

# Què vol dir que Déu ens estima?\*

Josep-Ignasi Saranyana

\*Conferència pronunciada per l'autor quan es va publicar l'exhortació apostòlica *Christus vivit*, del sant pare Francesc, el 2 d'abril del 2019, dirigida principalment als joves, per tal d'ajudar-los en el seu discerniment vocacional.

## Preliminars

### a) El significat de les paraules

El tenor poètic de l'enunciat amaga un gran problema. Des del punt de vista terminològic no és gens fàcil desentrellar el sentit del títol d'aquest escrit, perquè a primer raig ensopeguem amb un gran equívoc. La dificultat rau en el fet que el verb "amar" (o el seu equivalent "estimar") i, sobretot, el substantiu "amor" són polisèmics. Sembla, d'antuvi, que tots intuïm el mateix quan fem les paraules "amor" i "estimar". La realitat, però, és ben diferent, perquè "amor" pot significar moltes coses, que no sempre conjuminen. En la semàntica de l'amor, cal avançar amb especial atenció i posar-hi moltíssima cura...

Vet aquí el que diu, *ad vocem*, el *Diccionari de l'Institut d'Estudis Catalans*:

*"Amar, verb transitiu, lèxic comú: Tenir amor (a una persona o a una cosa). L'amo tant que no ho puc explicar amb paraules".*

A aquesta dificultat inicial s'hi suma una segona qüestió quan el tema s'aborda des de la perspectiva específicament teològica. El problema, en aquest àmbit, és que el subjecte del verb estimar, és a dir, qui estima (val a dir: Déu) no és una persona física, la qual cosa ens sostrau de l'experiència fenomènica i ens remet a l'abstracció més alta.

A tall d'exemple, recordem la coneguda i molt repetida expressió del papa Francesc dirigida als joves, en què el verb "estimar" es repeteix tres vegades:

Abans de tot vull dir a cada un la primera veritat: «Déu t'estima». Si ja ho havies sentit no importa, t'ho vull recordar: Déu t'estima. No en dubtis mai, més enllà del que et passi en la vida. En qualsevol circumstància, ets infinitament estimat (*Christus vivit*, 112).

És obvi que el papa Francesc glossa les cartes de sant Joan i el Quart Evangeli en adreçar-se als joves i dir-los que Déu els estima. Ara bé: en sentir aquestes belles paraules, és inevitable que ens preguntem què vol dir que “Déu ens estima”? Encara que potser l'interlocutor albiri alguna cosa, quan escolta aquesta frase, el seu sentit últim i més pregon li pot resultar paradoxal, perquè Ningú no ha vist mai Déu, com ens recorda sant Joan (1 Jn 1, 18). Què vol dir, doncs, que un ser a qui no hem vist mai i a qui no podem veure *mai in statu viæ* ens estima? La qüestió és, doncs, què entenen els joves, destinataris del missatge del papa Francesc, quan se'ls parla de l'amor de Déu? En les paraules ens ho juguem tot, i de vegades ens podem entrebançar, per no haver començat per definir amb cura les nocions.

## b) Les emocions i la memòria

Joan Manuel Serrat, apel·lant al sentit indefinit i una mica boirós de la paraula “amor”, s'expressava molt líricament en una de les seves cançons del 68. Encara avui, quan a YouTube cerquem el seu memorable concert del 3 de febrer del 2007<sup>1</sup> i sentim com tot el públic coreja:

Paraules d'amor senzilles i tendres.  
No en sabíem més, teníem quinze anys.  
No havíem tingut massa temps per aprendre'n,  
tot just despertàvem del son dels infants,

no podem evitar que l'emoció ens embriagui. Se'ns posen els pèls de punta o la pell de gallina, que gairebé és el mateix, la qual cosa vol dir que ens trobem davant de reaccions afectives intenses, fortes commocions de la sensibilitat, anomenades “passions” en la parla tècnica. Primer ve l'emoció i, després, el record:

Ella qui sap on és,  
ella qui sap on para.  
La vaig perdre i mai més  
he tornat a trobar-la.

<sup>1</sup> En Serrat, amb la col·laboració del públic, va interpretar aquesta cançó a la gala final del programa de TV3 *100 anys de cançons*.

Malgrat que l'estimada ja no hi és, "jo me l'estimo encara". En aquesta cançó hi ha, si més no, dues idees: que l'amor no només és de joves inexperts, ans també de persones madures, i que l'amor perdura, encara que desaparegui la persona estimada. Es tracta d'un sentiment que va més enllà de les emocions del present. És un sentiment i, ensems, és quelcom més que un sentiment.

En fer aquestes consideracions, em vaga per la memòria un títol que es va fer famós anys enrere, del pensador estatunidenc Raymond Carver (1939-1988). El seu llibre *¿De qué hablamos cuando hablamos de amor?* es va publicar en castellà el 1987. La crítica va dir aleshores que Carver "restablia el circuit màgic entre el nom i l'objecte, i ajustava l'home amb el seu espai" (Marisa Bulgheroni). Es tracta, doncs, de les relacions entre la paraula i la cosa significada. Traslladat al nostre cas, tres són les paraules: Déu, amar o estimar i jo: un actor, una acció i un receptor o subjecte de l'acció. I ara cal establir-hi les relacions.

### **c) Potser la poesia ens podria donar un cop de mà?**

Determinades les dificultats terminològiques inicials, no ens podem conformar amb les conclusions a les quals arriba Martin Heidegger en comentar dos dels grans poemes de Friedrich Hölderlin (1770-1843). Heidegger volia atènyer el nivell del pensament metacrític. Seguint el poeta alemany, Heidegger pretenia albirar l'expressió suprarracional, o sigui, enlairar-se per damunt de la parla racional, més enllà de la intuïció intel·lectual i de l'abstracció. Desitjava superar no solament el límit crític de la polisèmia de les paraules, sinó també les limitacions en què s'estavella el coneixement racional quan observa i pensa la realitat extramental, més encara si aquesta realitat no és estrictament sensible, com és el cas que ens ocupa.

És veritat que la poesia i l'art en general (com la música o la pintura) aconsegueixen uns nivells d'expressió més sintètics, rics i pregons que la parla merament discursiva. Qualsevol oli de Salvador Dalí, de la seva etapa surrealista, demana una àmplia explicació: pensem, per exemple, en el famós quadre dels rellotges tous o en un altre en què quatre cavalls blancs ixen dels núvols. També és conegut el cas de la poesia de sant Joan de la Creu, que assoleix una elevació espiritual tan extraordinària, quan parla com a poeta a *Subida al monte Carmelo* (vuit estrofes), que després, quan les vol exposar discursivament, necessita noranta-dos capítols i un munt de pàgines per fer-se entendre, i amb prou feines ho assoleix.

Tanmateix, com que el geni pictòric de Dalí o la força poètica de sant Joan de la Creu o de Friedrich Hölderlin no són a l'abast de la majoria dels mortals, deixem de banda la controvèrsia sobre la possibilitat d'assolir un hipotètic nivell expressiu metacrític i ens situem en el punt de partida de la nostra discussió. Tornem, doncs, al sentit de les paraules, o sigui, a la relació entre el nom i l'objecte. De què parlem, quan parlem d'amor? Més encara: què vol dir que Déu ens estima?

## **Del grec al llatí, i del llatí a les llengües romàniques**

Ja el gran Aristòtil ensenyava que l'estudi d'un problema ha de començar sempre per l'anàlisi del sentit de les paraules emprades. No oblidem tampoc, com repetia Pompeu Fabra, que no hi ha sinònims pròpiament. Vet aquí, doncs, perquè és tan complicada la traducció entre llengües allunyades, com és el cas del grec del Nou Testament i el llatí de la Vulgata. I encara més, quan es pretén bastir un pont entre la parla tècnica de l'Estagirita i la de Tomàs d'Aquino, separats per dos mil anys i per concepcions religioses tan diferents.

Benet XVI es fa ressò de la polisèmia de la paraula *amor* a la seva encíclica *Deus caritas est*, la primera de les seves tres encíclics, del 25 de desembre del 2005:

El terme “amor” s’ha convertit avui en una de les paraules més utilitzades i també de les quals més s’abusa, a la qual donem accepcions totalment diferents. Encara que el tema de la [meva] encíclica se centra en la qüestió de la comprensió i la praxi de l’amor a la Sagrada Escriptura i a la Tradició de l’Església, no podem ometre el significat que té aquest terme en les diverses cultures i en el llenguatge actual (núm. 2).

Després d’aquest advertiment inicial, i per centrar bé la nostra cerca, tornem, com ho fa el papa Francesc, al testimoni inspirat de sant Joan, particularment a la seva primera epístola. L’apòstol escriu el següent, segons la traducció de la *Biblia Catalana Interconfessional*:

L’amor consisteix en això: no som nosaltres qui ens hem avançat a estimar Déu; ell ens ha estimat primer i ha enviat el seu Fill com a víctima que expia els nostres pecats. Estimats meus, si Déu ens ha estimat així, també nosaltres ens hem d’estimar els uns als altres (1 Jn 4, 10-11).

I una mica més endavant afegeix:

Ja que Déu ens ha estimat primer, estimem també nosaltres (1 Jn 4, 19).

La *Biblia de Montserrat* té una traducció més poètica, és a dir, més dolça i més tradicional:

En això consisteix l'amor: no som nosaltres qui hem estimat Déu, sinó que és ell qui ha estat el primer d'estimar-nos i ha enviat el seu Fill com a propiciació pels nostres pecats. Estimats, si Déu ens ha estimat tant, també nosaltres hem d'estimar-nos mútuament (1 Jn 4, 10-11).

I a continuació afegeix:

Nosaltres, estimem, ja que ell ens ha estimat primer (1 Jn 4, 19).

Què vol dir que Déu ens estima, és a dir, que ens té amor, com tradueixen les dues bibles catalanes? És important anar al grec i a la versió de la *Vulgata* per treure l'entrellat de la qüestió, que, com s'anirà veient, és un assumpte cabdal i complicat.

El text grec de la primera epístola de sant Joan, per expressar el concepte que nosaltres traduïm per *amor* o *estimació*, empra el terme *agàpe*, que sant Jeroni va traslladar per *càritas*. Per dir "hem estimat [Déu]" el grec fa servir *egapékamen* del verb *agapào*, que té la mateixa arrel que *agàpe*; i per dir "[ens] ha estimat [Déu]" el grec escriu *egàpesen*. El llatí, en canvi, juga amb el substantiu *caritas* i amb els verbs *dilexerimus* i *dilexit*, que no tenen la mateixa arrel que *caritas*, sinó que venen de *dilectio* i del verb corresponent *diligo*, que en el llatí clàssic volia dir "escollir" i en el llatí decadent "amar" o "estimar". Així, doncs, la *Vulgata* tradueix així el grec:

*In hoc est caritas: non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos [...] Nos ergo diligamus Deum, quoniam ipse prior dilexit nos.*

Traduït del llatí directament, és a dir, literalment o no al sentit, caldria dir que "la caritat no consisteix en el fet que nosaltres hem escollit Déu, ans bé que Ell ens va escollir primer. [...] Per tant, escollim Déu, perquè Ell ens va escollir primer". Tanmateix, aquesta traducció trairia les pretensions de sant Joan i el sentit que ens va voler traslladar sant Jeroni. Cal, doncs, donar per bones les traduccions de la *Biblia Interconfessional* i de la *Biblia montserratina*, que es decideixen pels termes "amor" i "estimar", i que arraconen la paraula "escollir".

És evident, després dels aclariments terminològics anteriors, que la clau de la volta rau en l'expressió *he agàpe*, tan difícil de copsar. Josef Pieper, en el seu ampli i valuós tractat sobre *Las virtudes fundamentales*, escrit entre el 1948 i el 1972, esmenta aquesta gran complicació en parlar de la virtut de l'amor en el seu assaig *Über die Liebe* [Sobre l'amor]. El primer capítol d'aquest estudi està dedicat a analitzar les dificultats que ofereix el terme grec *agàpe*, ja que obre un ventall de possibilitats de traducció:

Pero, ¿puede decirse que se trata realmente de *un* tema [el amor]? ¿No responde más bien la palabra "amor" a todo un conjunto de significados que, con apuros, pueden reducirse a un común denominador, como una palabra que cabalga su sentido sobre muchas islas flotantes y dispersas sin la más mínima comunicación entre sí? ¿Tienen algo que ver esos significados del amor con esa 'virtud teológica de la caridad', que en los catecismos suele ponerse después de la fe y de la esperanza? ¿Todos esos productos de la industria de la frivolidad que se dicen "amor", o lo que en el famoso ensayo de Stendhal se designa como *amor físico*, tienen alguna relación con la caridad? ¿Y con las ideas que Platón desarrolla en su *Symposium*? ¿No debe ser acaso la caridad algo radicalmente distinto? Pero, aparte de esos extremos, nosotros mismos hablamos de amor al vino, del amor a la naturaleza o a la música. ¿Y no hay un abismo entre todo eso y la palabra de la Biblia, en la que se dice que Dios es amor?

Però que fa a *dilectio* i *diligere*, Pieper afegeix:

El amor que procede de la existencia vital y que se apodera por completo del hombre incluye también esencialmente *diligere*, que en el fondo significa 'dedicarse por' o elegir. Con esto tenemos que en el latín y en todas las lenguas de él derivadas, la *dilectio* (dilección) es, con toda evidencia, imprescindible para el vocabulario del amor; es decir, imprescindible para expresar la calidad personal y espiritual del amor humano. En el terreno de lo sensible, en cambio, la *dilectio* no tiene, evidentemente, nada que hacer; mientras que, como dice santo Tomás [In III *Sent.*, d. 27, q. 2, a.1], la palabra amor abarca tanto lo sensual como lo anímico, lo espiritual como lo sobrenatural.<sup>2</sup>

Compte amb aquesta darrera afirmació de Pieper, perquè després n'haurem de dir quelcom i aclarir les afirmacions del filòsof alemany.

<sup>2</sup> Els subratllats són nostres. Accentuem unes expressions que després eixiran en el discurs del nostre assaig, quan distingim entre l'amor espiritual i l'amor sensible. Cito per a l'edició: Josef PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Ediciones Rialp, Madrid 2017 (edició digital per a Kindle-Amazon).

## La diferència entre agàpe i eros

Per seguir el nostre discurs no se m'acut res de millor que copiar unes paraules de la meravellosa encíclica de Benet XVI esmentada abans:

Els antics grecs van donar el nom d'eros a l'amor entre home i dona, que no neix del pensament o la voluntat, sinó que en cert sentit s'imposa a l'ésser humà. Diguem, per endavant, que l'Antic Testament grec empra només dues vegades la paraula eros, mentre que el Nou Testament mai no l'utilitza: dels tres termes grecs relatius a l'amor —eros, philia (amor d'amistat) i agapé—, els escrits del nou testament prefereixen aquest últim, que el llenguatge grec havia deixat de banda.[...]

La relegació de la paraula eros, juntament amb la nova concepció de l'amor que s'expressa amb la paraula agapé, denota, sens dubte, quelcom d'essencial en la novetat del cristianisme, precisament en la seva manera d'entendre l'amor.

En la crítica al cristianisme que es va desenvolupar amb radicalisme creixent arran de la Il·lustració, aquesta novetat havia estat valorada de manera absolutament negativa. El cristianisme, segons Friedrich Nietzsche, hauria fet beure a l'eros un verí, el qual, encara que no li va ocasionar la mort, el va fer degenerar en vici.[1] El filòsof alemany va expressar d'aquesta manera una apreciació molt difosa: l'Església, amb els seus preceptes i prohibicions, no converteix potser en amarg allò més bell de la vida? No posa potser rètols de prohibició precisament allí on l'alegria, predisposada en nosaltres pel creador, ens ofereix una felicitat que ens fa preguntar una mica del que és diví? (*Deus caritas est*, núm. 3).

Així, doncs, cal distingir entre *eros* i *agàpe* i cal, a més, sortir a l'encontre de Friedrich Nietzsche.

## Algunes consideracions sobre l'agàpe

En l'estructura de la persona humana hi ha com tres nivells, si ens és permès expressar-nos així. Amb tot, aquestes reflexions no són meves, sinó que venen del platonisme mitjà. Hi ha un nivell superior, que els llatins ano-



menaven *spiritus* o *mens*; un nivell intermedi, que els antics denominaven *anima* o *animus*, i finalment hi trobem el *corpus*. Els grecs de l'hel·lenisme en deien, respectivament, *noûs*, *psygé* i *soma*, i els hebreus: *ruah*, *nefesh* i *basar*.

Al nivell superior, o *spiritus* o *mens*, li correspon l'*appetitus rationalis* (o sigui, la intel·ligència i la voluntat); al nivell intermedi li escau la sensibilitat (amb les seves dues poderoses potències, com són la concupiscència i la irascibilitat), i en el *corpus* hi arrelen els cinc sentits corporals. Doncs bé: mentre que l'amor o *agàpe* s'insereix en l'*spiritus* o *mens* (val a dir, en l'apetit racional), l'*eros* es mou en el nivell mitjà, és a dir, arrela en la sensibilitat. Aristòtil caracteritzà aquest amor sensible com una passió. Retinguem aquesta idea, que tornarà a aparèixer en esbrinar el pensament de sant Tomàs.

Ensopeguem, si seguim en el "tricotomisme", amb dos amors. Val a dir: l'amor virtuós i l'amor passional, un binari que en la nostra parla correspon al que els antics anomenaven *agàpe* i *eros*. L'eròtica rau en la sensibilitat, si més no en el sentit que té actualment el terme *eros*, que no és modern, perquè el sentit que té l'erotisme avui ja s'arrossega des dels temps de Sòfocles. Josep Pieper ens ho explica en el seu llibre, que hem esmentat abans, sobre les virtuts fonamentals:

*Eros*, la palabra griega aceptada por todas las lenguas europeas, tiene una significación mucho menos clara de lo que ciertos intérpretes han afirmado. No es preciso adentrarse gran cosa en los *Diálogos* de Platón para darse cuenta de la pluralidad de dimensiones que ofrece el área de su significación. Puede dar a entender la inclinación que se inflama ante lo corporalmente bello; la locura divina (*theia manía*), el impulso de meditación religiosa sobre el mundo y la existencia, y el ímpetu de la ascensión hasta la contemplación de lo divinamente hermoso. A todo esto llama Platón *eros*.

Sin embargo, en Sófocles [contemporáneo de Platón] hay un lugar donde esta palabra *eros* quiere decir algo así como 'alegría apasionada'. Con esta significación se ha conseguido introducir en la palabra *eros* un componente que arrastrará consigo en el empleo corriente y que ya no volverá a perder [...].

Si l'*eros* és una passió del concupiscible, tal com ho va entendre Sòfocles i des de llavors tota la cultura occidental, especialment la postil·lustrada, l'*agàpe*, en canvi, un terme arraconat per la cultura grega clàssica, esdevé, per

obra del cristianisme, una virtut intel·lectual, per dir-ho ras i curt. Per posar-ho en clar, anem a l'obra definitiva de sant Tomàs sobre aquesta qüestió, la segona part de la seva *Summa theologiæ*.

### **La reflexió de sant Tomàs (*caritas, dilectio i amicitia*)**

Com ja s'ha comentat, sant Joan, a la primera carta, va dir taxativament que “*o theós agàpe estín*” (1 Jn 4, 8), que sant Jeroni va traduir: *Deus caritas est*, prescindint del substantiu amor. El substantiu *caritas*, com indica el seu derivat *carus*, emprat ja pel llatí clàssic, expressa una cosa que abellim tant, que estem disposats a pagar un preu molt alt per posseir-ho.

Quan sant Tomàs va desenvolupar el seu tractat sobre les virtuts teològals (IIa-IIæ), només va fer algun esment incidental a la paraula *amor*. Sempre es va referir a la *caritas*. Tres són, doncs, les virtuts teològals, segons Aquino: *fides, spes et caritas*.

En parlar de la *caritas secundum se* (II-II, q. 23), és a dir, en si mateixa considerada, va oferir la definició següent:

*Unde manifestum est quod caritas amicitia quædam est hominis ad Deum.*

La caritat és, d'alguna manera, una amistat de l'home envers Déu. Diu *quædam* (d'alguna manera), perquè abans ens ha aclarit que no tot amor té raó d'amistat, sinó només l'amor de benevolència: “*non quilibet amor habet rationem amicitia, sed amor qui est cum benevolentia*” (II-II, q. 23, a.1c). La benevolència exterioritza que l'amant vol el bé de la persona estimada, o sigui, que defuig tot egoisme i autosatisfacció. Tanmateix, no n'hi prou amb la benevolència, perquè l'amor sigui *caritas*. La *caritas* exigeix una estimació mútua, un amor bidireccional: “*requiritur quædam mutua amatio*”. No hi ha pròpiament amistat si només és un qui estima i no és correspost per l'altre.

Aquino continua la seva explicació i ens aclareix que la *caritas* és una virtut àtoma (de l'adjectiu grec *àtomos/on*, que vol indivisible), i és també un virtut molt especial. Ara bé, per què és especial? Doncs perquè la benevolència, que és, com ja hem dit, un component essencial de l'*amicitia*, es pot assolir també, en l'ordre natural, mitjançant la virtut moral de la justícia. En canvi, la virtut de la *caritas* no es basa en cap virtut humana, com és el cas de la benevolència en la justícia, sinó que es basa o es fonamenta completament sobre la bondat divina, “*super bonitate divina*”.

Del que acabo de resumir es pot concloure, segons el meu parer, que sant Tomàs va evitar sempre referir-se a l'amor com a una virtut. De fet, a la Ia-IIæ parla a desdir de l'*amor*, però sempre ho fa en el context de les passions. En canvi, quan es refereix a la tercera virtut teològica, emprà sempre la paraula *caritas*, o bé la paraula *dilectio*, com és el cas del sermons que va predicar al capvespre de la seva vida, a la Quaresma de l'any 1273, a Nàpols.

## I ara Nietzsche...

La sombra de Nietzsche se extiende a lo largo del siglo XX y penetra hasta nuestros días. Su presencia es evidente en los movimientos culturales, y sociales en general, que caracterizaron la segunda mitad del siglo pasado y que explotan con vehemencia en el famoso 1968,

ha escrit Lluís Romera, professor de la Pontificia Universitat de la Santa Creu, a Roma, en un assaig que va presentar al congrés sobre el "Maig del 68", celebrat a Barcelona, el gener del 2018, i que ara és a impremta.<sup>3</sup> Friedrich Nietzsche (1844-1900) ha estat un dels autors més llegits, si bé sempre, o gairebé sempre, de manera molt superficial. L'anàlisi de Nietzsche que es troba a la manualística no gaudeix de la fondària que li va donar Martin Heidegger en les seves lliçons publicades l'any 1961, unes reflexions que havien començat l'any 1930 i que es van fer més freqüents entre el 1936 i el 1947. També és cert que Heidegger va traspasar el llindar de les pretensions de Nietzsche. Per aquesta raó, s'ha comentat amb encert que:

La interpretación heideggeriana recorre las grandes ideas de Nietzsche: la muerte de Dios, el advenimiento del superhombre, el nihilismo, la transvaloración de los valores, el arte como metafísica y, especialmente, la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo. Heidegger interpreta el pensamiento de Nietzsche no como la superación de la metafísica, sino como su expresión más perfecta, como la consumación de su esencia, presente ya en sus orígenes. Así, la reflexión sobre Nietzsche es, a la vez, una reflexión despiadada sobre la sociedad contemporánea, perdida en la repetición sin sentido y necesitada de un renacimiento.<sup>4</sup>

És sabut que Heidegger, després del seu *Sein und Zeit*, que és del 1927, va cercar de trobar una línia filosòfica que, arrelant en Parmènides d'Elea, no hagués incorregut en l'oblit del ser. Hom sap que la hipòtesi heideggeriana ha estat molt debatuda i que cal discutir-la. El que és estrany, i potser paradoxal, és que descobris que Nietzsche és una de les baules d'aquesta suposada tra-

<sup>3</sup> Bernard ARDURA; Armand PUIG I TÀRRECH (ed.), *Che cos'è stato il 1968? Una lettura 50 anni dopo (Barcelona, 17-19 gennaio 2018)* / *¿Qué fue el 1968? Una lectura medio siglo después (Barcelona, 17-19 enero 2018)*, Libreria Editrice Vaticana (Pontificio Comitato di Scienze Storiche, Atti e Documenti 54), Città del Vaticano 2020 (en premsa).

<sup>4</sup> Martin HEIDEGGER, *Nietzsche*, trad. de Juan Luis Verma, Ed. Ariel, Barcelona 2013, solapa de l'edició espanyola.

dició *ontològica*.<sup>5</sup> Deixem de banda, però, la interpretació heideggeriana, ben coneguda per la comunitat acadèmica, i recordem un fet curiós i potser ignorat: rememorem que Nietzsche va entrar molt aviat a casa nostra, i que des de Barcelona va passar a la resta de la península hispànica.

A Catalunya hi va haver un esperit solitari que ben aviat va copsar el significat de l'obra nietzscheana i que, donant-ne crèdit, va avisar, en dos articles memorables, la burgesia catalana, adormida en els seus somnis, sense entreveure què l'esperava si no canviava el seu capteniment paternalista. Em refereixo al nostre poeta Joan Maragall (1860-1911), col·laborador aleshores del *Diario de Barcelona*. El primer article va eixir el 29 d'abril del 1893, i el segon, el 17 de maig del 1893, tot i que, censurat a la redacció del *Diario de Barcelona*, finalment es va publicar a *L'Avenç*, la segona quinzena de juliol del 1893, i amb pseudònim, tres mesos abans de la bomba del Liceu, la nit de la inauguració de la temporada operística. D'ençà dels esdeveniments esmentats, la inspiració nietzscheana de l'anarquisme català ha estat una constant.

Maragall va ensumar la potència desestructuradora de Nietzsche. Hi albirà que en donar suport a l'elitisme dels poderosos o senyors, és a dir, la moral dels de dalt (*die Herrenmoral*), Nietzsche esmorteïa la capacitat de reacció dels de baix, i fomentava una moral d'esclaus (*eine Sklaven moral*). Es fonia així la capacitat de reacció dels servents (*die Knechte*) davant l'atropellament que aital majoria silenciosa patien de part dels qui detenien el poder. Així, doncs, seguint l'anàlisi de Nietzsche, no hi havia manera de compaginar llibertat i igualtat. Calia optar per l'una o per l'altra, o més aviat per cap de les dues i suspendre el judici. Segons Nietzsche, no hi havia sortida; ens trobàvem en un atzucac; el món és tan contradictori que al cap i a la fi tot acabarà esclatant. L'amor de benevolència o d'amistat és impossible, i encara més l'autèntica *caritas* cristiana. I la situació es fa insostenible, perquè a més a més —i segons Nietzsche— el cristianisme ha reduït a miques l'eros, que és la forma més natural i espontània de l'amor; i l'origen de l'alegria més espontània i universal, tot i que ell mateix no la va gaudir mai...

Quan Maragall va publicar la necrològica de Nietzsche, el setembre del 1900, al *Diario de Barcelona*, reblà les idees expressades set anys abans dient que encara s'hi era a temps... No el van escoltar, i va venir la Setmana Tràgica del juliol del 1909 i, després, la Guerra Civil del 36.

Tornem a les reflexions de Lluís Romera en la seva comunicació esmentada sobre el Maig del 68. Romera endevina que no hi ha pensament filosòfic merament abstracte, sinó només filòsofs que fan filosofia. Per això ens diu,

5 L'adjectiu *ontològic* té a la parla heideggeriana un sentit tècnic ben precís, que no s'escau recordar aquí.

fent-se ressò d'algunes paraules del pensador alemany, quan ell s'acostava ja al final de la vida, torturat per la malaltia:

La existencia de Nietzsche no es de esas en las que quizás quepa, durante un intervalo de tiempo, relegar la experiencia y la conciencia de la propia finitud. Son conocidas las expresiones con las que describe su estado a sus médicos: “Mi existencia es un peso tremendo: desde hace tiempo la habría alejado de mí si no llevase a cabo, precisamente en este estado de dolor y de renuncia casi absoluta, pruebas y experimentos de lo más instructivos en el campo ético-espiritual”.

Frente a la constatación del sufrimiento que acompaña a la vida, el hombre o se ha relegado en actitudes sociales y existenciales de resignación o pesimismo —que Nietzsche no acepta— o bien se ha ideado una instancia trascendente desde la que justificar el instante. El hombre ha pretendido encontrar un sentido en todo lo que acaece y, dado que el instante en sí mismo se manifiesta aparentemente como insuficiente, ha postulado “una totalidad, una sistematicidad e incluso una organización en todo acaecer y como fundamento de todo acaecer” [a tall d'exemple, la religió]. Por el contrario, como se lee en el legado póstumo de Nietzsche, correspondiente al período que va del otoño de 1887 a marzo de 1888, “yo busco una concepción del mundo que justifique este hecho: el devenir debe ser explicado sin recurrir a tales intenciones finales: el devenir debe aparecer justificado en cada instante (o indevaluable, lo que es lo mismo); no se debe justificar lo presente en función de un futuro o lo pasado en función de un presente”. [...]

Cada instante del viaje requiere ser vivido y gozado en cuanto tal, sin la postura de quien se encuentra a la espera: no hay más que un *carpe diem* inmanente [según Nietzsche].

Aquí hi trobem justificada la famosa teoria nietzscheana sobre la “transmutació de tots els valors”, val a dir, la proposta d'una nova taula o llista de valors, la qual no es justifica tant pel fi últim, sinó sobretot per l'instant present i canviant.

\*

Si l'*agàpe* virtut de l'amor, és a dir, la *caritas* cedeix el seu primat a la passió amorosa, o sigui a l'*eros*; i la taula de valors decau i es pot substituir per una altra taula a gust del consumidor, per voler viure intensament el present,

l'avenir personal i el futur de la societat se'ns presenten ben problemàtics. La confusió entre la passió i la virtut trastoca també la comprensió de la revelació del missatge del amor de Déu envers nosaltres.

## **Fem passar Max Scheler al plató**

Dins el marc mental en el qual es va desenvolupar el pensament de Nietzsche, l'ètica es focalitza necessàriament en la pura recerca del gaudi de l'instant, tot i que és esmunyedís i s'escapoleix de les nostres mans. No es justifica ni mirar endavant ni endarrere. Cal viure el moment. Tot el que va més enllà és contradictori. En la dialèctica entre llibertat i igualtat, com que la igualtat és impossible, cal apostar sempre per la llibertat, sense cap mena de restricció. L'*Übermensch* (el *superman*, potser podríem traduir) és la persona que ha assolit tal maduresa espiritual i moral que se situa per dessorbre de qualsevol altra. Aleshores pot desenvolupar el seu propi sistema de valors, identificant com a bo tot el que precedeix de la seva pròpia voluntat de poder (Nietzsche *dixit*). Sembla que per aquesta via hem ensopegat amb un atzucac, perquè l'enfrontament i la guerra són inevitables. Hitler s'aboca a la finestra...

En aquest punt, però, ens dona un cop de mà la síntesi de Max Scheler (1874-1928), sobretot el Scheler de l'etapa catòlica, quan va escriure la famosa monografia *Ètica material dels valors* [Der Formalismus in der Ethik, und die materiale Wertethik]. Demano una mica de paciència, i ens en sortirem..., si Déu vol.

Només en llegir el títol de la versió alemanya del llibre de Scheler es copsa que ell se situa davant de Kant per criticar-lo. La paraula "Formalismus" el delata. L'ètica kantiana és una ètica formal, és una ètica del *sollen*, o més aviat del *man musst*, del "perquè sí", del "cal fer-ho així" (en castellà: una ètica del *se debe hacer así* o del *puro deber*), sense cap contingut objectiu. És una ètica de la mera obediència, de l'obediència deguda (tant se val qui ho mana o què mana). Aquest plantejament és molt del gust del positivisme jurídic, de la teoria pura del dret, defensada pel jurista austríac Hans Kelsen (1881-1973), tant de moda arran del judici de Nuremberg i ara a Espanya, per un citat d'un fiscal del Tribunal Suprem, en el procés dels líders independentistes catalans (causa especial número 20907/2017).

Escau recordar, a més, que per a Kant hi ha subjecte i objecte *solament* en l'àmbit de la consciència. Les dades de la sensibilitat exterior són organitzades pels *a priori* de l'*espai* i el *temps*; i les dades de la sensibilitat interior ho

són només pel temps. Així ens apareix el *fenomen*. Aleshores, la intel·ligència s'enfronta amb el fenomen, i el fa "objecte". Els fenòmens són pensats com a objectes, però són objectes immanents. No expressen cap realitat, no diuen el ser.

Tornem a Scheler.<sup>6</sup> Cal afirmar que ell neda i sura en el corrent fenomenològic que havia inaugurat Edmund Husserl (1859-1938), que pretenia criticar Kant. Quina va ser la novetat de la fenomenologia? Recuperar la distinció entre subjecte i objecte, irreductible, per tant, a l'acte mateix de la intel·ligència, una distinció que havia estat negada tant pel racionalisme kantianista (i abans per tots els innatismes) com per l'empirisme i el positivisme.

Scheler, i vet aquí la seva originalitat, va traslladar el mètode fenomenològic a l'àmbit dels sentiments. Hi ha, doncs, dues esferes distintes: l'esfera del coneixement i l'esfera del sentiment. Això ens retrotrau a Friedrich Schleiermacher i el romanticisme alemany. El pressupòsit de Scheler és que si hi ha unes essències intel·lectuals o intencionals, hi ha d'haver també unes essències valuoses, a les quals ell anomena valors. Les essències intel·lectuals se situen a l'esfera cognoscitiva; les essències valuoses a l'esfera emocional. L'essència intel·ligible és a l'enteniment el que l'essència valuosa és al sentiment. Ara bé, i això és important: els valors s'imposen a l'home per si mateixos, en virtut d'un apriorisme material, és a dir, pel seu contingut ideal que es troba a la consciència, de manera que formen un conjunt d'essències valuoses separades de l'ordre del ser. Hi ha quelcom dins la nostra ment que ens mena a acceptar uns valors i a rebutjar-ne d'altres.

Scheler va criticar Kant, tot i seguir-lo, i va assenyalar el punt més feble de l'ètica formal kantiana. Tanmateix, quan Scheler va elaborar la seva ètica material, en formular la teoria de les essències valuoses, es va quedar a mig camí. No va poder recuperar, com tampoc abans Husserl, el suport essencial dels valors. O dit amb més precisió: per una manca metafísica, no va poder "nuar" els valors (particularment el valor "bé") amb el ser de les coses. I així, la seva teoria dels valors roman en l'àmbit de la immanència, tot i salvar la polaritat entre essència valuosa i sentiment i, en definitiva, la realitat del binomi subjecte-objecte. No hi poden haver, doncs, valors transcendents, és a dir, valuosos per a tothom! Cal dir que és molt complicat donar consistència òntica als valors i els sentiments, si partim de la crítica kantiana a la metafísica, tant si la discutim com, per descomptat, si l'acceptem.

6 Tinc a la vista la crítica d'Octavio N. DERISI, *Max Scheler: "Ética material de los valores"*, EMESA ("Crítica filosófica", 28), Madrid, 1979.

Heus aquí, per tant, la subjectivitat dels valors postulada com a regla universal. Una ètica fonamentada en els valors, sense referència a les virtuts, és una ètica bastida al gust del consumidor.

## Darreres paraules

Des de la revolució del 68 ens trobem amb dos problemes fonamentals en presentar els fonaments de la teologia moral (i també de l'ètica d'inspiració cristiana), tots dos derivats de la filosofia que s'ha covat de la Il·lustració ençà. Si no enfoquem bé aquests dos problemes, podem pertorbar la nostra comprensió de la Revelació:

a) D'una banda, la confusió entre l'amor-passió i l'amor-virtut. Segons el meu parer, caldrà parlar més de les virtuts i recordar més sovint que no-més les virtuts fan l'home bo. A més, i referint-nos a Déu, cal recordar que el nostre amor a Déu no és amor-passió, sinó caritat, és a dir, una virtut teològica. I això no és gens fàcil d'explicar, perquè exigeix una immersió en l'*Ètica nicomaquea*, per dir-ho amb un exemple expressiu.

b) Ensenyem caldrà anar molt amb compte a l'hora de parlar de valors, perquè la teoria dels valors depèn d'un corrent filosòfic que està contaminat: els valors, tal com ara s'entenen, no arrelen en el ser de les coses. Manquen, doncs, d'objectivitat real i es mouen merament en l'àmbit de la subjectivitat i el sentiment, un terreny que és molt relliscós.

\*

La solució del problema teològic (què vol dir que Déu ens estima?) ens ve, doncs, de la mateixa Revelació. Vet aquí el paràgraf fonamental per saber com, *in statu isto*, podem estimar Déu, a qui mai no ha vist ningú. Un paràgraf molt conegut de l'Evangeli ens ofereix la solució:

Felip li diu: 'Senyor, mostreu-nos el Pare, i ja en tenim prou'. Jesús li diu: 'Tant de temps que estic amb vosaltres, i no m'has conegut, Felip? Qui m'ha vist a mi, ha vist el Pare. Com pots dir tu: Mostreu-nos el Pare. No creus que jo estic en el Pare, i el Pare està en mi?' (*Jn 14, 9-10*).