

# Ètica educativa per a Occident

Octavi Fullat i Genís\*

## I. Ètica

De bell antuvi, *ètica* és un significant lingüístic; però, quin significat té? Aquest aspecte no és gens senzill de dilucidar. A l'obra *Peri Hermeneias (Sobre la interpretació)*, Aristòtil, en el segle IV aC, ja envesteix el tema lingüístic, i ho fa relacionant tres qüestions: els sons que llença la veu, els estats anímics i les coses a les quals apunta la intimitat de l'ànima. El 1966 Benveniste, inspirant-se en Saussure, publica el llibre *Problèmes de linguistique générale*; hi reprèn el tema aristotèlic, i diferencia, dintre del signe lingüístic, significant (imatge acústica –p. ex., el so *taula*–) de significat (concepte –p. ex., el concepte de *taula*–). Significant i significat (imatge acústica i representació mental) configuren les dues cares del signe lingüístic. A part, hi ha o no –cas matemàtic– el referent o la cosa a què fa referència el signe lingüístic –en aquest cas l'objecte *taula*. Quan es tradueix un text, la gràcia és canviar el significant –p. ex., del francès a l'anglès– sense modificar-ne el significat. Doncs bé, què passa amb el vocable *ètica*, que pertany, per cert, a la llengua catalana? Quin és el significat d'aquest significant, deixant de banda, ara com ara, el referent? Què vol dir *ètica*?

L'ésser humà *pot dir* perquè el món *pot ser dit*. Però, l'ètica, pot ser dita o per ventura no es pot dir?; els sofistes del segle V aC –p. ex. Gòrgies– van

(\*) Catedràtic emèrit de Filosofia de l'Educació de la Universitat Autònoma de Barcelona. Expert i consultor de diversos organismes internacionals, té una amplíssima bibliografia (una centena de llibres) i més d'un centenar d'estudis i treballs monogràfics. Ha estat president del Consell Escolar de Catalunya i del Consell Superior d'Avaluació del Sistema Educatiu, ambdós organismes dependents de la Generalitat de Catalunya. Entre els seus títols més recents citem: *Els valors d'Occident*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2001; *El siglo postmoderno*. Barcelona: 2002; *Pedagogía existencialista y postmoderna*. Madrid: Síntesis, 2002 i *L'autèntic origen dels europeus. El cristianisme en la formació d'Occident*. Barcelona: Pòrtic, 2004. A les pàgines de la nostra revista ha publicat els següents articles: "El nostre valor romà de presència-gaudi", *Temps d'Educació*, 20, 1998, pp. 237-273 i "Europa com a feina i com a tasca", *Temps d'Educació*, 23, 2000, pp. 335-393. Adreça: Departament de Pedagogia Sistemàtica i Social. Facultat de Ciències de l'Educació. Edifici G-6. Universitat Autònoma de Barcelona. 08193 Bellaterra.

assegurar que res no es podia dir amb objectivitat, ja que la realitat –l'èsser– s'amaga i s'enfonsa. A causa d'això, el segon Wittgenstein, a *Philosophische Untersuchungen* (1953), parla només de *jocs de llenguatge*, els quals lliguen el significat de les paraules amb el comportament o les formes de vida. I si ens limitéssim a afirmar que *ètica* significa allò que els parlants volen que signifiqui quan se serveixen d'aquest terme en la comunicació social, sigui oral o sigui escrita? En aquest supòsit, *ètica* disposa de molts significats, que cal copsar al llarg de la història d'Occident –aquest, i no cap altre, és el meu marc referencial– i a través dels diferents estrats socials. No és gens fàcil definir el significat *ètica*. I tan planer que s'ho feien venir els arrauxats!

Allò que d'entrada sorprèn és l'ús lingüístic poc precís que es fa dels termes *moral* i *ètica*, procediment que de vegades fa pensar en la sinonímia d'ambdues paraules. Un i altre vocables serveixen ben sovint per designar tant les intuïcions que guien els éssers humans en la seva aprehensió del bé i del mal, en actuar, com l'estudi filosòfic que s'ha fet sobre aquests aspectes antropològics. Tanmateix, alguns s'estimen més emprar el significat *moral* per indicar la pràctica conductual sotmesa als pols del bé i del mal, i reserven el mot *ètica* per indicar l'estudi teòric d'aquests temes. Sigui com sigui, sembla assenyat intel·ligir la moral, o l'ètica si escau, com a disciplina filosòfica que abasta tres punts.

Qüestions essencials de tota moral o ètica:

1. Finalitats que es persegueixen, imantades pel Bé Suprem.
2. Valors que permeten jutjar, o avaluar, les accions humanes –bona, dolenta, honrada, injusta...
3. Prescripció o obligació –has de, tens l'obligació.

Ja des dels grecs clàssics no podem fer referència a moral si no relacionem la conducta amb el bé, el mal, la justícia o la injustícia. Aristòtil, tant a *Ta metà ta physikà* –E, I– com a *Ethikà Nikomàkheia* –VI, 4, 5– estableix la distinció entre la *tékhnē* ('tècnica'), que és un saber modificar les coses, i la *phrónesis* ('prudència moral'), que és un saber decidir-se; la primera activitat –*facere*, 'fer', en llatí–, produeix quelcom exterior, un pont o una modificació de la vàlvula cardíaca mitral; en canvi, el segon exercici –*agere*, 'actuar-se', en llatí– s'apropia de la seva activitat, que s'arrecera en la biografia moral de l'actor o actuant. L'acció tècnica deixa resultats a l'exterior del tecnòleg –un llibre, un programa de computació o bé una visió nítida després de l'operació de cataractes–; d'aquesta manera quelcom queda fet *per* mi. Altrament esdevenen les coses quan es tracta de moral –la *phrónesis* aristotèlica–; en aquest cas allò que en resulta queda actuant *en* mi. Vaig ajudar un proïsme; aquesta acció no fa res més, com a acció ètica, que millorar la meua vida moral –i no dic pas psíquica.

Posats a fer distincions entre el significat de *moral* i el d'*ètica*, em decanto per emprar el vocable *moral* per fer referència a la pràctica de la gent, i en canvi faria servir el terme *ètica* per assenyalar la filosofia moral o el discurs teòric sobre els sistemes de regles comunes amb vista al bé i al mal de les accions. La *moral* apunta cap al voler, i l'*ètica* ho fa cap al saber. L'*ètica*, entesa així, ha transitat històricament per registres diversos; fins i tot s'ha arribat a defensar l'*amoralisme* en profit de l'estètica, d'allò tràgic, o bé d'allò lúdic, del comportament humà. Tot i això, últimament s'ha tornat a insistir en la necessitat de fundar tant les biografies com la història a còpia d'encertar un sentit de l'antropologia.

L'*ètica* no s'ocupa ni d'allò que és –objecte de les ciències empíriques–, ni tampoc de la coherència del discurs intel·lectual –objecte de la lògica i de la matemàtica–, sinó que esbrina què deu ser bo, en cercar allò que ha de ser i que encara no és. L'*ètica* sempre ha patit una tensió entre descripció i prescripció, i també entre condicions subjectives, que constreixen la decisió de la voluntat, i l'objectivitat del valor d'una norma. N'hi ha que *intel·ligeixen* l'*ètica* com a saber absolut del bé –identificat amb l'ésser–, n'hi ha d'altres que l'entenen com a saber relatiu de béns, i encara d'altres veuen en l'*ètica* el saber normatiu de finalitats que cal prescriure als éssers humans.

Hans Kelsen, que morí el 1973, mira d'articular ètica i moral en la seva obra pòstuma *Allgemeine Theorie der Normen* –publicada en francès el 1966 a PUF, amb el títol de *Théorie générale des normes*. Podem llegir això a la versió francesa: «On ne saurait nier qu'il existe une science ayant pour objet la morale, en tant que système de normes, que cette science a pour nom éthique, et que cette science comme toute autre science, s'adresse à notre savoir, tandis que son objet, la morale, en tant que système de normes, s'adresse à notre vouloir» (pàg. 456).

Si s'accepta aquest plantejament, l'*ètica* passa a ser la fonamentació intel·lectual de l'acte de la voluntat que cerca la validesa moral de les seves decisions. No obstant això, pot passar, com escriu Descartes al *Discours de la méthode* (Ed. Garnier, París), que no s'assoleixi una certesa total sobre el valor de la conducta que cal seguir; en aquest cas, Descartes es decanta per una «morale par provision», 'una moral provisional' –la tradicional segons ell–, mentre s'espera que la raó ètica aconseguixi seguretats més grans.

Tot i que l'estructuralisme lingüístic, del qual Saussure és el fundador entre 1906 i 1911, s'oposa a una interpretació etimològica de les llengües, trobo assenyat fer referència al naixement grec de la paraula *ètica* i al sorgiment llatí del terme *moral*. Sé prou bé que amb aquest enfocament em poso en contra de lingüistes de l'alçada de Troubetzkoy, Jakobson, Hjelmslev, Bloomfield i Sapir. Però amb vista a una reflexió filosòfica, no

sembla pas tan forassenyat servir-se del mètode etimològic; Heidegger, per exemple, l'ha emprat ben sovint. *Etimologia* en grec remet a l'*étymos logos*, a la veritable, o real, explicació, al sentit autèntic o originari de les paraules. Convé retornar a la figura enèrgica que tingueren els vocables en el moment de brollar en una societat.

El significat *ètica* es forma a partir de la paraula grega *éthos*, i el terme *moral* prové del llatí *mos –moris* en genitiu. El vocable *éthos* va tenir a Grècia dues direccions semàntiques; per una banda volia dir 'morada o lloc de residència'. Així el va entendre Aristòtil a *Ethikà Nikomàkheia* –II, 1, 1103, a– quan l'empra en plural. En el segle xx, l'alemany Heidegger en fa aquest ús semàntic en el seu *Brief über den Humanismus* de 1947; en aquest text, Heidegger es val d'*éthos* per assenyalar la morada humana en l'èsser, des del qual pren significat. L'humanisme heideggerià transforma el *Dasein* –'el que és humà'– en *Hirt des Seins*, en 'pastor de l'Èsser', en 'salvador de la veritat de l'Èsser'. *Éthos* és, així, 'ontologia'.

Ara bé, per una altra banda, Aristòtil, en el llibre esmentat, també utilitza *éthos* en singular, i aleshores aquest terme significa 'manera de ser', 'caràcter d'algú' o 'manera de viure'. Aquesta segona direcció semàntica encaixa amb l'*ètica*.

La paraula *éthnos* ('ètnia', 'raça', 'poble', 'tribu', etc.) també prové d'*éthos* en el primer dels significats, el d'"espai comú de residència".

El vocable *moral* prové del llatí *mores*, plural de *mos –moris* en genitiu–, 'costums', 'hàbits', 'maneres', 'pràctiques'. Així tenim que l'expressió *secundum mores majorum* –'seguint els costums dels avantpassats'–, que resumeix el model d'educació romana, recull el significat de *mores*.

En la matriu indoeuropea s'originen tant *mos* com *éthos*. El lingüista francès Emile Benveniste va publicar, el 1969 –Ed. De Minuit–, un llibre considerable, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, en el qual investeix la relació entre filosofia i lingüística. Considera que llenguatge i societat, llengua i cultura, estan implicats recíprocament. Antropologia i teoria del llenguatge no es poden tractar per separat. Doncs bé, a l'obra suara esmentada, Benveniste sosté que la paraula grega *éthos*, de la qual prové la nostra *ètica*, deriva del radical indoeuropeu *swe*, que designa l'hàbit com a manera de ser individual. El llatí *suus* –el nostre *seu*– té la mateixa arrel, i indica la manera de ser d'algú. El segon significat aristotèlic d'*éthos*, el que es relaciona directament amb el nostre concepte d'*ètica*, o bé de *moral*, assoleix valor semàntic a partir de l'arrel indoeuropea *swe*. El verb llatí *suesco* ('habituar-se'), del qual prové *consuetudo* (*costum* en català, *costumbre* en castellà, *costume* en italià, *custom* en anglès) també està vinculat al mateix radical indoeuropeu. Els termes alemanys *Sitte* –en

plural *Sitten*– i *Sittlich* (allò que concerneix a les *Sitten*) també procedeixen de *swe*, i signifiquen ‘els bons costums’.

Els significats de les paraules estan lligats a la història per la qual els mots s’escolen quan hom els emprà socialment. Ni ètica ni *moral* no són pas termes que hagin brollat per art d’encantament en algun carrer, en alguna plaça, o potser en alguna oficina de negocis. L’*anthropos* és un assumpte prou més important que un gos o una atzembla.

No és qüestió de si l’èsser humà vol, o no, ser moral; el pes i l’especificitat de l’home és que no pot deixar de ser moral. La seva estructura dinàmica l’obre, vulgui o no vulgui, a haver de decidir la seva biografia amb vista a allò que és just i a allò que és injust. La bèstia, a seques, només té biologia, però no gaudeix de biografia. El mul o el dofí es redueixen a estar en el món; en canvi, a l’èsser humà li pertoca habitar en el món. La diferència entre simplement *estar* en el món i *habitar* en el món és que sols en el segon supòsit cal proporcionar sentit, o significat, al fet d’instal·lar-se en l’«espai-temps». Els animals no tenen història –la història s’especifica mitjançant el sentit que s’injecta a l’esdevenir, al fet d’obrir-se camí–; els animals, inclosos els ximpanzés i les balenes, en tenen prou d’anar tirant, d’anar fent una cosa després de l’altra. La bèstia no humana evoluciona –fins i tot hi ha l’evolució de les espècies, com va dir Darwin–; però la bèstia no s’historia, no perd el temps en el *per a què* de l’acció. Amb l’activitat en té ben bé prou, i va fent, complaguda i encantada.

Aristòtil coneixia bé el món animal; va redactar diferents escrits sobre zoologia, com ara *Perí ta zoia historíai*, *Perí zoion kinesos*, *Perí zoion poreías* i *Perí zoion genésos*. Doncs bé, quan s’enfronta al fenomen humà, remarca que l’*anthropos* ha de conduir la seva vida amb vista a un *agathon*, a un ‘bé’. Poca la gràcia que li fan, al gat, allò que és just i allò que és injust; amb les sardines en té ben bé prou. El *behaviorism* elemental de Watson explica la conducta animalística a base de l’*input* (‘estímul’) i de l’*output* (‘resposta’). Skinner, en afegir-hi el concepte de *reinforcer* (‘reforç’), no fa variar substancialment el model conductista, model insuficient si es vol explicar tota la conducta humana. Sardines, suposada fam del gat i manduca felina. I això és tot. Però no en l’àmbit humà. Gat, fam i sardines conformen un tot ajustat; no hi ha lloc per a un procés d’ajustament. En canvi, l’*anthropos* no en té prou amb el que és real, amb el que hi ha; a més a més necessita coses irreals, valors que concretin la justícia (*Dike*), la bondat (*Agathós*).

L’èsser humà també viu estimulat per la circumstància, pel medi, però no sempre li sobrevé, inexorable, la resposta que cal donar. De vegades, l’home queda parat davant d’un estímul i no sap com reaccionar. La vacil·lació, el titubeig, el dubte i la incertesa, que ens estrenyen per dins quan hem de reaccionar enfront de les coses reals que se’ns presenta, ens alliberen –o

si més no ens ho sembla– dels estímuls. Ens fem càrrec de la situació i aquesta situació se'ns acara al davant com quelcom diferent de nosaltres. Aquesta situació –alliberats dels estímuls– ens força a donar una resposta pel nostre compte. Cal triar entre diferents respostes, ens hem de decidir per alguna. No fem una sola peça amb el món, com passa amb el gat i les seves sardines; en part, ens sentim deslligats, sols, autònoms. Som, ineludiblement, uns animals que de vegades hem de triar la nostra pròpia vida. La vida no se'ns imposa del tot. Ens fa l'efecte que en alguns moments concrets no estem determinats, sinó que som forçosament lliures. Ens hem d'estimar més això o allò amb vista a quelcom que es presenta com a millor. No estem encadellats amb el medi; ens pertoca l'ajustament. És a dir, hem de justificar les nostres preferències.

La nostra estructura dinàmica ens deixa, vulguem o no vulguem, incabats, desajustats. Així doncs, tenim una estructura moral. Davant d'un mateix estimul, hem d'escollir entre diverses respostes. Un hiat, o una fissura, terrible i insuportable ens separa de la circumstància mundanal. Per quina resposta ens hem de decantar?, això depèn del *per a què* sembla que som lliures. Queda, així, a la vista l'àmbit axiològic, el qual ens permet de valorar les decisions que prenem. O això o l'absurd de Sartre. Aquest autor escriu, així, a *L'être et le néant* (Gallimard, 1943): «Je suis condamné à être libre. Cela signifie qu'on ne saurait trouver à ma liberté d'autres limites qu'elle même ou, si l'on préfère, que nous ne sommes pas libres de cesser d'être libres» (pàg. 515).

En no acceptar, Sartre, per una banda, valors objectius, i en reconèixer, per l'altra, que ens pertoca haver de triar-nos la vida, no li queda cap més sortida lògica que defensar que som lliures per a no res. Però, si ens decanem del plantejament sartrià, ens reconeixem oberts als valors, els quals ajusten fent-nos justos, és a dir, ajustats al que és valuós, al que és bo.

Descobrim els valors morals –contingut de la moral– perquè abans ens trobem sense saber què fer de les nostres biografies. Aquesta experiència no la té l'animal no humà; si més no, ens en manca senyal. L'animal desplega la seva vida biològica sense plantejar-se la qüestió de la vida biogràfica. Tota la meua reflexió s'emmarca en la macrocivilització del blat o civilització occidental. Em fa l'efecte que és un esforç ben inútil voler saber res sobre l'home en general. Tant les llengües com els llenguatges són concrets i històrics; no comptem amb cap llengua universal ni amb cap llenguatge universal. I ens expressem inexorablement en una llengua i fem servir un llenguatge. Les llengües són el català o l'euskera, o el georgià, o el totonaca, o l'anglès, o...; no tenim una llengua universal. Són llenguatges el fílmic, el teològic, el col·loquial, el químic, el jurídic, el matemàtic, etc. No hem trobat un llenguatge universal. Així doncs, no trobo gens prudent

fer referència a l'ètica de totes les cultures. Tinc prou feinada amb la meua. L'ésser humà es caracteritza per la diferència i no pas per la uniformitat; no som ni mol·luscos ni bòvids. Què més voldrien els polítics!

En el si de la *Weltanschauung* occidental, l'ésser humà esdevé successivament; vull dir en forma d'història. No sóc platònic, tot i que tingui un gran respecte per Plató. Gadamer (1900-2002) va publicar un llibre en francès –no n'he tingut a les mans la versió alemanya– que porta el títol de *L'art de comprendre*, en dos volums. L'hi va publicar el 1982 l'editorial Aubier-Montaigne, de París. A la pàgina 70 defensa que l'ésser humà mai no es pot reduir a un conjunt de dades constatables; l'home no consisteix en presència, sinó en futurició. Abans que cap altra cosa, l'*ànthropos* és projecte. En el seu llibre *Wahreit und Methode (Verité et méthode*, en francès, segons l'editorial Seuil), escriu, en contra d'Hegel, quan diu que l'home és històric: «Être historique signifie ne jamais pouvoir se résoudre en savoir de soi-même» (pàg. 142).

Amb aquest advertiment esmentat es comprendrà que no trobi correcte parlar d'una ètica occidental immòbil. L'ètica a Occident no ha estat ni una ni tampoc perenne. Els qui viuen de punts fixos i inamovibles s'ho han de fer mirar, tenen un trastorn psíquic; són neuròtics o qui sap si fins i tot psicòtics. Tot depèn de si se n'adonen o no.

La moral brolla de les experiències que tenen els éssers humans en viure en societat. Atès que les societats occidentals han estat, són i seran variables, no és gens estrany que les seves concepcions ètiques també s'hagin presentat variades. Com es pot establir una mica d'ordre en la multiplicitat, que ens permeti de capir el que és múltiple? El *Khaos* no es pot entendre; només aporta dolor. No és pas de bon fer, aquesta tasca. Malgrat tot, miraré de fer-ho, tot i el risc d'anar de tort.

Seqüències categorials de l'ètica occidental:

- \*«L'ètica és naturalisme»
- \*«L'ètica és antinaturalisme»
- \*«L'ètica és culturalisme»

Vista en conjunt, la cultura grega va elaborar el concepte de *Physis* – del verb *Phyo*, 'engendrar', 'fer créixer', 'formar-se'– com allò que reneix contínuament des de si mateix de manera autònoma. La *Physis* –'natura', o 'naturalesa', dels romans– fou, ja des dels presocràtics (segle VI aC) la realitat com a déu de tot, la realitat primordial i permanent. Allò que és natural, entès d'aquesta manera, fou quelcom paradigmàtic i exemplar. Quan els sofistes (segle V aC) van diferenciar *physis* (allò que és natural) de *nomos* (allò que establien els éssers humans en la història), hom es va adonar ben bé que els homes s'havien d'organitzar en funció del que és indefectible,

modèlic i imperible. La naturalesa (*Physis*) és necessària; en canvi, l'àmbit sociohistòric és així, però sempre pot ser d'una altra manera. El model, el constitueixen les coses naturals.

La moral d'Occident fa les primeres tentines arcecerada sota la *physis*. Sòcrates, Plató, Aristòtil, els estoics i fins i tot els epicuris, amb els seus continuadors romans, conceben l'ètica sota el prisma orientador de la naturalesa, d'allò que és inamovible i irremplaçable. El *logos* –el discurs concloent–, a alguns, com ara Sòcrates, Plató i Aristòtil, els serveix per accedir al que és natural infrangible, intel·lectualisme que els epicuris no seguiran.

L'atenès Xenophon, o Xenofont (426-355), en la seva obra *Apomnemoneumata Sokrates –Memorabilia o Memorables–* ens parla –I, 11-12– de Sòcrates com a pensador que s'interessava pels assumptes humans, i que remarcava el valor d'allò que fa que els ciutadans esdevinguin *Kaloi Kagathoi* ('bells i bons'). Potser coneixem més Sòcrates (469-399) a través dels diàlegs de Plató (428-348), especialment a través dels primers que va escriure –*Laques, Càrmides, Eutifró, Lisis, Hípies menor, Ió, Hípies major, Apologia i Protàgores*. L'ètica socràtica és vida intel·lectual, és pensar en funció d'allò que és estable i no d'allò que és volander i voladís. El que és important és adonar-nos que ignorem allò que tenim entre mans. L'ètica com a saviesa comença a fer camí quan reconeixem la pròpia ignorància, quan parlem de la pietat o de la valentia o de la bellesa... Les coses quotidianes esdevenen problemàtiques i la vida humana tota s'hi torna amb elles. El problema de la vida no es resol pas a còpia de discutir i discutir amb els altres, sinó dialogant-hi.

Aristòtil (384-322) va fer referència directa a temes ètics a *Ethikà Nikomàkheia*, a *Ethikà Eudemeia*, a *Ethikà megàla* i també a *Politikà*. Es preocupa menys pels lligams que hi ha entre ètica i costums que de fonamentar metafísicament l'obligació moral. Fins i tot a *Tà metà tà physikà*, Aristòtil remarca el valor de la *phrónesis* ('prudència', hem traduït habitualment), que és un saber sobre la vida, un saber decidir, un saber com obrar, un saber actuar, un saber viure. Quin és l'objecte d'aquest saber?: el bé i el mal (*agathon kai kakon*). Cal encertar de ple allò que sigui indiscutiblement bo.

L'ètica basada en el naturalisme ha pervingut fins avui dia; així, Michel Foucault (1926-1984), a *L'Usage des plaisirs*, primer llibre d'*Histoire de la sexualité*, valora positivament l'*aphrodisia* ('el plaer') dels grecs. Però he d'indicar tot seguit que amb el cristianisme s'obrí un altre marc des del qual s'inicia una altra manera de fer ètica.

El cristianisme es va presentar com a anti-eudemonista i anti-intel·lectualista. La naturalesa està viciada –el pecat original. Sant Pau (5-64), a la *Carta als*



*romans*, insisteix en el fet que tots els humans som pecadors. Escriu: «Per obra d'un sol home va entrar el pecat en el món, i amb el pecat hi entrà també la mort; i així la mort s'ha estès a tots els homes, ja que tots han pecat. Abans que la Llei fos donada, el pecat ja existia en el món...» (5, 12-13).

Agustí d'Hipona o de Tagaste (354-430) elabora la seva teologia del pecat original a partir d'aquest capítol cinquè de la carta de Pau de Tars als cristians de Roma. Les esglésies cristianes, i amb més força si és possible les protestants –que apareixen en el segle XVI–, ensenyen que tots els éssers humans neixen en estat de falta i de culpabilitat. Tomàs d'Aquino (1228-1274) defensa a la *Summa Theologiae*: «El pecat del primer ésser humà passa a la posteritat. Per culpa d'això, hom bateja els menuts nounats a fi que quedin nets de la brutícia del pecat» (Ia, IIa, q.81, a.1).

L'antieu demonisme és servit.

Més encara, el cristianisme no se suporta en la raó, sinó en la *hemeth* (en hebreu), en la *pistis* (en grec), en la *fides* (en llatí); és a dir, en la fe –*Glaube* en alemany. El vocable grec *pistis* prové del verb *peitomai*, que volia dir 'persuadir', i no, per cert, 'provar' o 'demostrar racionalment'. *Pistis* significava: 'confiança', 'fidelitat', 'adhesió'. El llatí *fides* indicava 'confiança', 'crèdit', 'paraula donada', 'fidelitat', 'lleialtat', 'constància'. Ciceró va escriure: «In fide alicujus esse» ('estar sota la protecció d'algú'). No hi ha lloc per a la raó. A la *Carta als romans*, Pau de Tars afirma: «Tots els qui invoquen el nom del Senyor se salvaran. Ara bé, com podran invocar-lo, si no hi creuen?... La fe –*pistis*– ve de l'Anunci, i l'Anunci neix de la història de Crist» (10, 13-17).

En grec *hypakoé* significava 'escoltar', que fa pensar en l'actitud de l'esclau que reconeix i escolta la paraula de l'amo. En el text transcrit es remarca la relació entre la proclamació de l'anunci i l'adhesió i obediència. Fe i raó es donen l'esquena. Aquesta nova antropologia menarà cap a nous plantejaments ètics, allunyats de la matriu grecoromana. A la *Carta als hebreus* –d'abans de l'any 96–, que va redactar en un grec excel·lent un autor desconegut, s'hi entén la fe de la manera següent: «Fe és una manera de posseir anticipadament allò que esperem, és conèixer realitats que no veiem» (11, 1).

La intel·lectualitat cristiana medieval va capir la fe en aquesta mateixa línia antiracionalista, i va ser, per cert, precisament la fe el nucli de la *Weltanschauung* dels cristians. Així, trobem que Tomàs d'Aquino escriu a la *Summa Theologiae*: «Fides est habitus mentis, quo inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus» (q. IV, art. 1) ('La fe és un hàbit de la ment mitjançant el qual la vida eterna comença en nosaltres

en tant que fa possible que l'intel·lecte doni el seu assentiment a coses que no apareixen').

El missatge cristià constitueix una matriu que no permet ètiques naturalistes i racionalistes. La moral no se suporta ni en allò que és natural ni tampoc en allò que és racional, sinó en la paraula de Crist i el seu exemple. Ara bé, atès que el cristianisme es forma essencialment a partir de la inculcació del judaisme –la paraula de *Iahwé*, i no pas el discurs humà, ho és tot–, dintre del naturalisme i del racionalisme grecoromans, el cristianisme tindrà sempre la temptació racionalista. A més, pel fet que cada vegada va tenir més tendència a articular la dualitat de bé i mal amb la voluntat humana –l'amor és més important que el coneixement–, hi va haver la tendència a assenyalar que l'exigència moral era cosa de la consciència de cadascú en oposició a una naturalesa objectiva. Descartes, amb el seu *ego cogito*, seria un bon exponent d'aquesta perspectiva. Kant va radicalitzar l'oposició entre moral i naturalesa.

L'alemany Immanuel Kant (1724-1804) separa frontalment *moral* de *costums*. Vegeu, per exemple, la segona part del seu llibre *Die Metaphysik der Sitten*. Kant fonamenta la moral sobre la consciència, sobre el deure, i no pas sobre exterioritats. Només en virtut del deure té sentit parlar de normes morals. L'ètica es concentrarà en el concepte d'*haver de ser*, i no deduirà les lleis morals d'una antropologia empírica. Totes les morals neokantianes es desentenen del que és natural.

La tercera seqüència categorial en l'evolució de l'ètica a través de la història d'Occident s'inicia amb la concepció cultural de l'antropologia. L'estat de cultura s'oposa a l'estat de naturalesa. Els fets socials ofereixen entre ells una lògica a la qual es dobleguen els individus encara que no la coneguin. Durkheim (1858-1917), en el seu llibre *De la division du travail social*, defensa que la consciència col·lectiva no és res més que el conjunt de creences i de sentiments comuns als membres d'una societat. L'individu pensa i actua com ho fa el grup. La moral ha esdevingut, així, sociologia. La pressió social dona compte de les teories ètiques. En aquesta mateixa direcció, Lévy-Bruhl (1857-1939) deixarà de banda l'origen de les idees morals i reduirà el fet moral al fet social. Així, en el seu llibre *La Morale et la Science des moeurs*, deixa a part les morals teòriques, ja que pressuposen, en contra de les dades, que la naturalesa humana és idèntica a través de la llargària del temps i de l'amplària de l'espai. No comptem amb cap altra realitat que els diferents costums dels pobles dintre de les seves històries; això, ho anomena *physique morale*.

Les crisis que han assolat el segle xx, i que Nietzsche (1844-1900) ja va preveure, han obert les portes de bat a bat a unes morals que s'han reconciliat amb la vida, però que no han retornat cap al naturalisme dels grecs

i els romans. Les morals contemporànies, alliberades de la metafísica, s'han tornat pràctiques i han bandejat els plantejaments fonamentadors. Gandhi –no-violència–, Camus –rebel·lia–, Levinas –alteritat–, Illich –convivialitat– i tots els esforços ecològics. Vivim en temps postmoderns en els quals no té cap sentit fonamentar ni els ens ni els discursos.

Per tal de superar el nivell epidèrmic en l'ús del terme *ètica*, cosa, d'altra banda, que és pertinent en els llenguatges col·loquials, ara vull esmentar dos usos semàntics d'aquest vocable, que fan palesa la complexitat de l'assumpte. Cap a mitjan segle xx, la filosofia anglosaxona va atorgar importància màxima al fet de diferenciar *ètica normativa* i *metaètica*. La primera fa referència a les coses bones i dolentes, i també a les accions que cal fer o que cal evitar des de la perspectiva moral. En canvi, la metaètica és un llenguatge que té com a objectiu estudiar la terminologia moral, la relació lògica entre els judicis morals –p. ex., «matar és dolent»– i altres judicis –p. ex., «la temperatura és de 30 graus»– i, per acabar, la metaètica s'ocupa també de l'epistemologia dels judicis ètics –p. ex., «robar és dolent» no diu gaire més que «em sap greu que el robí?».

Alfred Jules Ayer (nascut a Londres el 1910) formula per primera vegada el mot *metaètica*, en un article de 1949, seguint Carnap en el model de metallenguatge. Recupera l'article en el seu llibre *Philosophical Essays* (1954, editorial Macmillan - St. Martin's Press), que és on he accedit al text. El filòsof Ayer no va voler confondre la *filosofia moral*, la qual ell reduïa a metaètica, amb l'esforç per *moralitzar* la gent. L'ètica normativa quedava, així, per a artistes, autors de teatre, predicadors religiosos i tota la gent que fos dominada per l'emoció; en canvi, al filòsof li pertoca el rigor intel·lectual. Per als moralitzadors queden la taquicàrdia i les secrecions de les hormones. Em vaig fer personalment amb Ayer durant un congrés mundial de filosofia a la ciutat de Varna, a Bulgària. El recordaré sempre més; simpàtic i irònic, fumant intel·ligentment amb pipa.

George Edward Moore (1873-1958), a *Principia Ethica*, ja s'havia ocupat del significat de vocables com *good* i *right*, i havia observat que aquests termes no són predicats empírics. Si passem per alt el significat de *bo*, com ens podem pronunciar sobre quines coses són bones i quines són dolentes? El predicat *bé*, o *bo*, no és pas un fet de l'*empeiria*, de l'experiència. Passa que el llenguatge humà té funcions distintes: descriure el món tal com ens apareix a la sensibilitat; dir tautologies com que «A és igual a A», o bé que «4 és igual a 2 + 2»; enunciar regles lingüístiques –p. ex., «si el subjecte d'una frase està en singular, el verb també ho ha d'estar»–; advertir sobre alguna cosa –p. ex., «alerta amb el plat, que crema!»–; recomanar accions –p. ex., «no exploteu el proïsme»–, i altres funcions. Quan parlem, o bé quan escrivim, construïm frases que tenen la forma de subjecte-predicat, com, posem per cas, «la rosa és vermella», o bé, «la tortura és menyspreable». La

forma gramatical comuna ens fa pensar ingènuament que les dues frases defensen que un fet, o una dada, té una propietat determinada. I no és així; el segon enunciat, dels dos esmentats, no descriu el món, sinó que expressa una activitat subjectiva enfront del món. El segon enunciat, «la tortura és menyspreable», no és ni veritable ni fals. L'anglès Hume (1711-1776), en obres com *An Enquiry concerning Human Understanding* i *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, ja havia avisat sobre aquests usos lingüístics desencertats. Podem conèixer coses del món, però els valors en si, quan no són opinions de la gent, no formen part del món i, per tant, no es poden conèixer. Quan prenem una decisió moral, no aprenem res sobre l'embalum del món; només manifestem els nostres sentiments sobre el món. Aquesta és la divisió que Hume va establir entre el fet i el valor. La metaètica estudia aquests aspectes lingüístics, i no té pas cap pretensió de moralitzar la gent.

El nord-americà Quine, nascut a Akron (Ohio) el 1908, és un lògic de pes. Afirmar que el plantejament de Moore és massa simplista. Opina que la frontera entre metaètica i ètica normativa no és tan exacta. Li sembla que una percepció no és cap dada elemental, sinó que va carregada de teoria. Va en contra de diferenciar fet i valor. Quan afirmo, per exemple, que un interès ha quedat satisfet, descriu un fet o bé expresso un valor? El segon Wittgenstein (1889-1951), el de *Philosophische Untersuchungen*, defensa que el llenguatge només es pot entendre en el si d'una manera de viure, és a dir, dintre de creences participades sobre el món. Ens podem preguntar: on se situa la frontera entre descriure un fet i expressar una actitud?

L'anglès Richard Mervyn Hare (nascut el 1919), a *The Language of Morals*, defensa que la lògica del discurs constitueix un cas particular de la lògica dels enunciats imperatius. És ben cert que un judici normatiu o imperatiu mai no es podrà deduir, en lògica, d'un enunciat descriptiu o indicatiu. Del fet que la porta sigui tancada –indicatiu–, no se'n pot deduir que hagi d'estar tancada –imperatiu. La moral no es pot justificar en termes no morals; solament la moral viscuda pot legitimar els principis dels quals procedeix. Un judici moral ha de ser universalitzable i prescriptible; aquestes són les seves característiques formals.

El nord-americà John Rawls (1921-2002) ha fet donar un tomb radical al tema. Aconsella als filòsofs que desenvolupin l'ètica normativa i que deixin de banda la metaètica. Així ho fa, per exemple, a *The independence of moral theory*, de 1974. Una creença moral es justifica per la coherència que té amb altres creences. Una convicció ètica, així, quedaria legitimada pel fet d'estar tan profundament arrelada en les nostres maneres de pensar, que sense ella el llenguatge seria intel·ligible. Per tant, els criteris morals són aquells en què ens posem d'acord per reconèixer-los com a morals; i no són, per tant, uns criteris que descobrim que són així de manera independent.

Aquest gir a l'ètica normativa, bandejant la metaètica, explica el florejament actual de les ètiques aplicades.

Durant els anys setanta del segle xx, la gent va començar a preocupar-se per qüestions pràctiques de l'ètica, i es va anar desentenant cada vegada més dels plantejaments purament teòrics. Ecologia, avortament, eutanàsia, descolonització, feminisme, pau, etc. han estat temes que han engrescat els ciutadans. Si a això s'afegeixen els progressos biològics i mèdics, que han obert perspectives ben inèdites a la humanitat, es comprèn que la reflexió ètica hagi agafat una direcció pràctica i funcional. A més, la postmodernitat, que ha generat una atmosfera en què es respiren superficialitat i visió efímera de l'existència, reforça reduir l'ètica a allò que és urgent i deixar de banda allò que és important i qualificat. «Respecta el medi ambient», diu un; i l'altre li respon: «Dóna'm raons convincents per a això». Aleshores el primer pontifica: «Si no el respectes, d'aquí a pocs anys no podrem viure a la terra». El segon insisteix: «Quants anys?». I el primer diu: «Seixanta o potser uns quants més». Aleshores el segon conclou: «Ah, bé!, si és així, no em cal respectar el medi ambient, ja que jo seré al cementiri i allà aquestes qüestions ni preocupen ni ocupen ningú». Aquest personatge no volia ser un xai més del ramat. No tenia cap raó per estar pendent dels altres; a tot estirar, en tenia prou de fer la impressió que els respectava. L'ètica exclusivament pràctica, sense fonamentació teòrica, és cosa de ximplers i babaus. Els més llestos viuen a coll d'aquests; mentre hi hagi burros, els savis van a cavall. És un dels riscos de la postmodernitat.

Els anglosaxons anomenen les ètiques aplicades *applied ethics*; també fan servir l'expressió *substantive ethics*, i en aquest cas assenyalen cap a l'ètica particular que feineja en casos concrets. Sembla assenyat desenvolupar les ètiques aplicades, sempre que compleixin tres condicions:

1. No s'han de reduir a apreciacions subjectives i individuals.
2. Les decisions s'han d'argumentar racionalment.
3. L'àmbit de les accions que s'abasti ha de tenir autonomia.

Amb l'ètica aplicada, la moral recupera el seu principi d'empiricitat en comptes de deixar-se arrossegar només per discussions abstractes. Una teoria moral que no pugui resoldre els problemes reals que tenen els ciutadans seria tan inútil com una teoria física que no resolgués problemes de resistència de materials o de balística. La realitat atorga a l'ètica la seva objectivitat.

Ètiques aplicades:

1. Bioètica
2. Ètica professional
3. Ètica mediambiental

La bioètica actual té unes arrels llunyanes, ja que va començar amb l'ètica mèdica, i seria possible atorgar-ne l'inici a Hippokrates de Cos (460-377). Avui dia, la bioètica es pregunta per les pràctiques científicotècniques en biomedicina. El Codi de Nürnberg, o Nuremberg, redactat el 1947, va enunciar deu principis que regeixen l'experimentació en éssers humans, el més rellevant dels quals és aquell que remarca el consentiment del subjecte afectat.

La bioètica es caracteritza per ser pluridisciplinària: medicina, biologia, dret, filosofia, teologia, antropologia, ciència política, psicologia, psicoanàlisi, etc. Aquest complex diàleg pluridisciplinari permet fer front als problemes enrevessats que es plantegen. Per exemple, la modificació del genoma humà, la tracten per separat, de manera molt diferent, un teòleg catòlic, un enginyer genètic, un jurista i un filòsof agnòstic. La pluralitat de disciplines diferencia la bioètica d'altres sabers autònoms.

Els temes cabdals dels quals s'alimenta la bioètica són la relació pacient-metge, l'experimentació en éssers humans, les tècniques de la procreació, els procediments que treballen amb ancians, la ingerència en el fet de morir, les intervencions en el patrimoni genètic, la manipulació del cervell, etc.

L'ètica professional té un abast molt ampli, ja que, a les professions clàssiques com ara la del magisteri i la dels jutjats, cal afegir-hi tots els sectors professionals de les societats industrialitzades: enginyeries, arquitectura, informàtica, negocis, comunicació, administració, periodisme, etc. Les nostres societats se suporten en l'economia –eficiència, concurrència, rendibilitat– de la tecnociència, que proporciona racionalitat operativa, i sobre el dret, que regula les relacions socials. Aquests són els camps entorn dels quals l'ètica aplicada descobreix tasques complexes i alhora apassionants.

L'ètica mediambiental es fa càrrec de la valoració moral que planteja el fet que l'ésser humà, després del segle XIX, faci servir tecnològicament, cada vegada més, la biosfera sobre la base de l'agricultura, la industrialització, la urbanització, etc. Els progressos que reporten aquests avenços s'han de pagar amb la destrucció d'ecosistemes i amb l'augment de la contaminació. L'ecologia, la biologia en sentit ampli, ofereix les dades bàsiques per a aquesta classe de reflexió.

En aquestes pàgines no he dut a terme cap altra feina que la d'esbudellar amb la raó una paraula, *ètica*, que al primer cop d'ull semblava ingènua i cànvida, però que tan bon punt l'hem oberta en canal ens ha mostrat un interior que fins i tot arriba a provocar calfreds i estremiments. Perquè l'embalum es troba en el fet que el mot *ètica* ens acara a una categoria humana constitutiva, i alhora ens empeny a fer-hi front, i no ens consent que ens desentenguem de l'ésser humà.

*Faxint dii* ('que ho facin els déus'), com escrivia el romà Ciceró, que la meua fatiga hagi servit per a alguna cosa.

## II. Ètica d'Occident

No he aconseguit de trobar un mètode satisfactori, tot i el saber d'Habermas i d'Apel, que em permeti elaborar els valors universals. La comunicació en general és abstracció idealista; ens comuniquem inexorablement mitjançant llengües i llenguatges concrets –grec, sànscrit o català, física, ètica o cibernètica. Per aquest motiu, el meu mètode s'ha centrat en el fet de recórrer històricament els textos que des de Jerusalem, Atenes i Roma han emplenat pàgines i pàgines de la cultura occidental. Això em permet d'oferir uns valors adients per a l'educació d'Occident.

La meua vida, llarga i dilatada, ha constituït una excursió intel·lectual que m'ha conduït des dels orígens d'Occident fins a ingressar en el segle XXI, amb la seva sang i els seus cossos esquarтерats. Aquesta caminada no ha gaudit d'un *paidogogos* que em guiés de manera indefectible i incontestable. He fet camí d'acord amb la perspectiva luterana, amb la *sola scriptura* –text, en aquest cas, no precisament religiós. «Scriptura sui ipsius interpres», de Luter, com a mètode. Així doncs, sense metafísica. Ben cert que he llegit, però tot interpretant a l'estil profà que ja proposava Schleiermacher en el segle XIX. M'he servit d'una *Kunstlehre des Vernehmens*, d'una 'tècnica de la comprensió'. Entre *Erklären* ('explicació causal') i *Verstehen* ('comprensió', que implica no sols allò *interpretandum* sinó també el mateix *interpretans*), m'he decantat per la *Verstehen*. No hi ha cap altra manera de justificar epistemològicament el coneixement en sabers humans –p. ex., en història, en sociologia i en axiologia. Fou Dilthey (1833-1911) qui va remarcar el pes històric en la *Verstehen*. El dinamisme de la vida humana –com a *Erlebnis*– s'estructura, ja sigui biogràficament, ja sigui 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 abordar la qüestió de l'ésser a partir del *Dasein*, en què l'ésser es comprèn a si mateix. Gadamer, arrencant d'Heidegger –hermenèutica de l'ésser–, retorna en part a Dilthey i dialoga amb les ciències socials; altra vegada la comprensió del que és humà agafa la dimensió històrica. La comprensió prové del passat, portada per la tradició de sentit. Comprendre l'ésser humà és aplicar un sentit –portat per la tradició– a una situació actual. D'aquesta manera, precisament, he abordat el possible i desitjat humanisme del segle XXI amb vista al procés educatiu. A les ciències empiriconaturals només els importa el que és present; aquesta és la seva veritat. En canvi, la veritat en ciències humanes consisteix en el fet d'il·luminar l'actualitat des de la tradició i de cara a l'esdevenir.

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 i esdevé dessacralitzat. El sagrat constitueix el gran obstacle per a la llibertat; la llibertat assoleix plenitud en assassinar l'últim déu, l'últim absolut. Que això reporta tragèdia existencial?, i tant!, només faltaria! Però aquí rau la grandesa de l'home, diuen. Malgrat tot, el postmodern no pot sinó ser l'hereu de l'existència amb sentit d'altres temps. No obstant això, hi ha una voluntat de suprimir aquestes herències. Tanmateix, no és gens difícil descobrir mites i ritus en el postmodern que recorden el seu pretèrit, vertebrat pel significat o la legitimació.

La cultura s'ha secularitzat fins a l'extrem postmodern de negar l'ordre del discurs –Foucault. Ni *hàgios* ('santedat pagana grega') ni tampoc *Hierós* (el sagrat primigeni en la cosmologia hel·lènica). L'*agapé* ('amor generós') no fa de suport a la convivència; a tot estirar en fa l'*éros* ('amor egoista'). S'ha enterrat definitivament el *Kerigma* –'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 d'*allò que és preferible*, entès aquest preferible com a preferència justa. Sense valors ètics consistents –n'hi ha, sens dubte, de volanders–, ens hem reduït a la desmoralització. Si encara queda religió, es mostra polimorfa: teologies de Bonhoeffer i d'A. T. Robinson –*Honest to God*–, de fa uns anys, o el llibre de Thomas Luckman, *Zum Problem der Religion in der Modernen Gesellschaft* (1963), traduït a l'anglès amb modificacions amb el títol de *The Invisible Religion* (1967).

En el context del ja finit segle xx, tan bigarrat i desconcertant, com podem descobrir els nostres valors occidentals per començar a fer el camí del segle xxi? Em sembla que la tradició, que ens té vertebrats, permet d'orientar-nos donant sentit a la continuació de l'existir històric. Ben cert que es fa difícil de casar els elements postmoderns amb la tradició; però no sembla pas una feina impossible del tot. En canvi, relíquies i nostàlgies faciliten la tasca perquè perviuen des del sentit que Occident s'ha anat injectant al llarg de la peripècia temporal.

Ha quedat destruït el model humanista de la  *cristiandat*  –segles xv– medieval, però sobreviu, si més no en l'àmbit del discurs, la categoria  *encarnació* . L' *encarnació*  enfronta i alhora assumeix el profetisme jueu i la racionalitat grega, lligada a la tecnologia romana. Conflictes i trobades se succeeixen entre ambdós elements. La fe –aposta i valors– acarant-se 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.



Quines són les formes i funcions de l'antropologia moral?, això permet fer-se càrrec dels nostres valors. L'experiència moral constitueix un *factum*, una 'dada', tal com succeeix amb la renda *per capita* o amb les aficions lúdiques de la gent. L'*erlebnis* –del verb alemany *erleben*– de la consciència moral apunta tant a continguts morals com al sentiment del deure o de l'obligació; és a dir, assenjala tant informacions com actituds psíquiques. En tots dos casos sembla que és ineludible preguntar-se tant per l'etiologia com per la transmissió de valors i d'obligacions. Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud, Lévy-Bruhl i neurofisiòlegs com ara Monod i Changeux han proporcionat explicacions reductores. Però, a més a més, sempre és possible preguntar-se pel sentit de l'obligació; és possible fer-hi referència sense tenir en compte el concepte de llibertat? Podria jo dubtar seriosament si tot fos massissament racional? Comptem amb l'èsser, amb allò ja constituït, amb l'*opus operatum*, amb el *Logos*, amb allò que ens és donat. Tanmateix, també treu el cap l'*haver de ser*, el que és constituent, l'*opus operans*, el *Mythos*, el sentit; i per dessota, com a hipòtesi –*hypo* ('sota'), *tesi* ('col·locació')–, s'insinua el subjecte, la persona. Només si s'accepta aquesta segona dimensió –la de l'*haver de ser* enfront de l'èsser– agafa vigoria tot allò que fa referència als valors morals, ultra opinions, costums i tics nerviosos.

El meu enfocament se situa a part, a mig camí entre allò simplement donat i allò que obliga ontològicament; si mirem d'esbrinar amb l'experiència la història regional d'Occident, la seva legitimació o el seu sentit, veiem que aquesta història és més que una dada bruta i menys que una obligació radicalment fundada. Les valoracions són fets històrics; els valors, al contrari, si n'hi ha, fan referència a quelcom metahistòric. De tota manera, no podem imaginar que les valoracions que ha fabricat Occident gaudeixin de més consistència que no pas la simple facticitat?, anar perseguint comunitàriament el sentit de l'*ànthropos* és millor que només passar pel decurs temporal com ho faria una ovella d'un ramat. Gadamer, a *Wahreit und Methode* –primer volum de l'edició castellana–, escriu: «Para toda praxis humana hay algo que está ya decidido, y es que tanto el individuo como la sociedad se hallan orientados hacia la felicidad» (pàg. 662).

Assolir la felicitat no es fa pas mecànicament, sinó amb diàleg i de manera raonable. Els valors creats no es redueixen a superestructures de la lluita de classes; a més a més comptem amb la feina d'haver de precisar el *telos*. La insatisfacció de l'existència –amb el cinisme o la desesperació a l'aguait– demana esperança en la utopia antropològica. El món es presenta, davant del cos humà, de manera significativa, i no pas com una sensació o percepció zoològica, cosa pròpia del mosquit o del paquiderm. No és el cos el que percep, sinó el meu jo, i aquest jo compta amb la llibertat quan hi ha consciència de futur; si no n'hi ha, la conducta és la d'un ase, tot i tenir una bioquímica cerebral més complexa.

Les finalitats antropològiques es produeixen històricament en la interrelació humana. Alfred Schütz remarca, a *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (Viena, 1932), que el nucli del món social es troba en el cara a cara, d'un enfront d'un altre, en l'interior d'un temps i d'un espai precisos. No és possible l'autocomprensió (*Selbstverstehen*) sense l'heterocomprensió (*Fremdverstehen*). Filòsof sobre els valors serà ineludiblement *sympphilosophiein*, i aquí rau el pes dels valors històrics, aquells que ens lliura la tradició; són valors d'una comunitat (*Gemeinschaft*) i no pas d'una associació (*Gesellschaft*).

De tota manera, els valors, ja siguin cristians, ja siguin marxistes o d'altres, ens poden alliberar, sempre que no estiguin al servei del poder politicoeconòmic. Fins i tot quan aquests poders diuen que proporcionen la llibertat, des de la concepció democràtica, només «prétendent donner la liberté comme on donne l'amour dans certaines maisons» (Georges Bernanos: *Essais et écrits de combat*, II. La Pléiade, 1968). I hi afegeix: «Vous vouliez un monde efficace. Vous l'avez. Crevez contents!». La política fàctica podreix la convivència i, per tant, l'axiologia. En canvi, el llibre *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (la Haia, 1974), de Levinas, ens situa en una perspectiva interessant; aquest text és un comentari a la *Shoah*, en què l'alteritat té la primacia sobre el jo filosòfic.

Històricament hem viscut *Leben im Aufschub*, hem viscut en una pròrroga i una demora constants, com si mai no acabés d'arribar el més interessant. L'*ho nun Kairos* intens encara no s'ha presentat. En aquest espai temporal expectant, Europa va elaborar les seves valoracions-valors, i les ha produïdes l'una per a l'altra, i no de manera egoista com prescriu el model cartesià de l'*ego cogito*. Els subjectes històrics en comunitat han volgut establir un ordre assenyat en contra de les matances, les quals obliden que l'altre és també subjecte. El discurs s'ha mostrat més magnànim que la nuesa dels fets. Però els valors no són pas fets, sinó exactament discursos. D'esquena a la intersubjectivitat, el subjecte acaba sent pèrfid. Un subjecte absolut deixa de ser persona; els valors d'Europa, els han animat el diàleg i la discussió, i no pas l'omnisciència de dèspotes inspirats, ja siguin polítics, ja siguin eclesiàstics o científicotècnics. Els estructuralistes, i més tard Foucault –*L'Archéologie du savoir*– i Deleuze –*Diférence et répétition*–, han oblidat el subjecte, però ¿no es tracta potser del subjecte de Descartes en comptes de referir-se al subjecte pacient de Levinas, que es construeix precisament des de la importància del tu? El subjecte autònom no ha pas predicat els valors d'Occident i, en canvi, sí que ho ha fet el jo que és solidari o s'esforça per ser-ho.

El jo solidari es comporta responsablement, en oposició a la mecànica que es planteja en el llibre X de la *Politeia* de Plató, en què *eros* s'orienta

vers la fixesa del que és etern. Hans Jonas, en contra del platonisme, remarca la importància de la responsabilitat en un món que canvia; bandeja escodriñar l'eternitat i retorna la mirada cap al que és temporal, sempre tan fràgil i perible. El seu llibre *Das Prinzip Verantwortung* (Frankfurt am Main, 1979) gaudeix d'aquesta perspectiva. Ser responsable es tradueix en el fet d'oferir resistència a la banalització del mal, tal com va fer el txec Jan Patočka en el si de la dictadura comunista txeca, malgrat que li costés la vida el 1977, a l'edat de 70 anys. Els valors exigeixen *engagement*, 'compromís'; no en tenen prou que els admirem. No obstant això, els valors no són el suport últim de l'*engagement*; aquest se suporta en el patetisme de l'*Abgrund*, de l'abisme, de la 'desraó'. Ens comprometem davant un obstacle i esdevenim, així, patètics i entendridors, però, això sí, amb uns valors a les mans. Els valors històrics ens injecten el coratge de viure, però no la raó de viure; la patètica ens llença vers la poètica –del grec *poiein*, 'produir'. Tan còmode que era quan l'Absolut ens fonamentava del tot; però això s'ha acabat en el si de la postmodernitat i ara cal aprendre a viure tot sabent que no comencem res. És clar que hom pot preguntar-se sempre: però, i per què he de ser moral? Tanmateix, aquest interrogant és, per si mateix, immoral. I per si no n'hi hagués prou, Gilles Lipovetsky, a *Le crépuscule du devoir* (Gallimard), ens explica que: «Les démocraties ont basculé dans l'au-delà du devoir, elles s'agencent... selon une éthique faible et minimale» (pàg. 14-15).

No calia esperar res més de la secularització de la cultura. L'ètica només es fonamenta des de l'Absolut, però l'ètica no proporciona l'Absolut, en contra de Kant. Només roman la història i la seva recerca col·lectiva de sentit. Tal vegada la raó proporcionarà solidesa als valors? Sembla que no. Per ventura una norma esdevé justa perquè el raonament que la reporta és veritable? Més contundent: per què cal justificar les normes?, el que defineix la humanitat no són pas les normes, sinó la seva normativitat, la seva capacitat de fixar-se línies de conducta en el si d'una història regional. Així tenim que Antigona, la de Sòfocles (segle v aC), decideix enterrar el germà perquè abans ha fet una tria fonamental sobre el model de vida, el qual pren força en la raó. Habermas –*Erläuterungen zur Diskursethik*– tampoc no ha fonamentat la moral, i s'ha limitat a determinar sota quines condicions una norma es pot considerar acceptable. En la feina de fonamentar l'axiologia, la raó instrumental i científica és encara més feble que la raó crítica. Husserl –*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendante Phänomenologie* (he treballat amb la versió francesa de Gallimard, 1976)– s'oposava a tractar els fets socials com si fossin coses. Escriu: «Les ciències positives no fan res més que produir homes positius» (pàg. 10), éssers humans que es pregunten sobre la manera com s'accedeix al fet, i no s'adonen que un fet no es distingeix del sentit que té per a mi. No comptem amb fets en estat brut; tots són producte d'una perspectiva.

El llarg recorregut a través de la història d'Occident, al capdavant, quins valors insinua?

No he tractat sobre la qüestió dels fonaments de l'axiologia, sinó que només enceto el tema dels continguts o valors, especialment d'aquells que em sembla que són matris. En tot cas, no em refereixo a fonaments ontològics de l'humanisme occidental. El que sí que ha quedat assentat, com a fonamentació (*Grund* o *arkhé*), és que l'hermenèutica que he practicat legitima amb la *phrónesis* ('prudència') els continguts axiològics que presento. La *Selbsreflexion*, l'he portada a terme des de la tradició europea, a mig camí, doncs, entre una lectura emancipadora –Habermas– i una lectura rememorant –Gadamer. No sé pas si comptarem amb una escatologia de l'alliberament, molt habermasiana, però també molt jueva; el fet indiscutible és la llum de la tradició. Comprendre el nostre humanisme no és tant projectar-se en el text de la tradició com exposar-se en 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*, el fenomen humà és inacabable.

La cristiandat o cristianisme dominador de la baixa edat mitjana, amb les seves estructures polítiques, diplomàtiques, militars, jurídiques, científiques, tècniques, artístiques i econòmiques, amb les seves institucions prepotents, amb les catedrals, monestirs, museus, biblioteques, folklore i discursos filosòfics i teològics, etc., em fa la impressió que ha passat definitivament a Europa. En tot cas, roman en forma de fonamentalisme alarmant. Havent transitat per la prova dura de la modernitat, i encarat ara amb la dislèxia mental de la postmodernitat, al cristianisme com a fenomen cultural, només li queda presentar humilment els valors, que certament hauria d'encarnar, els valors que han configurat i donat sentit a l'humanisme d'Europa i que poden il·luminar la peripècia de tirar endavant.

Tot seguit insisteixo en el valor de la *dignitat* de cada ésser humà, i en els valors que s'hi apleguen, ja que es tracta del valor primer i de la deu, si ens refiem de la tradició occidental. Només després, el saber precís i el fer eficaç poden organitzar-nos axiològicament amb vista al millor. Sense la dignitat de cadascú, és còmode de reduir els éssers humans a l'*home*; la raó redueix els homes de carn i ossos a universals perillosos. Stalin, Pol Pot, Pinochet, Fidel Castro, Franco, Salazar, Kim Il Sung, Hitler, Stroessner, Milosevic, etc. s'han estimat més la raó i l'eficàcia per damunt de la dignitat de cada persona. Dignitat, seguint Kant, és allò que fa que a un altre ésser humà l'hagi de tractar sempre com a finalitat i mai com a mitjà o instrument per a una altra cosa. La dignitat configura un valor, una utopia; sense comptar amb aquesta el grup humà es dissipa i s'esvaeix. Levinas ens 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 proïsme és infinit. En la narració originària del *Gènesi* s'explica imaginativament el perquè d'aquesta dignitat: «L'Etern 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, es diu *adamah* en hebreu; l'ésser humà és, per tant, *adam*. Però no n'hi ha prou amb la pols per assolir l'estatut humà. Si fos així, se'l podria caçar com un conill, una perdiu o un ximpanzé. A més de terra, posseeix dignitat; això és el que significa l'alè de l'Etern. La dignitat de l'altre reporta, no solament el respecte, sinó sobretot l'amor. Aquesta és una constant de l'humanisme occidental; tanmateix, tenim el seu lloc primigeni en el *Levític* hebreu: «No siguis venjatiu ni guardis rancúnia contra ningú. Estima els altres com a tu mateix. Jo sóc l'Etern» (19, 18).

L'altre pot ser fins i tot l'esclau, l'estranger, l'enemic. Les institucions juridicopolítiques garantiran la justícia, no pas l'amor. Això ja és un assumpte moral.

Matar és aquell acte que anorrea del tot el dret a parlar, qualitat primera de la dignitat.

«L'Etern va donar al poble d'Israel aquests manaments: (...)  
No mataràs»  
(*Èxode* 20, 1 i 13).

«L'Etern va fer una aliança amb nosaltres a l'Horeb...  
A dalt de la muntanya, us va parlar cara a cara, des del mig del foc...  
L'Etern digué: No mataràs» (*Deuteronomi*, 5; 2, 4, 17).

La gran narració bíblica fonamentadora de la dignitat passa als Evangelis, rep la influència grecoromana i, al capdavant, nodreix els drets humans. Matar o esclavitzar o fer neteja ètnica, en nom de Déu –cristians de les croades o de la Inquisició, islàmics i jueus fonamentalistes, etc.– és blasfemar. L'alè diví habita en cadascú i no en una espècie humana universal. La *Shoah*, o 'genocidi nazi', i també qualsevol altra manera de fer callar el distint i diferent, humilia i devasta la dignitat, encara que el diferent sigui un cristià, fet que de vegades s'oblida. Un ésser humà reduït a nombre, a objecte, a no-parlant, ha deixat de ser digne; és un ratpenats, un ase o potser un goril·la. Arribats en aquest extrem, els assassins han deixat de ser-ho. Sols la dignitat salva el jo de cadascú, salva el seu espill on emmirallar-se. Buchenwald o Kosovo, o les Torres Bessones, o Madrid 2004...; desolador, erm. No disposem de cap altra esperança amb vista al segle XXI que no sigui la que neix de la dignitat humana. Amb aquesta, encara tot és possible. *Das Prinzip Hoffnung* (1959), d'Ernest Bloch. Amb la dignitat com a utopia encara

esdevé factible pronunciar la paraula *demà*. Que ningú no robi l'esperança de l'altre, i menys encara, si escolta, la d'un infant.

L'home es defineix per la capacitat de parlar, i aquesta capacitat viu específicament de qüestionar, argüir, objectar, inquirir, demanar comptes, indagar. Així doncs, qui parla s'inscriu en el futur tot reconeixent-se com a projecte; què serà de mi? Instal·lar-se exclusivament en l'instant obre vers la deshumanització. Alfred Schütz, en el llibre esmentat *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 és un caminant que percaça el sentit. Paga la pena prosseguir? Abraham respon que sí, i així es continua fins a la Il·lustració i al marxisme i al mateix positivisme –si més no de Comte. Allò nostre és la Pasqua, el *Pessah* jueu, 'passar per damunt de', és a dir, continuar superant-nos. Anant bé, acut el *Machyah*, el 'Messies', 'allò esperat'. Si el món és absurd, la moral ho és de més. Però, pot no ser absurd si no disposem d'Absolut –perspectiva postmoderna–, ni que sigui el de la modernitat? Amb la *nausée* sartriana, postmoderna –Sartre fou lògic; no ho foren altres postmoderns–, no hi ha manera de bastir una ètica, i sense ella l'humanisme que podria néixer seria tan efímer que més valdria embriagar-se i atordir-se. Si pretenem fer només un món ric, el fabriquem postmodern, alienat i begut. L'humanisme occidental no pot existir en l'*anàbasi* i en la introspecció sempiterna; el seu destí és l'obertura, portar l'encarnació cristiana –allò jueu dintre d'allò grec i d'allò romà–, que ha sadollat la modernitat tota, i sobreviu com a relíquia i nostàlgia en la postmodernitat, transferint, deia, l'encarnació a altres pobles i civilitzacions, tot i que, això sí, només com a proposta i oferiment. No comptem amb la veritat, en contra del que defensen el papa de Roma i Bin Laden. La neurosi no és pas la veritat. La veritat és només cosa de l'Etern i aquest Etern se'ns mostra com a silenci.

El mètode hermenèutic aplicat a sabers humans o socials permet de no caure en la idolatria, la qual adora, com si fos Déu, el resultat d'una recerca o investigació. La interpretació del fenomen humà se'ns manifesta com a inexhaurible; és una tasca perpètua. L'*anthropos* consisteix en exegesi de si mateix, en haver de llegir els propis productes sense defalliment a fi d'orientar-se en el seu pelegrinatge. La impaciència per conèixer l'humanisme definitiu no fa res més que abocar-nos a la calamitat de confondre el que és relatiu amb allò que és absolut. Pecat d'idolatria. L'humanisme del segle XXI viurà de la tradició, interpretada en la cruïlla present. Més encara, no hi ha hermenèutica si el text de la tradició interpretat no s'aplica a la vida quotidiana. El simple discurs mental serveix per a l'axiomàtica, però no per a la feina hermenèutica. Aquesta s'acaba en el fer i en el compromís.

«Estima el teu altre» no és sols un enunciat per a l'intel·lecte; exigeix, a més, compliment. I el valor de l'amistat, del voler, de la dilecció i de la cordialitat, ens arriba des de la tradició. Es fa imprescindible aplicar la

interpretació dels textos sobre l'amor a la circumstància actual. Així, Hanna Arendt, a *The origins of Totalitarianism* (1951) –m'he servit de *Le système totalitaire*; Seuil, París, 1972–, des de la dignitat de l'ésser humà, escriu: «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» (pàg. 197).

Amb aquesta consideració va interpretar els textos sobre l'amor de la tradició, i els va aplicar a la barbàrie nazi. Amor i totalitarisme estan a les antípodes; a cadascú i a cada grup, després, actuar. Arendt va remarcar que els camps d'extermini foren laboratoris de la humanitat buidada de persones, ja que aquestes són singulars, distintes, imprevisibles. Els camps nazis van dissoldre la multiplicitat dels éssers humans en la unitat de la perfecció. Lenin, Mao, Milosevic o Fidel Castro han actuat si fa no fa; la sang d'en Joan o de la Montse no compten gens. Allò que troben valuós aquests il·luminats és la societat perfecta comunista o bé la valuosa raça eslava. Però sense individus singulars no hi ha dignitat encarnada ni tampoc amor possible. No té cap sentit que la unitat s'estimi a ella mateixa; s'estima inexorablement allò altre respecte de mi, s'estima allò dispar. França, Espanya o Anglaterra, o... són universals perillosos que esclafen l'ésser humà de carn i ossos. El ciutadà en general no existeix; sols comptem amb aquest o amb aquell ciutadà. L'abstracció és dogmàtica.

Un altre valor sedimentat, malgrat que ho sigui dolorosament, és la llibertat. El concepte de llibertat s'arrela, tant en el pensament grec com en el jueu i en el cristià. Grècia ens ha ensenyat a ser lliures enfront de la naturalesa. *Eleutheria*. Tanmateix, no som lliures solitàriament sinó solidàriament, en la *polis*. L'univers bíblic presenta la llibertat com un regal de l'Etern creador; vista així, la llibertat és l'inici absolut tant del bé com del mal. En canvi, el pensament cristià ha intel·ligit la llibertat a manera de responsabilitat.

Posats a organitzar l'ampli llegat axiològic d'Occident, em lliuro a un joc perillós que consisteix a precisar una enumeració de valors que deriven de la llarga història occidental. Els tres pilars que aguanten els valors, els constitueixen: la *dignitat* de cada jo humà –món hebreu–; el *conèixer*, que va a la recerca de la veritat –espai hel·lènic–, i, per acabar, l'*eficàcia* i l'*eficiència* per aconseguir el que s'ha decidit –àmbit romà. Tot seguit m'endinso en el que és arriscat i agosarat.

Com es poden enfocar problemes com ara la clonació humana, l'enginyeria genètica, l'homosexualitat, la inseminació artificial, etc.?, potser a partir de quaranta anys sense haver llegit seriosament un sol llibre

temàtic, i deixar ara de banda els llibres divertits? La ximpleria en el poder. Quines obres serioses han llegit, els darrers deu anys, Chirac, Bush o Aznar, o qui sigui que pugui manar? Per contra, Jürgen Habermas s'ha plantejat, a còpia de rumiar, el tema d'Europa. I es pregunta si hi pot haver *demos* europeu sense *ethnos* europeu. Els polítics, com que són déus, ho saben tot sense necessitat de discórrer, tal com feia Lenin. Qui ho sap tot, per què ha de llegir llibres? Sòcrates ens va fer adonar que la deu del saber rau en el sé *que no sé*.

Jo m'estimo més esperar desesperadament després que el discurs m'ha deixat en dejú; si més no, ni m'enganyo ni m'estafo. René Girard, en *Des choses cachées depuis la fondation du monde* i en *La Violence Sacré*, ens proporciona més material de reflexió que la suma de tots els discursos dels polítics actuals per fer l'excursió del segle XXI. Si no llegim i no reflexionem, deixarem el segle nouat a mans de la inèrcia i dels polítics necis, beneïts i negats que ens governen des de mites epidèmics i temporers. Pel fet de sortir més a la televisió no vol dir que estiguin més capacitats.

Que fins ara no he concretat cap compromís? No, és clar; tanmateix, he insinuat com a valors la dignitat, la llibertat, allò concret i el subjecte. I com és que no he concretat el detall? No sóc ni déu ni polític per oferir llistes valòriques i entossudiments modèlics. Va per a cadascú fer-se camí. I que Déu ens protegeixi, si hi ha Déu. Si no n'hi ha, l'abisme és molt ample i acollidor. Alguns en tenen prou amb l'esteticisme existencial, i miren de viure amb un tarannà que podria objectivar la *diva assoluta* Maria Callas, amb la seva figura arrancada de la naturalesa gràcies a la disciplina i la boca de carmí, de soprano, cantant la *Traviata* o *Norma*. Però, n'hi ha prou amb l'estètica per respondre a les provocacions de la història?

El nostre món ens dol, més que res perquè ens deixa abandonats, perplexos i sense suport. Com ens hi hem de moure?, què podem sentir, què ens cal fer?, ¿i si ens arreceréssim en la voluntat conscient i lliure i, sentint-nos responsables, ens comprometéssim amb un sentit de l'existència? Cobejar un sentit per viure implica una ètica, però, per quina ètica ens podem jugar la biografia? Admetem-ho: en emprar el terme *ètica*, no som gaire explícits. Aristòtil, a l'*Ethika Nikomekheia* –llibre I– fa servir l'adjectiu *ethiké* com a substantiu. El fa derivar d'*ethos*, que significa 'caràcter habitual o costum'. La virtut ètica en Aristòtil és l'estat d'algú que cristal·litza d'aquesta manera els bons hàbits. Avui dia, de vegades *ètica* fa referència a *metaètica*, és a dir, o bé a estudis sobre els significats de paraules com ara *bé*, *mal*, *just*, *obligació*, etc., o bé sobre el valor lògic de frases com ara «el racisme és un mal», d'estructura diferent, o no, de la d'enunciats com ara «les faves ja són cuites». De vegades, *ètica* apunta a *ètica normativa*, a allò que s'ha de fer o que cal esquivar. Es tracta de teories morals o d'un conjunt de proposicions que parlen d'allò que és just i d'allò que no ho és, a partir d'un o de diversos principis.



Aquest significat ja ens agrada més; però comptem amb diferents ètiques:

- *Utilitarisme*: s'ha de fer allò que aporta més benaurança a més gent.
- *Ètica dels drets*: s'han de respectar els drets individuals prescindint de les conseqüències en l'àmbit de la benaurança general.
- *Ètica de la sol·licitud*: la de Levinas, per exemple.
- *Ètica del deure*: la de Kant.
- *Ètica racional*: inspirada en Hobbes.
- *Ètica de la responsabilitat*: Hans Jonas.
- *Contractualisme*: Rawls.
- *Ètica de les virtuts*: Aristòtil.

Totes aquestes teories són irreconciliables; cal triar. Però Nietzsche ja va avisar, a *Més enllà del Bé i del Mal (Jenseits von Gut und Böse, 1886)*, sobre una malaltia greu: la paràlisi de la voluntat. Ens alerta que aquesta morbositat sovint es presenta vestida seductorament amb roba d'*objectivitat, d'esperit científic, de coneixement pur i independent de la voluntat*. Nietzsche diagnostica que aquesta és la malaltia europea, que ja s'albirava en el seu temps. Encara serem a temps per defensar la irreductible humanitat de l'home?

Pel fet de constatar la fi d'un món, no cridarem que és la fi del món. Són qüestions diferents. Aquesta confusió és deguda al fet de creure que havíem fonamentat definitivament tant el món com el discurs, com ens havien ensenyat Plató i Aristòtil. Però Nietzsche ens ha sacsejat aquesta certesa –*Die fröhliche Wissenschaft*– i ara cal començar des del *desneriment* i des de la humilitat. Ja no podem fer com Plató, el qual, per esguard de la reminiscència, assolí l'*anhypotheton*, suport ferm de la resta dels sabers. Al llibre *Sophistes e Peri tou ontos*, Plató assenta les bases de totes les seguretats, avui fracturades. Aristòtil fa el mateix a *Ta metà ta physikà* – llibre *Alpha*–, però la nostra realitat concreta, quotidiana, de carn i ossos, ha deixat malparades un munt d'evidències i de grans conviccions. No hi ha manera de fonamentar radicalment el discurs. Anem de pèl a pèl. Només els terroristes són déus omniscients. La majoria de polítics són si fa no fa.

Els éssers humans no ens sentim senyors del caminar de la història; la història sembla que es rigui de tots plegats. Els costums de la gent no obeeixen els sabers dels moralistes; van a la seva. El pensament no és gens eficaç sobre el món. Podem criticar tant com vulguem la postmodernitat, però ella va tan tranquil·la sense fer-nos cap cas. Els fets humans es desenvolupen a part de les idees i les decisions. Els costums canvien, i tot seguit molts enyoren les habituds perdudes; tanmateix, al capdavant, la majoria pren nota de les alteracions i, aleshores, lleis, codis de conducta i sistemes acaben validant la mutació. És el cas dels matrimonis entre gais i entre lesbianes, per exemple. El concret triomfa sobre l'abstracte, ja que

el que és concret és real. Però, què és el concret i què és el real, que tenen tanta empena?

Prenent com a centre el macrovalor *dignitat* –elaborat en el text hebreu: «no mataràs»–, estableixo tot seguit l'entorn axiològic que trobo adient si no vull renegar explícitament de la nostra tradició europea. La dignitat no és cap negoci de l'espècie humana, sinó el tret característic de l'ésser humà concret, de cada jo biogràfic. Salvar la humanitat mai no podrà legitimar la calamitat d'un sol individu. Tampoc l'esdevenidor no justifica el dolor d'en Jordi o de la Meritxell, els quals no disposen, ara per ara, de cap altra cosa que no sigui el present. L'interessat podrà renunciar a si mateix en pro d'allò general i del futur, però el poderós mai no l'ha de forçar a fer-ho. Auschwitz, Gulag, Hiroshima, genocidi de Cambotja, presons castristes, tortures a l'Iraq, etc. mai no es podran acceptar des de la perspectiva de la dignitat humana. Ni l'esdevenir, ni l'universal no disculpen abusar d'algú. La dignitat és la teva, la seva i la meva. I el suïcidi?, no; hom no és el propietari de la seva dignitat. La dignitat és prèvia, és cosa de l'entusiasme. *Enthusiasmus* en grec era 'embadaliment, èxtasi'. El verb *enthuziazó* significava 'ser inspirat pels déus'. No oblidem que *déu* fou *théos*. Així s'ha d'entendre el text del *Phaidon* platònic, en el qual Sòcrates raona de la manera següent:

«Els humans ens trobem en una mena de presó,  
i hom no s'ha d'alliberar a ell mateix ni escapar d'aquesta  
presó...  
Els déus són els que cuiden de nosaltres...  
Els humans som una possessió dels déus.  
Hom no pot matar-se a si mateix fins que el déu  
no enviï una ocasió forçosa» (62, b, c).

La dignitat humana no és cap propietat que es pugui comprar o vendre. No tenim dignitat, ella ens té a nosaltres. Som el que som en la dignitat. Agustí de Tagaste, a *De Civitate Dei* –I, XX–, identifica el suïcidi amb l'assassinat. Tot i això, no podem oblidar que els estoics havien fet referència al suïcidi savi o la sortida raonable de la vida. La *phrónesis* ('sensatesa') pot convidar a salvar la dignitat mitjançant el suïcidi. Aleshores, no seria un acte de senyorejar sobre la dignitat, sinó un acte de respecte a ella. I la pena de mort?, és tirar una escopinada al rostre de la dignitat humana. La mort, per a qui la rep, és un fet absolut, pot una persona fonamentar absolutament alguna cosa?

El concepte de subjecte, de persona –el concepte de cadascú– bateja sota la dignitat de l'home. Kant, personatge de la modernitat nascut a Königsberg (Prússia oriental), ens va regalar una idea elaborada de *subjecte* –subjecte que tant han bescantat els postmoderns. Nietzsche, Freud, Heidegger, etc. han proclamat la mort del *subjecte*. Desproveïts d'ell, l'autonomia de la facticitat

és total. Acceptem que el subjecte és limitat, però mai no l'hem d'anorrear. Si el suprimim, no ens ha de fer estrany que Heidegger acceptés el nazisme. Em sembla que la filosofia de Kant fa possible el subjecte finit, però responsable, en el si d'un món que ha perdut l'encant.

D'acord, no comptem només amb un sentit únic de l'*ánthropos*, sinó que el sentit ha explotat en sentits diversos. La unitat del sentit no passa de ser un esforç de la raó, no és pas quelcom aconseguit. El discurs racional apunta al sistema, al sistema de sistemes, però mai no l'abasta. El concret es mostra plural i va a la seva; ara bé, això no és raó suficient per riure'ns de la raó. La persona humana, el subjecte, forma la mediació entre l'abstracte i el quotidià; la persona és dignitat, és un valor, i no pas una naturalesa rebuda. El *loquens* es palplanta al costat del *langage* i de la *langue*. Levinas no va substantivar Déu; aquest és rigorosament transcendent, que vol dir que l'Etern no s'ha contaminat de l'ésser. Això implica que no hi ha prova de Déu, ni tan sols no hi ha el parlar sobre Ell. No és possible *allò dit* sobre el Transcendent, però sí que és possible l'inacabable *estar dient*.

No tenim a l'abast conèixer per endavant el segle XXI, però paga la pena enfocar-lo amb la perspectiva d'acceptar-nos com a subjectes. Altrament, ja s'ho farà, el segle XXI, i també aquells qui continuen, si hi ha res que continuï.

*Subjecte lògic* és allò de què s'afirma o es nega quelcom. En aquest cas el *subjecte* s'entén com un concepte: el *concepte-subjecte*. El *subjecte gnoseològic*, o subjecte del coneixement, és aquell punt al qual fa referència tot allò que es coneix sense que ell, el subjecte, formi part d'aquest tot. En aquest cas es tracta del subjecte parlant, del qual les ciències no poden dir res. El *subjecte transcendental* constitueix una modalitat del *subjecte gnoseològic*, que consisteix en el fet d'intel·ligir-lo com a instància fundadora, apriorísticament, del coneixement. El *subjecte ontològic*, o real, ja és una existència i no pas un concepte o un *a priori* del coneixement. Per valorar degudament l'ésser humà, cal fer referència a aquesta tercera accepció de *subjecte*, especialment en la seva dimensió de *conscient*, *lliure* i *aportador de sentit*.

En aquest últim significat de *subjecte* que he aportat, el subjecte és aquell existent que és conscient d'ell mateix, aquell existent que, en pensar allò altre, alhora es pensa a si mateix. Val a dir que aquest significat ple no s'assoleix fins al segle XVII amb Descartes, encara que se'n trobin indicis en Agustí de Tagaste.

El filòsof grec Aristòtil havia emprat l'expressió *to hypokeímenon* per designar el substrat –o *sub-stància*–, que és el suport de les qualitats sensibles; és a dir, per anomenar aquell quelcom del qual s'afirmen propietats

concretes. *To hypokeímenon* fou l'universal o abstracte. «La taula és alta, rodona, marró, suau, olorosa, sonora, etc.»; en aquest enunciat, *taula* és *to hypokeímenon*, és la *sub-stància* dels romans, i també és un *subjectum* o 'situat a sota'. Al començament del pensar filosòfic, *subjecte* està nu de consciència, i és solament el suport de tot allò que canvia i que es predica d'ell. La figura, el color, l'olor, etc. pertanyen al que és variat; en canvi, *taula* aguanta i apuntala les variacions i modificacions. La funció passiva que s'ha indicat de *subjecte*, històricament es transforma a poc a poc en funció activa; allò que és accidental de *taula* –alta o baixa, rodona o quadrada, blava o marró, fina o rugosa, etc.– descansa sobre l'invariable, sobre la *taula*, la qual apareix com a causa d'allò contingent i secundari. *Taula*, en l'exemple anterior, és el subjecte de l'enunciat. Amb Descartes hom salta des del subjecte de l'enunciat fins al subjecte de l'enunciació, se salta a aquell qui parla i que es pronuncia sobre l'emalum del món. El *subjecte* persisteix com a substància; però, això sí, com a substància pensant, conscient, és un jo. *Subjecte* és, segons Descartes, aquella realitat que produeix actes intel·lectuals. *Subjecte* és instància conscient, lliure, aportadora de sentit i capaç de voler i de fer. «Je suis, j'existe» ('Sóc, existeixo') afaïçona una relació necessària, indissoluble; l'existència esdevé, així, l'existència de la subjectivitat humana i no l'existència de la taula, del cirerer o de la gasela.

D'aquesta manera és, ahora, fonament –*hypokeímenon* o 'substància' i també és *jo*– «ego cogitans, chose qui pense». Jo, parlant de mi, afirma l'estar sent el meu ésser. Entès d'aquesta manera, el subjecte és quelcom absolut, ja que sempre se situa més ençà de tot allò que es presenta a manera d'objecte; el subjecte viu en la interioritat i és, doncs, una posició que no pot saltar al món i transformar-se en una cosa més. Un compromís en el si de la història que no accepti el *subjecte* és alarmant. Pobra educació si prescindim del subjecte.

Aurelius Augustinus –sant Agustí per als cristians– neix a l'Àfrica romana, a Tagaste (a l'Algèria actual), l'any 354. El pare és beduí, la mare té un nom cartaginès. Estudia a Cartago; després viu a Roma i Milà. El 387 es converteix al cristianisme. És bisbe d'Hipona –runes a l'Algèria contemporània– entre el 395 i el 430, any en què va morir. D'entre les seves obres, cal remarcar la que porta el títol de *Confessions*; es tracta potser del primer llibre que despulla la intimitat del subjecte i inicia un gènere literari que més tard s'ha imitat molt. El discurs no s'inicia en el món, com fou el cas de l'astrònom Ptolomeu (90-168) o del metge Galè (131-201), els quals pensaven a partir dels astres o del cos humà; no, aquesta no és la perspectiva agustiniana. Agustí de Tagaste, en les *Confessions*, desvela la seva recondidesa, la seva personalitat més arrecerada i el seu silenci interior. El jo d'Agustí es confessa i dóna testimoni. En el pròleg a una altra obra seva, *De Trinitate (Entorn a la Trinitat)*, exclama: «Quid est cor meum nisi cor humanum?» ('Què és el meu cor sinó un cor humà?').

En les *Confessions* aquest cor batega i s'eixampla en diàstole generosa saltant així:

«Heus ací el meu cor, Déu meu; heus-lo ací per dintre» (IV, 6, 11).

«M'has fet per a tu i el meu cor estarà inquiet fins que reposi en tu» (1, 1, 1).

«Estimar i ser estimat era la cosa més dolça per a mi, sobretot si podia gaudir del cos de l'estimada» (III, 1, 1).

«Mort el meu amic, els meus ulls el cercaven pertot arreu i no el trobaven enlloc (...)».

«Només el plor m'era dolç i ocupava el lloc del meu amic (...)».

«I em meravellava que visquessin els altres mortals quan s'havia mort aquell qui jo estimava com si mai no s'hagués de morir, i encara em meravellava més que, havent-se mort ell, jo visqués, que era un altre ell» (IV, 4, 9).

Agustí palpa el seu jo en retirar-se del món de les coses, i aleshores retorna a si mateix a fi de descobrir-se com a deu de l'apodicticitat inqüestionable del jo. El subjecte, en astorar-se de tot, es veu forçat a injectar sentit al fet d'haver d'existir.

Avui dia, els diaris íntims han estat calcs interessants de l'aportació agustiniana. El diari íntim fa exercitar el subjecte, ja que el despulla i el deixa de pèl a pèl, en la pura carn. André Gide ha estat un literat francès guardonat amb el premi Nobel (1947); en el seu *Journal intime*, aquest homosexual valuós redacta unes ratlles doloroses que fan referència a la seva esposa:

«Vaig plorar durant tota una setmana; plorava des del matí fins al vespre, assegut davant la llar de la sala on fèiem vida en comú, i encara plorava més a la nit, després de retirar-me a la cambra, on sempre esperava que entrés a cercar-me la meva esposa (...), però ella continuava ocupant-se de les petites feines de la casa, com si no passés res, i passava adesiara pel meu costat, indiferent i com si no em veiés (...). Des d'aleshores, mai més no vaig retrobar realment el gust per la vida» (Luqsor, febrer de 1939).

El subjecte existeix en anàbasi o arrecerament davant la circumstància o el món. Si es confongués amb l'univers, només sobreviuria la pastositat d'allò que hi ha, sense frontera entre subjecte i objecte. No és gens estrany,

doncs, que el filòsof Merleau-Ponty, que morí a París el 1961, definís el subjecte en el seu llibre *Sens et non sens* (1948), amb aquest text: «Li és essencial, al subjecte, percebre l'objecte com a més antic que ell (...). El subjecte, per poder ser subjecte, s'ha de retirar de l'ordre de les coses».

El subjecte humà, la persona singular, és un dels valors cabdals sedimentats en la cultura occidental. El llibre del *Gènesi* fonamenta la dignitat de l'*adam* en la seva semblança amb *IHWH*, amb *Elohim*, amb el *Kyrios*; diu el *Bereshit* jueu: «Atenció: demanaré comptes de la vostra sang, de les vostres vides, a tots els animals. També a l'*adam*, a qualsevol que en mati un altre, li demanaré comptes d'aquella vida. El qui vessi la sang d'un *adam*, un altre *adam* vessarà la seva sang, perquè l'home ha estat fet a imatge de Déu» (9, 5-6).

Ser imatge de Déu vol dir no dependre del tot de les coses del món. Gaudim de les coses del món, i també les sofrim; ens conhorta la delectança del perfum d'una rosa i ens fastigueja el mal al dit que sagna perquè ens hem clavat una espina del roser. Però ser persona, ser subjecte, és mantenir les distàncies dels gaudis i dolors. No podem existir sense els objectes del món, però, alhora, aquests objectes no aconsegueixen devorar-nos del tot. Estem, a la vegada, incrustats en el món i lliures d'ell. Ser subjecte ens força a un viure escindit entre el jo i el no-jo, a viure en el moment del saltar, després d'haver fet un bot fins a tornar a tocar el terra.

Els pensadors grecs i llatins no van donar cap més sentit a la idea de persona –*prósopon*, 'persona'– que el de màscara de teatre. En canvi, els estoics de l'època imperial romana van fer evolucionar el significat cap a l'àmbit jurídic, i *persona* fou el subjecte de drets i de deures. La noció metafísica de *persona* la desenvolupen les patrístiques grega i llatina, en agafar la noció d'*hypostasis* a fi d'expressar tant 'la trinitat de persones en Déu' com 'l'arrianisme'.

Som persones *in fieri*; la persona de cadascú no és cap dada, sinó una tasca i ocupació. Tresquem esforçadament per aconseguir l'estatut de persones, dominant llengües i llenguatges, per exemple, i lluitem contra els riscos de despersonalitzar-nos. La persona és identitat en ella mateixa i, per tant, solitud suprema. Però, a la vegada, la persona es caracteritza pel fet de relacionar-se amb les altres persones i així s'envigoreix; no passa pas això amb els objectes del cosmos –inclosos els gossos. Sense diàleg la persona defalleix, decandeix i fins i tot es desfulla. Alguns miren de dialogar amb el seu gos, feina en va. Solament el col·loqui entre humans, directe o indirecte –llegint, posem per cas, un llibre–, ens allunya i ens diferencia de les coses del món. La noció aristotèlica d'amistat o *philia* –llibres VIII i IX de l'*Ethika Nikomàkheia*– manifesta el sentit de l'obertura del subjecte vers un altre subjecte. Tanmateix, fou Hegel qui, a *Phänomenologie des Geistes*, allà on

tracta de l'autoconsciència –IV, «La veritat de la certesa de si mateix»– defensa que la persona no es fa concreta sinó entrant en comunicació amb l'altre, donant-se al proïsme. La persona es guanya a si mateixa tot perdent-se en l'altre. En la traducció que Joan Leita fa de la *Fenomenologia de l'Esperit* d'Hegel –Barcelona, ed. Laia, 1985– llegim: «L'autoconsciència aconseguix la seva satisfacció només en una altra autoconsciència... L'autoconsciència és *en si* i *per a si* en tant que i pel fet que en si i per a si és per a un altre; és a dir, únicament existeix com a reconeguda».

Hegel afirma que el jo només és per a si mateix essent per a un altre i perquè aquest altre és per a mi. El diàleg intersubjectiu constitueix la vertebració central del subjecte. El subjecte constitueix un valor.

Més encara, la consciència que tinc de l'altre em força a no perdre'm en el món de les coses; l'altre, del qual m'apercebo, trenca el cercle tancat *jo-objectes del món*, i el món esdevé, així, possibilitat i no imposició brutal. L'altre compel·leix que el món se'm torni indeterminat, i és aquesta manera de presentar-se'm el recíprocant allò que precisa el món. Una paret, per exemple, em pot protegir de l'assetjament d'algú que em persegueix de nit, però també pot ser insegura si aquell qui em persegueix porta una llanterna. L'altre converteix el món, en ell mateix indefinit, en quelcom definit, ja que és l'altre qui el delimita i el fixa.

Puc fer la volta entorn d'un objecte, d'una escultura, per exemple, i així conèixer-ne els perfils. En canvi, no puc fer la volta entorn d'un altre com a subjecte. L'altre se'm fa present, doncs, com a absent, ja que allò que salta a la vista, d'ell, només és el seu cos (*Leib*). No és gens senzill dialogar amb el tu, ja que aquest tu és abans de res un cos estrany. Molts educadors obliden aquesta qüestió tan important. Husserl planteja aquest problema en la cinquena meditació de *Méditations cartésiennes* –París, Librairie philosophique J. Vrin, 1969, segons la traducció francesa de Levinas i de Peiffer. Escriu:

«Mais qu'en est-il alors d'autres ego?...» (pàg. 75).

La reflexió de Husserl esdevé difícil en reconèixer que només hi ha un accés indirecte cap a l'altre: «Au point de vue phénoménologique, l'autre est une modification de mon moi...» (pàg. 97). Al cap d'unes pàgines sembla que descobreix la solució al contratemps que representa l'altre com a subjecte i no, precisament, com a cos. Diu així: «Si nous nous en tenons à l'expérience de l'autre, telle que'elle s'effectue et se réalise en fait, nous constatons que le corps est immédiatement donné dans la perception sensible comme corps vivant d'autrui, et non comme un simple indice de la présence de l'autre; ce fait n'est-il pas une énigme?...» (pàg. 103).

Aquest final de la cita ens mostra que no és gens senzill diferenciar el tracte entre un ésser humà i un gos de la comunicació entre un jo i un tu. Al cap i a la fi sembla que Husserl es conforma amb la posició següent: «Admettre que c'est en moi que les autres se constituent en tant qu'autres est le seul moyen de comprendre qu'ils puissent avoir pour moi le sens et la valeur d'existences et d'existences déterminées...» (pàg. 109).

El valor occidental *dignitat humana* se suporta en el subjecte, en el jo irrepètible, però alhora aquest reposa sobre el diàleg amb altres subjectes, diàleg que no es redueix a la conversa entre dos ximpanzés o entre dues balenes. Tanmateix, heus ací una matèria ben enrevessada. No comptem amb inferència del jo d'un altre ésser humà; el tu es fa present indirectament a través de la seva corporeïtat. Una cosa és el món per a mi, del qual és una part el cos de l'altre, i una altra, ben diferent, és el món de l'altre, que m'és inaccessible. Husserl creu que la presència del cos de l'altre se'm fa present com a cos de l'altre i no pas com un cos més del món. L'organisme de l'altre manifesta la seva subjectivitat singular a través del seu rostre. Cal adonar-se que la relació *jo-allò*, en què consisteix el saber, mai no podrà fonamentar la relació *jo-tu*. El valor *dignitat* no s'infereix ni tampoc no es dedueix; pertany a l'àmbit del compromís lliure. L'única cosa que defenso és que la civilització occidental ens ha lliurat aquest valor. Educar és relacionar dos subjectes, no dues unitats psicossomàtiques. Si no s'intel·ligeix d'aquesta manera, educar esdevé domar o ensinistrar.

Comprometre's amb el valor *dignitat* implica que abans de res siguem lliures. La llibertat és un *axios* sedimentat a poc a poc en la història europea. Però, per ventura gaudim de llibertat? La *libertas* llatina pressuposava no dependre de cap amo, no estar empresonat i estar lliure de qualsevol coacció angoixant. Lliure és aquell qui en una situació determinada actua d'acord amb allò que li sembla que és bo de fer en una circumstància determinada. L'estoic Epiktetos (50-125) –que havia estat esclau–, en l'obra *Diatribai*, que conservem gràcies a Arrhianos de Nicomèdia (95-175), obra publicada a Stuttgart (1965) amb el títol d'*Epicteti dissertationes*, es pronuncia així sobre el tema de la llibertat: «Gaudeix de llibertat aquell qui viu com vol, aquell qui no es pot forçar ni tampoc impedir, aquell les voluntats del qual no coneixen obstacles» (IV, I, I).

Aquesta llibertat màxima, la descobrim en el *Gènesi* bíblic (*Bereshit* en hebreu), en què Elohim ('l'Etern') ho posa tot des del no-res a l'acte, intemporalment i directament. Paul Klee, en aquesta línia, trobarà encertat començar des del caos, o no-res, quan es posa a pintar. Descartes va veure en el dubte, en la negativitat i en la limitació, la deu de l'actuar lliurement.

La llibertat no s'inscriu en cap registre, ni natural ni lògic; no és el resultat de causes ni deriva d'axiomes. Potser la llibertat és només *do*; és a dir,



'donar-se, hom, a si mateix'. On no hi ha do no hi ha llibertat sinó coacció, constrenyiment, obligació. Tanmateix, l'èsser humà és do, a fi de donar de si mateix. L'u cerca allò segon; l'altre, el distint. Potser es pot llegir el *pneuma* grec com a 'regal', 'donació', 'obsequi', 'òbol'.

No serà la llibertat una invitació a la responsabilitat? El verb llatí *spondeo* significava 'prometo solemnement', 'em comprometo'; *re-spondeo* era 'em presento com a garant de la promesa'. El verb alemany *verantworten* apunta a la responsabilitat moral, i el verb *haften* indica la responsabilitat jurídica –*Haftung* i *Haftbarkeit*, substantius. El responsable està obligat a respondre, ja que es va fer garant. La responsabilitat és inexorablement d'algú i davant d'algú; quan es presenta?; Plató, a la *Politeia*, respon així: «aitia elomenon» (X, 617, e). El *responsable* en grec es diu *aitios*, 'el causant'. La responsabilitat pertoca, diu Plató, a qui ha triat, a qui ha tingut el coratge de triar.

Qui escull queda, *ipso facto*, lligat, junyit, vinculat. I només queda obligat qui vol deixar-se obligar, malgrat que no es recordi de l'origen de l'obligació. Res no m'obliga llevat de jo mateix; Descartes ho diu en el *Discours de la methode*: «Je me trouvai comme contraint d'entreprendre moi-même de me conduire» (VI, 16).

En acabar la Segona Guerra Mundial, Jean-Paul Sartre encunyà el terme *engagement* ('engatjament, compromís'), que designava el fet de renunciar a viure de la comoditat que proporciona una posició social, i viure entre els conflictes del seu temps amb la dèria de defensar allò de més valuós i els congèneres maltractats que no tenien paraula social per defensar-se. El compromís pressuposa la llibertat. Tanmateix, Sartre defensa una llibertat que topa, o si més no ho sembla, amb la tradició. Escriu a *L'être et le néant* –Gallimard, 1943: «Je suis condamné à être libre. Cela signifie qu'on ne saurait trouver à ma liberté d'autres limites qu'elle-même» (pàg. 515).

Cadascú és el seu propi origen i, per tant, la deua del sentit i dels valors. Llibertat salvatge, absoluta, però també imbècil. Escriu Sartre a *L'Existentialisme est un humanisme* –Nagel, París, 1961:

«L'existence précède l'essence» (pàg. 17).

«L'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait» (pàg. 22).

«L'homme... est condamné à chaque instant à inventer l'homme» (pàg. 38).

«Vous êtes libres, choisissez, c'est-à-dire inventez» (pàg. 47).

«L'homme... ne peut plus vouloir qu'une chose, c'est la liberté comme fondement de toutes les valeurs» (pàg. 82).

«La vie, elle, n'est rien, mais c'est à vous de lui donner un sens, et la valeur n'est pas autre chose que ce sens que vous choisissez» (pàg. 89-90).

Si en comptes de caure en l'amnèsia, i d'imaginar-nos que comencem de zero com si allò que ens ha precedit no fos res, acceptem amb realisme que depenem de la memòria col·lectiva, en aquest supòsit, la llibertat ja no és una neciesa, sinó que esdevé tasca.

L'*engagement* és donació als altres integrants de la comunitat a còpia d'actes individuals i lliures. «El do és desinteressat», afirma Sèneca en *De beneficiis* –IV, 14–, obra redactada probablement l'any 59. Així doncs, el do s'oposa al contracte social, ja que des del do s'entén la societat com una comunitat que la *philia* aplega. L'ésser humà, donat a si mateix, s'adona que és lliure i que té un deute. Heidegger, en la versió francesa de Gallimard de *Questions* –III i IV–, valora l'ésser i el temps com a donació (*Gabe*) i no com allò que és. L'ésser humà esdevé ésser humà quan acull la *Gabe*, la qual ve de l'es *gibt* ('hi ha', hi ha això o allò), que alhora remet al *Geben*, a l'*Ereignis*, 'esdeveniment'. El *Dasein* no va més enllà de ser un *ens-llançat*, simple facticitat, *Selbstwurf* ('autoprojecte'). La llibertat, però, en no poder-se fonamentar, en no ser deu d'ella mateixa, acaba sent *Abgrund* ('abisme') del *Dasein* ('realitat humana'). L'home és un *entre*, entre el naixement i la mort. La mort és el final del *ser en el món*. Incrustats en l'*entre*, la convivència serà un do i un regal, més que no pas un *debitum* o 'justícia'. La llibertat és estremidora; per això la gent no estima la llibertat. Com a màxim donen el nom de *llibertat* als processos endocrins. El positivisme només consola aquells qui tenen un cervell de ximpanzé, encara que tinguin algunes neurones més.

La llibertat dels éssers humans és *virtus* i *fortitudo* i no pas un deixar-se arrossegar per l'endocrinologia. Ciceró, a *Tusculanae* –2, 18, 43–, ens ensenya que: *Virtus* prové de *vir* ('baró'). Ara bé, allò que és propi del *vir* és la *fortitudo* ('força de l'ànima'), que té dues funcions principals: no fer cap cas de la mort i menysprear el dolor.

El terme llatí *virtus* és la traducció del mot grec *areté*. La virtut fou la culminació en cada individu d'allò que és propi i específic de l'ésser humà. En aquest meu estudi, per culpa de la manca de naturalesa humana segons la postmodernitat, el que és propi i específic de l'*ánthropos* no és res més que la història del pensament occidental. I aquest pensament ha valorat la llibertat.

Occident ens ha ensenyat que la veritat de l'home no és la veritat de la cadenera. La veritat de la cadenera, la posa la naturalesa; en canvi, la veritat de l'ésser humà, la forma el mateix home amb la *Bildung* ('cultura'). La

moral, i la llibertat que li dóna suport, no és un producte de la naturalesa, com la mel d'una bresca, sinó el resultat de *virtus*, d'«esforç», d'«hominització».

D'acord amb els nostres avantpassats, la primera cosa que ha de voler la llibertat és l'amor. Voler estimar. No l'amor que se'ns esmuny, sinó l'amor que escollim lliurement. Els grecs van diferenciar entre *philia* ('amistat') i *éros* ('amor'); en canvi, els llatins feien servir el verb *amare*, per indicar tant la inclinació amistosa com la tendència amorosa. L'amor és valuós perquè vertebrava el fet humà i n'és el suport. Sense amor hi ha ruscós d'abelles, però mai no hi haurà una comunitat de persones. La *Bíblia* hebrea, en el *Deuteronomion* –terme grec que anomena el llibre cinquè de la *Torah*, d'acord amb la versió dels LXX–, o en *elle haddevarim* –si seguim la tradició jueva–, esmenta l'amor amb expressions molt concretes i punyents: «IHWH, Déu dels déus i Senyor dels senyors, Déu gran, poderós i temible, no és parcial ni es deixa subornar; fa justícia als orfes i a les vídues; estima els immigrants i els dóna aliment i vestit. Estimeu, doncs, els immigrants, ja que també vosaltres vau ser immigrants en el país d'Egipte» (10; 17-19).

En un capítol posterior, insisteix sobre l'amor difícil, sobre l'amor que s'ha de decidir, ja que no neix com si res: «No explotis un jornalier pobre i necessitat, tant si és un germà teu com si és un immigrant que viu en el teu país. Paga-li el jornal aquell mateix dia; que no se li pongui el sol sense haver cobrat, ja que aquell home és pobre i necessita el seu sou per viure. Així no clamarà a IHWH contra tu i no seràs culpable d'un pecat» (24, 14-15).

El *Deuteronomi*, atribuït a Moisès –de fet, aquest personatge centralitza tot el text–, és un llibre compost al llarg del temps. En la redacció final presenta diferents reflexions sobre tradicions i textos anteriors. Tal com ens ha arribat avui dia, és un escrit que es va redactar després de la destrucció de Jerusalem (587 aC), que va dur a terme Nabucodonosor, i també posterior a la conquesta de Babilònia per Cir –*Kyrach*, en persa antic–, el 539 aC. Això explica el seu to de renovació després del retorn de l'exili i amb la reconstrucció del Temple de Jerusalem. En aquesta obra batega l'esperança del poble d'Israel. De tota manera, és indiscutible que l'amor canta la vida valuosa de la comunitat. Ens trobem davant d'una tradició jueva primordial. I nosaltres, com he defensat, també procedim de la civilització jueva. El vocable hebreu *Rasha* significa 'impiu', i és aquell qui pecca contra l'ésser humà, aquell qui abandona la seva comunitat, aquell qui fa mal als amics, que els traïx. La paraula que se li oposa és *Tzaddik* –que, per cert, en àrab vol dir 'amic'–, terme que es pot traduir per 'just, recte, equitatiu'. En aquest cas, la llengua també és significativa.

El tema de l'amor passa al cristianisme a través de Pau de Tars –un jueu hel·lenístic romanitzat–, que fonamenta teològicament l'amor entre els humans. Al cap de vint anys de predicar, Pau redacta una carta –per als

cristians de Roma, molt afins a les sinagogues jueves-, en què exposa la seva doctrina sobre la reconciliació que Crist predicà. Es tracta del primer text cristià, que es va escriure probablement entre l'any 50 i el 55. Argumenta així l'amor envers el proïme: «De fet, amb prou feines trobaríem algú que volgués morir per un home just. Però Déu ha donat prova de l'amor que ens té, perquè Crist va morir per nosaltres quan encara érem pecadors» (5, 7-8).

Aquesta raó teològica dóna peu en la carta als gàlates –redactada cap al 55– a intel·ligir el trànsit de l'estat carnal a l'estat espiritual, com una transició de l'egoisme a l'amor:

«Les conseqüències dels desitjos terrenals són prou clares: (...) enemistats, discòrdies, rivalitats, enfuriments, gelosies, sectarismes (...) i coses semblants (...)  
En canvi, els fruits de l'Esperit són: amor, alegria, pau, tolerància, benvolença, bondat, generositat, fidelitat, dolcesa, domini d'un mateix» (5, 19-23).

«Per als qui viuen en Jesucrist no compta per res ser circumcidat o no ser-ho; només compta la fidelitat o adhesió, que actua per amor» (5, 6).

«Vosaltres heu estat cridats a la llibertat. Però mireu que aquesta llibertat no sigui un pretext per satisfer els desitjos terrenals. Més aviat, moguts per l'amor, feu-vos servents els uns dels altres» (5, 13).

Els gàlates, als quals Pau tramet la carta, eren un poble celta situat a l'Àsia Menor. Per tant, eren pagans, ni jueus ni hel·lenistes. Pau els havia convertit al cristianisme. Quan era a Efes els envià aquest escrit. I retorno al text de l'epístola als romans, missiva que permet de capir tot el pensament de Pau de Tars:

«Que l'amor no sigui fingit (...)  
Estimeu-vos afectuosament com a germans, avanceu-vos a honorar-vos els uns als altres. Esforceu-vos a ser sol·lícits! Sigueu fervents d'esperit. Feu-vos solidaris de les necessitats dels germans. Practiqueu amb deler l'hospitalitat» (12, 9-13).

«No quedeu a deure res a ningú, si no és l'amor que us deveu els uns als altres. Qui estima els altres ha complert plenament la Llei» (13, 8-9).

De les tres cartes atribuïdes a un tal Joan –que sembla que no és el mateix que aquell a qui s'atribueix un Evangeli–, la primera, escrita cap a

l'any 100, revela d'una manera especial el valor de l'*amor* entre les primeres comunitats cristianes. Altra vegada hi descobrim un discurs teològic de l'amor:

«El qui no estima no coneix Déu, perquè Déu és amor» (4, 8).

«Estimats, si Déu ens ha estimat tant, també nosaltres ens hem d'estimar els uns als altres. A Déu, ningú no l'ha vist mai; però, si ens estimem, Déu està en nosaltres i, dins nostre, el seu amor ha arribat a la plenitud» (4, 11-12).

El cristià que va escriure aquesta carta, fos qui fos, aconsegueix conjuminar la mística –«Déu és amor»– amb el realisme més concret –«no es pot estimar Déu, que no es veu, si no s'estima el germà, que estic veient». La concreció empírica de l'amor es presenta amb força en el text següent de la mateixa missiva:

«Si algú que posseeix béns en aquest món veu el seu germà que passa necessitat i li tanca les entranyes, com pot habitar dintre d'ell l'amor de Déu?» (3, 17).

A la novel·la *Brat'a Karamazovy (Els germans Karamazov)* de Fedor Mikhaïlovitch Dostoievski (1821-1881), ve a la boca de l'eremita Zósima una definició d'infern que connecta la versió ortodoxa sobre l'amor amb els primers escrits neotestamentaris. Diu Zósima:

«Pares i mestres, què és l'infern? Em penso que és el dolor a causa de no poder estimar» (Llibre sisè).

Uns versos del poeta català Joan Salvat-Papasseit (1894-1924) dibuixen amb elegància els ritmes de l'amor:

«Dóna'm la mà que anirem per la riba  
ben a la vora del mar, bategant  
tindrem la mida de totes les coses  
només en dir-nos que ens seguim amant».

La *fraternité* de la *Révolution française* objectiva de manera laica i emotiva el tradicional concepte cristià d'amor. La *liberté* i l'*égalité* esdevenen fàcilment nocions de filosofia política, però la *fraternité* és més un sentiment que no pas un concepte jurídic, cosa que no sembla apta per fonamentar la justícia. El primer cristianisme havia legitimat l'amor interhumà, tot i que fos teològicament; en canvi, la *fraternité* revolucionària –francesa o bé llibertària– sembla que no supera l'estatut de la taquicàrdia i de l'endocrinologia. Malgrat tot, John Rawls, a *Theory of Justice* (Harvard,

1971), mira de recuperar el concepte de *fraternité* assimilant-la al principi de diferència, que diu que no s'han d'augmentar els avantatges si aquests no fan servei als menys afortunats (pàg. 105). Malgrat l'esforç de Rawls, la *fraternité*, en principi, solament és una metàfora del llenguatge religiós del primer cristianisme, fet que posa entrebancs al seu ús polític en la democràcia, si no és llegida en el sentit d'una dimensió horitzontal de la convivència política. Però on arribava l'*égalité*, sobrava la *fraternité*. La fraternitat ciutadana convertida en metàfora assumeix alhora la imatge de la família i fa palès que els ciutadans no formen una família. S'intenta de servir l'amor cristià i, al mateix temps, desteologitzar-lo; una feinada enrevessada i feixuga. Sartre, a l'obra *Critique de la raison dialectique* (Gallimard, 1960 i 1985), a la pàgina 536, redueix la fraternitat a un procés d'identificació i de *re-creació* originària del grup, que no és res més que un conjunt d'obligacions recíproques. El valor *amor* ens ha conduït, quasi sense adonar-nos-en, fins a la solidaritat o a fer causa comuna amb els altres. El valor *amor* ha de vertebrar l'acte educador.

La dignitat humana ens ha fet pensar en el dret a la vida, a la igualtat i a la llibertat, direccions de la dignitat que només poden prendre cos en una societat justa i en solidaritat. La solidaritat no comença sent intersubjectivitat, sinó intercorporeïtat, com ens ha ensenyat la *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty. La solidaritat idealista no és res més que evasió. L'altre apareix d'antuvi com a cos, com a cos que no és, per cert, objecte –bròquil, moltó o gasela–, sinó comportament. Els seus gestos d'alegria o d'odi són ell mateix; l'actitud alegre no significa l'alegria, és alegria d'algú. L'ésser humà no és un organisme on viu una consciència; és una unitat que s'expressa mitjançant comportaments. La relació amb altri no és res més que una extensió de la pròpia capacitat. Quan m'hi comunico lingüísticament tinc un comportament que mira d'expressar la realitat sense exhaurir-la mai. La comunicació lingüística mai no aconsegueix la comunió. Però en l'acte de dir –i no en allò que ja s'ha dit– s'estableix la comunicació, i l'altre hi queda apuntat de dret.

Vivim en el si de sistemes d'interacció, articulats a través de llenguatges i llengües, mitjançant xarxes simbòliques de gestos, expressions i altres maneres de moure'ns en el món social. La biografia de cadascú es troba entreteixida en la d'altres i barrejada en les seves narracions. Així es va forjant el *nosaltres*. El concepte hegelian d'*Aufhebung* ajuda a entendre el procés que mena des de la confrontació *jo-tu* fins a la solució del *nosaltres*. El verb alemany *Aufheben* aplega dos significats oposats: 'conservar' (*aufbewahren*) i 'suprimir' (*hinwegräumen*). Les llengües llatines no tenen aquesta riquesa lingüística; tanmateix, aquesta idea es podria expressar amb el verb *assumir*, sempre que amb aquest significat s'inclouï el fet de superar la contradicció sense bandejar cap dels dos termes sinó reconduint-los i conservant-los en un nivell superior que els sintetitza i els aplega. El

*nosaltres* és la síntesi del *jo* i del *tu*, i no és pas la simple negació d'un dels dos. No hi ha educació sense el *nosaltres* a la vista.

La solidaritat és més *Gemeinschaft*, comunitat concreta i viva en què cada *jo* és versió cap als *altres com a jo*, que *Gesellschaft* o associació impersonal en què es dóna versió als *altres que jo*. Això connecta amb una dada significativa de la nostra tradició occidental; em refereixo al triomf, dintre del moviment monàstic, de la forma cenobítica pel damunt de la modalitat eremítica o dels anacoretas. Cenobi i cenobita deriven del grec *Koinobion* ('vida en comú') –*Koinós* ('comú') i *bios* ('vida'). Això era vivible; en canvi l'*eremita*, l'*'ermità'*, intentava de viure en una solitud aspra. *Éremos* en grec significava 'desert, erm, deshabitada'; l'*eremita* va viure a la intempèrie, en allò que és inhumà. *Anakhoretas* –d'*anakhoréo*, 'em retiro'– fou l'anacoreta, aquell qui fugia del món que habitaven els humans. Al capdavall, va triomfar la vida en comú, en solidaritat. La biografia de Dom Helder Camara, arquebisbe d'Olinda i Recife, al Brasil, que morí el 1999, és un exemple vivent de solidaritat envers aquells qui no tenen veu perquè els manca cultura i es troben desproveïts d'uns mínims per enfrontar-se a les urgències de la quotidianitat. La Unió Europea, més enllà dels interessos econòmics, podria representar un intent de solidaritat entre pobles que històricament s'han odiat, solidaritat potser en la línia que va esbossar Heràclit fa vint-i-cinc segles amb aquestes paraules: «Allò que s'oposa tendeix a la convergència, i a partir de coses divergents es construeix la més bonica de les trames. Al cap i a la fi tot arriba a l'existència d'acord amb la discòrdia».

La solidaritat no és uniformització, sinó que pressuposa la diferència, en contra de la concepció dels polítics centralistes i autoritaris, els quals intel·ligeixen l'ésser humà com si fos una balena o un simi. Espanya no es pot reduir a una colònia de micos uniformats, ja que la ciutadania és diversa.

Si el primer nucli vertebrador de valors occidentals ha estat la dignitat, el segon centre organitzador de l'axiologia és el coneixement. Grècia encarnà de manera esplèndida aquest valor, que és la deu d'altres valors. El verb *epistamai* ('situar-se pel damunt de') va donar el substantiu *episteme*, que hem traduït amb més o menys encert amb els termes *coneixement* i *ciència*. Les bèsties també coneixen, i Aristòtil, a les primeres pàgines de *Ta metà ta physikà* feia referència, així, a l'*aísthesis* ('sensació' o 'simple fet de sentir') i a l'*empeiria* ('capacitat de retenir i organitzar les impressions sensibles'). L'*empeiria* implica experiència, memòria. Els coneixements específicament humans, si seguim Aristòtil a l'obra adés esmentada, són la *tékne* ('saber modificar les coses'), la *phrónesis* ('seny o saber actuar a la vida d'acord amb el bé i el mal'), l'*epistème* ('saber quelcom per causes necessàries'), el *nous* ('intuïció dels principis racionals «com que A és igual a A»', dels quals es

desprèn un discurs forçós) i, per últim, la *sophía* ('saber', que ahora és *nous* i *epistème*). Segons Plató, l'*epistème* ('saber científic', rigorós i convergent) s'oposava a la *doxa* ('saber d'opinió' i, per tant, divergent); aquesta oposició queda palesa en *Politeia* e *Peri dikaiou* –V 476a-480a–, on podem llegir: «S'han d'anomenar *científics* aquells qui donen la benvinguda a cadascuna de les coses que són en si, i no aquells qui són entusiastes de l'opinió».

El plantejament epistemològic d'Aristòtil va originar una consideració del coneixement que subratllà la dimensió carnal, si més no en l'origen d'aquest coneixement. El poeta català Joan Oliver (*Pere Quart*), que morí el 1986, remarca la carnalitat en el coneixement de l'existència amb els versos següents:

«Ara que hi penso...  
Tinc tantes coses entre mans.  
Fins urgents.  
No em recordava que també  
he de morir  
(...)  
A partir de demà  
repararé l'oblit.  
Volenterós,  
amb seny, entusiasme,  
esparpillament».

Quan Husserl, en la cinquena meditació de *Cartesianische Meditationen* (*Méditations cartésiennes*), tracta el tema de la relació amb l'altre, pren com a punt de partida el jo com un absolut, tal com va fer Descartes, amb la qual cosa en té un bon feix per superar el solipsisme. Ara bé, se separa del plantejament cartesià en el fet que, mentre Descartes fa garant de l'objectivitat de l'*ego cogito* una realitat –un Déu veraç i bo–, Husserl situa la garantia de l'objectivitat en la intersubjectivitat. Tanmateix, li manca resoldre la manera d'accedir a l'altre des del meu *ego cogito*. Doncs bé, Husserl coneix l'altre, com a altre, tot servint-se de l'experiència corporal. L'altre, com a subjecte, mai no se'm pot donar directament; m'encalça indirectament a través del seu *Leib*, del seu 'cos vivent'. El conec com a *tu* percebet el seu *Leibkörper* (el seu 'cos de carn'). Només se'm lliura de manera originària la carnalitat del proïsme; ell, el seu jo, mai no és fenomen per al meu *apercebre'm de*. L'*ego* i l'*alter ego* es relacionen, es coneixen, sobre la base de la semblança carnal. En canvi, el cadàver ha esborrat el subjecte de l'altre; el seu cos ha deixat de ser *Leib* i ha esdevingut simple *Körper*, com el senglar abatut o el del pic de les Agudes de la serralada del Montseny (Catalunya). Cos viu, cos mort. Coneixem des del nostre cos viu, tal com diu Merleau-Ponty a *Phénoménologie de la perception*; el cos vertebrà l'essencial *être-au-monde* («ésser cap al món»). Conèixer



humanament implica finiment i punt final. No hi ha vida sense mort. I canta el poeta català Joan Salvat-Papasseit:

«Tot això bé m'espera  
si m'aixeco demà.  
Si no em puc aixecar mai més,  
heus aquí el que m'espera:  
-Vosaltres restareu,  
per veure el bo que és tot:  
i la Vida i la Mort».

Les restes mortals d'un ésser humà mostren brutalment que ha desaparegut tant l'*ego cogito* com el *tu cogitas*, i es fa impracticable el coneixement per manca de *Leibkörper*. Coneixem a partir de la consciència immediata que el jo té de si mateix –*ego cogito*–, del seu flux temporal, el qual no es produeix sense *Leib -leben* en alemany és 'viure'–, sense carn viva, sense *sarx* segons la llengua grega. Husserl ho expressa així a *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*: «Copsar l'exteriorització, l'expressió, dels actes i dels estats psíquics, es porta a terme sempre a través de la carn com a carn».

Descarnats, no és possible el coneixement, ni que sigui cosa de conèixer, per exemple, la *lex* des del *jus*. La bioquímica del cervell és ineludible.

És ben bé que el valor del *coneixement* s'ha forjat amb empenta i amb èxits seqüencials en l'àmbit de la ciència. Galileu veia la natura com un llibre escrit en llenguatge matemàtic que la física havia de desxifrar. Això va fer molta il·lusió als físics posteriors, que veien el món tal com és. Del segle XVII al XIX, des de Galileu fins a James Maxwel passant per Newton, a tots els va semblar que coneixien el món tal com era en si mateix. Han hagut de ser Einstein amb la relativitat i Bohr amb la mecànica quàntica els qui han posat en entredit la metafísica de la física clàssica. Tot i això, la ciència continua amb la seva ambició demiúrgica.

Paral·lelament al saber científic, el valor *coneixement* sempre s'ha obert a finalitats humanístiques. Al cap i a la fi, el món que han escomès els científics és un món mancat de sentit, que es redueix a l'estar aquí. En canvi, Aristòtil ja havia diferenciat *epistème* ('ciència') de *phrónesis* ('sensatesa'). També s'han lligat discursos sobre la llibertat i la igualtat humanes. L'ésser humà és *capax veritatis* –'capaç de veritat'; de cercar-la, és clar–; hom busca la veritat dialogant. Encara més; es dialoga sota la idea de veritat. D'aquesta manera, dialogar implica comprendre'ns mútuament com a éssers lliures. Si puc dir la veritat, si pots dir la veritat; si puc mentir, si pots mentir, és senyal que tant tu com jo som, ambdós, lliures. Tothom és igual davant la veritat. La igualtat de tots els homes és una herència hel·lenística: cínics, epicuris

i estoics van defensar la igualtat humana. L'acte de conèixer ens ha portat, com acabem de veure, davant dels valors *veritat, llibertat i igualtat*, però també ens ha presentat l'àxios 'carnalitat'.

El coneixement humà –no el caní ni el felí– és reconeixement; ens coneixem mútuament com a recíprocs. Alfred Schütz, a *Strukturen der Lebenswelt*, obra que redactà amb Luckmann, expressa aquesta idea: «Hi ha altres homes en aquest meu món, i no solament de manera corporal entre altres objectes, sinó com a dotats d'una consciència que és essencialment igual a la meua. El meu món de cada dia deixa de ser el meu món privat i esdevé món intersubjectiu».

Ara bé, l'acció intersubjectiva humana s'aboca vers el futur, cap a l'esdevenir. I el coneixement que les religions produeixen brolla en aquest humus. El coneixement és també coneixement, encertat o equivocat, del sentit absolut. En això han insistit ara i adés els sabers que s'han elaborat històricament a Europa. No hem acceptat reduir el saber al coneixement científicotècnic; a més a més, ens hem neguitejat pel *per a què* últim de tot plegat. Fins i tot els existencialistes, en elaborar el concepte de contingència –no hi ha Déu, i nosaltres som el nostre propi origen, la nostra explicació i la nostra última justificació–, han deixat de pèl a pèl el neguit que ens rosega l'ànima quan mirem de capir-nos. Altres s'han llançat amb gosadia cap al coneixement de la divinitat per tal de sadollar el rau-rau, i han defensat, per exemple, que la persona humana és l'*apòstolos* ('enviat') de Déu. Així es pot interpretar, posem per cas, l'*Èxode* –23, 21. La teonomia –no teocràcia– que amara la *Torah* jueva se situa en la mateixa línia de discurs. La mística –sigui la grega del Pseudo-Dionís, la catalana de Ramon Llull, la renana d'Eckhart, la castellana de sant Juan de la Cruz– és un coneixement, és un salt a-racional vers l'Absolut, distint de l'activitat sensible i de la intel·ligible. La mística és, a més, un coneixement directe del diví, a banda de la institució eclesial, a banda de l'autoritat.

El coneixement a Occident ha valorat l'esdevenir absolut de l'ésser humà; el cristianisme i, després, el marxisme són el resultat d'aquest esforç i d'aquesta empena. El cristianisme va resoldre fora de la història la pregunta per allò que és definitiu, i al marxisme li va semblar que la solució era a l'interior del procés històric, ni que fos en el seu terme o en el seu final. El cristianisme defensa que Déu és l'esdevenir absolut, que encara no ha arribat. Tanmateix, aquest futur diví no és pas un objecte més de coneixement al costat d'una fórmula bioquímica o del càlcul de la densitat d'una estrella. Heidegger va comentar, durant el semestre de l'hivern 1920-21, la primera carta de sant Pau als cristians de Tessalònica a la Universitat de Freiburg im Breisgau; va fer referència al temps cristià com a *Kairós*, que consisteix en facticitat, en el si de la qual es produeix la saó de tot. El *Dasein* es dona a si mateix el seu temps. Pau de Tars havia escrit en la carta esmentada: «Pel que fa al temps

i als moments... vosaltres mateixos sabeu prou bé que el dia del Senyor arribarà com un lladre al bell mig de la nit... Déu no ens ha destinat al càstig, sinó a obtenir la salvació per mitjà de nostre Senyor Jesucrist, que va morir per nosaltres, perquè visquem en unió amb ell, tant si la seva vinguda ens troba vetllant com si ens troba dormint».

El temps configura la modalitat pròpia de ser del *Dasein*, diu Heidegger, en contra del temps de les coses. Les coses, les mesura el temps; no és pas el cas del *Dasein*, que existeix en tant que anticipa (*Vorlaufen*) la mort. La vinguda de Crist (*Parusia*) –al peu de la lletra significava, en grec, ‘a més de la presència’– no implica que s’espera un esdeveniment futur, sinó que convida a viure en vetlla, ben desperts, davant la imminent vinguda de Crist. Aquesta és la lectura heideggeriana del text paulí; el futur absolut queda comprimit en el pas del temps, el qual consumeix, acaba i perfecciona el caminar de l’home. Tampoc no hi manca, en la resposta heideggeriana, l’interrogant entorn d’allò que és concloent i irrevocable.

L’èsser humà s’autoconeix a manera de conversió incessant, la *conversio* llatina, la *metánoia* grega. Agustí de Tagaste descriu aquesta activitat constituent en les *Confessions*: «Vós, Senyor, em fèieu girar cap a mi mateix a fi que em llevés de l’esquena a mi mateix i em veiés al davant, cara a cara, el meu rostre, i pogués contemplar com era de lleig, com era de malgirbat i brut, tacat i ulcerós» (8, 7, 16).

I, en el mateix llibre, Agustí exposa la seva conversió de la manera següent: «Convertisti enim me ad te, ut nec uxorem quaererem nec aliquam spem saeculi hujus.» (‘De tal manera em convertires a tu, que no desitjava esposa ni em venia bé res d’aquest món’) (8, 12, 30).

La conversió antropològica no és cosa d’un moment, sinó un tarannà existencial que ens mena sense parar cap al que és millor. L’*altermundisme* de començaments del segle XXI, que substituï verbalment l’*antimundialisme* –en comptes d’*anti* es predicà l’*alter*– objectiva en moviments socials la categoria antropològica *conversió*. Abans de res, cal pensar de manera diferent sobre l’*ánthropos*. Aquil·les fou el model grec de la guerra; en canvi, Ulisses ho fou de la paciència, la memòria, la fidelitat i el retorn als orígens. Ulisses va existir en conversió perseverant cap a un món millor que el conflicte bèl·lic. Francesco, el d’Assís, en el segle XIII, volgué apropiarse a la veritat de l’èsser humà tot servint-se de la pobresa. El seu acte lliure de la *no-possessió* feia llum a un *ethos* que havia decidit fer un gest de conversió que bandejava les distraccions. Coneixem amb vista al millor.

El tercer nucli que organitza valors occidentals rebuts de la tradició és la tècnica, la tecnologia. *Ciència* hel·lènica i *tècnica* llatina s’ajunten en el valor *eficàcia*. Enfront de l’*eficàcia*, s’hi palplanta el profetisme hebreu, el

valor fonamental del qual és la *dignitat* de l'èsser humà, de la qual he parlat abans. Retorn a la tècnica.

La noció de *tékhne*, la van anar precisant els grecs d'ençà dels escrits que s'atribueixen a Homer; des del principi, la *tékhne* feia referència a les activitats pràctiques, a la producció, i no a la *theoria* o 'contemplació'. Seguint la *Metafísica* d'Aristòtil –A1– la *tékhne* és una disposició (*héxis*) amb vista a la fabricació de coses (*poietiké* –del verb grec *poieo*, 'jo faig'). La naturalesa (*Physis*) no produeix tècnicament, això és feina específica de l'*ànthropos*. L'*ànthropos* va produir, per exemple, el Partenó, que Fídies va projectar i els arquitectes Ictinos i Cal·lícrates van dur a terme, i també va produir teràpies seguint Hipòcrates (Hippokrates) de Cos, que havia estudiat fil per randa les fractures òssies i les luxacions. El *tekhnites* ('tècnic') supera el simple experimentat en el fet que no solament cura, posem per cas, sinó que, a més a més, sap per què cura; en canvi, el curandero es limita a curar, és simplement una bèstia experimentada.

Roma se serví de la paraula *ars* –genitiu *artis*– per assenyalar semànticament cap allò que indicava el terme grec *tékhne*. Així, Quintilià parla d'*ars armorum* ('art de la guerra') i Plini fa referència a *ars medendi* ('art de curar o medicina'). Nosaltres hem encunyat les expressions *arts liberals*, *arts i oficis*, *arts d'encantament*, *males arts*, etc., i quan volem fer referència a la bellesa parlem de Belles Arts. No obstant això, emprem més *tècnica* i *tecnologia*, que connecten amb el mot grec *tékhne*. Roma va excel·lir en tècniques: arquitectura, urbanisme, vies de comunicació, aqüeductes, estratègies militars, habilitats quirúrgiques, Administració de l'Estat, advocacia, cuina, agricultura, comerç, mineria, etc. La tècnica eficaça fou un valor excel·lent, que nosaltres hem heretat.

La reflexió sobre la història de les tècniques occidentals evidencia que en un primer moment la tècnica es va entendre com a activitat neutra, no ètica, ja que les tecnologies només eren instruments intermediaris de l'acció productiva. Però, finalment, hem vist com les tècniques esdevenien autònomes i prescindien de les finalitats humanes. Les tècniques han passat de dominades a dominants. Han deixat de ser neutrals. Les tècniques permeten que uns homes en sotmetin uns altres i que tots plegats es posin a sotmetre la naturalesa. La tecnologia –per exemple, la propaganda– ha fet possible l'*homo homini lupus* ('l'èsser humà és un llop envers l'altre ésser humà') de Hobbes. Avui dia homes i màquines s'han ajuntat per tal de formar l'híbrid *home màquina*, que esdevé un llop per a la naturalesa. Heidegger fa referència al fet que fins i tot l'èsser mateix ha estat capturat i detingut per la tecnociència.

Tècnica o tecnologia? Sota la influència de l'anglès *technology*, han acabat sent termes sinònims, tot i que s'hi puguin fer distincions que ara no vénen al cas.

L'enciclopedisme il·lustrat va introduir les ciències en les tècniques per incrementar-ne l'eficàcia i decantar-se, així, tant d'Arquimides com de Galileu. Actualment, la informàtica és quelcom més que una tècnica derivada de la microelectrònica; és informatitzar la societat. Aquests fets nouvinguts no anorreen pas el valor *tècnica*, tan preuat pels romans, però plantegen la necessitat de repensar-la. La tecnologia informàtica ha aportat unes novetats ben serioses en el concepte de tècnica: fins fa poc, les estructures s'expressaven matemàticament; avui dia, gràcies a la informàtica, les estructures –naturals o socials– es tracten mitjançant les màquines. La informàtica és una tecnologia que modifica la societat, els éssers humans; tant modifica les maneres de produir com les maneres de pensar i de sentir. Els romans sabien aixecar ponts, però era més per experiència que no pas per ciència. Des del segle XVII, les tècniques brollen a partir de les ciències. Però avui dia passa que, a més, hem deixat de ser els senyors de ciències i de tècniques. Marcuse –*One-Dimensional Man*– i Habermas –*Technik und Wissenschaft als Ideologie*– ens han fet adonar que el progrés va lligat a la ideologia de la ciència i de la tècnica, ideologia que, sota la capa de neutralitat d'aquests sabers, valora allò que és operatiu per damunt del que és humà. Ambdós pensadors ens conviden a reflexionar sobre els criteris que permeten distingir entre tècniques d'accés al coneixement, coneixement i funcions del coneixement. Sense aquesta triple distinció no serà possible elaborar el nou sentit de tècnica o de tecnologia.

Sigui com vulgui, la tècnica en si mateixa estableix un valor antropològic d'Occident. Tècnica quirúrgica, tècnica didàctica, tècnica productora, tècnica arquitectònica, tècnica d'organització d'empreses, tècnica dels mitjans de comunicació social, etc. Ciència i tècnica, eficaces, constitueixen dues fonts axiològiques que la història europea ens ha llegat. Però no n'hi ha prou; també se'ns ha explicat que la dignitat derivada del profetisme jueu és un valor, deu d'altres valors, situat, d'acord amb la tradició, al damunt de qualsevol altre valor. Abans de res, eficàcia; però, si hi ha conflicte entre subjectes humans, s'ha de resoldre per esguard del criteri últim del valor *dignitat* de cadascú de carn i ossos. Ni fonamentalismes islàmics, ni guerres preventives, ni..., han respectat la nostra tradició occidental. Els simis tenen una herència genètica; nosaltres, a més a més, gaudim d'una herència cultural, que és, ineludiblement, una de concreta.

Les tècniques educadores es mereixen una remarca específica. D'entrada, vull citar un text del Concili Vaticà II; no pas perquè sigui un text religiós –que en el meu escrit no té cap importància–, sinó perquè aporta un argument rellevant sobre la mentalitat occidental. En la *Declaració sobre l'educació cristiana de la joventut*, promulgada el 28 d'octubre de 1965, podem llegir: «Tots els éssers humans, de qualsevol raça, condició i edat, pel fet de tenir la dignitat de persona, tenen el dret inalienable a una educació (...) El Concili declara que els nens i els adolescents tenen dret que

se'ls estimuli a apreciar amb consciència recta els valors morals i a prestar-los adhesió personal».

Es convida a educar moralment. Com s'ha de fonamentar la moral si abans no s'ha aportat el suport de la moral? Cada època ha generat la seva axiologia i ha demanat que es tingui el coratge d'acollir-la. Aleshores, la pregunta és òbvia: n'hi ha prou de transmetre l'herència moral que hem rebut? Aquest interrogant remet a quin model antropològic s'ha d'acceptar. Quina classe d'ésser humà volem formar mitjançant l'educació?: indiscutiblement el de demà; al cap i a la fi eduquem especialment infants, púbers i adolescents, i no adults. La voluntat educadora és voluntat de futur. Quina humanitat volem per al dia de demà, per al dia de després? Tota la meua investigació ha mirat de respondre aquesta qüestió constrenyedora. Com defensa Gadamer, abans de ser nosaltres som història; a Occident no és factible fer referència a l'esdevenir si ignorem com s'ha sedimentat a Europa un model d'home que persisteix a continuar. El futur seria una fantasia *fofa*, plantejat des del present, si no es pren com a punt de partença allò que Europa ha pensat abans obstinadament després d'alliberar-se de la ganga històrica.

Els nostres avantpassats, des de Jerusalem, Atenes i Roma, han parlat entre ells –pragmàtica lingüística–, junts els uns amb els altres enfront d'altres, amb dolor, alegria i perplexitat en el cor. El llenguatge fou i ha estat *Gespräch* ('diàleg'), camí per entendre'ns tots plegats. Aquest i cap altre és l'últim sentit de la comunicació. La parla, a més de judici i raonament, és preguntar i respondre. No parlem només per comunicar-nos bagatel·les quotidianes; a més a més, delim per adreçar-nos vers quelcom que puguem tenir en comú. Parlant entre ells, els homes i les dones de l'àrea europea han anat forjant al llarg de la història un *Weltall*, un *universum*, un *kosmos*, l'anomenat, precisament, *occidental*. El món no és una addició d'àtoms, de neuroconductors..., el món que ens aclapara i desassossega és marcadament *Menschenwelt* ('món de l'ésser humà'). El món és el món de l'ésser humà, món que esdevé i que mai no es conclou. El món per a nosaltres és el d'Occident, elaborat amb sang i somiqueig i amb algun petit gaudi. A partir d'aquí, hom pot pensar una moral de cara a l'esdevenidor, una moral per rejuvenir.

La nostra tradició ha forjat drets humans amb el pas del temps. Dret de l'inculte a la cultura, sigui cosa d'un pàrvul o d'un analfabet. Cultura del cos, la raó, l'esperit o l'endinsament en allò que és essencial, l'ànima o la capacitat de cercar l'esdevenir total, el cor o el sentit de la bondat. Cadascú és persona; i això vol dir que hom no pot sotmetre ningú a un judici absolut.

Les pedagogies del *com* han de proposar mètodes didàctics sense perdre de vista el llegat axiològic de la nostra civilització. Montessori, que havia estudiat medicina i la psicologia experimental alemanya de Wundt –produïda en el segle XIX–, va poder escriure en la línia de l'eficàcia les ratlles

següents, a *Il metodo della pedagogia scientifica* (1909), que he extret de la traducció francesa (*Pédagogie scientifique*; ed. Desclée de Brouwer, 1958): «Pensava que si, un dia, l'educació especial, que havia desenvolupat de manera atractiva els discapacitats mentals, s'aplicava al desenvolupament dels nens normals, el miracle s'ampliaria a tots».

Es va aplicar un mètode fisiològic als nens normals. Aquella preocupació i aquella pràctica s'alimentaven amb els valors rebuts i deixaven de ser una vulgar exhibició. El 1925, el pedagog Freinet va visitar la Unió Soviètica i es va trobar amb la senyora Krupskaia, companya de Lenin i ministra d'Educació. Freinet, no així Ferrière o Dewey, va voler canviar la societat en la mateixa línia de Makarenko. Tots quatre, malgrat la revolució d'octubre de 1917, es movien en el si d'una axiologia europea. Les tècniques educadores han de ser eficaces, només faltaria, però sobretot han de viure de la justícia, de la llibertat i de la igualtat, valors que s'havien objectivat a Europa, tot i que no s'hi havien practicat. La Unió Soviètica tampoc no els va implantar ultra la verborrea. Però hi ha una cosa certa: tots aquests pedagogs estaven entusiasmats per una axiologia que havia començat amb el judaisme, l'hel·lenisme i la romanitat. Fins i tot la revolució social era defensada, en el segle XIII, per Tomàs d'Aquino a la *Summa theologiae*: «Enderrocar el tirà no és cap sedició, tret del cas en què la seva caiguda porti mals pitjors que aquells que hi havia quan ell dominava» (IIa, IIae, qu.42, art.2).

Deixo la incursió fugaç en el món pedagògic a fi d'indicar com és d'important la tècnica en les qüestions de la justícia. No n'hi ha pas prou de preveure la justícia; a més, cal treballar per apropar-nos-hi. Però les tècniques per fer arribar, o si més no acostar, la justícia als homes no sols han de ser eficaces –moviments sindicals i també revolucionaris, tribunals de justícia, presons, cossos policials, etc.–; aquestes tècniques, a més a més, han de procurar no menysprear-la. Es pot intel·ligir la justícia paral·lelament a la moral sense refondre's amb l'ètica. Sant Pau va escriure, segons la versió llatina de sant Jeroni: «Video meliora proboque; deteriora sequor». ('Veig allò que és bo i ho aprovo, però segueixo allò que és dolent').

Aquesta frase concisa és la base per diferenciar entre moral –que s'ocupa del bé– i dret –que s'adreça a temes de justícia. La moral coneix allò que és bo i convida a adherir-s'hi; ara bé, més enllà del coneixement hi ha els fets, la facticitat, que sovint giren les espatlles a l'ètica i cauen en allò que és injust –«però segueixo allò que és dolent».

La formació moral d'Israel es portà a terme sota el concepte de justícia, segons canta el salm 15:

«IHWI,  
Qui es podrà estar a casa teva?

Qui podrà viure a la teva muntanya santa?  
El qui obra honradament,  
practica la justícia  
i diu la veritat tal com la pensa.  
Quan parla no escampa calúmnies,  
mai no fa mal al proïsme  
ni carrega a ningú res infamant» (1-6).

El llibre del profeta Isaïes, del segle VIII aC, situa la justícia damunt del culte religiós. Així clama el text:

«Diu IHHW:  
Estic embafat d'holocaustos de xais i de greix de moltons;  
ja en tinc prou, de sang de vedells, de bocs i de cabrits (...)  
Quan alceu les mans per pregar, em tapo els ulls  
per no veure-us;  
ni que allarguéssiu les oracions, jo no us escoltaria,  
perquè teniu les mans plenes de sang.  
Renteu-vos, purifiqueu-vos. Traieu de davant meu  
les vostres accions dolentes,  
deixeu de fer el mal, apreneu a fer el bé...  
defenseu l'orfe, pledegeu a favor de la viuda.  
Veniu després i podrem parlar,  
diu IHHW;  
els vostres errors tacats de porpra  
seran blancs com la neu» (1, 11-18).

Plató medità seriosament sobre la justícia a *Politeia e Peri dikaïou*, en el llibre v. Admet que no es pot denunciar com a injusta cap conducta si no hi ha una idea de justícia que no canvia. En cas contrari, tot és possible. La idea eterna de justícia permet protestar contra les injustícies concretes. Si no comptem amb una idea eterna de justícia, un acte qualsevol pot ser just o bé injust, a gust del consumidor. El poeta Miquel Martí i Pol, que morí el 2003, escomet el tema polític de la pàtria, de bascos i catalans per exemple, des d'una suposada justícia infrangible. Va escriure:

«En pur silenci  
hem preservat uns àmbits.  
Edifiquem-hi,  
tenaços, una pàtria,  
l'àmbit de tots els àmbits».

Per ventura, ¿als polítics els interessa la justícia quan, segons sembla, allò que els importa és guanyar unes eleccions i allò que en deriva és el diner i el poder, i això ni que siguin socialistes? I, tanmateix, l'ésser humà



és l'animal a qui s'ha confiat l'hermenèutica, o el discerniment, del sentit de la convivència en una comunitat en què llibertat i justícia puguin, al final, abraçar-se.

Des de Plató i Aristòtil passant per Tomàs d'Aquino, la noció de justícia inclou una certa idea d'igualtat. Però, com es pot aplicar en el món dels fets la justícia eterna? I salta, impertinent, la pregunta: és que hi pot haver un dret que sigui injust? La justícia concreta, històrica, no existeix. Com es pot jutjar com a injusta, en aquest supòsit, una llei positiva o una conducta del carrer?

John Rawls, al llibre *A Theory of Justice* (1971), estableix que dos éssers humans dotats de racionalitat es posaran d'acord sobre allò que sigui just. Tanmateix, segons *Justice as Fairness* (1985), aquest mateix pensador nord-americà replanteja el tema i considera que són raonables les condicions que els membres d'una societat proposen per definir allò que és just en la cooperació social. Potser sigui prudent qualificar com a just allò que està unit a la idea de veritat, mentre que allò que és raonable està condicionat per la facticitat social. La justícia no va més enllà de ser una idea que regula conductes, les quals sense la justícia caurien en la bogeria i l'extravagància. Quan es posen en marxa tècniques justicières no es poden oblidar els plantejaments anteriors.

Per acabar aquesta meditació, cal dir que la *paideia*, o 'conreu d'allò humà', té necessitat de la *theoria* ('ciències'), de la *praxis* ('moral') i també de la *tékhnè* ('modificació de la realitat').

Europa va néixer en el judaisme (segle XI aC) i des d'aquest, a través del paganisme grecoromà, i finalment de l'hel·lenisme (des del segle III aC), va donar pas al cristianisme –de manera clara després del 325, primer Concili de Nicea. L'islam (principi del segle VII dC) també prové de la *Weltanschauung* hebrea, però encara no ha transitat –potser no ho farà mai o potser no ho pot fer– per la modernitat; en canvi, el cristianisme ha sofert la nit de la Il·lustració i encara no l'ha superada amb èxit. Al semitisme –àmbit jueu i islàmic– i al cristianisme, els manquen paraules amb què dialogar. Es tracta, em sembla molt, de qui guanya sobre qui. I que Déu ens agafi tranquils. De tota manera, com es diu popularment, de més verdes en maduren, i pot donar-se el cas que el diàleg triomfi finalment.

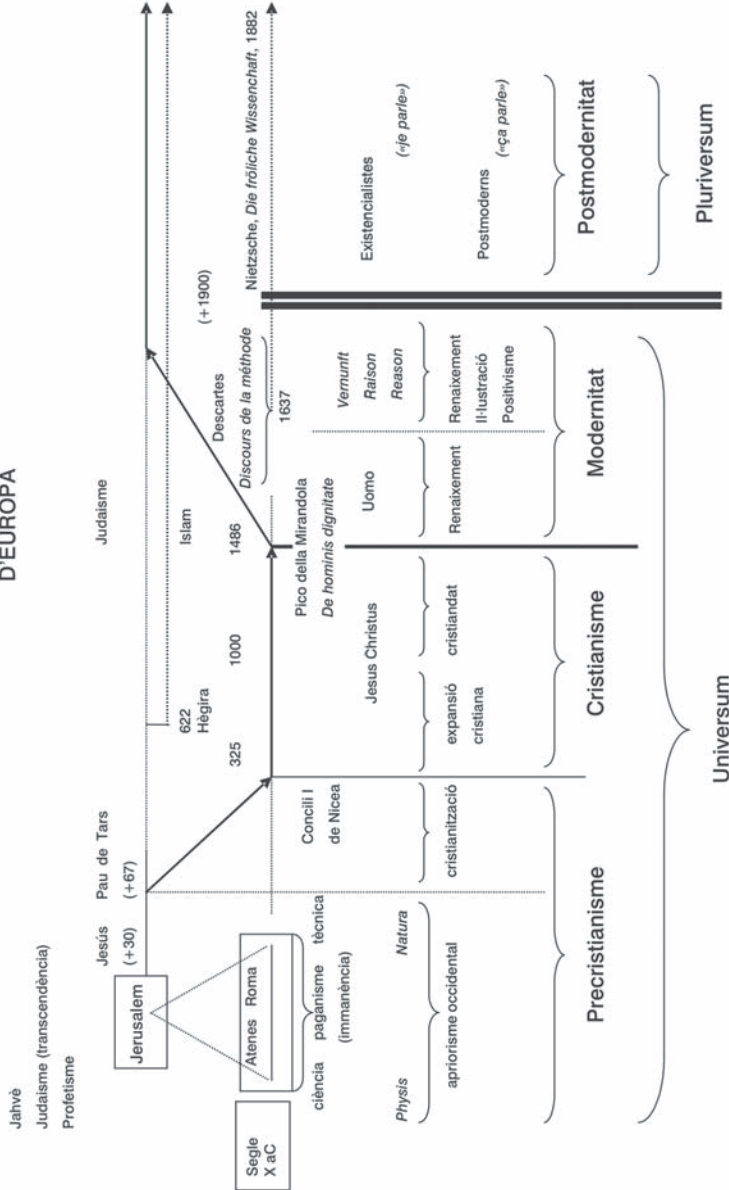
Ens podem riure dels valors que la tradició ens ha llegat, però, és normal que semblem uns babaus perquè no tenim el coratge de plantar cara al poder dement?

L'humanisme del segle XXI no brollarà de cop i volta, sinó que s'alimentarà de la seva tradició. Occident afaïçona una història. La comprensió de si

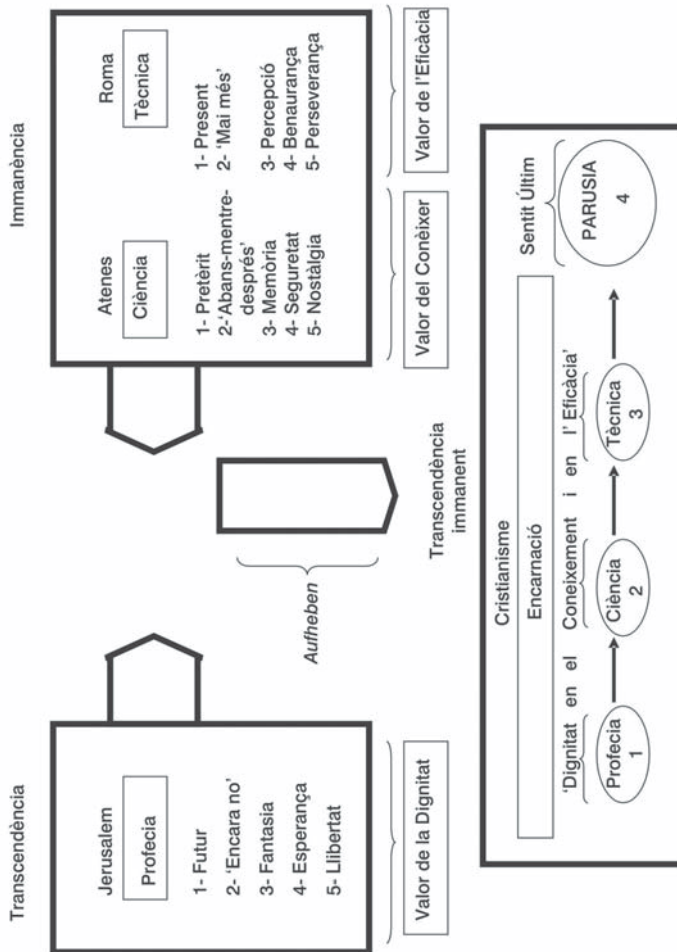
mateix s'assoleix mitjançant la comprensió de la història dels símbols culturals, en els quals i des dels quals prenem forma i consistència. A *La crise de l'immensité européenne et la philosophie*, de Husserl, segons la traducció de Ricoeur –Aubier, París 1977–, llegim: «Le plus grand péril qui menace l'Europe, c'est la lassitude».

El risc d'Europa rau en el cansament, en el fastigueig i potser fins i tot en el fàstic. Sense esperança defalleixen els valors i les tasques. Per què no girar la mirada vers l'*a priori* cristià?; pot ser que així tinguin empenta i agafin ufana les nostres ales de futur i de posteritat; això sí, sempre que sigui un cristianisme primigeni i no pas el que els segles han substituït.

SEQÜÈNCIES CATEGORIALS  
D'EUROPA



## ELS VALORS D'EUROPA



## **Paraules clau**

*Filosofia de l'educació*

*Història de l'Educació*

*Europa*

*Ètica*

*Educació en valors*

## Abstracts

*A través de un ejercicio hermenéutico de interpretación histórica y filosófica, se analizan las secuencias categoriales de la ética con la intención de detectar los valores que se desprenden del largo recorrido de la cultura occidental. Después de revisar los núcleos originales de la cultura europea (las cosmovisiones hebrea, griega y romana) se pasa revista a la síntesis cristiana, según se formuló en el Concilio de Nicea (325 d. C.). El autor sostiene que Europa nació del judaísmo, y gracias al paganismo grecorromano y al helenismo, cristalizó en el cristianismo. Desde esta perspectiva los valores no pueden marginar el peso de esta tradición ya que Occidente responde a una historia que –a modo de memoria histórica– se convierte en una especie de a priori educativo, cuyo olvido puede acarrear graves consecuencias para el devenir de su cultura.*

*L'article analyse, au travers d'un exercice herméneutique d'interprétation historique et philosophique, les séquences catégorielles de l'éthique afin de détecter les valeurs qui découlent du long parcours de la culture occidentale. Après une révision des noyaux originaux de la culture européenne (les manières hébraïque, grecque et romaine de voir et d'interpréter le monde), il passe en revue la synthèse chrétienne, telle qu'elle a été formulée au Concile de Nicee (325 apr. J.-C.). L'auteur soutient que l'Europe est née du judaïsme et que, grâce au paganisme greco-romain et à l'hellénisme, elle s'est cristallisée dans le christianisme. Dans cette perspective, les valeurs ne peuvent marginaliser le poids de cette tradition étant donné que l'Occident répond à une histoire qui –à la manière d'une mémoire historique– se transforme en une espèce d'a priori éducatif, dont l'oubli peut comporter de graves conséquences pour le devenir de sa culture.*

*Through a hermeneutic exercise of historical and philosophical interpretation, the categorical sequences of ethics are analysed with the aim of detecting the values that have arisen over the course of the long journey of Western culture. An initial review of the original core elements of European culture (The Hebrew, Greek and Roman world views) is followed by a review the Christian synthesis, as formulated in the Council of Nicea (325 AD). The author argues that Europe originated in Judaism and that Christianity crystallised thanks to Greco-Roman paganism and Hellenism. From this perspective, values cannot marginalize the weight of this tradition since the West corresponds to a history that as a historical memory becomes, a priori, an educational kind, which if forgotten may lead to grave consequences for the evolution of its culture.*