fet més greu; d'allò que n'hi ha un feix és d'haver perdut la memòria col·lectiva mil·lenària. Això sí que és un bon gruix —i no pas cap ombra— de calamitat i de deixadesa.

En aquest pròleg penso de manera més circumscrita en Europa, en aquest continent que comença a estar cansat de pagar, mentre els EUA decideixen. Jean Monnet i Robert Schuman ens volien estalviar de ser governats per una comissió nord-americana.

Europa fou una jove bonica que Zeus estimava fins al punt que aquest déu es va transformar en un brau de blancor enlluernadora. Europa jugava en una platja de Sidó amb unes amigues, i el toro blanc es posà als

---

\* Octavi Fullat i Genís és catedràtic de Filosofia de l'Educació de la Universitat Autònoma de Barcelona. Expert i consultor de diversos organismes internacionals, té una amplíssima bibliografia (quasi una centena de llibres) i més d'un centenar d'estudis i treballs monogràfics. Ha estat president del Consell Escolar de Catalunya i actualment presideix el Consell Superior d'Avaluació del Sistema Educatiu del Departament d'Ensenyament de la Generalitat de Catalunya. En relació a la seva obra es pot consultar el número 160 (setembre de 1994) de la revista *Anthropos*. *Revista de documentació científica de la cultura*, que, entre altres estudis, incorpora una selecció bibliogràfica dels seus treballs.

Adreça professional: Departament de Pedagogia Sistemàtica i Social. Facultat de Ciències de l'Educació. Edifici G-6. Universitat Autònoma de Barcelona. 08193 - Bellaterra.

peus de la donzella. Ella, després d'acaronar-lo, va pujar-hi a cavall. El brau galopa cap al mar, el travessa i arriba a Creta amb la càrrega lleugera. Al costat d'una deu d'aigua salvatge de l'illa, Zeus-toro i la tendra Europa es van ajuntar. I així Europa va ser parenta dels déus malgrat que no s'ho havia proposat.

Grècia, a la Mediterrània oriental, ja va mirar d'atermenar l'Àfrica i Europa. L'estret de Bòsfor i el canal de Suez varen facilitar-ho; de tota manera, la qüestió va ser força més complexa en altres contrades del continent europeu. Ni els romans Estrabó i Plini el Vell no encertaren els límits europeus del nord i de l'est. ¿On acaba Europa i comença Àsia? Els tàrtars, per exemple, no ho sabien, ni tampoc els mongols.

Europa ha estat des de sempre una terra de turment, mai no ha estat un poble autòcton i homogeni. Invasions i més invasions —generalment pervingudes de l'Àsia—; pobles nous planten la tenda a Europa. Gorbatoxov va fer referència a la *casa de tothom* o *casa comuna*, però, com passa sovint en la política, no s'ha anat més enllà del significant. Tanmateix, ¿quin és el significat?

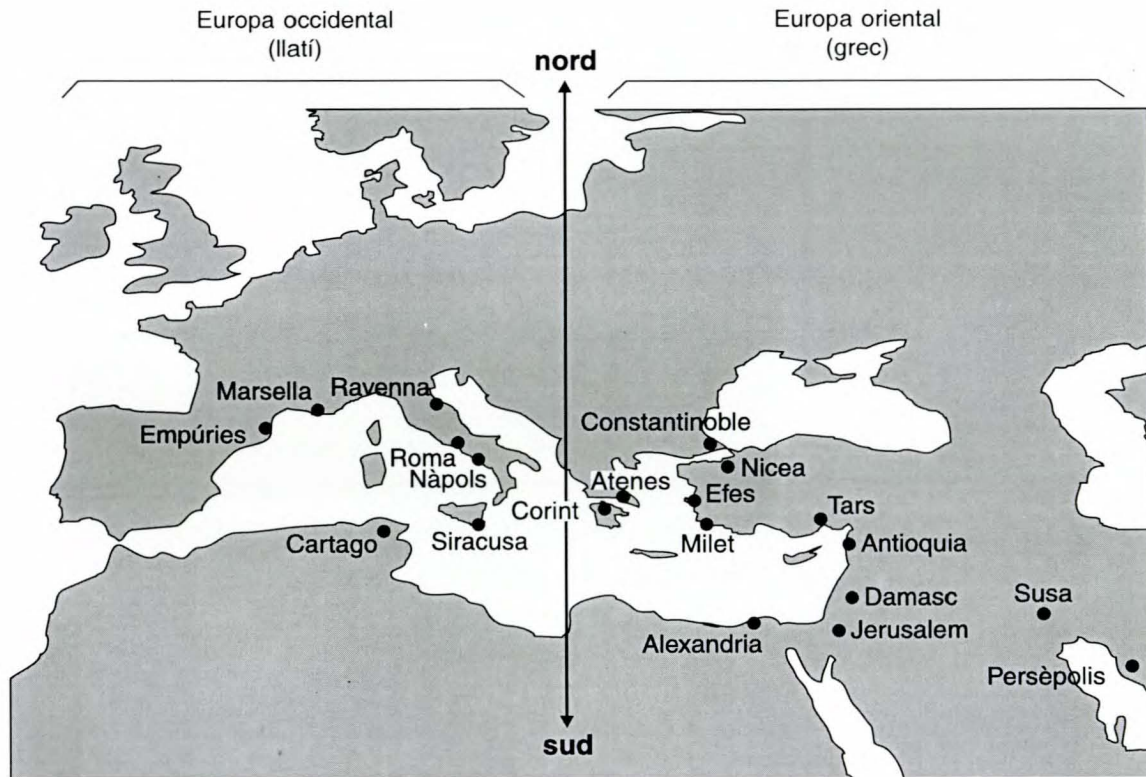
Europa s'estabilitza per la banda occidental. Més enllà només hi ha el mar. França, Anglaterra, Espanya i una columna vertebral que va des d'Amsterdam fins a Bolonya.

Tot i que en aquest preàmbul em centri en Europa en comptes d'abastar la cultura occidental —concepte molt més ampli—, no vull pas reproduir la distinció hel·lènica entre grecs i bàrbars. No hi ha cap més intenció que la de considerar l'espai geogràfic on, fet i fet, es genera la civilització que anomenem occidental i que també podríem denominar cristiana, com a qualificatiu històric, no com a fe religiosa.

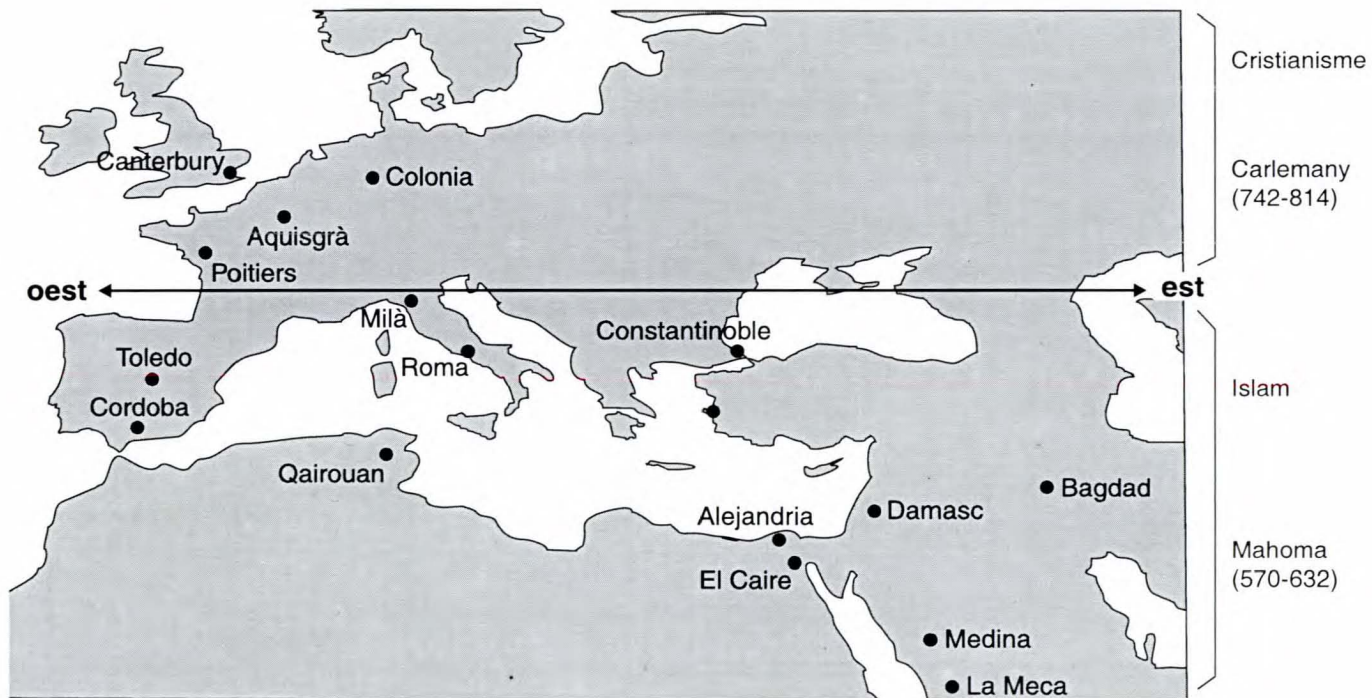
Quatre mapes resumeixen quatre moments significatius de la geocultura europea. Les rectes que amollonen l'espai, només són indicacions. No hi ha cap intenció de precisar (Veure mapes 1, 2, 3 i 4).

Europa ha patit quatre escissions o ruptures importants que la caracteritzen culturalment. Si prenem com a punt de partença el triangle que componen Jerusalem, Atenes i Roma —triangle que generarà el cristianisme—, d'un cop d'ull veiem que es divideix en dues parts: l'element hel·lènic i l'element romà. Alexandre el Gran va orientalitzar l'àmbit grec i el va convertir en hel·lenisme. Roma va conquerir una altra Grècia que no era pas la de Plató. L'heretgia jueva anomenada *cristianisme* prendrà empenta i alienada en aquestes terres hel·lenístiques romanitzades. Ben aviat es contraposen Roma i Constantinoble: el món romà i el món grec.

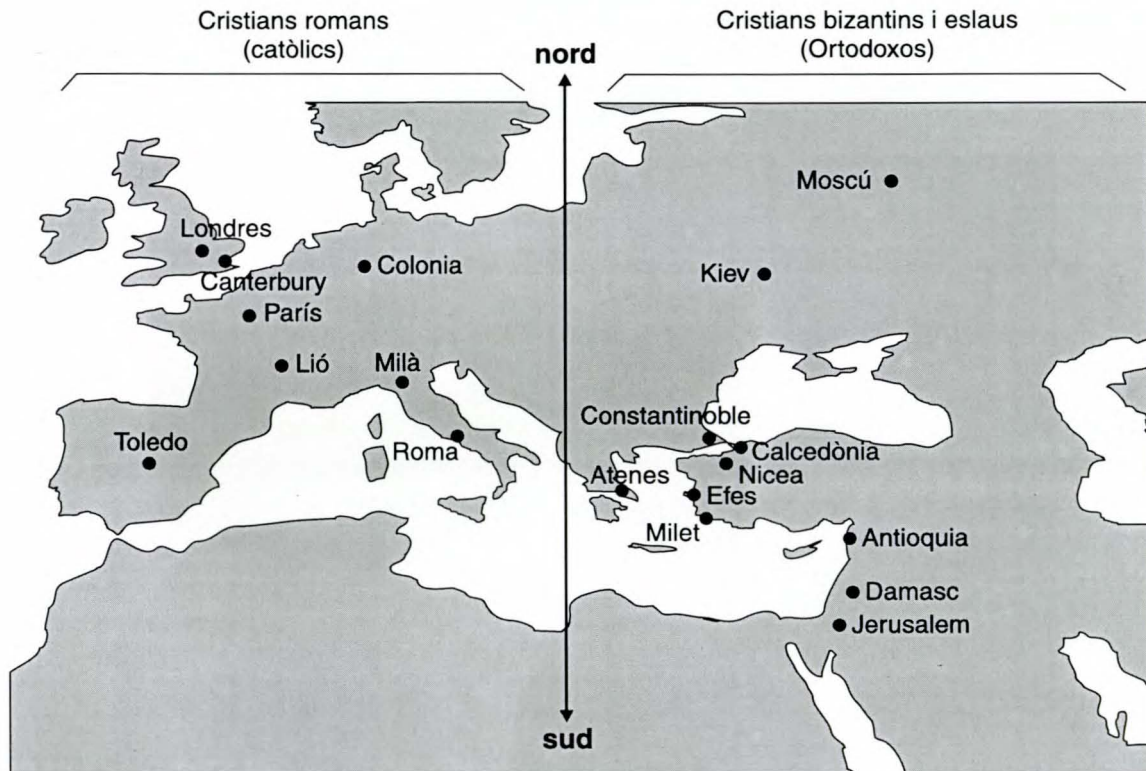
La segona dicotomia europea sorgeix quan arriba l'islam. Aleshores, Europa es redescobreix gràcies a existir en contra de les invasions successives que vénen del sud. Poitiers, el 732, és la primera derrota dels àrabs. Tanmateix, el sud rep una important influència musulmana.



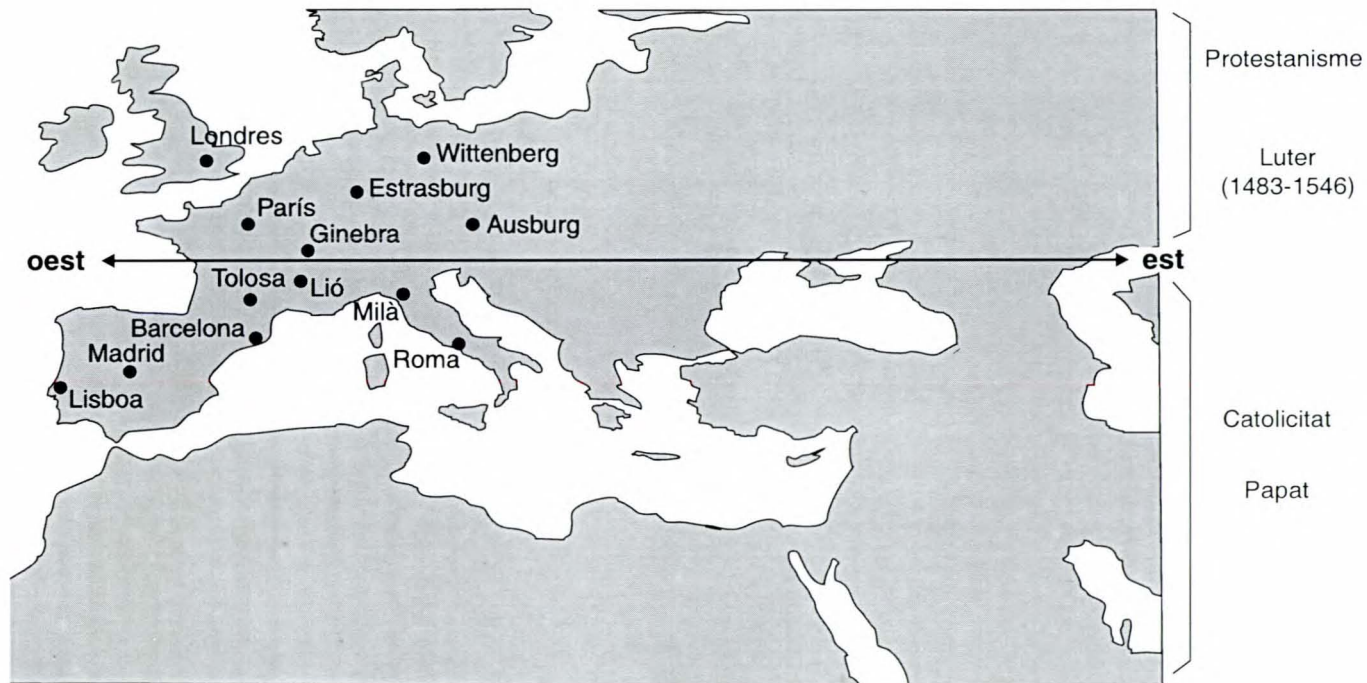
MAPA 1: Del s. IV aC. (guerres mèdiques) al s. VII (invasions islàmiques)



MAPA 2: Del s. VII aC. (guerres islàmiques) al s. IX (Grècia independent de l'Islam)



MAPA 3: El 1054 s'acompleix la divisió del cristianisme



MAPA 4: Segle XVI: divisió en l'interior del cristianisme romà

La tercera divisió que esquinça Europa, altra vegada la talla des de septentrió fins a migdia. Llatins i bizantins se separen definitivament l'any 1054. En aquest cas, Europa no sap ben bé si es redueix a l'element llatí, desproveïda de la seva part oriental.

El quart i últim trencament remarcable, el produeix la Reforma protestant, durant el segle XVI. Es preparava des de feia temps. Trento (1545-1563) i la Reforma catòlica enllesteixen el rompiment. Com a conseqüència, el cristianisme occidental, al seu torn, es fracciona en dos: un nord protestant i un sud catòlic.

La meditació que encetaré tot seguit, l'emmarca aquesta geocultura europea, crucificada sobre la terra.

## 2. No hi ha discurs sense prediscurs

No hi ha manera de relacionar-nos amb les coses si no és des d'una *carnalitat* constituent. Seria la *Leiblichkeit* de Husserl. Nusos de cos (*Leib*) no tenim perspectiva des del punt zero, i, com a conseqüència, el món s'esvaeix per manca d'orientació i d'ordenament. I un món caòtic deixa, *ipso facto*, de ser món. Sense cos no hi ha els altres, i per tant, és impossible l'àmbit objectiu. Així doncs, la percepció carnal és la deu de qualsevol fenomen. La *carnalitat* fa que l'existència esdevingui coexistència. La *chair*, com ha remarcat Merleau-Ponty, s'estén cap a les coses.

Ara bé, sense *Thaumazein*—sense quedar glaçats o atònits—, com diu Plató en el *Theaitetos e Peri epistemes*, no hi ha manera de parlar seriosament. Només l'esbalaïment i el dubte fan possible un discurs que no sigui *disnoia* o *disnosia* (pèrdua de raó o insensatesa) —*noesis*: activitat de pensar—.

Aquest estudi que inicio vol ser una *Begriffsgeschichte* o història dels conceptes —humanístics en aquest cas—, que pren embranzida des del *thauma* (astorament) que es fa present en qualsevol acte de consciència. Aquest estudi entrelliga història i llenguatge, única manera de copsar la realitat social. Entre la definició normativa d'un vocable i la seva gènesi semàntica, s'hi palplanta un hiatus que la *Begriffsgeschichte* (història dels conceptes) mira d'emplenar. La tasca que he emprès és una *Geistesgeschichte* (una història de la cultura; és a dir, una història de l'esperit).

¿Quines són les condicions que fan possible una història de l'humanisme? ¿Comptem amb condicionants que se situïn més enllà del llenguatge? La història, tal com l'entén Gadamer, és una experiència que s'adreça cap

a la recerca de sentit. L'humanisme del segle XXI es fa intel·ligible, i doncs esdevé significatiu, des de l'hermenèutica dels seus precedents o preliminars.

Europa és una història, narrada (*Historie*), de fets (*Geschichte*). Fet i fet, el món és expressat mitjançant les particularitats gramaticals de cada llengua; així per exemple, en hebreu no hi ha el verb *ser* en present, i en alemany els verbs es posen al final de l'enunciat. Són maneres diferents de percebre allò que hi ha, cosa que, en si mateixa, és una incògnita. El llenguatge obre el camp de joc de la història, de manera que, aquest llenguatge, ens arrenca de la immediatesa, o incrustació —en què viuen la resta dels animals—, a fi de distanciar-nos del món fàctic. L'historiador coneix ineluctablement històries, però potser se li esmuny la Història (*Geschichte*). La Història és el resultat de la comprensió (*Verstehen*) significadora en el ventre del temps. El temps és l'àmbit de les condicions que possibiliten les històries. En canvi la Història (*Geschichte*) depèn de l'òsmosi entre les categories *espai d'experiència* i *horitzó d'expectativa*.

H.G. Gadamer, a *Wahrheit und Methode* (1960) —*Veritat i mètode* I—, escriu:

La paraula ens arriba des de la tradició [...] ens colpeix de veritat, i ho fa com si ens parlés [...]

Quan la *Il·l·lada* d'Homer o la campanya d'Alexandre fins a l'Índia ens tornen a parlar en una nova apropiació de la tradició, no hi ha cap ésser en si que es vagi desvelant cada vegada una mica més, sinó que passa com en una veritable conversa, que sorgeix quelcom que cap dels interlocutors abastaria ell tot sol.

Tant el *Talmud* com els *Midrachim* jueus varen entendre l'hermenèutica de la *Torah* com una inacabable Llei Oral que denuncia el risc de convertir en ídol la Llei Escrita si no se sotmet a una interpretació constant. No hi ha una veritable exègesi del Text Sacre; acceptar-ho seria caure en la idolatria. La Llei Oral és una icona; en canvi la Llei Escrita definitiva no passa de ser un ídol. Bergson ens ho recorda a la *Morale ouverte* i a la *Morale close* —primer capítol de *Les deux sources de la morale et de la religion* (1923). Interpretar és esquinçar el text fixat i insuflar-li vida; és a dir, atorgar-li sentit inacabable. Segons el jueu, el Tetragrama (quatre consonants impronunciables: Déu) ingressa en la Història fent-se Text, i aquest Text exigeix que es rellegeixi constantment a fi que Déu no sigui un ídol més. Així s'entén la paraula de l'«Èxode», 20,3-5, que diu: «No et fabriquis ídols». En el text, interpretat i interpretat sense defallir, el *Tetragrama impronunciable* (Déu) es va alliberant de la finitud ineludible que l'empresona quan decideix manifestar-se als humans. Déu s'autonega en el Text Escrit i només el podem salvar mitjançant la interpretació oberta del Text Oral.



Parlar és mantenir la distància entre *allò mateix* i *allò altre*. Per dur a terme aquesta tasca constant no tenim cap instrument més funcional que l'humor. L'humor fa que no ens tanquem en *allò mateix*, i ens impel·leix a fer camí cap a *allò altre*.

Altra vegada Gadamer —*Veritat i mètode I*—:

La interpretació té la mateixa estructura dialèctica que tot ésser finit i històric, pel fet que qualsevol interpretació ha de començar per algun lloc i mirar de superar la parcialitat que s'hi introdueix des de bon començament [...]

A la dialèctica de la interpretació, l'ha precedida sempre la dialèctica de la pregunta i la resposta. Aquesta dialèctica és la que fa que la comprensió sigui un esdeveniment.

No hi ha cap mena d'inconvenient a afirmar, com fa Habermas a *Erkenntnis und Interesse* (*Coneixement i interès*, Ed. 62: Barcelona. Part III), que les ciències axiomàtiques i les ciències empíriques es constitueixen de manera diferent a com ho fan els sabers hermenèutics. Per cert, el present escrit pertany a aquest últim model epistemològic. Els interessos vinculats a la feina i a la interacció social s'inclouen, per tant, en el nostre treball; però també hi és present l'interès emancipador que es basa en la reflexió. És així: la teoria del coneixement avança lligada a una teoria històrica de la societat.

En el *Symposion e Peri erotos*, Plató posa en boca de Sòcrates aquestes paraules:

Benvolgut Alcibiades:

L'ull del pensament —*dianoia*— comença a veure-hi amb agudesa quan la visió dels ulls comença a perdre la seva força. (219,a)

En aquest text s'inicia la ruptura epistemològica que se simbolitza més endavant —en el llibre VII de la *Politeia e Peri dikaiou*— amb la sortida de la caverna cap a la llum del sol. Discórrer sobre l'humanisme occidental no és una feina sensitiva, sinó lingüística. El món, no és pas el món que es veu amb els ulls carnals, sinó aquella realitat que es configura mitjançant la parla dels éssers humans. L'ésser humà s'està en el món parlant-lo. No es pot separar món i llenguatge, món i diàleg. La lingüisticitat progressiva coincideix amb la progressiva experiència del món. La història de l'*humanisme* és la història de la parla entorn de l'*anthropos*. Així doncs, no es pot discórrer sobre l'humanisme del segle XXI sense, abans de res, apel·lar al perllongat diàleg que Occident ha mantingut sobre l'assumpte dintre de contextos de praxi vital. La comprensió —*Verstehen*— és la manera com l'ésser humà s'està en l'existència.

Sense una comunitat que es faci seva la tradició, la tradició cau en l'oblit i en el no-res. Europa i el seu humanisme existeixen en la mesura que comptem amb el caràcter de projecte de l'hermenèutica que han dut a terme les comunitats europees de llarg a llarg de la seva Història. L'humanisme occidental és la representació lingüística de l'ésser europeu, ésser que consisteix en esdevenir històric. La parla humana és una peripècia finita que cerca la *in-finitud* del sentit de l'*anthropos*. Coneixem a partir d'allò que ja és conegut, i a manera de tasca inacabable sempre oberta. L'humanisme —i Europa també— mai no és un assumpte conclòs, *per-fet* i clausurat.

Trobo que és més assenyada l'hermenèutica de Gadamer que la d'Habermas. Gadamer defensa que el consens només es pot assolir sobre la base d'un acord originari —veg. *Veritat i mètode I*—; no hi haurà humanisme del segle XXI si no ens situem com a punt de partença en aquella deu que ha fet possible que Europa existeixi. El racionalisme habermasià, ¿pot emancipar?; ¿de què ens han emancipat Marx o Mao? M'estimo més la no clausura de Gadamer que l'èxit alliberador d'Habermas. Pel meu propòsit, fins i tot trobo més suggestiva l'obra de Husserl *Die Krisis der europaischer Wissenschaften und die transzendental Phänomenologie* (1936). L'anàlisi del *Lebenswelt* (món de la vida) ens mena cap a una perspectiva global dels sabers i cap a una funció de fil conductor del saber europeu, que fa el jo transcendent. Amb Husserl, l'hermenèutica esdevé fenomenològica. I la fenomenologia és una pràctica del veure; i la fenomenologia de l'essència desemboca en fenomenologia de la consciència mateixa. D'aquesta manera, el món humanístic apareix *in statu nascendi*, d'un néixer, per cert, històric. Comprendre l'ésser humà (*Verstehen*) és comprendre's a si mateix (*Sich-Verstehen*). ¿Què és el nostre *Sein in der Welt* (ser en el món)?; el món no és cap objecte, sinó solament un horitzó en vista al qual ens realitzem —veg. *Veritat i mètode I* de Gadamer—.

La narració crea comunitat. Una consciència comuna neix entre els membres del mateix cercle en què s'explica un relat. Europa ha estat l'espai i el temps d'una recitació sobre l'experiència històrica comunicacional. Jo investigo els transcendentals de la Història del pensament humanístic occidental. ¿Com s'han constituït, com a objectes, els valors de l'humanisme culturalment cristià? Abans de res es tracta d'una historiografia re-constructiva sotmesa a l'autoreflexió.

Ve al cas preguntar-se si a la constitució de sentit —valors de l'humanisme—, li correspon un ésser autònom. I he de respondre que el meu esforç s'adreça vers la constitució de sentit o valors de l'humanisme, i de moment deixaré de banda la possibilitat de parlar d'un ésser autònom. Em farà servei una fenomenologia hermenèutica en la línia que defensa Ricoeur a *Du texte à l'action* (París: Esprit/Seuil, p. 55-73). No tindrè en compte la fenomenologia de les essències tal com la practicava Max Scheler, per exemple, a *Wesen und Formen der Sympathie* (1923). Jo, com diu l'«*Apocalipsi*» —redactat a finals del segle primer—,

[...] sóc a la porta i truco. Si algú escolta la meua veu i obre la porta, entraré a casa seva i soparé amb ell, i ell amb mi. (III,20)

En haver presentat les qüestions metodològiques de la meua ocupació, només em resta començar el recorregut per l'humanisme europeu. Un esquema senzill ens pot proporcionar les pautes seqüencials del procés. Després, cadascun dels tres apartats que s'esmenten desenvoluparà la seqüència que el defineix i presentarà esquemes més detallats.

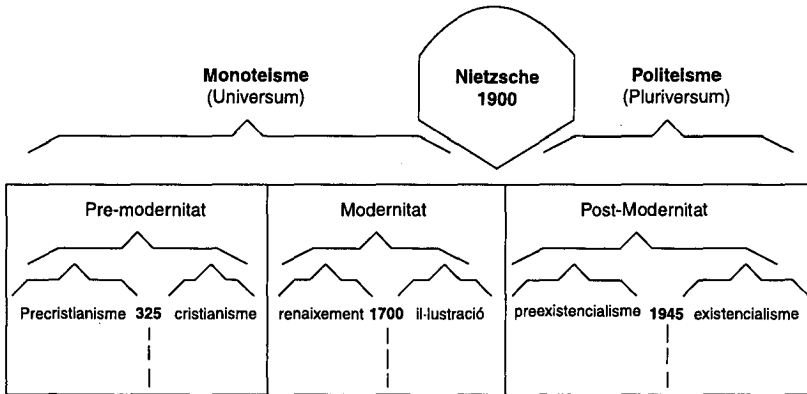


FIGURA 1

La tradició europea o occidental s'organitza entorn de la gran seqüència històrica de la Modernitat. Tanmateix, la Modernitat no s'intel·ligeix com a tema transhistòric, sinó com a procés que *grosso modo* sorgeix cap al segle xv, perd preeminència social al llarg del segle xx, i es pot establir la data de la mort de Nietzsche (1900) com a punt simbòlic de l'inici de la decadència progressiva de la Modernitat. Així doncs, *Pre-Modernitat*, *Modernitat* i *Post-Modernitat*.

Tot el conjunt es pot dividir en dos grans moments:

— El primer gaudeix d'un punt de referència absolut, tant en el nivell del conèixer —virtuts (*aretai*) dianoètiques—, com en el pla de l'actuar —virtuts (*aretai*) ètiques—. Se'l qualifica com a període *monoteista* —en nomenclatura nietzscheana— i també com a *universum*, ja que tot està suposadament vessat (*versum*), o orientat cap a l'u (*unum*) ordenador, que permet fer referència a *Kosmos* i defugir així el *Khaós*. Premodernitat i Modernitat pertanyen a aquest model.

— El segon gran moment comença, com s'ha dit, amb Nietzsche i abasta el que s'anomena Postmodernitat. Tot el que hi ha, inclosos els co-

neixements i les conductes, constitueix un politeisme i un *pluriversum*. No hi ha ben res que pugui unificar, des d'algun absolut, la realitat. La realitat es presenta desmembrada, polivalent, esparsa, dissipada.

### 3. La Premodernitat

Encetem la lectura que interpreta l'humanisme europeu amb la primera gran seqüència. Tot i que el punt de partença és un triangle amb angles antropològicament diferents —Jerusalem és un *gonos* (origen) que es contraposa als altres dos angles (Atenes i Roma), pagans o immanents—, l'un i els altres angles, o orígens, d'Europa sorgeixen en un medi que és aquí, malgrat que jo no el valori.

L'*homo sapiens sapiens*, successor de l'home de Neanderthal, s'estén per Europa entre l'any 35.000 aC i la magnificència de l'art paleolític superior. L'espai que abasta va dels Balcans fins a l'Atlàntic.

Al llarg dels mil·lennis II i I aC, afloren civilitzacions urbanístiques considerables: al sud, minoics, micènics i pobles etruscos; al centre i a l'oest del continent, s'hi imposen els pobles celtas (a Galícia, a les Gàl·lies, al país de Gal·les, a la Galicija polonesa, a la Galàcia de l'Àsia Menor (carta de sant Pau als Gàlates)...), però també a les valls del Sena, de la Garona, del Rin, del Po...

Per tal d'estendre un fil que reguli el discurs que va des del segle X aC fins al segle XV dC, vegem un esquema visual (veure esquema pàg. següent).

Continuem tot envestint els antecedents del cristianisme, sense els quals Europa seria una casualitat, un atzar, i fins i tot un despropòsit i un absurd. Cal contraposar la civilització hebrea (Jerusalem) a les civilitzacions grega (Atenes) i llatina (Roma). Aquesta contraposició originarà el cristianisme, que és la primera versió del món occidental i que després continuarà com a Modernitat.

Podem resumir les característiques de Jerusalem en cinc punts:

1. Religió de l'Alteritat Absoluta, i de l'obediència.
2. Importància de l'Ètica.
3. Preeminència de la Fe.
4. Valor de la tradició.
5. Tot s'organitza des de la transcendència.

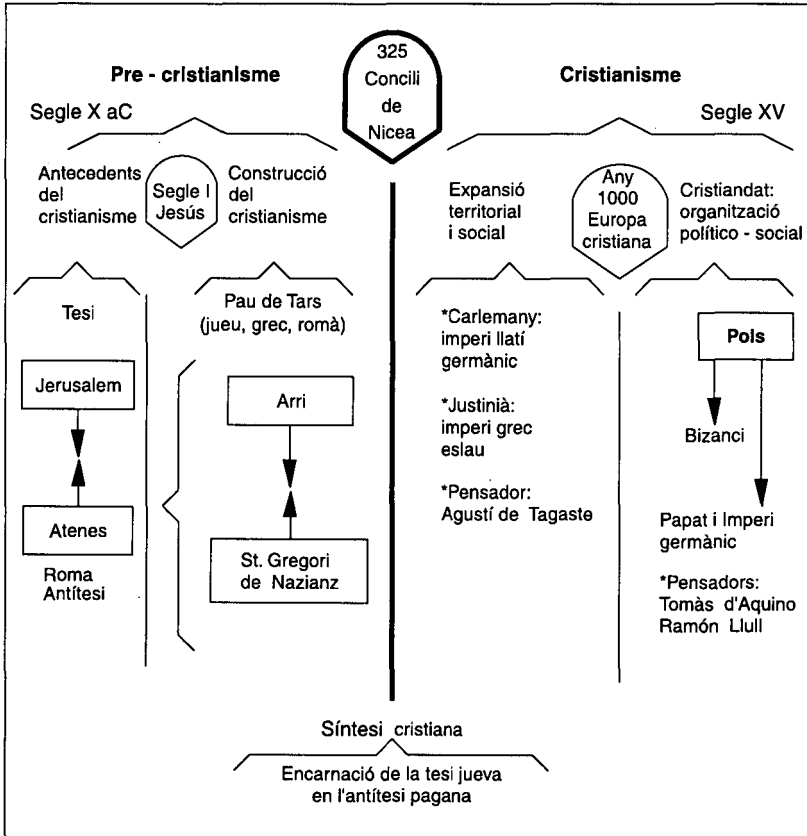


FIGURA 2: Pre-modernitat

També abreujó en cinc punts —encarats als cinc anteriors— els trets comuns a Atenes i Roma:

1. Religió social i de la bellesa.
2. Importància de l'Estètica i de la Llei.
3. Preeminència de la Raó.
4. Valor de l'autonomia.
5. Tot s'organitza des de la immanència.

La cultura jueva configura la tesi enfront de la qual es fa entenedora la cultura pagana dels grecs i dels llatins, i així aquesta cultura pagana esdevé antítisi de la cultura jueva.

L'hebreu creu que l'ésser humà gaudeix de supremacia sobre la resta de la creació, especialment sobre els animals, que s'han posat en l'existència precisament per a ell. La moral és la manera com l'*anthropos* es relaciona amb Déu. La història no és una positivitat elemental o una suma de fets, sinó que comporta sentit, direcció, legitimació. Camina cap a alguna direcció, que, per cert, no es troba enlloc. La temporalitat no és cíclica, en contra del model grec, sinó que comença de manera absoluta i té una finalitat, la qual ultima, aconpleix, realitza i porta a terme.

El text de la *Torah* —en grec *Pentateuc*—, amb una tradició oral de segles passats, es redacta cap al segle x aC. ¿Quin és l'Absolut —*ab alio solutum*, el desconnectat de tot, és a dir, l'autònom, l'emancipat, el solt, el separat—, que fa possible d'entendre el món i també d'organitzar-lo?

El llibre de l'«*Exodos*» (en grec) o *elleh se mot* (en hebreu), segon llibre del «*Pentateuc*», porta el nom del Déu hebreu. S'hi llegeix:

Moisès va dir a Déu:

— Quan aniré a trobar els israelites i els diré: «El Déu dels vostres pares m'envia a vosaltres», si ells em pregunten: «Quin és el seu nom?», que els he de respondre?

Llavors Déu digué a Moisés:

— Jo sóc el qui sóc

I afegí:

— Digueu als israelites: «Jo sóc» m'envia a vosaltres. (3,13-14)

De fet, el redactat hebreu no diu «jo sóc el qui sóc», sinó que només posa, una darrere l'altra, quatre consonants sense cap vocal. Les lletres són : *Yod, he, vav, he* —simple tetragrama, YHWH, que més tard es va llegir *Yahweh*—. Les quatre consonants hebrees no es poden llegir, aquí rau la seva força. Així doncs, l'Absolut és silenci, és una imatge que no deixa veure res. Déu és impronunciable, se situa més enllà del llenguatge. És ben bé allò completament altre respecte del nostre discurs. Com en el primer Wittgenstein: davant de Déu el millor és guardar silenci. Aquesta manera d'assenyalar cap a Déu no té res a veure amb la forma com els grecs i els romans varen entendre els déus. Els déus eren una part, un bocí, un tros de l'univers (*Physis* o *Natura*).

Per altra banda, en el cas jueu, cal remarcar la relació que hi ha entre l'Absolut, que és Silenci, i el nostre món natural i històric. L'inici del «*Bereshit*» —«*Genesis*» en grec—, primer llibre de la *Torah*, insinua aquesta relació:

Bereshit barah Elohim Et Hashamayim We Et Ha Arets. (Al principi, Déu va crear el cel i la terra). («*Gènesi*», 1,1)

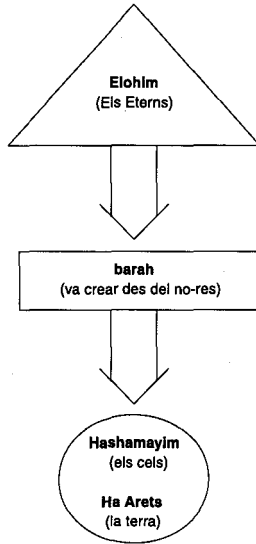


FIGURA 3

El subjecte (*Elohim*), en plural; en canvi el verb (*barah*), en singular. La referència a Allò Altre esmicola el discurs lògic, la gramàtica. No hi ha parla pel que fa a Déu; és tant un altre que se'n va fora del que és. L'esquema exposat, encarat frontalment a l'esquema grecoromà —en què els déus són elements del cel i de la terra—, ens farà servei per capir la síntesi cristiana amb la seva imatge d'encarnació (ingrés d'Allò Altre en Allò Mateix).

El personatge Abram («*Gènesi*», cap. 12-13), aventurer essencial, és el símbol de l'humanisme hebreu.

Abram vivia confortablement a Ur (Mesopotàmia),

El Senyor va dir a Abram:

—Vés-te'n del teu país, de la teva família i de la casa del teu pare, cap al país que jo t'indicaré. («*Gènesi*», 12,1)

*Lekh-lekha*, allunya't de la seguretat i fes via vers allò desconegut. Déu no li va lliurar cap mapa topogràfic. La destinació d'Abram és no tenir destinació; en comptes de ser, el destí del jueu esdevé *haver-de-ser*. Abram es posa a existir des del futur, des de l'*eskhaton*; és estranger vagi on vagi. Ulisses sabia cap on retornava; Enees va saber que havia arribat a la terra definitiva, on fundaria la ciutat de Roma. Ulisses recordava el passat,

Enees tenia percepció del present, Abram emplenà el temps esperant l'esdevenir. El que és propi d'Abram és *passar*, ja que el seu ésser no és cap altre que *ésser-cap-a*. El món és la condició del sentit o de la legitimitat, però de cap manera no inclou el sentit.

El símbol *Abram* ens obre envers el valor primigeni de la cultura hebrea: el valor *esperança*. L'esperança és un salt esbojarrat que agafa alè en el temps i vol saltar fora del temps —ucronia— i també fora de l'espai —utopia—. A l'*espai-temps* bíblic, el vertebrava l'orientació, una orientació que mai no l'assumeixen ni els sentits, ni la imaginació, ni la intel·ligència. *Iahvé* no és ni el *Theós* grec ni el *Jovis* llatí. Per aquest motiu és una orientació absoluta; és a dir, absolutament una altra, desconeguda. L'*ésser-per-a-la-mort* és assumpte de Heidegger; l'*ésser-cap-a-la-mort*, en què tot encara és possible, assenyalava la categoria abràmica. Abram consisteix en *Geworfenheit*, en el fet de *ser llançat*, és projectil. Existeix segons la manera de l'*in-acabament*. Esperança en el futur metahistòric. Abram viu de l'esperança per damunt de tot desig; i en viu, d'aquesta esperança, ben nu de fets i de dades.

Aquesta tan important esperança, que no és ni esperar ni menys encara esguardar, fonamenta els valors ètics hebreus. I la categoria radical és l'esperança en el *Tetragrama Impronunciable*; és a dir, l'esperança en el Silenci dens no sobta gens si l'ésser humà es defineix com a ésser *in-finitiu* —a l'estil de l'infinitiu dels verbs—. Tant l'«*Èxode*» —20,2-14— com el «*Deuteronomi*» —5,6-18— contenen les *Deu Paraules* (Decàleg) amb les quals el Senyor fa aliança amb el seu poble, i d'aquesta manera l'ésser humà pot definir i precisar el seu ésser infinitiu.

Segueixo el llibre de l'«*Èxode*» —20—, però organitzo les *Deu Paraules* en dues columnes paral·leles, alhora que n'abrejo el redactat:

- |  |   |
|--|---|
| 1. Jo sóc l'Etern, el teu Déu                      | 6. No matis   |
| 2. No tinguis cap altre déu fora de mi             | 7. No cometis adulteri  |
| 3. No juris en fals pel nom del Senyor             | 8. No robis   |
| 4. Recorda't de consagrar-me el repòs del dissabte | 9. No acuis ningú falsament   |
| 5. Honra el pare i la mare                         | 10. No desitgis la casa d'un altre. No desitgis la seva dona, ni el seu esclau, ni la seva esclava, ni el seu bou, ni el seu ase, ni res del que li pertany |

«No matis», ja que l'altre és *anoki*, és «jo sóc», i no és pas ni una espècie humana indefinida ni un ésser humà en general. L'ésser humà de carn i ossos és una diferència única. No es pot suprimir. Cada «jo sóc» viu l'esperança, en el Silenci Impronunciable, de manera ineluctablement singular. «Jo sóc l'Etern»: «No matis». Les *Deu Paraules* no són res més que l'existència de l'altre declinada en deu modalitats.



Ara és el moment d'anar a l'antitesi, al paganisme grecoromà. *Pagus* en llatí significava llogarret, poblet de pagès o pescador, pagesia. *Paganus* era l'habitant de la pagesia o del poblet. El cristianisme es va començar a predicar en el món urbà —Corint, Atenes, Roma, Antioquia, Milet, Efes, Tessalònica...—, i els camperols, pescadors i pastors varen romandre encara en la mitologia dels grecs i dels romans. Pagans eren els no cristians, i coincidien amb les persones que vivien a les zones rurals o als petits ports de pesca. A part del perquè de *pagans*, la cosmovisió dels grecs i dels romans es va situar a les antípodes de l'antropologia hebrea. L'humanisme jueu no té res a veure amb l'humanisme grecoromà.

A Grècia, Allò Absolut fou la *Physis*; a part d'ella solament hi havia el no-res. Els déus —*Zeus, Hera, Hephaistos, Apollon*...— no són pas anteriors a la naturalesa (*Physis*), sinó que en són peces. Immortals, però ben naturals. El verb grec *Phyo*, d'arrel indoeuropea, significava produir, produir-se, néixer, brotar, fer sortir, engendrar; la *Physis* es concebeix des d'ella mateixa, sense recórrer a res estrany o aliè. La *Physis* és tot el que hi ha, és autònoma, autointel·ligible, ja que constitueix la força íntima que fa néixer i créixer i morir i renéixer. Aristòtil, a *Peri Physeos* —II, 1,192 b 8 i seg.—, defensa que la *Physis* és la causa immanent de qualsevol procés. Només immanència.

A Roma començar és «re-començar», és experimentar allò anyenc com si fos quelcom nou. Cal imitar el classicisme d'abans, el grec, a fi de transmetre'l a tothom que el desconegui. El primer contacte dels romans amb la cultura hel·lènica va tenir lloc al sud d'Itàlia, a la Magna Grècia i a Sicília. El gran torsimany Ciceró sabia perfectament el grec, i va traduir del grec al llatí autors ben rellevants, gairebé sense alterar-ne gens el sentit de les paraules. Així, per exemple, va passar al llatí la paraula *paideia* amb el mot *humanitas*. I Lucreci —Titus Lucretius Caro— a *De rerum natura* s'inspirà en Epicur —*Carta a Heròdot, Carta a Meneceu*— i va traduir *to kenon* per *vacuum* i per *inane*. Per tant, no és gens estrany que el vocable *Physis* es traduís en llatí magistralment per *Natura*, substantiu lligat al verb *nasci* (néixer, prendre principi) —per això Ciceró escriu: «In miseriam nascimur» (naixem per a la misèria)—. La *Natura* (naturalesa) és tot el que té en si mateix el principi del seu desenvolupament. La natura no necessita per res cap déu que la creï; és autosuficient. Encara més; *Jovis Pater* (Júpiter), *Junus*, *Minerva*... formen part de la natura. El grec Hesíodos, a la *Teogonia*, fa referència al *Khaos* (desordre com a buit) en el sentit de primer concepte de la *Physis*; després sorgeixen *Gaia* (Terra), *Eros* (Amor), i *Uranos* (Cel) i *Pontos* (Aigua marina) i *Khronos* (Temps)... Zeus va néixer a Creta. Tot s'explica des de tot, sense cap mena de transcendència. Una sola realitat autosuficient. Aquesta era l'autoconcepció dels hel·lènics i dels llatins.

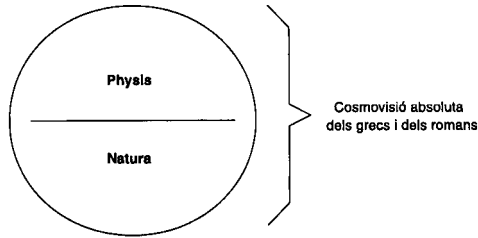


FIGURA 4

Entre el segle VIII i el III aC, es fa present a la Mediterrània el sistema polític de les ciutats. No hi ha cap dubte que aquest fet influí en la concepció cosmològica i en l'antropològica. Sota Pèricles (segle V aC) Atenes és el focus intel·lectual i artístic de Grècia. El Partenó, a l'altiplà calcari de l'Acroòpoli, amb el fris de les panatenees de Fídies. Èsquil, Sòfocles i Eurípides conreen el teatre, i, a finals del segle V aC, Aristòfanes despulla la societat atenesa en les seves comèdies. Gòrgies i Protàgores, sofistes. Santuaris de Zeus a Olímpia i d'Apol·lo a Delfos.

A partir de l'any 336 aC, Alexandre el Gran avança les conquestes fins al cor d'Àsia. El centre cultural es desplaça cap a Orient. Brollarà l'hel·lenisme, que influirà també sobre la civilització romana. Els emperadors Adrià i Marc Aureli manifesten un gran toc d'hel·lenisme.

Cap al 509 aC Roma passa del sistema monàrquic al republicà. El 272 aC, Roma tutelarà, de cap a cap, tot Itàlia. A partir del segle IV aC, els cèltes i els germànics ocupen el nord d'Europa, menys estable; i el poder romà conquereix i organitza el sud. Octavi August (36 aC-14 dC), primer emperador, atermena l'espai llatí amb unes fronteres coherents i estables. Durant els dos primers segles de la nostra era, Roma organitza políticament el migdia d'Europa i hi introdueix una cultura amb fonaments grecs.

Dintre d'aquest marc, l'humanisme hel·lènic és simbolitzat per Ulisses. Els habitants de l'Hèl·lade es van capir a si mateixos com a retorn als orígens i fonaments (*arkhai*). Ítaca o les Idees de Plató n'il·luminen el transcurs; sense la una i les altres, l'existència seria absurda. Perduda la memòria, no hi hauria retorn, no es comptaria amb intel·ligibilitat. El destí sempre ha existit; la dificultat és retornar-hi. Malgrat això, en contra d'Abram, se sap cap on es fa camí. Es camina cap a abans.

Enees simbolitza l'humanisme romà. Virgili va recollir el mite secular d'un Enees troià que funda la ciutat de Roma. El viatge d'Enees és una iniciació, com en els misteris d'Eleusis. El punt de partença és el desordre de la fi de Troia i, després de proves vàries, es reneix al present —Roma—, que es-

devé el present decisiu. Ni fantasia de l'esdevenir —Abram—, ni record del passat —Ulisses—; percepció del present finalment definitiu —Enees—. Al capdavall l'*Urbs romana* ho és, fet i fet, tot. ¿Per a què el temps a venir?, ¿per a què el temps passat? N'hi ha ben bé prou amb el temps present. Només cal repetir *secundum mores majorum*. L'ésser no és eternitat, sinó immanència immediata.

El valor suprem de Grècia fou el *Logos*, un *logos* que fa estada a Ítaca o en les Idees platòniques, però mai no s'està en la immediatesa dels sentits. L'*Antígona* de Sòfocles planteja el tema de les lleis escrites, és a dir, de la Llei Natural o Eterna. El *logos* treballa des de més enllà de l'*empeiria*, i ho converteix tot en just o ajustat; així la realitat se situa sota la *dike*. El decurs temporal no gaudeix d'intel·ligibilitat; la intel·ligibilitat prové d'un punt aliè a la Història. El *logos* fa que en un discurs hi hagi continuïtat en comptes de contigüitat positiva. Els *Stoikheia* (Geometria) d'Euclides, els escrits matemàtics i físics d'Arquímedes, l'*Organon* (Lògica) d'Aristòtil, els *Geographumena* d'Eratòstenes..., són objectivacions del *logos*. El grec creu que el valor màxim és la racionalitat intel·ligent —fins i tot en ètica—; en canvi els llatins tenen com a valor suprem la racionalitat eficaç. Ciceró, en el *De legibus* —malgrat els defectes de les còpies que en tenim— defensa la *ratio* en la seva capacitat d'organitzar la societat, tal com Marcus Vitruvius Pollio amb el tractat *De Architectura* —format per deu llibres—, adreça la *Ratio* cap a l'àmbit de l'arquitectura i de l'urbanisme. El *logos* il·lumina des del pretèrit fundacional, que proporciona seguretat mitjançant la retentiva. La *ratio* clarifica la sensibilitat a partir de la seva presència; així doncs, gaudi amb la percepció de l'*Urbs perfecta*.

Les *Deu Paraules* resumien els valors morals dels hebreus. Els teòrics grecs establiren que l'ètica està al servei de la *polis*. L'ètica és social, política, i no és pas individual. Cada ciutadà compta en la mesura que es lliura a l'*Estat-Ciutat*. La *dike* (justícia) fa de columna vertebral. La *República* (*Politeia*) de Plató exposa aquella *Paideia* (educació) que crearà una *Politeia* justa, equilibrada. La justícia resumeix tota la resta de les virtuts. El bé de cadascú s'inclou en la *polis*, i el bé de la *polis* deriva de la *Physis* —que és ordre (*Kosmos*)—, perquè el *logos* presideix la *polis*. També Aristòtil va situar la *polis* al bell mig dels valors morals. El bé de la *polis* és el més alt de tots els béns humans. A la *Politiká* —llibres VII i VIII— Aristòtil desenvolupa la seva tesi que estableix que s'ha d'educar moralment amb vista a l'*Estat-Ciutat*, sempre superior al simple ciutadà. Per tant, cal que l'ens humà sigui *zoon politikon*, animal que només pot acomplir-se a ell mateix i realitzar-se en el si d'una societat autosuficient —*polis*—.

Així mateix els romans fonamentaren la moral en el respecte a l'Estat. Ciceró, a *De legibus* (50 aC), si bé exigeix que les lleis positives respectin el Dret Natural (*jus naturale*), pressuposa que l'Estat romà és el millor dels Estats (llibre II). I, a *Edictum perpetuum*, l'emperador Adrià (130 dC) redacta un dret fix, que abans estava a la discreció de cada magistrat. Els

codis morals coincideixen amb el servei a l'Estat, que se suposa que és imanat pel bé comú.

Iniciem una altra seqüència. En un medi hel·lenístic romanitzat, hi predicava un jueu ben curiós que no encaixava gaire ni amb els fariseus, ni amb els saduceus, ni amb els sacerdots, ni amb els zelots, ni amb els esenens, ni amb els escribes, ni tampoc amb els rabins. Abans de l'any 70 dC —el general Titus destrueix Jerusalem— el judaisme era plural, no gens uniforme; així doncs, no fa gens estrany que sorgís una nova manera de llegir i de predicar els textos bíblics. Vull fer referència a Jesús de Natzaret —que, valgui la paradoxa, va néixer l'any 5 aC i el varen crucificar els romans cap a l'any 30 dC—. Abans del 70 dC, hi ha unes cartes d'un altre jueu dissident, Pau de Tars. Les va trametre a diferents comunitats cristianes. La carta que va enviar als cristians de Tessalònica és de l'any 50 o 51 dC. Els anomenats Evangelis, dels quals n'excel·liren quatre, es varen redactar entre els anys 70 i 100, i també la resta de textos primerencs que fan referència d'alguna manera a Jesús de Natzaret, a qui se sol atribuir la fundació del cristianisme. La prèdica de Jesús i els seus actes afavoriren que nasquessin comunitats que creien en ell. Hi va haver tres modalitats principals d'agrupacions de creients: cristians judaïtzants, cristians hel·lenitzats i cristians llatinitzats. Els judaïtzants varen perdre de seguida força a partir de l'any 70; els hel·lenitzats esdevindrien amb el temps l'Església Ortodoxa, i els llatinitzats varen ser, al cap d'alguns segles, catòlics i protestants.

Fins al primer concili de Nicea (any 325) hi ha un dilatat recorregut, que acabarà plasmant en el cristianisme la síntesi de l'*Encarnació*, que assumeix (*Aufhebung* de Hegel) la tesi jueva (*Allò Diví és Allò Altre*) i l'antítesi grecollatina (*Allò Diví* forma part d'*Allò mateix*). L'humanisme cristià conserva, i a la vegada suprimeix (*aufheben* alemany), els humanismes hebreu i grecoromà (*Allò Diví és Allò Altre* ingressat en *Allò Mateix*):

Saul —en hebreu— o Paulos —hel·lenitzat— de Tars inicia la llarga peregrinació, la qual, des de la cultura jueva i des de les cultures hel·lenística i llatina el portarà al capdavant cap a l'humanisme cristià. Això succeirà l'any 325. Pau neix entre els anys 5 i 10, i és decapitat a Roma entre el 65 i 67. La seva ciutat natal, Tars, era a Cilícia (Àsia Menor), població hel·lenitzada des del 333 aC. Els romans conqueriren Tars el segle i aC. Pau era d'una família jueva de la diàspora. Va estudiar a Jerusalem sota l'orientació del doctor fariseu Gamaliel, amb qui va aprendre hebreu, llengua que ja no es parlava. Gamaliel estava, alhora, vinculat a Hillel, un dels grans mestres del judaisme en temps d'Herodes el Gran.

No és gens estrany que a la carta als cristians de Filipis (3,5), hi escrigui:

[...] circumcidat el dia vuitè, sóc israelita de naixement, de la tribu de Benjamí, hebreu i fill d'hebreus [...]

El geògraf grec Estrabó —a *Geographica*, XIV,5— ens informa que Tars era una ciutat hel·lenística apassionada per la filosofia, i, concretament, ens cita filòsofs estoics com Antipater, Archédamos, Nestor, Atheonodoros. Pau dominava bé el grec: hi redacta tots els escrits.

Quan esmenta la *Torah* (*Nomos* en grec) hebrea, ho fa tot seguint la versió grega dels Setanta d'Alexandria. A més a més, és ciutadà romà, com ens diu als «*Fets dels Apòstols*» (22,25-28):

[...] sóc ciutadà romà [...]. Tinc la ciutadania romana des del naixement.

Fou el personatge més adequat per començar el procés que portaria, al segle iv dC, la síntesi de l'humanisme cristià. Jueu, grec-hel·lenístic i romà. El judaisme li farà discutir la relació entre la Fe i la Llei; l'estoïcisme grec li proporcionarà conceptes com el de *Kosmos*, *Logos*, *Eikon*, *Mathesis*, *Pneuma*... Pau admirà l'organització de l'Imperi romà, i va introduir els valors d'ordre i justícia en el si de la seva concepció. Així ho expressa a la «*Carta als Colossencs*» (3,11):

Des d'ara ja no hi ha grec ni jueu, circumcís ni incircumcís, estranger (bàrbar) ni escita, esclau ni lliure [...]

Doncs, ¿què diu que hi ha, què queda? Hi ha solament la *koinonia*, comunitat de tots els humans. L'ésser humà és *mit-sein* (relació). Però, això sí, sota una autoritat. Jerusalem li va fer servei per valorar el *mysterios*; Atenes li ensenyà la *sophia* (el saber savi); i, finalment, Roma li mostrà la importància del poder, de l'ordre i de l'eficàcia. Fet i fet, Pau de Tars fa l'esborrany de la Civilització Occidental.

Pau defensa que Jesús és un home («*Carta als Gàlates*», 4,4) que morí a la creu («*Carta als Filipencs*», 2,8) i que ressuscità («*Primera Carta als Corintis*», 15,3-4; «*Carta als Romans*», 8,29; «*Carta als Colossencs*», 1,15). Però el títol que sant Pau dóna més a Jesús és el de *Fill de Déu* («*Carta als Romans*», 1,4; «*Primera Carta als Corintis*», 1,9; «*Carta als Gàlates*», 1,16; etc.); no cal prendre l'expressió més enllà de la metàfora, com també podem veure en alguns profetes de l'Antic Testament.

Tot i això, crucificar el Messies sempre serà difícil d'acceptar. A la «*Primera Carta als Cristians de Corint*» (probablement de l'any 56), hi podem llegir:

Els jueus demanen prodigis, i els grecs cerquen saviesa, però nosaltres pre-  
dicuem un Messies crucificat, que és un escàndol per als jueus i per als grecs  
un absurd. Però és poder i saviesa de Déu per a tots els qui són cridats, tant  
jueus com grecs. Perquè allò que sembla absurd en l'obra de Déu és més savi  
que la saviesa dels homes, i allò que sembla feble en l'obra de Déu és més fort  
que no pas els homes. (1,22-25)

La divinitat de Jesús no es proclama de manera explícita. Això no s'esdevindrà fins al I Concili de Nicea, el 325 dC. Mentrestant, la discussió entre els cristians, inclosos els bisbes, és aspra i obstinada.

El discurs moral dels primers cristians s'inspira en la *polis* dels grecs, en l'*urbs* dels romans i en el *poble escollit* dels hebreus. No n'hi ha prou amb la moral jueva —ni incloent-hi els essenis—; també s'ha de comptar amb l'estoïcisme hel·lenístic, romà i neoplatònic, i amb el seu valor de l'eumenisme, de la raó universal. A la «*Carta als Gàlates*», hi podem llegir:

Perquè no compta per a res ser circumcidat o no ser-ho; només compta que som una creació nova. (6,15)

Escriptors cristians com Tertulià, Orígenes, Lactanci, Climent d'Alexandria... defensen que la moral estoica s'assembla molt a la cristiana. En el segle IV dC, fins i tot s'inventa una falsa correspondència entre Pau de Tars —de fet fundador del cristianisme— i Sèneca, un dels grans estoics romans, que va morir l'any 65 dC.

L'encarament entre la cosmovisió jueva —Déu se situa completament més enllà; és a dir, *no hi és*— i la pagana —els déus formen part del món, que és tot el que hi ha—, es trasllada a la discussió cristiana sobre Jesús, amb preguntes com si era o no era realment Déu. Els grecs i els romans no trobaven que fos gens difícil afirmar-ho —només comptaven amb la immanència—; en canvi els jueus no podien admetre que el *Tetragrama Impronunciable* fos cap cosa d'aquest món —la transcendència era absoluta—. Els cristians de Jerusalem eren judeocristians; triomfaren plenament fins l'any 49 dC, i defalliren clarament després de la caiguda de Jerusalem, l'any 70 dC. Tanmateix, hi va haver cristians influenciats pels essenis, com els que envoltaren els redactors de l'«*Apocalipsi*» i de l'«*Evangelí de Joan*». Cap al 37 dC es va fundar la comunitat cristiana de Damasc, configurada per cristians hel·lenistes. És ben lògic que les diferents comunitats visquessin de manera ben oposada el tema de la real divinitat de Jesús. Al capdavant dels judeocristians hi ha Santiago, de Jerusalem; en canvi Pau defensa el cristianisme hel·lenista. La primera comunitat de cristians de Roma es va fundar entre els anys 43 i 49 dC.

Marcí (80-160 dC) i Valentí (+161) pensen el cristianisme des del gnosticisme. A finals del segle II, el judeocristianisme —ebionites— defensa que Jesús és només un home, elegit per Déu de manera eminent, però no és Déu.

A Alexandria, el judaisme hel·lenístic de Filó passa al cristianisme a través de Climent d'Alexandria. En aquesta mateixa ciutat, al segle III, assoleix empenta el neoplatonisme, que permetrà afirmar que Déu-pare és transcendent i incompreensible, i que el Fill és una imatge inferior de Déu-pare. Tot el segle III viu discussions divergents entorn de la naturalesa di-

vina de Jesús, o bé sobre la seva naturalesa humana. Hi ha qui diu que el Fill va començar a existir quan l'engendrà Déu-pare; hi ha qui defensa —com els docetes— que el cos de Jesús només fou aparent —no era acceptable que Déu s'encarnés—; hi ha qui predica que en Jesús hi conviuen dues persones, una divina i l'altra humana —com és el cas de Nestori—; hi ha qui, com Àrrius, sosté que Jesús no és Déu, sinó una criatura seva. Molts bisbes de l'àmbit oriental s'adheriren a l'arrianisme.

L'emperador Constantí, en haver-se convertit al cristianisme i haver concedit llibertat de culte als cristians —l'any 313—, preocupat pel desordre teològic en l'imperi, que reportava desordres públics, convoca a la ciutat de Nicea (Bitínia, a Turquia actual), l'any 325, el que serà el primer concili que hi ha hagut en aquesta ciutat. S'hi reuniren uns 250 bisbes, entre els quals hi havia cinc delegats d'Occident. Dos sacerdots representaven el papa Silvestre. Les sessions se celebraren al palau imperial. Algunes les presidia el propi Constantí. El símbol, o credo, que s'aprova defineix que el Fill (Jesús) és *homousios* (de la mateixa substància o naturalesa que el pare). Jesús és Déu veritable. Dos bisbes no ho varen voler firmar. Més endavant, uns altres, com el bisbe de Cesarea, Eusebi, varen fer saber que havien signat per tal de quedar bé amb l'emperador. De tota manera, el text de Nicea aconsegueix la síntesi cristiana, ja que fa que el Déu jueu entri en el món grecoromà (veure figura 5 pàgina següent).

L'humanisme cristià s'iniciarà en el Credo de Nicea I. És incomprendible si no es fa referència a les cosmovisions hebrea i grecoromana; al cap i a la fi sorgeix a base de suprimir-les ambdues, però servant-les en un altre nivell. El grec sant Gregori de Nazianz (330-390) té una fórmula ben curiosa per fer referència a l'Encarnació; diu:

*Ho logos pakhunetai* (el Verb diví es condensà).

Sant Dionís el Gran (+264) expressa una altra fórmula semblant:

*Phainomenos kryptetai* (es va anar mostrant de la manera com s'amagà).

Havent-se constituït el cristianisme, continuem amb la segona seqüència de la Premodernitat —d'acord amb l'esquema que s'ha presentat en començar aquesta part—.

Abans de l'any 1000, el cristianisme treballava per expandir-se. Hi havia cinc patriarcats —Roma, Constantinoble, Alexandria, Antioquia i Jerusalem—, tots, excepte el Patriarcat de Roma, eren a l'orient de l'Imperi Romà. El propi poder polític, des de l'11 de maig de l'any 330, se centra a Constantinoble. L'emperador Constantí, que dóna el nom a l'antiga Bizanci, inaugura en aquesta mateixa data la nova capital. La basílica de Santa

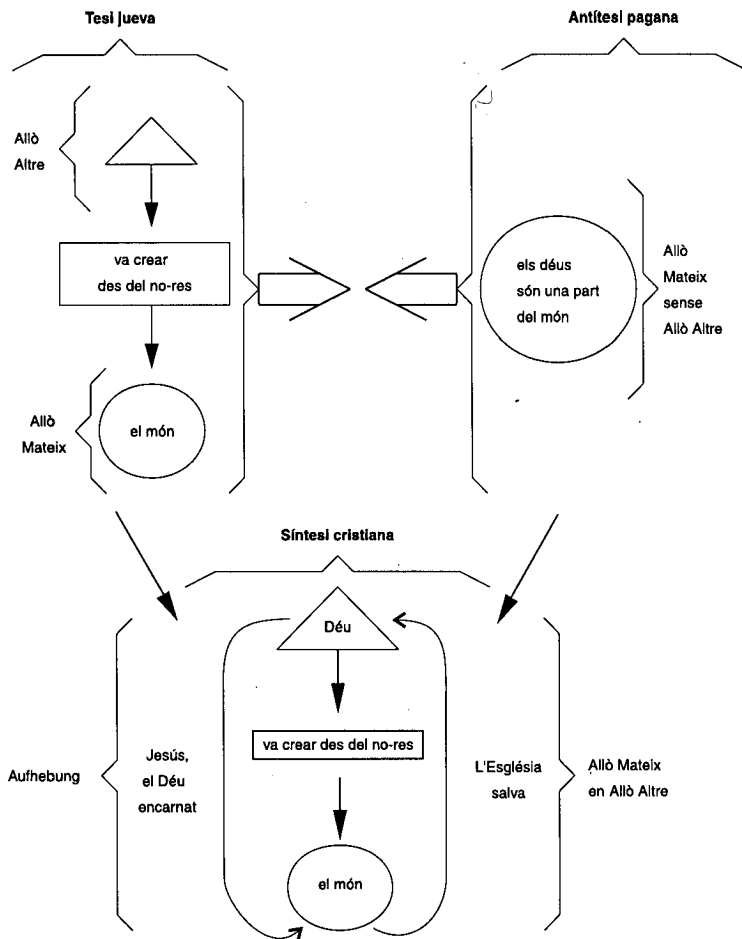


FIGURA 5

Sofia —dedicada a l'*Hagia Sophia* (Santa Saviesa, de Déu); és a dir, dedicada al *Logos* (segona Persona Divina)— objectiva l'orientalització del cristianisme. Justinia reedificarà Santa Sofia, i n'acabarà les obres el 537.

La llengua litúrgica, fins i tot de l'Occident cristià, fou el grec fins a finals del segle iv. Després, es va adoptar el llatí. El patriarca de Constantinoble gaudia de més pes que el de Roma, gràcies a la presència de l'emperador a la ciutat del Bòsfor. Amb Agustí de Tagaste (Aurelius Augustinus), que morí el 430, el cristianisme occidental agafa una gran empenta. El seu pes arribarà fins als reformistes protestants del segle xvi. Hi faig re-



ferència perquè aquest cristianisme cristal·litza aquella doctrina cristiana que potencia l'expansió de la nova religió per tot Occident. Agustí representa, sense cap mena de dubte, el pensador de referència. En el llibre *De civitate Dei* (VII,9,20; VIII,2,5) manifesta com admira la filosofia platònica, perquè troba que s'acosta molt a la fe dels creients cristians. Agustí descobreix una afinitat important entre l'amor a l'U, al Bé i a la Belleza (tal com es veu en el *Banquet* de Plató —*Eros*— i en les *Ennèades* de Plotí) i l'amor que Jesús exigia als seus deixebles (*De libero arbitrio*, II,13,35 i *Tractatus in Johannis Evangelium*, 26,4). Entre el 390 i el 400, Agustí rellegeix les cartes de sant Pau, cosa que significa un nou contacte amb el judaisme. El pensament estoic de Ciceró també es reflecteix en els seus escrits, com per exemple en el cas de les quatre virtuts cardinals.

Al cap d'uns anys, Agustí es decanta una mica de l'estoïcisme, i creu que és una quimera que només la raó o la moralitat natural puguin ser la deu de l'ètica. La «*Carta als Gàlates*» de Pau de Tars el va fer canviar de parer. Pau escriu:

Perquè els desitjos terrenals són contraris a l'Esperit, i l'Esperit és contrari als desitjos terrenals. Hi ha una lluita entre ells, i per això no féu el que voldríeu. (5,17)

Per organitzar la convivència humana, no n'hi ha prou ni amb el *logos* grec ni amb la *ratio* llatina; a més a més, cal comptar amb el *ruah* (Esperit) de la cultura hebrea. La perfecció humana comença amb les capacitats del discurs; tanmateix, només se n'aconsegueix la culminació amb la iniciativa divina. Pau de Tars li va donar aquesta seguretat. A la «*Carta als Romans*», hi escriu:

Que ningú no es glorifiqui per les seves obres.

A finals del segle iv, l'emperador Teodosi condemna oficialment el paganisme. Com a conseqüència, es multipliquen els edificis cristians, que ben aviat bandegen els temples de la mitologia grega i romana. Així, sense cap trencament, s'entra a l'època medieval. Els temps pagans deixen pas als temps cristians. En morir Teodosi, l'Imperi romà es divideix en dos: el d'Orient, amb Constantinoble com a capital i Arcadi com a emperador, i el d'Occident, que alterna la capitalitat entre Milà i Ravenna, amb Honori com a emperador.

El 410, els visigots d'Alaric assalten Roma. Entre els anys 500 i 1000, Europa sofreix migracions importants, que reporten la separació d'Occident —fraccionat, llatinitzat i en part germanitzat— i d'Orient —caracteritzat per la cultura grega i per l'eslavització—, malgrat els esforços de Justinà (482-565) i de Carlemany (742-814). Cap al segle x, des de les estepes russes fins a Portugal, França i Irlanda, es consolida una nova manera d'entendre

l'existència, que té a Jesucrist com a punt de referència absolut. L'administració, les institucions polítiques i militars, i també la reflexió filosòfico-teològica i l'activitat artística s'orienten cap al Déu-encarnat. Tot i això, el sud, a partir del segle VIII, està marcat per l'Islam. La *cristiandat*, nascuda l'any 1000, s'organitza entorn de dos focus: el de Bizanci, estable, i el d'Occident, inestable, que fluctua entre el Papat i el Sacre Imperi romà germànic. A Occident tampoc no es perd la tradició grega; així, per exemple, al segle XIII, el dominic Guillem de Moerbeke tradueix Aristòtil directament del grec. Aquests textos traduïts, els emprarà Tomàs d'Aquino.

Europa es funda sobre el cristianisme, sobre el Pantocràtor; és a dir, s'arrela en la síntesi que aplega judaisme i paganisme grecoromà, en el *Déu-fet-home*. Entre el 1000 i el 1400, l'oest europeu gaudeix de creixement demogràfic i econòmic, i s'organitza políticament i socialment a base del sistema feudal. Arts romànic i gòtic, monestirs (benedictins, cistercencs), catedrals, cant gregorià, franciscans i dominics, universitats, croades per recuperar els Llocs Sants on visqué Jesús, pensadors cabdals (Ramon Llull i Tomàs d'Aquino), aparició de les llengües romàniques (italià, llengües d'*oil* i d'*oc*, català, castellà, galaicoportuguès... Dant, o Durante, Alighieri (1265-1321) expressa el seu amor a la llengua materna italiana —de Toscana—:

La llengua materna m'ha engendrat al mateix temps que ho han fet els meus pares, i ha estat com el foc amb què el ferrer prepara el ferro per tal de fabricar un ganivet. (*Convivi*, I, 13)

No compten amb cap altre Absolut, amb el qual resoldre els dubtes intel·lectuals i les perplexitats ètiques, que Déu, però *Déu-encarnat*, és a dir, Jesucrist. Ni el *Tetragrama Impronunciable*, ni tampoc la *Physis* o *Natura*. Posats a oferir un símbol de la *Weltanschauung* (cosmovisió) cristiana, sembla adient el *Pantocràtor* (Jesucrist Senyor de l'Univers). Així, doncs, les pintures i les escultures romàniques són exemple del nou Absolut, que és la deu indiscutible dels valors. Jesucrist, assegut, serè i majestàtic, presideix el Judici Definitiu de tothom i de tot. El grup tetramorf, que representa els quatre evangelistes, envolta l'ametlla sagrada que dóna relleu al Pantocràtor omnipotent. Aquest és el símbol del cristianisme pletòric que presideix la cristiandat. El monestir de Conques, en un dels camins de Santiago, a les terres meridionals franceses (Auvèrnia), mostra, de manera colpidora, al visitant, un Judici Final, presidit per Jesucrist. És en el timpà de la porta d'entrada a l'església. Crist, quan les coses esdevenen definitives, premia els justos i castiga els culpables. Absolut. Catalunya, i més concretament a la vall pirinenca de Bof, produeix pintures romàniques ben importants. El Pantocràtor de Sant Climent de Taüll, de la primera meitat del segle XI, presideix majestàticament tota la Història. Cristiandat.

Serà bo de remarcar dos pensadors del període premodern, que he qualificat de *Cristiandat* (segles x-xv): Tomàs d'Aquino (1228-1274), que va néixer prop de Nàpols, i Ramon Llull (1233-1316), un català de Mallorca.

Entre 1265 i 1272, Tomàs llegeix a fons l'*Ètica a Nicòmac* d'Aristòtil. Fa una interpretació a través dels estoics, de Ciceró, de Sèneca, i, és clar, de la Bíblia i de la Teologia cristiana. Es nodreix de la tradició grega neoplatònica a través del Pseudo-Dionís. La seva obra cabdal és la *Summa Theologiae* (amb 2669 articles), que es divideix en dues grans parts, i la segona en conté unes altres tres. Tracta del tema de l'humanisme, en el seu vessant de la conducta, a la «Prima Secundae» i a la «Secunda Secundae», on hi ha les qüestions de la felicitat i dels camins que hi porten. Jesucrist va venir per tal de mostrar-nos, en la seva pròpia humanitat, el camí que porta a la beatitud. Entre l'activitat i la felicitat s'hi insereix Jesucrist, el qual, com remarcava Pau de Tars, és l'únic mitjancer entre Déu i els humans («*Primera Carta a Timoteu*», 2,5). Tomàs d'Aquino accepta la definició aristotèlica d'ésser humà, el qual, d'acord amb aquesta definició, és un animal de *polis*, un animal polític (*Politika* I, 1253a, 7-18), animal social; de tota manera, l'aquini o doctor angèlic universalitza la definició i rebutja la restricció de *Ciutat-Estat* grega. Amb la noció de caritat s'obre de bat a bat a tota la comunitat humana sense cap mena de distinció. La moral deixa de ser només feina racional, i acull a tothom, fins i tot a aquells que no poden emprar el discurs intel·lectual; també ells es poden iniciar en la recerca del bé. Quant a les virtuts morals, Tomàs d'Aquino segueix el discurs comú a tots els moralistes, que s'esforcen per humanitzar cada vegada més la vida humana. En canvi, quan parla de les virtuts teologals (fe, esperança i caritat), assenyala la incapacitat de l'ésser humà quan mira d'adquirir-les. El propi Déu és la causa, el motiu i l'objecte d'aquestes virtuts, tot i que sigui l'home qui les exerceixi. Són un do i no pas fruit de l'esforç.

Ramon Llull empra el català en els escrits, fins i tot abans que Eckhart (1260-1327) se serveixi de l'alemany i Dant (1265-1321) de la llengua de la Toscana o italià. En les tres-centes obres fa servir el català, el llatí i l'àrab. El platonisme i la cultura grega en general li sobreve a través de Boeci, de Dionís Aeropagita, de sant Anselm, de Ricard de Sant Víctor, de Joan de Salisbury, dels àrabs Algatzell (al-Gazali), Avicenna i Averrois, i de la Càbala jueva, i també del sufisme islàmic. L'humanisme lul·lià té unes arrels platònicoagustinianes: ànima més cos. L'ànima es manifesta en la memòria, en l'enteniment i en la voluntat. El cos té cinc sentits, i un sisè, l'*effatus*, que és la capacitat de parlar. D'aquesta manera, l'ésser humà pot conèixer, estimar i servir Déu en la seva encarnació mitjancera que és Jesucrist. Jesucrist és el centre absolut; allunyar-se'n és pecar. En el *Llibre d'Amic i Amat*, diu que entre la intel·ligència i l'amor, excel·leix més l'amor. Quan la memòria i l'enteniment han conduït l'ànima fins a Jesucrist, ja no hi ha ciència i només queda l'amor. No desitjar és morir;

l'ésser humà és mitjancer entre el dinamisme de tota la creació i el dinamisme diví. Al cap i a la fi, l'ésser humà viu en situació dramàtica, a mig camí entre el no-res i l'ésser; això l'empeny a recrear-se més i més sense defallir.

El període que he anomenat *cristianisme* (del segle IV al XV) té com a valor paradigmàtic la *charitas* o amor. La resta axiològica s'alimenta d'aquest valor suprem. L'humanisme cristià, en el seu ideal, viu amorosament. És ben veritat que el cristianisme és, abans de res, fe i no pas moral. La moral conformarà un discurs a partir del creient, un discurs sobre el Bé, encarnat en Jesucrist, sobre allò que hom deu a Déu, al proïsme i a un mateix. Els continguts morals coincideixen amb els pagans dels grecs i dels romans, de manera especial amb els dels estoics, però també amb els d'Aristòtil. El cristianisme, sortint de la *Weltanschauung* hebrea, integra el paganisme (amb les referències a la naturalesa), la felicitat (com a punt teleològic) i l'excel·lència de la virtut. Tot i això, en aquests temps, el cristianisme no fonamenta els seus valors morals, i es limita a conformar-se segons Crist. La moral cristiana és, en aquests segles, una pràctica inconscient i concreta. La regla d'or, es troba a l'evangeli atribuït a Mateu, on es pot llegir:

Perdona les nostres ofenses, així com nosaltres perdonem els qui ens ofenen. (6,12)

Aquest text es pot llegir a la llum del pensament jueu del rabí Hillel si seguim la literatura rabínica dels primers segles de la nostra era. Es tracta de *Sifrut Hazal*, en hebreu, que es pot traduir com «La literatura dels nostres Mestres de record beneït». Concretament, en el *Talmud de Babilònia* (editat a Londres el 1972; vol. 9,1) es fa dir al rabí Hillel:

No facis al teu proïsme allò que no vols que et facin a tu.

En la persona de Crist, *l'haver-de-ser* —precepte— es confon amb l'ésser, ja que en aquest personatge queda realitzat. Crist, norma definitiva de la conducta moral, un universal concret, és, al seu torn, tant la realització ètica com el model. Crist esdevé així l'imperatiu categòric succint, i és anterior i més fonamental que els sistemes morals.

L'evangeli de Marc, tot repetint el *Levític* hebreu (19,18), convida a estimar el proïsme com a un mateix (Marc, 12,31); la raó d'això es troba en l'evangeli que redacta el grup que es mou entorn de Joan evangelista. Es fa dir a Jesús:

El segon [manament] és aquest: *Estima els altres com a tu mateix*. No hi ha cap més manament més gran que aquest.

El manament de l'amor és universal, ja que abans, el *Déu-Home*, el va concloure i el va satisfer. Agustí de Tagaste va dir, a les *Homilies sobre la primera carta de sant Joan* (I,9), que tots els manaments es resumeixen a estimar l'altre i estimar Déu. Així doncs, l'amor serà, no solament el contingut, sinó també el criteri del precepte. Tomàs d'Aquino intel·ligeix la llei com una invitació a estimar Déu i el proïsme (*Summa contra gentiles*, III, cap. 114-117). El mateix pensador, a la *Summa Theologiae* (*Secunda secundae, questio 23, articulus 8*), remarca que la caritat és la forma de tota vida ètica.

El cristianisme va haver de resistir el plantejament racional de l'ètica, tal com li venia d'Aristòtil, i va haver de cercar un terme mitjà entre aquest i el judaisme. La primera de les cartes atribuïdes a Joan Evangelista conté un text que va inspirar els tractadistes del *cristianisme* —del segle iv al segle xv—; és el següent:

Ja que Déu ens ha estimat primer, estimem també nosaltres. Si algú afirma: «Jo estimo Déu», però no estima el seu germà, seria un mentider, perquè el qui no estima el seu germà, que veu, no pot estimar Déu, que no veu. Aquest és el manament que hem rebut de Jesús: qui estima Déu, també ha d'estimar el seu germà. (4, 19-21)

Aquesta formulació, supera la *Politeia* de Plató (IV, 431a).

A mesura que ens acostem cap al segle xv, tot i que sigui a poc a poc, va apareixent un nou Absolut que anirà marginant el Pantocràtor. El cristianisme havia construït un món que estava lligat, alhora, als pensadors grecoromans i als profetes hebreus. Així i tot, l'equilibri sempre estava amenaçat, ja que el profetisme hebraic se sotmetia al *logos*, a la significació donada al llenguatge. El cristianisme no va aconseguir mai casar la *Torah* amb la raó universal. El desequilibri sotjava sempre per tot arreu. Tant el pensament grec com el romà són incompatibles amb la radical heteronomia de la cosmovisió hebrea, ja que el *logos* i la *ratio* organitzen el pensament de la immanència sometent-ho tot a la crítica. El cristianisme, fins i tot si s'entén com a religió, es basa en la revelació de veritats, encara que es considerin sobrenaturals; en canvi el judaisme no desvela cap veritat. L'hebraisme estableix que el coneixement s'esdevé en un segon moment, i la llei és anterior a qualsevol qüestionament i a qualsevol discurs. Déu és metaontològic; considerar-lo com a objecte de saber és caure en l'ateisme. Ben al contrari al cristianisme, estimulat pel *logos* hel·lènic, que està convençut del tractament lògic de la transcendència.

En el mateix terreny del pensar filosòfico-teològic, s'inicia la crisi de la *crisiandad*. Així, John Duns Escot (1266-1308), franciscà, introdueix la separació entre la naturalesa i la gràcia, escissió que Luter magnificarà més endavant. L'Amor diví i la voluntat humana, en comptes de coincidir, com

en sant Anselm, simplement se sumen. Guillem d'Occam (1290-1349), també franciscà, enfronta la llibertat de Déu amb la llibertat humana. També Luter reforçarà aquesta tesi. Són indicis del final de la Pre-Modernitat dominant i de l'anunci de l'arribada de la Modernitat, en la qual l'ésser humà i la raó desplaçaran Crist com a punt de referència total. Tot i això, en la Modernitat occidental, hi conviuran restes de la Pre-Modernitat i les noves categories de la Modernitat. Nietzsche (mort el 1900) trencarà amb la Modernitat i obrirà les portes a l'etapa anomenada Post-Modernitat. De tota manera, en la Post-Modernitat, hi conviuran també, bé o malament, humanismes premoderns, humanismes moderns i els humanismes postmoderns estrenats de bell nou.

### 4. La Modernitat

Les mutacions històriques no vénen de cop i volta, sinó al capdavant d'una lenta maduració. L'establiment d'un nou Absolut que bandegés i arraconés, sense bombo ni estridències, l'Absolut premodern cristià —el *Déu-home*, Jesucrist— no s'esdevingué de sobte, va trigar ben bé cap a dos-cents anys. Al llarg dels segles xiv i xv, Europa pateix pestes i guerres; les conquestes otomanes arruïnen l'equilibri del món anterior. L'Imperi bizantí desapareix, i els poders tradicionals del Papa i de l'emperador, a Occident, deixen pas a la potència de les ciutats i dels reis, que organitzen l'Estat modern.

En la *cristiandat* medieval tot estava ben lligat i ajustat. Fe, Raó i Món funcionaven alhora; en canvi en la Modernitat l'ésser humà es desprèn de Déu, la filosofia se separa de la teologia, la política es deslliga de la religió, la naturalesa no compta amb la divinitat, la ciència fa camí sense la filosofia... Dispersió en comptes d'adhesió i cohesió. A mesura que un àmbit se separa, de seguida assoleix autonomia i cerca els propis fonaments. La ciència només es refiarà de les seves experiències, la tècnica sols s'arrelarà en els seus èxits, l'Estat reposa segur en la *Raó d'Estat*, l'ésser humà solament tindrà confiança en la Raó... Jesucrist, fonament de tota realitat, cedeix el pas a la dispersió, que ara cerca el seu sentit suprem en l'Home i en la Raó. El triangle —Jerusalem, Atenes, Roma— que va fer possible el cristianisme —que es va objectivar en *cristiandat*—, deixa de ser un triangle i esdevé una recta que uneix altra vegada, com en altres temps, Atenes i Roma. El profetisme hebreu perd empenya a favor del paganisme immanent grecoromà. Jesucrist continua sent un concepte, però s'ha tornat ineficaç per fer de suport i ser organitzador d'allò real; el *Déu-home* forma part d'un món ideal ino-

perant. Cada vegada més compta l'Home —només l'Home— i la Raó. Fins i tot algun Papa celebra el carnaval romà disfressat de Bacus o de Júpiter. En haver-se perdut la fonamentació de la *crístiandat* medieval, aquesta sols es defensa amb la violència, com es veu, per exemple, en el fet de fer perviure la Inquisició.

La Modernitat no va pas fer camí a partir de zero, sinó que estava imbricada en la cultura medieval. Sens dubte que el pensament grec se situa en els orígens; ara bé, aquest discurs es va cristianitzar durant deu segles, i a partir d'aquesta mediació Grècia va ingressar en la Modernitat, i va presentar una imatge de món que, en part, encara és la nostra. L'*Omne receptum ad modum recipientis*, de la *Summa Theologiae* —I, q. 85, a. 1, ad 1—, que es pot traduir per «no es pot conèixer res si no és d'acord amb la manera que imposa la raó humana», de Tomàs d'Aquino, ja prefigura el concepte d'*a priori* del conèixer, que triomfarà amb Kant i amb els constructivismes posteriors. És un exemple entre molts. A més a més, la cort dels Papes d'Avinyó va aplanar el camí perquè s'estengués l'humanisme renaixentista italià, encetat de bell nou amb noms com Dant, Petrarca i Bocaccio.

A més d'esdevenir a poc a poc el pas de la Premodernitat a la Modernitat, en el si de la Modernitat continuen sobrevivint elements ben premoderns. Així, per exemple, Descartes, tot i ser un modern, quan planteja el tema de Déu, gairebé recula fins al judaisme. El Déu cartesià sobrepassa la nostra racionalitat, ja que és allò totalment altre, distint del món, i per tant *Infinít*. Si no trencava radicalment amb la immanència, Descartes no podia fer referència a Déu. La *idea d'infinít en mi* representa la ruptura entre immanència i transcendència. El cas de Descartes és una relíquia del pretèrit dintre de la Modernitat. Ineludible.

Dintre de la seqüència que he anomenat Modernitat, em sembla adient de distingir-hi dos moments: el Renaixement i la Il·lustració, a la qual segueixen revolucions. Podem visualitzar tot el període mitjançant un esquema, que comença el 1486 (any en què Pico della Mirandola redacta *De hominis dignitate*) i acaba el 1900 (data de la mort de Nietzsche, que es pot dir que inicia la Postmodernitat). El 1700 hi ha la fita simbòlica que separa el Renaixement de la Il·lustració. De tota manera mai no hi ha compartiments estancs; però les imatges sempre ajuden a comprendre (veure figura 6 pàgina següent).

El 1453, Constantinoble cau en mans de l'Imperi otomà, i desapareix així l'antic Imperi romà d'Orient. El 1492 es descobreix un Nou Món, Amèrica. Copèrnic (Kopernik), canonge i astrònom polonès, amb la seva obra *De revolutionibus orbium coelestium libri sex* (poc abans de 1543), modifica la percepció de l'univers, que es torna heliocèntric. L'any 1434 viu l'aparició de la impremta gràcies a l'enginy de l'alemany Gutenberg. La teologia medieval no es pot empassar aquesta bomba.

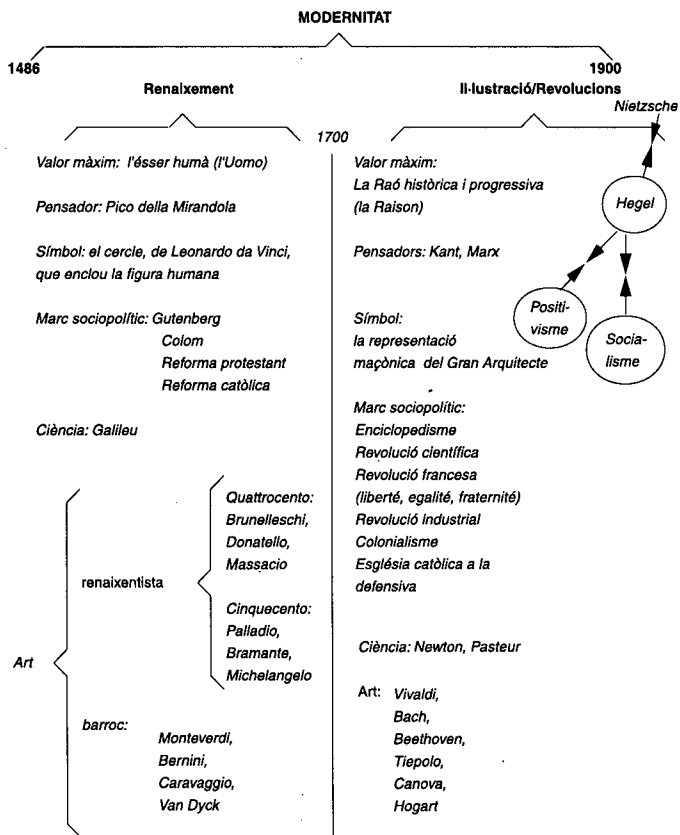


FIGURA 6

En canvi Atenes i Roma donen empenta al nou món que neix. França, Anglaterra i Espanya s'organitzen com a Estats sobirans; són els primers a fer-ho, tot i que caldrà esperar la Revolució Francesa, amb el cap de Lluís XVI per terra, perquè sorgeixi l'Estat-nació. El rei era l'ambaixador de Déu a França. En haver-li tallat el cap, només el poble aguanta el poder polític. La *cristiandat* ha mort; *Europa* és el nom dels nous esdeveniments. Europa no avança fonamentada i segura com passava abans amb la cristiandat medieval, però tampoc no li falten referents que li donin certesa i convicció. L'Home i la Raó són els puntals i els suports. Jesucrist queda per al rés i per a l'art, tot i que en l'art estigui ben antropomorfitzat.

Durant el Renaixement, l'Absolut, fet i fet el valor suprem —en el discurs i en la pràctica—, se centra en l'Ésser Humà. El text de Pico della Miran-



dola, *De hominis dignitate* (1486) és ben significatiu. Giovanni Pico va néixer a prop de Mòdena, al castell de La Mirandola, el 24 de febrer de 1463. Als 23 anys va redactar 900 tesis en què deia que les tradicions platòniques, aristotèliques, jueves, cristianes i àrabs, concordaven. Havia de defensar aquestes tesis a Roma, a principis de 1487, davant de teòlegs i filòsofs; però no hi va haver congrés, ja que abans l'autoritat eclesiàstica li havia condemnat algunes de les tesis. El discurs amb què havia pensat inaugurar el simposi es va publicar per separat: *De hominis dignitate (Sobre la dignitat humana)*. Si fullegem l'edició de l'editorial Garin (Florència, 1492), crida l'atenció com defineix l'ésser humà: *magnum miraculum et admirandum animal* (gran miracle i ésser viu meravellós). ¿Per què?, perquè és l'únic ésser de la creació que no està predeterminat pel seu natural, sinó que és àrbitre de si mateix, lliure per escollir. L'ésser humà és un microcosmos amb autonomia; queda ben lluny l'ascetisme tradicional que menyspreava aquest món. Cal qualificar de molt notable la influència de Pico en l'humanisme renaixentista. Fou amic dels Mèdici, que el protegiren a Florència, i també de Girolamo Savonarola, frare franciscà condemnat per la Inquisició, penjat el 23 de maig de 1498 i cremat després de mort. El riu Arno va portar-ne les cendres fins al mar. Doncs bé; l'Home substitueix Jesucrist, tot i que els valors de l'humanisme cristià pervisquin; però això sí, amb uns altres fonaments.

Leonardo da Vinci va néixer a la Toscana, a Vinci, el 1452. La Biblioteca Reial de Windsor conserva vuit dels seus manuscrits en què estudia les proporcions anatòmiques de l'ésser humà. L'home és el centre de l'univers; un cercle enclou una figura humana que captiva, amb els braços i les cames estesos. En aquest dibuix, hi descobreixo el símbol del Renaixement. Es retorna a Protàgores (485-411 aC): *panton krematon metron estin anthropos* (de totes les coses, mesura és l'ésser humà). Antropocentrisme i no pas teocentrisme. En el llibre *Il trattato della pittura*, Leonardo defensa que l'experiència dels sentits és la base i l'inici del coneixement (*Traité de la peinture*. Ed. de l'Ormeriaie: Paris, 1977). A la Giconda (acabada el 1507), la Mona Lisa somriu amb un naturalisme que no té cap mena de direcció transcendent.

En el segle XIV la institució papal cau de l'escambell, amb la conseqüent crisi del cristianisme i del seu model religiós. Els Papes van a viure a Avinyó (entre el 1309 i el 1377), i el Papat és, de fet, una monarquia a l'estil francès. Quan retornen a Roma hi ha el Gran Cisma (1378), en què primer s'oposen dos Papes i després tres. El Concili de Constança (1414-1418) clou el Cisma, però estableix la supremacia del Concili per damunt del Summe Pontífex. El Papa de la unió, que surt d'aquest Concili, Martí V, en arribar a Roma s'apressa a defensar la supremacia del Papa pel damunt de la reunió conciliar. Es feia ben palesa la crisi de l'Església cristiana d'Occident; calia una reforma, que arribarà, el segle XVI, amb el protestantisme (Luter, Zwingli, Calvi...) i amb

la mateixa Església catòlica, que engega la reforma amb el Concili de Trento (1545-1563).

El Renaixement brolla amb força a Florència: és el *Quattrocento* (1420-1500). Brunelleschi, l'arquitecte; Masaccio, el pintor; Donatello, l'escultor. A Roma, hi arriba el Renaixement en el seu ple: és el *Cinquecento* (1500-1530). Raffaello, el pintor; Michelangelo Buonarroti, arquitecte, pintor i escultor. Allò diví es fon i s'esvaeix en profit de tot el que és humà humà. Déu Pare, Jesucrist, la Verge, els Sants..., no són res més que models humans, tot i que siguin excel·lents. El profetisme jueu es retira en profit de l'humanisme grecoromà, que només es mou en l'interior de la immanència. Els valors cristians persisteixen, però hi ha treballs per relligar-los amb la Transcendència.

La cort de Llorenç el Magnífic (1449-1492), a Firenze (Florència), injectà virtut al moviment renaixentista. El mateix Príncep llegia els humanistes, redactava en llatí i escrivia poesies en italià. La biblioteca del seu palau contenia obres de Ciceró, de Tàcit, de Plini, de Virgili, de Juli Cèsar, de Sòfocles..., i també de Dant, de Petrarca i de Boccaccio. Va seguir cursos de retòrica i de poesia a la Universitat de Florència, que, per cert, traslladà a Pisa (1472) a fi d'ennobrir la ciutat. Marsilio Ficino l'introduí en els escrits de Plató. Leonardo da Vinci, Michelangelo, Botticelli, Filippino Lippi, Verrocchio... gaudiren del seu mecenatge. Quan Colom arribà al Nou Món (12 d'octubre de 1492), feia cinc mesos que Lorenzo havia expirat. Savonarola li donà l'última benedicció en el llit de mort. Lorenzo de Mèdici fou un típic varó del Renaixement; el Bé Suprem de Plató —que per cert és explicable des de la immanència— o Crist, les Sibilles o els profetes bíblics, la bellesa dels cossos joves... eren símbols que indicaven el camí que porta cap al coneixement suprem de l'ésser humà. Horizontalitat sublim.

Els grans descobriments marítims, el desenvolupament de l'humanisme renaixentista i les reformes religioses modifiquen ben a fons, durant els segles xv i xvi, la cosmovisió europea. Martin Luther (1483-1546), monjo del convent alemany de Wittenberg, creu del cert, en llegir les cartes de sant Pau i alguns escrits de sant Agustí, que ni les obres humanes, ni encara menys les indulgències, no tenen cap paper important en la salvació de les persones. Només la Fe pot aconseguir que l'ésser humà sigui just. A més a més estava segur que els batejats eren iguals, i per tant que tots eren sacerdots. La jerarquia eclesiàstica significava un abús infamant. El nivell diví i l'humà quedaren descosits i dissociats. El Concili de Trento, que convocà el Papa Pau III el 1545 i que va tenir l'última sessió el 1563, només prenia nota de la greu situació que hi havia en el si del cristianisme occidental. Cap al 1600, Europa es trenca entre el catolicisme, l'ortodòxia oriental —també eslava— i el protestantisme —sigui protestantisme luterà, calvinista o anglicà—. Ortodòxia i catolicisme anaven de bracet en la Premodernitat; en canvi el protes-

tantisme, desconnectant la voluntat de l'ésser humà de la voluntat de Déu, participa de la Modernitat.

Durant el segle XVII neix la ciència moderna, que es basa en el mètode experimental i fa servir el llenguatge matemàtic. En el segle XVIII aflorarà el progrés tècnic amb la revolució industrial. Galileu (1564-1642) defensa que no hi ha cap altre coneixement científic que aquell que recolza en els fenòmens, en l'experiència. Déu o Jesucrist no serveixen de res per al saber de la ciència. Descartes (1596-1650), amb el *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* (1637) insistirà en l'autonomia del coneixement humà. Tant el càlcul de probabilitats —Pascal—, com la geometria analítica —Descartes—, o l'anàlisi infinitesimal —Leibniz—, i també l'astronomia —Galileu, Kepler, Tycho Brahe i més tard Newton—, desenvolupen el discurs autònomament, sense cap necessitat —ni tan sols llunyana— de teologia o de revelació bíblica.

Els pensadors fan servir les llengües nacionals (anglès, francès, italià, castellà, català, portuguès, alemany...) i van deixant de banda el llatí, llengua de la *cristiandat*. Machiavelli, Cervantes, Rabelais, Montaigne, Camões, Shakespeare..., o els catalans Bernat Metge i Ausiàs Marc desgranen un discurs humanista propi del Renaixement. És un discurs en què l'ésser humà té valor a banda d'allò transcendent. La funció de la religiositat passa a ser ornamental i decorativa. Un fragment del pretèrit.

Els *Studia humanitatis* del Renaixement retornen la veu als grecs i llatins; només així és possible la *cultura animi* o manera de desenvolupar la *humanitas* en la línia del romà Ciceró. L'ésser humà és aquell que gaudeix de la paraula, dintre de la tradició de Sòcrates, Aristòtil, Quintilià i Ciceró. La paraula permet dir i comunicar-se, i és, d'aquesta manera, garant de les virtuts socials, tant polítiques com morals. Els humanistes són, o aristotèlics, o platònics (Ficino, Castiglione), o estoics (Pomponazzi), o epicuris (Lorenzo della Valle amb *De voluptate*), o bé escèptics (Montaigne). ¿Són encara cristians?; de fet escriuen tenint presents els escriptors pagans. No és pas que neguin la moral cristiana; però fa la impressió que s'esforcin per reduir-la a un fet terrenal. Les referències religioses fan d'ornaments poètics. En tot cas, com passa amb Erasme, miren d'harmonitzar els valors pagans antics amb els valors del cristianisme. A partir de finals del segle XVII, l'anticristianisme agafa empena. Les virtuts cristianes sobreviuran (*liberté, égalité, fraternité*), però laïcitzades. La *dignitas hominis* es realitza en un espai i en un temps concrets. Erasme, Vives, Budé, Colet, Thomas More, Melancton, Campanella, Montaigne, i fins i tot els jesuïtes —tot i que estiguin situats en la Contrareforma— descobreixen un valor cabdal en la socialització de l'individu a base de *bonae litterae*. Excel·leix conèixer el grec i el llatí i practicar les habilitats dels clàssics, fins al punt que en el cas, per exemple, de Castiglione (*Il cortegiano*, de 1528), aquestes habilitats

exigeixin estetitzar la vida. Es tracta de presentar models operatius de sociabilitat, models que pertanyen a la moral.

Faig una atenció especial a dos pensadors: al català de València Joan Lluís Vives (1492-1540), que morí a Bruges, i a l'escriptor Michel Eyquem de Montaigne (1533-1592), assagista de la Dordonya francesa.

Vives era fill d'una família de jueus conversos que la Inquisició va perseguir. Va estudiar filosofia a París (1509-1512), però normalment sojornava a Brugge (Bruges, Flandes occidental). Fou amic dels humanistes Budé, Morus (Thomas More) i Desiderius Erasmus. Entre el 1523 i el 1528 fou professor de la Universitat d'Oxford, on va ensenyar llatí i jurisprudència ciceroniana. L'editorial Aguilar (Madrid, 1947) publicà les seves *Obres completes*, en dos volums. El seu humanisme és encara cristià, com es veu a la *Introductio ad sapientiam* (1524), tot i que aquest *enchiridion* tingui força accents estoics. A l'obra *De subventione pauperum* (1526), hi remarca el valor de la caritat, malgrat que en el llibre II es proposi deixar de banda la caritat privada i la dels convents, i fer-ne responsables els municipis, que han de vetllar per la caritat a còpia de proporcionar feina. Les guerres del regnat de Carles V li inspiren el treball *De concordia et discordia* (1529), en el qual defensa que la sociabilitat és la tendència més natural de l'ésser humà, i l'egoisme —*libido domnandi*— i la passió pel diner són les causes dels conflictes, inclosos els bèl·lics. En el llibre IV d'aquesta obra defensa l'*agapé* (fraternitat universal): cal estimar fins i tot els turcs.

Montaigne, des dels dos als sis anys, va tenir un preceptor que li parlava sempre en llatí, cosa que li va permetre emprar aquest idioma com si fos una llengua viva. Fou amic de La Boétie, que era un humanista amb ànima estoica. Montaigne va redactar els *Essais* durant gairebé vint anys. Fou un escèptic acabat, com es veu a *Apologie de Raymond Sebond* (el filòsof català Ramon Sibiuda, mort el 1436). Aquest text es pot llegir als *Essais* (II, 12). Faig servir l'edició de PUF, en tres volums, de la col·lecció «Quadrige» (París, 1992). Estableix que l'ésser humà és la inconstància viva. Per això escriu:

Je ne peins pas l'être. Je peins le passage. (III,2,44)

El jo de cadascú es configura a mesura que es descriu. El jo és no-res, llevat del fet de delinear-lo i explicar-lo. ¿Jo i Deú?: *Que sais-je?* No tenim realitats estables. Si n'hi hagués, no es podrien conèixer.

Nous n'avons aucune communication à l'être. (II,12,348)

La raó només pot fer preguntes:

Notre esprit est un outil vagabond, dangereux et téméraire: il est malaisé d'y joindre l'ordre et la mesure. (II,12,294)

La *cristiandat* queda definitivament enrera. Jesucrist ha deixat de ser el suport de l'humanisme i de l'axiologia. ¿Com cal organitzar en aquest tarannà la convivència social? Tot seguint el costum establert, la convivència cristiana. ¿Com ho farem?

Nous sommes chrétiens à même titre que nous sommes ou Périgourdins ou Allemands. (II,12,146)

¿Pot ser que la consciència no descobreixi les lleis naturals que el Creador hi va ficar dintre? Montaigne respon així:

Les lois de la conscience, que nous disons naître de nature, naissent de la coutume. (I,23,181)

Les lleis naturals de la conducta, en cas que existeixin, es perden i s'extravien en la vida humana. No hi ha manera de copsar-les amb el coneixement. No hi ha ni una sola norma de conducta que s'accepti pertot arreu (II,12,321). Així doncs, en contra de la tradició, Montaigne defensa que la raó no és capaç d'aconseguir la unanimitat. L'ésser humà ha quedat sol i desvalgut; l'exercici del discurs provoca el desacord. Posats així, el seny ens aconsella ser tolerants. Ha separat l'àmbit del pensar —regulat per la dissensió; cadascú està posseït pels seus pensaments— de l'àmbit de la conducta —que s'organitzarà d'acord amb els costums i la tolerància—. De cara a l'exterior, conformisme; a l'interior, llibertat d'esperit. Els continguts morals pot ser que encara siguin cristians; però han oblidat la seva fonamentació cristiana.

Cap al 1700, l'Absolut, des del qual es valoraven tant el discurs mental com l'actuació, es va modificant. L'ésser humà —l'*Home*— continua sent allò insubstituïble i preponderant; però ara el més important és la seva raó, la Raó, la *Raison*. Il·lustració, *Siècle des Lumières*, *Aufklärung*, *Enlightment*. La Raó allibera, tant de les autoritats (religioses, polítiques, científiques, artístiques, filosòfiques...) com de la tradició (Aristòtil, Plató, Patrística, Ptolemeu...). Així doncs, emancipació, tant de l'Estat com de l'Església, tant de les lleis com de la Bíblia. Comptat i debatut, l'últim criteri només és que la racionalitat aplicada se situï, o bé en l'àmbit del saber, o bé en el de la conducta. La Metafísica ja no compta per res. La Raó il·lustrada va més enllà del saber científic, i fins i tot és, d'alguna manera, poesia. Gairebé valen igual el paradigma de la ciència i la imatge mítica. La Il·lustració no coincideix pas amb el Positivisme del segle XIX. El racionalisme il·lustrat ja no és cartesià; ara la Fe no hi pinta res. L'ontologia de la Premodernitat no

encaixa en aquest enfocament del saber. Només l'intel·lecte humà, exercint la seva perspicàcia sobre l'experiència, proporciona veritats intel·lectuals i normes ètiques. El temps esdevé una categoria cabdal si s'entén com a progrés. L'ésser humà és perfectible i la *Raison* ben sola fa possible que l'ésser humà es perfeccioni. La Transcendència cau en el món mític. Déu és sobrer. El progrés de la humanitat exigeix la desalienació. L'ésser humà és l'únic creador dels seus valors. La Història obre l'espai de la realització progressiva de l'ésser humà.

Renan (1823-1892), a *L'Avenir de la science* —que escriu el 1849 i es publica el 1890— defensa que l'última paraula de la ciència moderna, la seva audàcia i la seva legítima pretensió, no té cap més tasca que organitzar científicament la humanitat. El valor suprem només és el *Begriff* (Concepte) —*greifen* en alemany significa prendre, agafar, aferrar; *Begreifen* és «com-prendre»—; *Begriff* és, doncs, prendre, agafar, aferrar amb el pensament. Ni Déu, ni Jesucrist, ni l'Ésser metafísic no hi tenen res a fer en les feines de la Il·lustració i en les conseqüències que reporta. La religió ha de ser natural i no pas revelada; i així passa també amb el dret i amb la moral, que passen a ser naturals, productes del discórrer d'aquells ciutadans que pensen amb agudesia.

L'*Encyclopédie* (33 volums) de D'Alembert i de Diderot —els grans promotors— és un producte típic de la Il·lustració; se n'allargassà la redacció des de 1751 fins a 1772. Fou un esforç per mostrar que la raó humana pot transformar, no solament la Història, sinó també tot l'Univers. D'aquí ve que hi tinguin cabuda els treballs mecànics i els oficis. L'ésser humà podrà canviar el món amb el discurs racional si s'allibera dels prejudicis polítics, religiosos i morals, a base de controlar, amb la raó, la política, la religió i la moral. La justificació de l'*Encyclopédie* es basa en el convenciment que el saber és una totalitat —exhaustiu en si mateix— i, a més a més, afaïçona una unitat. Però que quedi clar que el saber depèn de la Raó i no pas d'éssers transcendents.

En aquesta direcció, la Francmaçoneria es definirà com a recerca de la veritat i com a perfeccionament intel·lectual i social de la humanitat; el Déu d'Abram, d'Issac i de Jacob, el de Jesús, cedeix el lloc a un Déu que és el Gran Arquitecte, el Principi o la deu racional i arquitectònica de la realitat. La francmaçoneria s'organitza com a racionalisme —tot i que hi hagi grupúsculs místics—; per aquesta raó em sembla que el símbol del GAD-LU (Gran Arquitecte de l'Univers) bé pot representar el racionalisme il·lustrat —però no pas el racionalisme cartesià—.

Les revolucions s'esforcen per canviar el món des de la *Raison*: Revolució francesa, revolució industrial, revolucions científiques i tècniques. La revolució bolxevic de 1917 serà una conseqüència del *socialisme científic* del segle XIX. La Revolució francesa (1789-1799) realitza i aconpleix tot allò que la Il·lustració teoritzava. Lluís XVI mor guillotinat el 21 de gener de

1793; ni Déu ni el seu ambaixador, el rei, són cap mena de font de poder; el poder emana de la nació francesa. En la *Declaració dels Drets de l'Home i del Ciutadà* (26 d'agost de 1789) triomfa la *Raison* per damunt dels prejudicis.

Newton va néixer el 1642, l'any en què moria Galileu, i va expirar el 1724. El 1687 va publicar, a la ciutat de Londres, un dels grans textos de la història de la ciència: *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*. Va unificar tota la física amb la teoria de la gravitació universal. Els mateixos principis i les mateixes lleis s'apliquen als moviments celestes —dels planetes— i als terrestres —caiguda dels cossos—.

Louis Pasteur (1822-1895) també representà el triomf del discurs racional i experimental. El 1848 va començar a criticar la teoria de les generacions espontànies, i el 1877 va deixar establert que els microorganismes només poden provenir d'altres microorganismes. És el fundador de la microbiologia. Des del 1880 estudià el virus de la ràbia, i el 1885 va aconseguir aplicar-hi una vacuna eficaç. El discurs racional no necessita cap mena de suport metafísic.

Amb el pas del segle XIX, Europa es va transfigurar a nivell industrial. La xarxa de comunicacions i la densitat de circuits financers va facilitar les coses. Ja des de finals del segle XVII, les revolucions tecnocientífiques van permetre que Anglaterra s'avancés en el desenvolupament industrial. Entre el 1760 i el 1785 Watt va fer viable la màquina de vapor, que faria funcionar la indústria. El 1815, Stephenson enllesteix la locomotora; de 1840 a 1880, les línies de ferrocarrils s'estenen per Europa. La Raó triomfa.

La jerarquia de l'Església catòlica continuava instal·lada en la Premodernitat, i es palplantava a la defensiva davant de la Modernitat.

El Papa Pius IX, en el *Syllabus* (1864), va denunciar els errors del món modern. Heus ací dos d'aquests errors o disbarats que va censurar:

3. La raó humana, sense cap referència a Déu, és l'únic àrbitre de la veritat i de l'error.

80. El Papa de Roma pot reconciliar-se i ho ha de fer, i ha de transigir, amb el progrés, amb el liberalisme i amb la civilització moderna. (A l'Encíclica *Quanta Cura*)

Kant, Hegel, Marx i Comte varen pensar la Modernitat tot replantejant l'humanisme i els valors morals.

Kant va néixer i va morir a Königsberg —que més tard fou Kaliningrad, en ser ocupada per les tropes soviètiques el 1945—. *¿Què he de fer*, quan ja no em serveixen ni la teologia tradicional ni la ciència moderna amb vista a fonamentar l'ètica? Seria com plantejar-nos quins són els fins últims de l'ús de la raó. La metafísica establia que la moralitat depenia del coneixe-

ment de Déu; la ciència dels fenòmens lligava l'acte moral a l'experiència sensible. Kant rebutja com a impropis ambdós plantejaments: el primer perquè tracta Déu, l'ànima i la llibertat com si fossin coses o fenòmens, i els rebaixa a antropomorfismes que cerquen la felicitat en comptes d'actuar en funció del mèrit; rebutja també el plantejament empirista perquè els fenòmens són dades i mai no són obligacions. Kant inaugura una altra manera de fer-nos nostra la qüestió moral; en això no es tracta pas d'augmentar el saber sobre els fenòmens del món, sinó d'esbrinar quina és la força de la raó amb vista a identificar el fi suprem de la humanitat. Cal esmentar en aquest sentit dues obres kantianes: *Grundlegung zur Metaphysic der Sitten* (1785) i *Kritik der praktischen Vernunft* (1788). Allò que fa que el fet moral ho sigui, no és ni Déu ni l'opinió de la societat, sinó el *deure*, i el deure no és cap ésser; sinó un *haver-de-ser*. I, per cert, un *haver-de-ser* absolut; la moral no tracta sobre si vols anar al cel o sobre si vols ser feliç. No depèn de cap condició. El deure pel deure i sense sentimentalismes. La consciència es veu compromesa amb l'*imperatiu categòric*: «actua de manera que la teva acció pugui esdevenir paradigma per a tota la humanitat». La moral és font d'obligació, i en cap cas no és el resultat d'una avaluació. Les experiències morals, siguin d'origen social, religiós o psíquic, no són cap principi d'ètica. En el terreny concret va escriure *Zum ewigen Frieden* (*Projecte de pau perpètua*).

El personatge Hegel (1770-1831) és molt significatiu. No solament absolutitza la Raó o Esperit; a més a més, de Hegel en surten per contraposició tres corrents de pensament cabdals que emplenaran tot el segle xx, tot i que s'iniciïn a finals del xix: *Positivisme* (Comte), *Socialisme* (Marx) i *Postmodernitat* (Nietzsche). Nietzsche donarà peu a negar la Modernitat i els seus valors absoluts (l'Home i la Raó). En canvi, tant Comte com Marx continuen arrelats en la Modernitat.

Hegel va néixer a Stuttgart (1770) i va morir a Berlin (1831). Quan estudiava a l'Stift, seminari protestant de Tübingen (1788-1793) va esclatar la Revolució Francesa. Li van apassionar les novetats que la Revolució aportava. Al seminari es va relacionar amb Schelling i Hölderlin. Cal recordar tres obres de Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, *Wissenschaft der Logik* i *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hegel distingeix entre *Moralität* (moralitat) i *Sittlichkeit* (eticitat). Ambdós conceptes es fan entenedors en el seu sistema filosòfic. El *Geist* (Esperit, Raó) es manifesta en un procés de superació que es dirigeix cap a allò universal a còpia de conciliar, tot superant-les, les contradiccions. El *Geist* és una manera de superar l'oposició entre l'u i la multiplicitat, allò mateix i allò altre, la identitat i la diferència, allò intel·ligible i allò sensible, allò universal i allò particular, l'infinit i el finit, el diví i l'humà, l'absolut i el relatiu, l'ençà i l'enllà, allò que és etern i allò que és temporal, el subjectiu i l'objectiu. El *Geist* s'autocomprèn, i s'efectua en la conciliació dels oposats; només així es reconcilia amb ell mateix. La concepció moral de Hegel s'inscriu dintre d'una filosofia de la



història. La *Moralität* (moralitat) i també la *Sittlichkeit* (vida ètica) són moments del progrés del *Geist* (Esperit, Raó). La *moralitat* té una naturalesa intrinsecament històrica, i, dintre del procés de realització de l'Esperit, posseeix un grau d'inacabament més gran que la *vida ètica*. La història de l'Esperit (*Geist*) coincideix amb la història universal, que no és res més que la història de la realització de la Raó. La *moralitat* comporta actuar per convicció personal, individual, autònomament, per raons de consciència de cadascú. Aquest tarannà configura una forma limitada del desenvolupament del *Geist*; el *Geist* no aconsegueix aquí el seu autoconeixement absolut. La *moralitat* és una etapa de l'increment de l'esperit; el seu destí no és cap altre que el de la seva pròpia superació a fi d'assolir expressions més enlairades de l'espiritualitat. En canvi la *vida ètica* (*Sittlichkeit*) se situa a nivells superiors, ja que es desenvolupa sense la voluntat individual. La voluntat individual, amb la seva atomització, no permet una vida ètica; l'*eticitat* té cabuda en els àmbits més comunitaris —família, grup ciutadà, vida política, organització estatal, centre professional, nació o pàtria, església religiosa...—. La *moralitat* amaga egoisme; en canvi l'*eticitat* pertoca a la comunitat. Hegel diu que el plantejament ètic de Kant no superava la *Moralität*, no avantatjava l'egoisme de la moralitat de tan lligat com estava al jo individual. La *Sittlichkeit* (eticitat o vida ètica), al contrari, sobrepassa l'atomicitat de la consciència individual. Per aquestes reflexions, m'he servit de la *Phénoménologie de l'esprit*, de l'editorial Gallimard, París, 1993.

Com he remarcat abans, enfront de la doctrina de Hegel s'alcen tres pensadors, que inicien els corresponents processos de pensament: Comte, Marx i Nietzsche (positivisme, socialisme i existencialisme —aquest últim ja se situa en la Postmodernitat—). Tenint en compte que Nietzsche inaugura la Postmodernitat, el deixarem per al capítol següent. En contra de l'idealisme total de Hegel, Comte defensarà la importància de l'experiència, i Marx el valor de la classe social.

August Comte (1798-1857) va néixer a Montpeller. Quant a la seva concepció moral, excel·leixen dues obres cabdals: *Cours de philosophie positive* (1830-1842) i *Système de politique positive* (1851-1854). Per comentar la primera, em serveixo de l'edició Hermann (París, 1975), i per la segona, de l'edició L.Mathias (París, 1928). Comte va considerar diferentment la moral en el *Cours* i en el *Système*. En el *Cours* la moral és una conseqüència de la seva sociologia; en canvi en el *Système*, la moral es converteix en destí o finalitat. El *Cours* (sis volums) exposa el fet moral com a sentiment social que cohesiona el grup. Així es perfecciona el gènere humà. El *Système* (quatre volums) prossegueix el discurs; sense deixar de banda el plantejament científic, hi introdueix el sentiment, la simpatia —d'acord amb els filòsofs escocesos del segle XVIII—, la qual unifica les relacions socials. Els valors cristians de la Premodernitat subsisteixen; només n'ha canviat la legitimació. Així, per exemple, el volum I del *Système*, comença així:

Plaçant nostre principal bonheur dans l'amour universel, nous vivrons le plus possible pour autrui, en liant profondément la vie privée à la vie publique, d'après un culte esthétique dignement subordonné au dogme scientifique.

Així doncs, la ciència es posa al servei de la moral, i aquesta, al seu torn, al servei del progrés de la Humanitat. La divisa es concreta de la manera següent: «Saber per preveure i preveure per proveir». ¿Per proveir de què?, per proveir de més i més perfecció la Humanitat en marxa progressiva. L'altruisme —laïcització de la caritat— és la virtut bàsica: «Vivre pour autrui».

Karl Marx (1818-1883) va néixer a Trier (Trèveris), a la ribera del riu Mosel·la. Va produir una abundosa quantitat d'escrits. Pel que fa a la consideració sobre ètica, n'hi ha tres que em semblen especialment significatius: *Die deutsche Ideologie* (*L'Idéologie allemande*. París: Éditions sociales, 1972), *Manifest der Kommunistischen Partei* (*Manifeste du parti communiste*. París: Éditions sociales, 1972) i *Das Kapital* (*Le capital I*. París: PUF «Quadrige», 1993). Hegel mai no es va decantar d'una filosofia purament especulativa; en canvi Marx, el seu deixeble rebel, suspèn el discurs filosòfic, però el conserva en la pràctica laboral i revolucionària. Aquest fou el sentit que Marx atorgà a l'*Aufhebung* hegeliana. L'obra de Marx no conté cap part que tracti específicament de moral. La *Die deutsche Ideologie* accentua la historicitat de les ideologies ètiques que objectiven els interessos classistes, determinats per relacions de domini. La *ideologia alemanya* condemna, tant la moral ascètica, com aquella moral que defensa el plaer. De tota manera, aquest antimoralisme explícit va de bracet amb una axiologia latent que s'inspira en la *vida bona* d'Aristòtil. ¿Per què, si no, convida a superar l'explotació social per tal d'adreçar-se cap a la societat comunista? La justícia serveix per denunciar l'explotació d'una classe social per una altra; la realització de l'individu, no com a geni solitari, sinó com a singularitat dintre de la societat fraterna, és el paradigma d'una ètica de la virtut. «A cadascú segons les seves necessitats», presenta la forma de la societat nova. S'imagina la conciliació entre la solidaritat i l'autorealització de cada individu. No es pot parlar, en oposició a Kant, d'una ètica del deure, sinó d'una ètica de la virtut. Es predica una manera de viure més cooperadora i més universal. No hi ha cap mena de dubte que es conserven els continguts cristians, tot i que apareguin en el marc d'una anàlisi científica, sociològica, de la història.

## 5. La Postmodernitat

La presència de Nietzsche reporta una fractura remarcable en la història de l'humanisme occidental. La Modernitat va canviar de suport i de fona-

ment de l'axiologia, tot i que continuà respectant els continguts de l'*encarnació cristiana*. Al cap i a la fi, hi havia una base —l'Ésser Humà, la Raó— que legitimava el fons de les normes. Nietzsche ens deixa a sol i serena, deseparats. No tenim Absolut, cap ni un. La relativitat ho senyoreja tot. En tot cas, s'instaura un nou absolut paradoxal: «tot és relatiu». Abans dels escrits nietzscheans, el procés de la humanitat presentava una imatge convergent —del pluralisme cap a una meta única—; després de Nietzsche, el caminar històric dels humans ofereix una representació divergent —els horitzons són variats i canviant—. No hi ha manera de posar-nos d'acord, ja que no hi ha cap criteri absolut unificador. L'humanisme ha quedat inexorablement dividit i esqueixat. ¿L'ésser humà?, cal inventar-lo. ¿Amb quines pautes?, no hi ha models, ni normes, ni prototips, que s'imposin de manera absoluta. A cada grup, i fins i tot a cadascú, li pertoca un invent.

Tanmateix, la «Post-Modernitat», que ha amarat tot el segle xx, no és pas l'únic model d'aquest període. Hi conviuen, depenent de les zones geoculturals i dels moments cronoculturals, restes importants de la Modernitat, i fins i tot de la Premodernitat.

En el món postmodern s'ha perdut tota referència al classicisme. Suggeriona més el fet que avui el gos de casa hagi defecat —o vagi restret—, que no pas els *Tristos* d'Ovidi o l'*Apologia Sokràtous* de Plató. Amnèsia cultural; amb ella, aquell progrés que havia vertebrat la Modernitat, ja no és possible. D'altra banda, la tecnologia del segle xx es basa en el supòsit que el món va a mal borràs, i que la tecnologia —i només ella— pot portar-li perfecció. ¿Per què mirar enrera si el passat només era minva, manca i detriment? El *Uomo* del *Rinascimento*, i també la *Raison*, que presidí l'*Encyclopédie* han explotat, i els fragments i bocins, superbs i delerosos d'autonomia, són si fa no fa. Val igual el *Te Deum* de Dvorak que el *bum-bum* d'una bateria d'adolescents; són fets i pastats el descobriment de l'estructura de la molècula d'ADN i la criatura «no serem, no serem moguts», d'exaltació, en una manifestació manipulada. Les grans narracions —el *Gènesi* o l'*Èxode*, l'*Odissea* o l'*Eneida*, el *Manifest del Partit comunista* o *La Città del Sole*— han caigut en l'oblit, i només tenim a mà viure el moment i a corre-cuita. Existim fent tentines, desnerits i escanyollits. La neurosi ens sotja, en haver perdut el nord. Malament rai si ens hem de refiar del *pensament dèbil* perquè no en tenim d'altre. Les utopies han perdut credibilitat. L'imaginari simbòlic transfereix allò sagrat cap a objectes més quotidians i efímers, i l'harmonia social d'altres temps s'esvaeix. No és gens estrany que Heidegger hagi fet referència a l'*Entgötterung* (despullament dels déus) a la seva obra *Holzwege* (1935-1946). El *jo*, que havia estat el centre del subjecte humà, ha esdevingut un simple clot que cal emplenar com sigui —Foucault o Luhmann—.

Els *sofistes* a la vista. Els postmoderns repeteixen l'aventura de Protàgores (485-411 aC), de Gòrgies (487-380 aC) i d'Antifont (±480-411 aC). La *polis* no es regeix mitjançant el *logos*, sinó en vista a la utilitat i a l'èxit.

«Cal saber fer més fort l'argument més dèbil», sembla que va dir Protàgores. Tal com les coses m'apareixen, així són per a mi, i tal com t'apareixen, així són per a tu. L'ésser humà és la mesura de totes les coses —altra vegada Protàgores—. ¿Quina llei (*nomos*) hi ha a la *polis*?, doncs la força i l'astúcia. Tant se val la justícia, anem cap allò que és profitós. És lògic que, si s'accepta que la *Dike* (Justícia) no presideix la societat, el discurs sofista sigui el vàlid i contundent. Això va com l'anell al dit als postmoderns; si no disposem d'Absolut, resulta que tot és fugisser, trencadís i relatiu.

El *Geistzeit* (esperit de l'època) del segle xx ens presenta com a novetat el *divertissement* pascalí, l'encertar d'aconseguir el benestar individual en el món, l'aprendre a viure per a la *akrasia* (intemperança). El *Geistzeit* del segle xx queda objectivat per l'actitud del *dilette*, que papalloneja com un tastaolletes sense arplegar mai res del tot. El *divertissement* (divertir-se) és un anar d'aquí cap allà, un bellugar-nos sense un rumb consistent. Fet i fet no va més enllà de *perdre el temps* tot esperant que el temps que hom té, finalment s'exhaureixi del tot. D'això, també se'n pot dir frivolitat i atordiment. A les *Pensées*, Pascal escriu:

La seule chose qui nous console de nos misères est le divertissement, et cependant c'est la plus grande de nos misères. (Núm. 171)

Pascal, com que és un modern, qualifica de gran misèria el *divertissement*; de la mateixa manera que un postmodern conseqüent creu que és ben normal trobar assenyat dedicar-se a ocupacions inessencials, per una raó elemental: no hi ha ocupacions que siguin essencials. Si l'absolut m'ha abandonat, no hi ha res per caçar; només hi ha la caça.

Un esquema ens facilitarà de comprendre visualment aquest període d'Occident. Més que en altres èpoques, el segle xx es caracteritza per la diversitat, ja que també es viu de la tradició, sigui com a supervivència, sigui com a nostàlgia i enyorament (veure figura 7 pàgina següent).

Cent anys, a Europa, de convulsions i sotragades. El colonialisme, que es desenvolupà durant la Modernitat, al segle xx no és solament una resposta al deler d'enriquiment, com en altres temps, sinó també una rèplica a la superpoblació. Després de la Segona Guerra Mundial començà un període dolorós de descolonialització.

El 1914 esclata la Primera Guerra Mundial, que s'allargassa durant quatre anys; per cert, un president nord-americà negocia el final del conflicte. Europa queda empobrida, i fràgil i dividida. Fa pena de veure-la. Els anys trenta porten una crisi econòmica —ressò de la crisi mundial—, que la feix amb dictadures salvatges —Alemanya, Itàlia, Espanya, Portugal, Grècia, Polònia, Bulgària, Romania...—. L'ambició nazi i la impotència de les democràcies europees —pacifistes toixes— provoquen la Segona Guerra Mundial. Europa s'allibera de l'imperi totalitari de Hitler gràcies a la potèn-

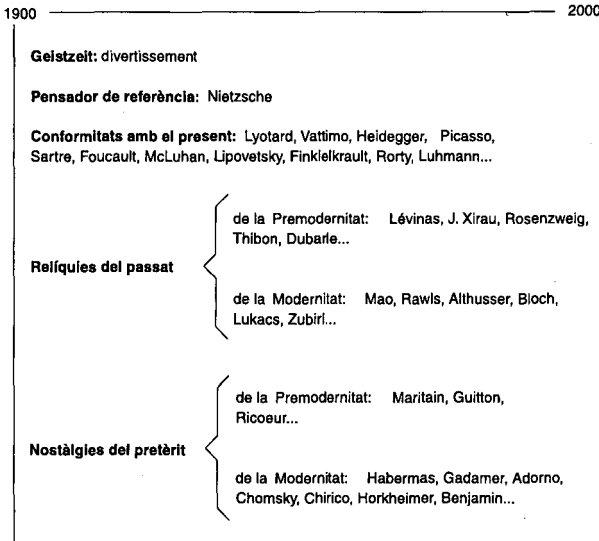


FIGURA 7: *Postmodernitat*

cia nord-americana, i descobreix finalment els camps d'extermini del Reich alemany. Europa acapara ruïnes, de les quals neixen dos blocs: la Unió Soviètica i les Democràcies occidentals. Europa sobreviu, però depenent dels EUA. No fa estrany que el diari de París, *Combat*, escrivís (8 de maig de 1945): «Cette immense joie pleine de larmes». La victòria era deguda als EUA i a l'URSS; els anglesos hi havien intervingut, però més poc. La resta dels Estats s'havien limitat a símbols insuficients, com és el cas de la Resistència francesa. Al llarg de la segona meitat del segle xx, Europa viu dividida en dos blocs: Europa de l'Oest —cada vegada més pròspera— i Europa de l'Est —amb economies empobridores i sota l'autoritat i la ideologia soviètiques—. L'any 1989 ens porta la *caiguda del mur*, i amb això es possibilita la unitat europea. Només es possibilita.

Nietzsche mor el dia 25 d'agost de 1900, després d'onze anys de boheria. Una apoplexia el mata. El segle xx comença a caminar amb els escrits de Nietzsche sota el braç. Havia nascut el 15 d'octubre de 1844. He emprat l'edició de les obres completes de l'editorial Gallimard (París, 1967-1992). El llibre *Die fröhliche Wissenschaft* fa referència a la mort de Déu, de la Raó, de l'Absolut, i fins i tot de la Gramàtica. La Modernitat és morta i enterrada. Trio algunes frases de la *Gaia Ciència* (1882) de l'editorial Laia (Barcelona, 1984), que en parlen:

«A on ha anat Déu», cridà, «Jo us ho diré! Nosaltres l'hem mort —vosaltres i jo! [...]

¿No sentim encara res del soroll que fan els enterramorts que enterren Déu? [...]

Allò que el món posseïa fins ara de més sagrat i de més poderós s'ha ensangonat sota els nostres coltells [...]». (Llibre I, cap. 125)

No hi ha Déu, només romanen els déus. No hi ha Raó, sinó raons. L'Absolut ha desaparegut, sols perduren els relatius. Adéu a la Gramàtica; ara els discursos són de tots colors i tots valen. Aquest tema es reprèn altra vegada a *Also sprach Zarathoustra* (1883-1885).

¿Quin és el nou humanisme? ¿Quins valors salven? ¿Com hi respon l'admirador de Wagner i de la seva esposa Còsima? ¿Com contesta l'encisat per l'enlluernadora Lou Salomé? ¿Què hi diu qui acceptà el suport de la seva germana Elisabeth, durant una vida errant? Ho trobem principalment a *Zur Genealogie der Moral* (1887), a *Jenseits von Gut und Böse* (1886) i a l'obra citada, *Així parlà Zaratustra*.

El pensament de Nietzsche viu de rebutjar Hegel; en negar-ne la dialèctica conciliadora, s'inicia una filosofia de la diferència, una filosofia de l'afirmació que no admet l'antítesi. Oposició radical a les falses explicacions teològiques, o bé causals, dels valors humans. Hegel edificà una teodicea cristiana, malgrat que ho dissimulés. Nietzsche rebutja, tant la consciència, com allò universal —tema no sols kantian, sinó també hegelian—, pel fet de sumar les característiques del ramat (*Gaia Ciència*, O.C. II, 219-220). Dóna prioritat a la voluntat de poder abans que a l'activitat intel·lectual. Els veritables filòsofs no tradueixen el passat mitjançant fórmules, sinó que manen i fan la llei, i a més, indiquen la direcció i la finalitat del grup humà (*Més enllà del bé i del mal*, O.C., II, 660). Primer la voluntat de poder; només després la voluntat de veritat. Ni tan sols tenen valor les respostes de l'utilitarisme anglès, que assenta la moral teleològicament; només és útil la causa final. Així hi hauria un plantejament moralitzant, que Nietzsche rebutja en rodó.

Nietzsche descobreix que durant la història hi ha hagut dos enfocaments morals, que són ben diferents: el que prové dels dèbils —esclaus— i aquell altre que té la deu en els forts —senyors—. Trobem aquesta presentació, especialment, a *Menschliches Allzumenschliches* (1878-1879). L'*home bo* (l'*esthlos* grec) és aquell que s'afirma perquè la seva excel·lència és anterior a qualsevol classe d'avaluació. *Bo* és aquell humà que està en la plenitud del seu ésser. El *bo* no nega pas l'altre; simplement s'autoafirma ell mateix en el gaudi. Allò que fa diferent al *bo*, no és ni la passió de l'agressivitat ni la de la venjança, sinó la passió per distanciar-se i desmarcar-se. Aquest tarannà ofèn profundament els dèbils, que aleshores hi oposen una moral de ressentits i d'esclaus, i només saben viure a còpia d'acusar els aristòcrates d'esperit. La moral dels esclaus ha triomfat històricament perquè el ressentit té més retentiva que el

d'ànima noble. Jueus i cristians —la casta sacerdotal dels uns i dels altres— varen traïr els aristòcrates de la moral afirmativa, i varen defensar l'ètica dels servents, incapaços, tant d'estimar com d'admirar, només dedicats tothora a acusar. La moral nietzscheana es palplanta més enllà del bé i del mal; és, senzillament, afirmativa, i agafa de bracet i encarrila aquell individu que és sobirà perquè és autònom i supramoral —*moral*, agafat ara en el sentit tradicional—.

Kant és un dels enemics de Nietzsche; en considerar que els postulats de la raó pràctica són Déu, la llibertat i la immortalitat de l'ànima, no fa res més que deixar intacta la metafísica i fins i tot la teologia. Si s'accepten, tant la *Crítica de la raó pràctica*, com la *Fonamentació de la metafísica dels costums*, no és possible la moral de l'afirmació. No; llibertat i moral no són compatibles. Per la seva banda, la raó es estèril en vista a establir una moral creadora. Només la demència i l'alienació permeten que triomfin nous valors; només elles fan possible que ens traguem de sobre el jou de la moralitat dels costums. Heidegger, Foucault, Derrida, Deleuze i tots els anomenats pensadors postmoderns admiren les sortides i els acudits de Nietzsche.

Com es veu en l'esquema del començament d'aquest apartat, la Postmodernitat no té un punt de referència comú, cosa que convida a descobrir el segle xx a través de les seves diverses línies. N'hi ha que s'avenen amb el paradigma que defensa Nietzsche —i que, doncs, es poden qualificar com a postmoderns—; en canvi altres se situen en l'ara i l'aquí, però viuen des de *Weltanschauungen* pretèrites sense cap mena de trencament. Fins i tot hi ha un tercer grup de nostàlgics que protesten en contra del discurs nietzscheà, i proposen retornar a cosmovisions anteriors.

A fi de fer més entenedora la doctrina postmoderna, faig referència a Lyotard. La resta dels noms de l'esquema esmentat —que inclou al pintor Picasso— suggereixen camins diferents de Postmodernitat. Husserl, amb la idea d'*intencionalitat*, va trencar l'espai tancat de la consciència del jo, i també aconseguí situar formes de predicats i veritats de predicats en l'àmbit prepredicatiu de la intuïció; de tota manera, Heidegger l'acusa de no envestir el *das Sein der Sachen* (l'èsser de les coses), ja que el fa coincidir amb el seu «èsser-conscient» (*Bewusst-sein*), i no planteja en què consisteix l'èsser de la consciència, el de la intencionalitat i el sentit de l'Ésser. Husserl no va poder superar la filosofia cartesiana de l'*ego cogito*, i va entendre l'Ésser com a elemental *presència* (*Anwesenheit*). Heidegger bandeja la fenomenologia transcendental de Husserl i proposa una fenomenologia hermenèutica. El *Dasein* (*Aquí-de-l'èsser* o ésser humà), desproveït de consciència i de jo, és la comprensió expressa de l'Ésser (*Seinsverständnis*). Així quedava destrossat el Sentit Universal i Absolut de la Modernitat.

Lyotard és un parisenc que va néixer el 1924. M'han cridat l'atenció dos llibres seus: *Discours, figure* (París: editorial Kleincksieck, 1971) i *Le diffé-*

*rend* (París: editorial Minuit, 1983). Aquest postmodern defensa que la força de la imatge (*Bildkraft*) i també el vigor d'allò discursiu (*Redekraft*) minen qualsevol discurs (*logos*). Lyotard critica la supremacia que occident ha concedit al discurs racional des de Plató; l'art li serveix per denunciar aquest domini. La figura —per exemple, la pintada— es vincula amb el desig, i es fica entremig del discurs fins al punt que el desnaturalitza. L'art postmodern trenca, tant el Subjecte com la Bellesa.

Lyotard s'oposa a Benjamin i a Adorno —nostàlgics de la Modernitat—, i no creu que aquestes destruccions siguin malèfiques. Diu que aquest art destrueix l'absolut i obre possibilitats inacabables a la força del desig. No hi ha un principi des del qual es pugui prohibir; només hi ha positivitat. El subjecte de la fenomenologia —Husserl— desapareix, i amb ell es fa fonèdis el que dóna sentit. Només roman *la grande pellicule éphémère* que ha fabricat el desig i que va cap a qualsevol lloc. El film efímer no té cap unitat. Els relats són múltiples i variables, i deixen despullades les grans narracions de la legitimitat. Ni teologia premoderna ni racionalisme modern; pragmàtica dels relats en la línia en què el segon Wittgenstein va fer referència als *jocs de llenguatge*. Cada llenguatge està contaminat per un altre; d'aquesta manera, es barregen el que és just amb el que és veritable. Els jocs lingüístics són incommensurables. Cal aprendre a jutjar abans d'aprendre les regles per poder jutjar. L'experiència de la Modernitat cedeix el pas a la simple experimentació. S'ha perdut el respecte, no sols als valors teològics, sinó també als teleològics; és a dir, als valors transcendents. El llenguatge no té cap més funció que la de presentar. Quan diem *hi ha*, iniciem una ontologia, però aquesta ontologia no és pas la de l'ésser, sinó la d'un ésser i la d'una vegada, entre tantes altres vegades possibles, i entre tants altres éssers que hi ha. Es tracta d'una ontologia de l'esdeveniment momentani i del fet efímer. ¿Es pot dir que la història universal sumarà totes les paraules i tindrà, així, l'última paraula? No. L'última paraula és una pura il·lusió.

De tota manera, l'humanisme del segle xx no és només l'humanisme de la Postmodernitat que s'inicia amb Nietzsche. També gaudim de llegats valuosos del passat, tant de la Premodernitat com de la Modernitat. Paro esment en Levinas, que prové del judaisme premodern. Mao podria representar en el segle xx la prolongació del marxisme del període modern (1400-1900). Una relíquia també, i ben suggerent.

Levinas expira a París el dia de Nadal de 1995. Va néixer a Kovno (Lituània), el 1905, en una família jueva. Aprèn la llengua hebrea i estudia a fons la *Torah*. És alumne de Husserl i de Heidegger a Freiburg im Breisgau, tot i que mai es va decantar de l'humanisme hebreu. Remarco el valor de tres de les seves obres: *Totalité et Infini* (La Haia: editorial Nijhoff, 1961), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (La Haia: editorial Nijhoff, 1974) i *Dieu qui vient à l'idée* (París: editorial Vrin, 1982).



*Totalitat* fa referència a l'ordre global que viola l'individu; però l'egoisme individual no es trenca d'aquesta manera, sinó mitjançant un *In-finit* que està per damunt del concepte que hem elaborat d'ell, i que s'esmuny així del domini totalitari del discurs. El concepte inclou inexorablement un excedent (*Überschuss*) en el seu significat; fet que se situa en la línia de l'*Agathós* platònic. La *Idee des Guten* (Idea de Bé) va més enllà de l'Ésser. En l'obra de Levinas, la moral no neix pas de l'oposició entre les forces del bé i les forces del mal, sinó del fet que l'Ésser humà forma part d'una realitat englobant —la societat, la història—. Allò que inaugura l'ètica no és pas la *Totalitat* de l'Ésser filosòfic de la tradició; l'ètica comença a fer camí amb la transcendència del rostre de l'altre, que es fa present de manera absoluta, fora de qualsevol context. En la relació amb l'altre, la meua responsabilitat passa a ser incondicional. «Rostre», no fa pas referència a l'*empeiria* en si mateixa; sinó que passa a través d'ella, i mitjançant la seva encarnació, es fa patent la pura contingència de l'altre, la seva fragilitat, la seva mortalitat, el seu *estar exposat a*. Les funcions socials de l'altre no compten amb la presència del rostre del proïsme. D'aquesta manera se supera el sistema tancat de la *Totalitat* conceptualitzant. L'*In-finit* no és res més que l'element que transcendeix el concepte en la relació ètica. En la idea de l'infinít es pensa allò que queda sempre exterior al pensament (Prefaci de *Totalité et Infini*). El pensament conté més que el contingut que ha pensat. La meua relació amb l'altre és asimètrica; hi tinc un deute abans d'haver-hi tingut tractes. El seu futur m'importa més que no pas el meu. *Ser jo és ser-per-a-l'altre*. L'alteritat absoluta de l'altre, concebuda com a absència, es correspon amb el vestigi de lahvé, tal com diu l'*Èxode* (33, 18-23). El vestigi no és l'efecte d'una causa i, per tant, no remet a cap significat positiu; es limita a assenyalar una absència, un buit, una retirada, una omissió.

Entre les nostàlgies i els enyoraments que hi ha en el segle xx, al costat d'allò postmodern i d'allò que perviu del passat, em deturo en Habermas. Si Levinas és una relíquia de la Premodernitat, Habermas representa la voluntat de retornar a la Modernitat.

Jürgen Habermas va néixer a Düsseldorf el 1929. Fou professor a la Universitat Goethe de Frankfurt am Main. Es va vincular a l'anomenada Escola de Frankfurt —hi havia Horkheimer, Adorno, Marcuse, Apel...—, i també connectà amb el marxisme, però amb un marxisme reinterpretat per aquesta Escola de Frankfurt i per l'hongarès Lukàcs. No se serveix de les Ciències de l'Esperit, com fa Gadamer, sinó de les ciències socials crítiques. El seu concepte d'*interès* s'oposa a la pretensió del *subjecte* teòric a situar-se més enllà de l'àmbit del desig. Podríem dir que es preocupa per tres classes d'interessos: pels *Interessos tècnics o instrumentals* (tecnociències empíriques i analítiques), pels *interessos de les ciències històrico-hermenèutiques*, i, finalment, per l'*emancipació* (ciències socials crítiques). Crec que els primers interessos, estan connectats amb

la civilització romana; els segons s'arrelen en la cultura grega, i els emancipatoris, diria que van junts amb la cosmovisió hebrea. Habermas retorna a la raó universal moderna —però no a la raó positivista, sinó a la il·lustrada—. La referència a la Premodernitat, que acabo d'esmentar, s'explica pel fet que el pensament modern no té cap sentit si no es connecta amb el premodern.

Les obres d'Habermas que em semblen més significatives per tal d'exposar la seva concepció sobre l'humanisme són: *Erkenntnis und Interesse*, de 1968 i 1973 (*Connaissance et intérêt*. París: editorial Gallimard, 1976), *Theorie des Kommunikativen Handelns*, de dos volums, de 1981 (*Théorie de l'agir communicationnel*. París: editorial Fayard, 1987) i, finalment, *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, de 1983 (*Morale et communication*. París: editorial Le Cerf, 1986). A més a més d'aquestes tres obres, també es pot tenir en compte *Texte und Kontexte*, de 1981 (*Textes et Contextes*. París: editorial Le Cerf, 1984), i fins i tot *Faktizität und Geltung*, de 1992.

Habermas fuig de la Postmodernitat i cerca en el passat modern la revaloració universalista de la teoria moral. De tota manera, també s'allunya del plantejament kantianà, i crítica la filosofia del subjecte que era la base del pensament de Kant —que li va permetre de formular el seu imperatiu categòric—. Així, per exemple, en la *Introducció de la Teoria de l'acció comunicativa* (volum primer), hi podem llegir:

Les teories sobre les ciències experimentals modernes [...] presenten una dimensió normativa i alhora universalista, que ja no pot tenir el suport de presupòsits fonamentadors de tipus ontològic o de tipus transcendental.

Habermas mira de fonamentar la teoria moral dintre de paràmetres propis de la teoria de la comunicació. L'imperatiu categòric es valida, segons ell, mitjançant la discussió argumentativa, sense suprimir, no obstant això, la deliberació privada. Ho exposa de la manera següent a *Morale et Communication*:

En comptes d'imposar als altres una màxima que vull que sigui universal, el que he de fer és sotmetre la meua màxima als altres a fi d'examinar, mitjançant la discussió, com la màxima té la pretensió de ser universal. D'aquesta manera el centre de gravetat transita des de l'esfera individual cap al reconeixement unànime de la màxima com a quelcom universal. (p.88)

D'aquesta manera, l'imperatiu categòric procedeix del consens i de la voluntat general. La seva ètica es basa en una teoria sociològica de l'acció, i també recolza sobre la teoria del llenguatge i de l'argumentació. Així i tot, el seu estudi del llenguatge és pragmàtic, i de cap manera no és teorètic. Habermas connecta els esquemes cognitius amb els esquemes d'acció. Així queda superat l'apriorisme kantianà. La filosofia de la

consciència, amb el seu jo transcendental, deixa pas a una filosofia del llenguatge pragmàtic —la *parole* de Saussure, però sense jo—. Aquesta pragmàtica està lligada amb les ciències socials, que necessiten la comunicació lingüística. Els enunciats es realitzen en un *hic et nunc*, i han de ser aptes per coordinar l'acció. Rawls ha convidat a renunciar al bé individual en profit de la justícia col·lectiva. Habermas no vol renunciar ni al bé ni tampoc a la justícia. Aleshores, ¿com es pot relacionar la universalitat de la norma moral amb la vida quotidiana? Doncs a través de la reflexió, però no de la reflexió individual, sinó amb l'ajut de la racionalitat comunicativa. Els qui argumenten no són pas esperits purs, sinó persones encarnades en una societat.

En el terreny científic, una certa postmodernitat es fa present amb els estudis de Werner Heisenberg —*principi d'incertesa*— i d'Albert Einstein, alemany jueu que es va escapar cap als Estats Units, el 1933, per por del nazisme. Els treballs d'Einstein sobre fenòmens electromagnètics van entrar en conflicte amb la mecànica que Newton havia establert el 1687. Matèria ( $m$ ) i energia ( $E$ ) són equivalents ( $E=mc^2$ ); les explosions nuclears en van ser la prova evident. El seu principi de relativitat general va acabar amb la gravitació universal newtoniana. El 1921 havia rebut el premi Nobel de Física.

La Postmodernitat, en el seu nucli nietzscheà, ha vist com l'educació s'ha posat a viure de l'èxit i de l'eficàcia, i per tant a viure dels valors performatius, en comptes de vertebrar-se entorn dels valors educatius de la *Bildung* —moderns— i de la *Paideia* —premoderns—. A la pedagogia postmoderna, no li interessa pas la formació de dones i d'homes delerosos de Veritat, de Bondat i de Bellesa. Aquests objectius no s'accepten. La capacitat simbòlica humana ha perdut interès en allò que té d'universalitzable. La Raó i la sensibilitat, com semblantment la naturalesa i la cultura, han perdut els lligams i les coordinacions que tenien en els moments premodern i modern. Això que li ha passat a l'educació, també els ha passat als altres espais socials.

¿Quin és, ara, el futur d'Europa? ¿Que el pensament se separi de l'acció, o, potser, que es confederin, pensament i acció, inclosa la política? El Tractat de Roma (24 de maig de 1957) va començar a fressar el camí cap a la direcció confederal. ¿També hi haurà confederació del discurs, del sentir, del decidir i del fer? De tota manera, sigui com sigui, sí a la confederació. Tot i que la confederació menys suggestiva potser sigui la confederació d'Estats. Confederació sí, però *delenda est uniformitas*. Hom és humà a partir de com es diferencia dels animals. Tanmateix, diferència i distinció en la confederació antropològica. ¿Podrem sobreviure a la Postmodernitat si seguim aquests viaranys? Viure des de la tradició —e.g. Levinas— i retornar a la tradició —Habermas— són dues eines que aplanen el camí vers la confederació d'esperits en un món postmodern.

## 6. Epíleg sobre els nostres valors

Hem fet una bella i allargassada excursió des dels orígens d'Occident fins a les portes del segle XXI. Aquesta caminada no ha tingut cap *paidagogos* que ens guiés de manera indefectible i incontestable. Hem fet camí d'acord amb la perspectiva luterana, amb la *sola scriptura* —text, per a nosaltres, no precisament religiós—. «*Scriptura sui ipsius interpretres*», de Luter, com a mètode. És ben cert que hem llegit, però hem interpretat a l'estil profà que ja proposava Schleiermacher, al segle XIX. Ens hem servit d'una *Kunstlehre des Versteheens* (d'una tècnica de la comprensió). Entre *Erklären* (explicació causal) i *Verstehen* (comprensió —que implica, no sols a allò *interpretandum*, sinó també al mateix *interpretans*—), ens hem decantat per la *Verstehen*. No hi ha cap altra manera de justificar epistemològicament el coneixement en el camp dels sabers humans —e.g. en història i en sociologia—.

Dilthey (1833-1911) va remarcar el pes històric en la *Verstehen*. El dinamisme de la vida humana —*Erlebnis*— s'estructura, o bé biogràficament, o bé històricament, en elements de significació. La vida es fa càrrec de l'existència mitjançant unitats de sentit que ocupen seqüències històriques. Heidegger ha identificat hermenèutica i ontologia en tractar la qüestió de l'ésser a partir del *Dasein*, en què l'ésser es comprèn a si mateix. Gadamer, inspirant-se en Heidegger —hermenèutica de l'ésser—, retorna a Dilthey i dialoga amb les ciències socials; altra vegada la comprensió del fet humà pren la dimensió històrica. La comprensió prové del passat, portada per una tradició de sentit. Comprendre l'ésser humà és aplicar un sentit —portat per la tradició— a una situació actual. Justament d'aquesta manera he meditat sobre l'humanisme, possible i desitjat, del segle XXI. A les ciències empírico-naturals, només els importa el present; aquesta és la seva veritat. En canvi la veritat de les ciències humanes s'adreça a il·luminar l'actualitat a partir de la tradició.

L'home contemporani, quan pertany a la Postmodernitat es desentén de qualsevol transcendència —Déu, Home o Raó—, i es considera, com a ésser humà, el subjecte i l'agent de la Història. L'ésser humà es fabrica a si mateix tot quedant desacralitzat. El fet sagrat és un gran obstacle per a la llibertat; la llibertat assolirà plenitud quan assassini l'últim déu; és a dir, l'últim absolut. ¿I això reporta tragèdia existencial? I tant, només faltaria que no en reportés. Però aquí és on rau la grandesa humana. Malgrat tot, el postmodern només pot ser l'hereu, de l'existència amb sentit, d'altres temps. Però hi ha un gran deler per bandejar aquestes herències. Tanmateix, no és pas difícil descobrir mites i ritus en el postmodern que recorden el seu passat amarat de significat i de legitimació.

La cultura s'ha secularitzat fins a l'extrem postmodern de negar fins i tot l'ordre del discurs (Foucault). No hi ha ni *hagios* (santedat pagana grega), ni

tampoc *Hieros* (allò sagrat primigeni en la cosmologia hel·lènica). L'*agapé* (amor generós) no és el suport de la convivència; com a molt, la convivència té *eros* (amor egoista). S'ha mort i enterrat definitivament el *Kérygma* (paraula divina). El món ha perdut encant (*Entzäuberung* de Max Weber). *Allò que és bo*, s'entén com a sinònim d'*allò que és útil*, i no pas com a sinònim d'*allò que és preferible*, entès com a preferència justa. Sense valors ètics consistents —n'hi ha de voladissos—, ens hem arraconat en la desmoralització. Si hi ha religió, té aspecte polimorf, com és el cas de Bonhoeffer i d'A.T. Robinson (*Honest to God*), d'anys enrera, o com el llibre de Thomas Luckmann —*Zum Problem der Religion in Modernen Gesellschaft* (1963), traduït a l'anglès amb modificacions amb el títol de *The Invisible Religion* (1967)—.

En el context del segle xx, tan bigarrat i desconcertant, ¿com hi podem descobrir els nostres valors occidentals per tal d'encetar el camí cap al segle xxi? La tradició que ens cohesiona permet d'orientar-nos i de donar així sentit a la continuació de l'existir històric. No cal dir que els elements postmoderns fan difícil de poder lligar amb la tradició; no obstant això, sembla que tampoc sigui una feina del tot impossible. Hi ha relíquies i nostàlgies que faciliten la tasca, ja que continuen vivint des del sentit que Europa s'ha anat fent.

Ha quedat destruït el model humanista de la *cristiandat* (segles x-xv) medieval, però sobreviu, si més no a nivell de discurs, la categoria *encarnació*. L'*encarnació* s'enfronta al profetisme jueu, i alhora l'assumeix, i, d'altra banda, també fa el mateix amb la racionalitat grega lligada a la tecnologia romana. Conflictes i trobades se succeeixen entre ambdós elements. La Fe —com a aposta i com a valors— s'acara amb la Raó —determinisme i tècniques—. El profetisme hebreu s'objectivarà històricament en *liberté, égalité, fraternité*; el tecnocientisme grecoromà proporcionarà ciències, tant axiomàtiques com empíriques, i també tecnologies de tota mena.

Mitjançant un esquema voldria facilitar el resultat de la meua recerca. No queda tractada la qüestió dels fonaments de l'axiologia; només s'exposa el tema dels continguts i dels valors, especialment d'aquells que em semblen matrius. En tot cas, no faig referència als fonaments ontològics de l'humanisme occidental. El que sí ha quedat assentat, com a fonamentació (*Grund* o *arkhé*), és que l'hermenèutica que he practicat legitima els continguts axiològics que presento. La *Selbsreflexion*, l'he portada a terme des de la tradició occidental, a mig camí, doncs, entre una lectura emancipadora (Habermas) i una lectura rememorant (Gadamer). No sé pas si podem comptar amb una escatologia de l'alliberament, molt habermasiana, però també molt jueva; el que és indiscutible és la llum de la tradició. Comprendre el nostre humanisme no implica tant projectar-se en el text de la tradició, com exposar-se a aquest text. Al cap i a la fi, el text dels historiadors (*Historie*) no coincideix amb les existències històriques (*Geschichte*); els escrits dels pensadors no s'identifiquen amb les peripècies vivencials. L'hermenèutica legitimadora és *ad infinitum* (veure figura 8 pàgina següent).

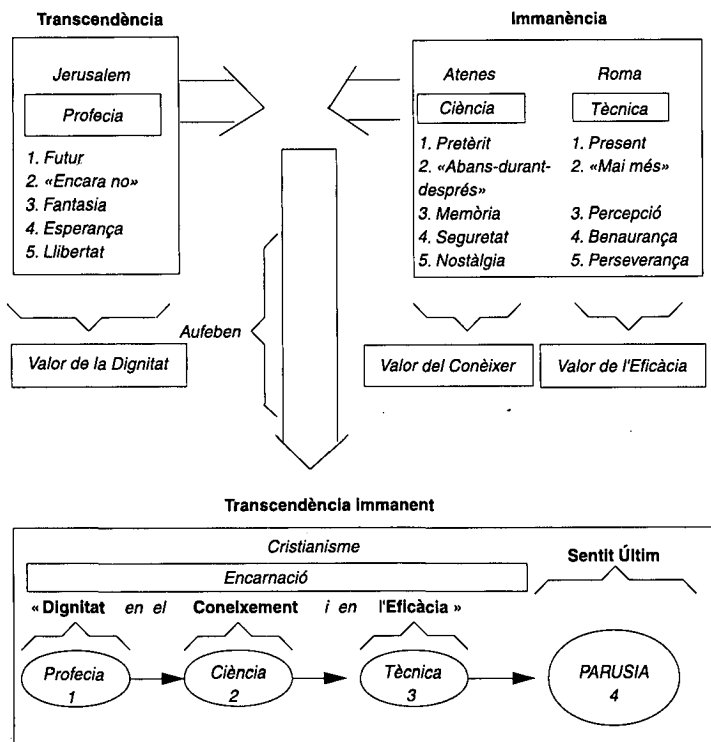


FIGURA 8

La *cristiandat* o cristianisme dominador, de la baixa edat mitjana, amb les seves estructures polítiques, diplomàtiques, militars, jurídiques, científiques, tècniques, artístiques, amb les seves institucions prepotents, amb les seves catedrals i biblioteques, amb els seus monestirs, museus, folklore i discursos filosòfics i teològics..., em fa la impressió que ha passat avall definitivament. En tot cas perviu en forma de fonamentalisme. Havent transitat per la prova dura de la Modernitat, i enfrontat ara amb la dislèxia mental de la Postmodernitat, al cristianisme com a fenomen cultural, només li queda presentar humilment els valors, que per cert ell hauria d'encarnar, els valors que han configurat i que han donat sentit a l'humanisme occidental i que encara poden fer llum a la peripècia d'anar endavant.

Tot seguit, vull insistir en el valor de la *dignitat* de cada ésser humà, i en els valors que l'envolten, ja que és el valor primer, i deu d'altres valors, si ens refiem de la tradició occidental. Només després, el saber precís i la feina eficaça poden organitzar-nos en vista al millor. Sense la dignitat de cadascú, és còmode de reduir els éssers humans a l'Home; la raó redueix els

humans de carn i ossos a universals perillosos. Stalin, Pol Pot, Pinochet, Fidel Castro, Franco, Kim Il Sung, Stroessner, Milosevitx..., s'han estimat més la Raó i l'Eficàcia abans que la Dignitat de cada persona. Kant diu que la dignitat és allò que fa que hagi de tractar sempre l'altre ésser humà com a finalitat, i mai com a mitjà o instrument per a una altra cosa. És ben cert que la dignitat configura un valor, una utopia; però, si no comptem amb ella, el grup humà es dissipa i s'esvaeix. Levinas ho ha recordat des de la *Torah*: l'humanisme dels Deu Manaments es redueix a l'humanisme que defensa la dignitat de l'altre ésser humà. El valor de cada proïsmo és infinit. En el relat originari del *Gènesi*, s'hi explica amb gran imaginació el perquè d'aquesta dignitat:

Llavors el Senyor-Déu va modelar l'home amb pols de la terra. Li va infondre l'alè de vida, i l'home es convertí en un ésser viu. (2,7)

La terra o pols en hebreu s'anomena *adamah*; així doncs, l'ésser humà és *adam*. Però no n'hi ha prou amb la pols per assolir l'estatut humà. Si fos així, també podria ser caçat com un conill, una perdiu o un ximpanzé. A més de tenir terra, l'ésser humà gaudeix de dignitat; això és el que significa l'alè del Senyor-Déu. La dignitat de l'altre reporta, no sols respecte, sinó sobretot amor. Aquesta és una constant de l'humanisme cristià o occidental; de tota manera, trobem en el *Levític* hebreu el seu lloc original:

No siguis venjatiu ni guardis rancúnia contra ningú del teu poble. Estima els altres com a tu mateix. Jo sóc el Senyor. (19,18)

L'altre pot ser fins i tot l'esclau, l'estranger o l'enemic. Les institucions jurídicopolítiques garantiran la justícia, però no pas l'amor. L'amor és una qüestió moral.

Matar és un acte que anorrea absolutament el dret a parlar, que és la primera qualitat de la dignitat.

Déu va donar al poble d'Israel aquests manaments:

[...]

«No matis». (*Èxode*, 20, 1 i 13)

El Senyor, el nostre Déu, va fer una aliança amb nosaltres a l'Horeb. No la va fer solament amb els nostres pares, sinó també amb tots nosaltres que avui som vius. A dalt de la muntanya, el Senyor us va parlar cara a cara, des del mig del foc.

[...]

El Senyor digué:

[...]

«No matis». (*Deuteronomi*, 5, 2,3,4,5 i 17)

La gran narració bíblica, que fonamenta la dignitat, passa als Evangelis, rep la influència grecoromana i, finalment, alimenta els Drets Humans. Matar, o esclavitzar, o fer una neteja ètnica, en nom de Déu —cristians de les Croades, islàmics i jueus fonamentalistes, etc.— és blasfemar. L'alè diví habita en cadascuna de les persones de l'univers i no pas en una espècie humana universal. La *Shoah* (genocidi nazi) i qualsevol altra manera de fer callar aquell que és distint i diferent, humilia i devasta la dignitat. Un ésser humà, quan és reduït a un número, a un objecte, a un no-parlant, ha deixat de ser digne; és un mussol, un ruc o un goril·la. En arribar en aquest punt, els assassins ja no ho són. Només la dignitat salva el jo de cadascú, salva el seu espill on emmirallar-se. Buxenwald o Kosovo o ...: desolador, erm. No tenim cap altra esperança en vista al segle XXI que aquella que brolla de la dignitat humana. Amb aquesta, encara tot és possible. *Das Prinzip Hoffnung* (1959) d'Ernst Bloch. Amb la dignitat com a utopia encara és possible de pronunciar la paraula *demà*. Cal que mai ningú no arrabassi l'esperança d'un altre; menys encara la d'un infant.

L'ésser humà es defineix per la capacitat de parlar, i aquesta capacitat viu sobretot de qüestionar, d'argüir, de controvertir, de demanar comptes, d'indagar. Així doncs, qui parla es circumscriu en el futur tot reconeixent-se com a projecte; ¿què serà de mi? Instal·lar-se en el moment obre a la deshumanització. Alfred Schütz, en el llibre *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (1923) troba el fonament de les ciències socials, no en constructes sociocientífics, sinó en el sentit social de qualsevol actuació. L'ésser humà fa via caminant cap al sentit. ¿Paga la pena continuar? Abram va dir que sí, i també ho ha dit la Il·lustració, i el Marxisme, i fins i tot el Positivisme —si més no, Comte—. El que és ben nostre és la Pasqua —el *Pessah* jueu—, el passar per damunt de; és a dir, el continuar superant-nos. Potser resulta que es presenta el *Machyah* (Messies), l'esperat. Si el món fos absurd, la moral hi sobraria. Però, ¿pot no ser absurd si no gaudim de l'Absolut, tot i que sigui l'Absolut de la Modernitat? Amb la *nausée* sartriana, postmoderna —Sartre fou ben lògic, no com altres postmoderns—, no hi ha manera d'aixecar una ètica, i, sense ètica, l'humanisme que pugui néixer és tan efimer que més val embriagar-se i estamordir-se. Si només fem una Europa rica, la fabriquem postmoderna, alienada i embriaga. L'humanisme europeu no pot existir en l'*anàbasi* i en la introspecció sempiterna; el seu destí és l'obertura, tot portant l'encarnació cristiana —l'esperit jueu en el grec i en el romà—, que ha amarat tota la Modernitat i perviu com a relíquia i enyor en la Postmodernitat, i —com deia— transmet l'encarnació a altres pobles i civilitzacions; però això sí, només com a proposta i com a oferiment.



El mètode hermenèutic, aplicat als sabers humans o socials, permet de no caure en la idolatria, que adora, com si fos un déu, els resultats de les recerques i de les investigacions. La interpretació del fenomen humà és inexhaurible, és una tasca eterna. L'*anthropos* és una exègesi d'ell mateix, ja que ha de llegir i llegir contínuament tot el que produeix per tal d'orientar-se en la peregrinació. La impaciència per conèixer l'humanisme definitiu només ens aboca a la calamitat de confondre allò que és relatiu amb allò que és absolut. Pecat d'idolatria. L'humanisme del segle XXI viurà de la tradició, interpretada en la cruïlla d'avui dia. Més encara, no hi pot haver hermenèutica si el text de la tradició interpretat no s'aplica a la quotidianitat. El simple discurs mental és vàlid per a l'axiomàtica, però no ho és gens per a la feina hermenèutica. L'hermenèutica desemboca en la tasca i en el compromís.

*Estimar el proïsme* no és pas un enunciat simplement mental; també exigeix que es compleixi. I els valors de l'amistat, del voler, de l'estimació i de la cordialitat, ens els ha llegat la tradició. Cal aplicar la interpretació dels textos sobre l'amor a la circumstància actual. Així ens parla de la dignitat de l'ésser humà Hannah Arendt a *The origins of Totalitarianism* (1951) —he fet servir *Le système totalitaire*. París: Seuil, 1972—:

Les hommes, dans la mesure où ils sont plus que la réaction animale et que l'accomplissement de fonctions, sont entièrement superflus pour les régimes totalitaires.

Le totalitarisme ne tend pas vers un règne despotique sur les hommes, mais vers un système dans lequel les hommes sont de trop. (p. 197)

Amb aquesta consideració Hannah va interpretar els textos sobre l'amor de la tradició, i els va aplicar a la barbàrie nazi. Amor i totalitarisme se situen a les antípodes; a cadascú i a cada grup, després, actuar. Va remarcar que els camps d'extermini foren laboratoris de la humanitat buidada d'éssers humans, ja que els éssers humans com a tals són singulars, diferents, imprevisibles. Els camps nazis varen dissoldre la multiplicitat dels éssers humans en la unitat de la perfecció. Lenin, Mao o Milosevitx han actuat semblantment; la sang dels individus no compta. Aquests il·luminats només consideren valuosa, o bé la societat perfecta comunista, o bé l'excel·lent raça eslava. Sense individus singulars, no hi ha ni dignitat encarnada, ni cap possible amor. No té cap mena de sentit que la unitat s'estimi a si mateixa; allò que s'estima és sempre, ineludiblement, allò altre respecte de mi, allò diferent.

L'humanisme del segle XXI no pot pas ser que sorgeixi d'aquesta manera, de sobte i de cop i volta, sinó que s'alimentarà de la seva tradició. Europa, Occident, és una història. La comprensió de si mateix s'obté a través de la comprensió de la història dels símbols culturals, en els quals, i des dels quals, assolim forma i consistència.

## Referències bibliogràfiques

- BRAGUE, R.: *Europe, la voie romaine*. París: Criterion, 1992.
- CARPENTIER, J. i LEBRUN, F.: *Histoire de l'Europe*. París: Seuil, 1990.
- CHÉLINI, J.: *Histoire religieuse de l'Occident médiéval*. París: Hachette, 1991.
- COLOMER, E.: *El pensament als països catalans durant l'Edat Mitjana i el Renaixement*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997.
- COTHENET, E.: *Saint Paul*. París: Desclée de Brower, 1995.
- DANIÉLOU, J.: *L'Église des premiers temps*. París: Seuil, 1985.
- DD.AA.: *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*. Bèlgica: Brepols, 1992.
- DD.AA.: *La Bíblia i el Mediterrani* (2 vol.). Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997.
- MINNERATH, R.: *Histoire des Conciles*. París: PUF, 1996.
- ONIAN, R. B.: *Les origines de la pensée européenne*. París: Seuil, 1999.
- OUAKNIN, M. A.: *Les Dix Commandements*. París: Seuil, 1999.
- ROSSI, P.: *La naissance de la science moderne en Europe*. París: Seuil, 1999.
- SCHLOSSER, J.: *Paul de Tarse*. París: Les Éditions du Cerf, 1996.
- WAYNE, A. M.: *Los orígenes de la moralidad cristiana*. Barcelona: Ariel, 1994.

## Paraules clau

*Filosofia de l'educació*

*Teoria de l'educació*

*Història de la pedagogia*

*Història de l'educació*

*Modernitat*

*Postmodernitat*

## Abstracts

*En este trabajo el autor traza una historia de la cultura occidental que divide en varios periodos: premodernidad (tradición hebrea; tradición greco-latina; síntesis cristiana); modernidad, desde el Renacimiento hasta el año 1900, fecha que coincide con la muerte de Nietzsche; y postmodernidad, que se extiende a lo largo de todo el siglo xx. El trabajo finaliza con un epílogo sobre el estado de los valores en el que, fiel a su planteamiento hermenéutico (Dilthey, Heidegger, Gadamer), desarrolla una interpretación abierta y comprometida: el humanismo del siglo xxi se ha de alimentar necesariamente de la tradición, lo que obliga a un constante ejercicio hermenéutico.*

*Dans ce travail, l'auteur présente une histoire de la culture occidentale qu'il divise en plusieurs périodes: période prémoderne (tradition hébraïque; tradition gréco-latine; synthèse chrétienne); période moderne, de la Renaissance jusqu'à l'année 1900, année qui coincide avec la mort de Nietzsche; et période postmoderne, qui couvre tout le xx<sup>e</sup> siècle. Ce travail se conclut par un épilogue sur l'état des valeurs dans lequel, fidèle à sa vision herméneutique (Dilthey, Heidegger, Gadamer), l'auteur développe une interprétation ouverte et engagée: l'humanisme du xxi<sup>e</sup> siècle doit se nourrir de la tradition, ce qui oblige à un exercice herméneutique constant.*

*The author traces the history of Western culture, which he divides into several periods: pre-modernity (the Hebrew and Greco-Latin traditions and their Christian synthesis), modernity, from the Renaissance to the year 1900, the year of Nietzsche's death, and postmodernity, which occupies the twentieth century. The work finishes with an epilogue on the state of values, in which, faithful to his hermeneutic approach (Dilthey, Heidegger, Gadamer) the author provides open and committed an interpretation: twenty-first century humanism must necessarily feed on tradition, which obliges it to perform constant hermeneutic retreats.*