

L'EDUCACIÓ ÉS ANTROPOGÈNESI

Octavi Fullat i Genís

1. AQUÍ I ARA

Els processos educatius reposen sobre la passió antropològica d'abraçar la perfecció i allò consumat.

Si el món no se'm fa present, d'alguna forma, no hi ha manera de conèixer la realitat. De primer, com em faig present a mi mateix?, doncs instantàniament. M'interesso, ara, per l'instant concebut en la seva relació amb el temps, amb la immanència, en contra de l'enfocament de Kierkegaard, que es refereix a l'instant en la seva relació amb l'eternitat. L'instant temporal és inexorablement passatger; tan punt arriba, ja se n'ha anat. L'instant es confon amb el que és sobtat —*to exaiphnes* a Plató, *det Pludselige* a Kierkegaard—, l'instant indica l'àtom de temps. El no-res es deixa, així, veure; el temps —addició d'instant— no pot coincidir amb l'ésser. La millor imatge teatral dels instants temporals la descobreixo a *En attendant Godot*, de Beckett. Aquesta peça representa a l'ésser humà en la seva condició elemental: respirar, envellir, dormir, menjar, orinar... Estragó i Vladimir encarnen dos models simples; cap assumpte transcendental: «qu'est-ce que tu fais? Je me déchausse». Però parlen de Déu. Sí; Déu?: «Au fond du couloir à gauche». El medi ambient està configurat per un desert nu o gairebé nu. Un arbre. Només faltaria. On penjar-se, d'altra manera? Godot objectiva la idea de temps; Estragó i Vladimir són la idea rasa d'ésser humà. Parlen, no perquè hagin de comunicar-se alguna cosa, sinó només per continuar essent dos. Potser, em dic, l'angoixa d'haver d'abandonar un dia l'existència constitueixi l'essència humana. Els molt imbècils ni tan sols s'angoixen.

Existim en situació, existim finits. No hi ha manera d'esquivar-ho. El terme llatí *situs* ens obre semànticament a la complexitat de la categoria antro-

lògica *situació*. *Situs*: ‘lloc’, ‘situació’, ‘seient’, ‘postura’, ‘lloc’ i també ‘país’ i ‘regió’. És l’*hic*, l’‘aquí’. Però no ens trobem amb un *hic* com no sigui incrustat en un *nunc*, en un ‘ara’. Espai i temps ens deixen situats, encara que el temps més que l’espai. El meu cos ocupa inapel·lablement tres dimensions, més la temporal; ara bé, el meu record de les últimes vacances, o bé la meva idea de *paral·lelogram*, o potser el meu enamorament de l’Eulàlia, fins i tot reposat en la densitat de la carn, viuen tan sols en el decurs temporal. No pel fet de tenir més corpulència es poden patir enamoraments de més envergadura. Estar en situació ens força a existir encotillats, limitats, disposant d’un cenyit marge d’acció. Geografia i Història constitueixen les coordenades àmplies que permeten situacions empíriques singulars. L’*hic* i el *nunc* formen dades en l’àmbit dels quals es concreta l’existència d’un. Karl Jaspers escriu en el segon volum de la seva *Filosofia* —Madrid, *Revista de Occidente*, 1958, p. 66; a Alemanya, *Philosophie* es va publicar en 1932— que:

[...] [p]el fet que l’existència empírica és un ésser en situació, jo no puc mai sortir d’una situació sense entrar immediatament en una altra [...].

La situació és una cosa que es constata amb la pell del fet de viure. La situació no coincideix amb el succés; a la primera preval l’estabilitat, mentre en la segona se subratlla la discontinuïtat. Però n’hi ha més: tota situació configura una interpretació, la del subjecte que se n’adona, la interpretació del subjecte que queda així situat. En quedar situats, no fem més que posar ordre entre les múltiples facticitats espacials i temporals, que *per se* són mudes i neutres. No es dóna cap situació sense la perspectiva del subjecte que pateix la situació. Els fets es converteixen en situacions perquè un parlant els confereix sentit. El desordre originari es recompon mercès a la perspectiva des de la qual aquell és dit. A més, una situació dibuixa l’esbós d’una activitat; aquesta adquireix significació a partir de l’hermenèutica amb què es llegeix la situació esmentada. El segon apartat aprofundirà en aquest assumpte i analitzarà l’acte de consciència.

Inexorablement situats des del temps i des de l’espai. El grec arcaic va entendre *khronos* no com una successió uniforme i inacabable, sinó a manera d’espai de temps. *Aión* va ser el temps de la vida, sense excepció limitat per la mort. La crònica relata el *khrono* d’algú. Sempre situats aquí i ara amb la nostra càrrega de records —l’inconscient inclòs—, d’aspiracions i d’actualitats. En la inextingible situació el temps s’assegura com a primordial. Clavats en la successió, però clavats només en un punt d’aquesta, mai el mateix. Des d’aquest i gràcies al record i a la imaginació es planteja la pregunta sobre la direcció del temps. Es tracta d’una recta, d’un cercle o simplement de línies divergents? No sembla que

el temps en el qual som el que som pugui reduir-se a un concepte anterior i més primordial. Es pot potser pensar l'ens i fins i tot l'ésser fora del temps? Potser l'ésser sí, però l'ens no? Com s'ho farà un pensament per pensar més enllà del temps? No sembla, per la resta, que modificar l'ordre del temps sigui fàcil. *Khronos* devora els seus propis fills.

Husserl, a *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, redactada en 1905, ret homenatge al Llibre IX de les *Confessions* de Sant Agustí, que data de l'any 400, perquè es desposseeix de la concepció objectiva i cosmològica de *temps* i obre pas al concepte subjectiu d'aquest en definir-lo com una «distentio animi», com una mena de diàstole de l'ànima. Kant, a *Kritik der reinen Vernunft*, entén el temps com quelcom constituït per i en la subjectivitat. Però el temps és una realitat constituïda o potser constituent? La intencionalitat husserliana es refereix a les maneres de constitució dels objectes temporals amb la qual cosa la consciència intencionant queda intel·ligida com a realitat temporal. Heidegger en 1927 va donar a conèixer *Sein und Zeit*; en aquesta obra radicalitza aquesta actitud fent veure que les maneres d'ésser del *Dasein* no fan més que apofantitzar la *Temporalität* de l'ésser. La temporalitat constitutiva de l'ésser del *Dasein* obre la mateixa temporalitat de l'ésser. L'ésser és temporalització segons es desprèn de l'ens que el revela, el qual és temporal. L'ésser deixa d'estar en el temps per esdevenir temps.

Existim situats en el temps, però també l'espai ens col·loca en situació. Som inflexiblement en un ara i, així mateix, en un aquí. *Ge*, 'terra' en grec; l'home és *geodes*, 'terrenc', 'terrestre', i també *geographos*, 'descriptor de la terra', i *geometres*, 'agrimensor'. El temps s'istoritza i l'espai es geografitza. La geografia es concreta a l'espai en forma de terra, un dels quatre elements amb què el sici-lià Empèdocles va aconseguir intel·ligir tot el que hi ha.

El llatí medieval aborda l'extensió des de tres punts de vista: *locus*, *situs* i *spatium*. El significat d'aquesta tercera perspectiva ha donat en les llengües romàniques els significants *espacio*, *espai*, *espace*, *space*, *spazio*, *espaço*..., que combreguen en el significat de l'*spatium* llatí. Les llengües germàniques van seguir altres camins a partir de *rûm*, que ha donat *Raum*. El grec havia enriquit el concepte amb significants-significats diferents: *khora*, 'espai'; *topos*, 'lloc'; *kosmos*, 'ordre'; *khaos*, 'el descompost'; *to apeiron*, 'el que no té límits'; *kenón*, 'buit'; *to pan*, 'el tot'. *Khora* va ser l'*spatium* llatí, concepte cosmològic i físic, que no coincidia amb la noció d'espai de les figures geomètriques amb què van treballar Euclides, Arquimedes i Ptolemeu. En el Gènesi —I, 9— de la *Torah* jueva s'usa el terme *makom*:

Que s'ajuntin les aigües de sota del cel en un sol lloc —*makom*— i que apareguin els continents.

Makom té un significat cosmològic.

L'extensió situa, a l'igual que la successió, l'home. Aquest ho és tot crucificat en les coordenades espaciotemporals. Discorre, rememora, aquí i ara. Fantasieja, veu, sent, estima i pateix el càncer en un *hic et nunc*. L'*abir* existeix des de l'instant de l'*ara*, com l'*allà* adquireix entitat a partir de l'*aquí*. La cultura occidental anirà analitzant els significats de *espai*, però aquest mai desapareix. Amb Kant, l'*espai* deixa fins i tot de ser objecte empíric i es converteix en una representació que acompanya sempre totes les percepcions externes, de la mateixa manera que el temps és aquella representació que acompanya tots els fenòmens tant exteriors com interiors. Però vivim, sens falta, en el temps i en l'espai com a premisses de tot el que som.

Som en el present, i només en present. El que hem estat ho som en present i allò que fabulem o decidim que anem a ésser, ho imaginem i ho decretam aquí i ara. El nostre avenir existeix únicament en present. Només allò viscut *hic et nunc* té sentit; la resta és tenebra. Perquè tenim *aquí i ara*, se'ns permet actuar. Únicament el present constitueix el moment de l'acció i quan es deixa d'actuar, en alguna de les seves modalitats, s'abandona el present ingressant llavors en la mort.

Allò que es lliura de manera immediata a l'ésser humà són els ens; és a dir, allò que existeix a cor què vols. Però, per què hi són?, d'on provenen?, potser de l'ésser? Heidegger ha acusat l'Occident d'haver-se oblidat de l'ésser vivint obcecant per la multiplicitat dels ens. Però, en què consisteix l'ésser?, potser l'ésser de tot ens no sigui una altra cosa que la capacitat de l'ens a ésser pensat per l'home mitjançant representacions. El present és intel·ligible sense referència a l'*abans* i al *després*? La voluntat de saber se satisfà amb el coneixement; però no la voluntat de viure. En aquest no li són suficients els fets; necessita, a més, irrealitats, valors, i valors que no siguin vulgars dades del present o del pretèrit. La Història avança despullada d'obligacions morals; és pastós *opus operatum* o feix d'*opera operata*. La biografia d'algú, de cada qui, per contra, és una obertura al deure, al deure moral, és *opus operans*. Cal tenir present, malgrat tot, que l'*eskhaton* de Déu pot esperar-se, però mai no vindrà preparat per les contingències de l'espai i del temps.

2. CONSCIÈNCIA I INSATISFACCIÓ

En l'apartat anterior hem intel·ligit l'*anthropos* com a entitat de presència en un *hic et nunc* de la geografia i de la història. Aquí està i en aquest moment amb la seva carn, esplendorosa o pansida; amb els seus sabers, segurs o incerts;

amb les seves actituds, pessimistes o optimistes, i finalment amb les seves aptituds, de rica o pobra psicomotricitat. I tot això ho és aquí i ara, naturalment, i en figura de *Mit-sein*, amb els seus coetanis. La implantació gratuïta a l'espai —aquí i no allà, precisament— i la incrustació contingent en el temps —ni abans ni després— deixen al descobert una diatopia i una diacronia que denuncien la deficiència de la bèstia humana com a ens que sospita el seu propi descrèdit, cosa que no els succeeix a la resta d'animals, els quals viuen tan satisfets amb les seves limitacions estructurals. A ells l'aquí i l'ara els basta. Ni més ni tampoc menys. Amb la realitat els animals passen.

Però l'assumpte s'enreda i es capgira en el cas humà. Ja ho havíem sospitat. L'home s'ha autopercebut com a entitat precària, efímera, deleble, escassa. Qualsevol situació en la qual aquell s'objectivi no esgota mai la representació d'excel·lència i súmmum. La consciència de finitud sembla inseparable de la idea de perfecció —*telos*, la va denominar Aristòtil. Descartes a *Meditationes de prima philosophia* —obra de 1641— sosté, en la III de les meditacions, que no podem tenir consciència de les nostres deficiències llevat que amb anterioritat no disposem de la idea de realitat plena i perfecta. Però, el cas és que ens percebem instal·lats en el descrèdit.

Vegem en què consisteix l'apercepció. Succeeix a vegades, encara que no molt sovint, que el *zoon politikon*, de sobte, en un *hic* precís i en un *nunc* instantani s'adona de la seva biografia com a presència. Se n'ha adonat, té consciència de les seves vides biològica i biogràfica. La positivitat originària es muda d'improvís en espectacle per a la seva pròpia consciència; l'humà es fractura en espectacle i espectador. Aquest acte —és preferible referir-se a *acte* que a *fenomen*—, aquest acte, escrivia, té conseqüències antropològiques notables. Aquí es troba, precisament, la font històrica de tots els valors psicosocials. L'animal humà pot realitzar actes de consciència, pot adonar-se de les seves vivències, llançant-les, totes, al final de la mirada. Són allà, quietes, dissecades, com allò altre i diferent. El goig personal d'aquesta tarda en el pic d'Aneto i l'intransferible fet d'entendre *hic et nunc* el principi d'Arquimedes, l'un i l'altre queden estacats en el mur col·locat davant l'acte de consciència, o acte d'adonar-se de..., que és una *Erlebnis* molt *sui generis*.

Freud ens ha advertit de la dificultat d'explicar i fins de simplement descriure la consciència. Si hem optat pel mètode fenomenològic l'interès ha estat en part a causa de l'avis de Freud. A més, aquí no ens referim a la consciència a manera d'*hypokeimenon* o substrat, sinó a l'acte de consciència com a llamp d'actualitat. Descartes amb l'*ego cogito* exposa d'una manera clara el fet d'aparèixer quant a aparèixer i no com la cosa apareguda. Es pot dubtar d'allò aparegut, però de cap manera de l'acte d'aparèixer, i així la consciència

conciencitzant es transforma en l'origen de no importa quina objectivitat. Brentano reprèn la *intentio* de la filosofia medieval —la qual amb aquest concepte mostrava aquell acte pel qual l'esperit tendeix a un objecte— i descobreix que totes les nostres vivències psíquiques contenen intencionalment algun objecte o altre. *Estimo*; a qui? *Entenc*; què? En canvi, *plou*; i aquí acaba tot. Husserl ja afirma que l'essència de la consciència és precisament la intencionalitat. Tot apareix a manera d'objecte des d'aquí, des de la consciència estructurant, des del no-res de l'objecte en qüestió. Nietzsche, particularment a *Die fröhliche Wissenschaft*, menysprea la consciència revalorant els instints, l'únic, assegura, que pot salvar l'espècie humana, però de cap manera nega l'existència de l'acte conscient, de tan palmari que aquest és. Podrà agradar, o no, la consciència, per bé que és a la vista. L'anàlisi de l'acte conscient desemboca en la necessitat de valors.

Dilthey va introduir la distinció entre la *Naturwissenschaft* i la *Geisteswissenschaft* —a aquesta segona modalitat de saber Rickert la va denominar *Kulturwissenschaft*—; les Ciències de l'Esperit o de la Cultura són ciències del sentit, i no de la facticitat palmària. Aquestes ciències, o sabers, aborden les maneres en les quals l'ésser humà s'ha objectivat històricament. Les *Naturwissenschaften*, amb tot, són les premisses de les segones ja que allò real en estat ostensible, fenomènic, antecedeix la qüestió sobre el sentit d'allò real. Ara bé, el tema del sentit, o significació, es planteja a partir de l'home i no des de l'ameba o des de l'orangutan o des del dofí, per moltes monades que aquests realitzin. L'home consisteix en el fet d'haver de proporcionar sentit en comptes de, simplement, retirar el dit quan es crema. Per què passa això?, perquè l'ésser humà té consciència del món en comptes de viure'l únicament. I tot acte conscient, abans de ser consciència de si mateix, és consciència de quelcom que li és estrany, exterior. En conseqüència, tot acte de consciència és consciència d'alguna cosa. Aquest quelcom penja de la consciència. Quan em «des-enganyo» d'una cosa no faig més que afirmar l'aparició, en un altre temps, fal·laç, d'allò de què em desenganyo. Allò que és «en-si» és una variable dependent de la consciència. Només en aquesta «allò-en-si» es fa conscient. La consciència és acte d'alguna cosa; la consciència és relació, és *legein*. Ara bé, en què consisteix aquesta relació tan peculiar?, què és adonar-se d'una vivència?; no preguntem per l'etiologia de l'acte de consciència perquè aquest és un assumpte de neurofisiòlegs o de bioquímics. Ens plantegem la descripció fenomenològica de qualsevol acte conscient. Sartre en *L'Être et le Néant* —París, Gallimard, 1957, p. 28— envesteix el tema amb radical seny, segons estimo, i escriu:

La conscience naît porté sur un être qui n'est pas elle.

Adonar-me que veig la meva mà no és més que *no ésser* aquest «veure la meva mà». L'acte de consciència, ell i no jo que l'aguanto, no és res d'allò de què m'adono. I insisteix Sartre —1957, p. 83—:

C'est dans l'immanence absolue, dans la subjectivité pure du cogito instantanée que nous devons découvrir l'acte originel par quoi l'homme est à lui-même son propre néant.

La consciència quant a acte no té res de l'objecte del qual prenem consciència. En el fet d'adonar-me que estimo la Teresa, en aquest acte d'adonar-me'n, no hi ha gens d'amor. La consciència és *res de*, res d'allò de què tingui consciència. Encara que infidel en part a Sartre, sostinc que l'estructura antropològica passa a ser la següent: «jo; res de; quelcom». El *res de* fractura i esquinça el que hi ha, experiència que desconeixen la puça amb el seu sistema ganglionar senzill i també l'elefant, malgrat el seu considerable cap. I allà la bioquímica del cervell amb les seves positivitats. El *décalage* constatat entre el jo que suporta el *res de* i el mateix jo que viu lliurat al seu *Lebenswelt* no tolera la identificació del *jo conscient* amb el *jo vivent*; aquesta insolidaritat radical fa de tota consciència una consciència desgraciada. El no-res, *res de*, implicat en l'acte d'adonar-me de la meva personal vida ha inaugurat la tragèdia de no poder coincidir mai del tot amb les meves vivències. La consciència ha introduït una distància insalvable transformant el jo viu en espectacle per al jo conscient o inspeccionador. Mai no coincideixen l'acte conscient —*noesi*— amb allò del que aquest té consciència —*noema*. La insatisfacció categorial es pot desbordar en qualsevol moment i no importa en quin emplaçament. Consistim en fam i ambició.

L'acte de consciència és relació originària a una altra cosa, cosa que *no és* la consciència. La intencionalitat d'aquesta al mateix temps és poder i voler; un *auf etwas hinauswollen*. La consciència, en si mateixa, corre darrere d'un terme, una meta, un món, sense quedar-hi mai confosa. Podem ja presumir que la consciència, necessàriament insatisfeta, estarà sense remei en recerca perenne de la satisfacció. Els valors són irrealitats amb les quals la consciència suposa poder, un dia, omplir el seu *res de*. El valor és un *cogitatum* que la inquietud de la *cogitatio* conscient postula de manera esquinçada. Heidegger, així, en *Sein und Zeit*, entén la intencionalitat com l'*ec-stasis* del *Dasein*. Deixo Heidegger per prosseguir la meva reflexió. El transreal axiològic sol·licitat per la consciència mendicant, sempre inegotada, no assenyala la possibilitat d'un Transcendent al món que satisfaci les desgràcies ontològiques de la consciència desgraciada, suprimint la discordança de l'ésser entre el que s'ha sol·licitat i el que se n'obté?; però això inicia un altre tractament de l'assumepte que implica un

canvi metodològic que fa anar cap a l'hermenèutica. Queda per als dos últims apartats d'aquest treball.

La intencionalitat de la consciència lacerant sol·licita un món, entès com a àmbit de tot el que és donable, un *universum* en què els ens puguin ser-nos donats, inclosos els valors i les nostres pròpies accions. La ciència és tan ingènua que imagina un món independent al qual s'arriba amb els aparells científics; i així tracten no pocs sociòlegs i psicòlegs i pedagogs els valors humans. Però el món només existeix per a la consciència, cosa que no és sinònim d'idealisme, sinó d'impossibilitat de fer-nos ingènuament amb el que hi ha.

Únicament l'ésser humà pregunta i pregunta, per cert, sobre tot. Per què interroga? Perquè s'ha adonat —consciència— del fet que no en sap. Sé que no en sé; Sòcrates. *Docta ignorantia*; sant Agustí i Nikolaus Krebs-Cusanus. Allò que és sabut sempre és poc. Un estat de coses conegut, donat, mai no resulta exhaustiu i urgeix que se superi —en els límits cap a horitzons sense falta ulteriors. Quan es pregunta es confessa al mateix temps que no s'està lligat de mans a l'entorn, sinó obert a allò que supera la immediatesa. Cada pregunta concreta —per què les imprecises meduses irriten la pell?— pressuposa un saber empíric previ i un context en el qual l'interrogant adquireix significació. El sentit de cada pregunta particular s'obre a una totalitat de sentit ja que el fet d'anar de pregunta en pregunta —quefer, sense dubte, científic— és una tasca que es porta a terme des de la condició de possibilitat d'una fonamental expectativa de sentit, que només la *perfectio*, 'consumació' o 'compliment', pot omplir, si és que existeix.

3. DESESPERACIÓ I PRESUMPCIÓ: RUMBS SENSE RUMB

Com he indicat, la consciència és inevitablement consciència de quelcom present —d'una percepció, d'un record, d'una il·lusió... No disposem d'un altre horitzó de l'experiència que el present. No obstant això, cal confessar que el present conclou el pretèrit i inaugura l'avenir, com si allò que hi ha desbordés el present. Des de l'ara i l'aquí recordem i també anticipem. Ens experimentem a l'interior del temps; la temporalització és una condició de possibilitat de qual-sevol experiència. Hi hauria temps sense cos i sense món?, carn, mundanitat i temps abraçats.

La consciència, ocupada en l'aquí i en l'ara, s'amoïna tant per allò que ja no és com per allò que encara no és. Passat i futur mesuren la nostra entitat. El present no és prou. La consciència no és la propietària del temps. Indefectiblement insatisfets. La categoria antropològica *insatisfacció* que hem descobert en l'apartat anterior, gràcies a l'anàlisi fenomenològica de l'acte de consciència, ens

permet prosseguir l'exploració dels camins que condueixen als valors siguin, aquests, intrahistòrics o bé metahistòrics. Què es fa amb la *in-satis-facció* o «inacabament estructurant de l'ens humà»? Una vegada més, subratllo que no ens referim al sentiment de trobar-nos insatisfets —aquesta sensació interior, com a molt, no fa una altra cosa que deixar al descobert, assenyalant-lo, l'*ontos* categorial de la insatisfacció. Però què es fa amb aquesta? Dues són les maneres, tant històriques com analítiques —no és qüestió ara d'anàlisi, ni neopositivistes, ni tampoc psicoanalítiques—, amb què es respon a la interpel·lació. O ens instal·lem en la insatisfacció o bé esperem sortir-nos-en. En aquest segon cas, no serveix de res un tractament psicoterapèutic ni tampoc un altre psicoanalític; en tot cas es curaria el fenomen psíquic de la insatisfacció d'algú, però es deixaria sense tocar la *in-satis-facció* intel·ligida com a estructura ontocategorial de l'*anthropos*.

Heidegger ha encunyat a *Sein und Zeit* l'expressió *Geworfenheit*. Amb aquest vocable indica una categoria fonamental del *Dasein* —*Da*, 'aquí'; *sein*, 'de l'ésser'. El *Dasein* manca d'interioritat i no és una consciència oposada a un objecte o al món. Consisteix a «ésser-en-el-món», consisteix en «obertura». Lluny, doncs, de l'*ego* modern —fenomenologia— constructor dels objectes del món. El revelador de l'ésser, l'existència humana —*Dasein*— està llançada al món —*Geworfenheit*— i manca d'origen i igualment de destí. El *Dasein* no ha decidit la *Geworfenheit*; es limita a ésser-la. El seu destí no va més enllà d'existir d'una manera irrecuperable.

No disposem d'essència de l'ésser; aquest se cenyeix a esdevenir, a anar passant. Amb freqüència es presenta el *Phaidon*, de Plató, com un contradiscurs davant la insatisfacció antropològica. Però la cosa no és tan fàcil. N'hi ha prou amb llegir els apartats finals —117 i 118— per adonar-se que, a pesar de la defensa de la immortalitat de l'ànima, explota una forta emoció davant de la mort immediata de Sòcrates, el defensor, precisament, de la immortalitat. Aquell que parla entorn de la immortalitat deixarà molt aviat de viure. Sòcrates, més enllà del seu discurs, és al caire mateix del no-res, tocant a la seva fi. El *Fedó* publica la interrupció de la vida de Sòcrates: invasió del fred, rigidesa progressiva del cos, paràlisi en augment, per acabar en la immobilitat definitiva i en la fixesa de la mirada. La mort és obertament el final d'algú. No queda espai per a la satisfacció.

En aquest apartat parlo del tema de la instal·lació en l'estructura insatisfeta o inacabada. En l'apartat següent es tractarà de l'espera com a manera intramundana d'escapar a la insatisfacció i deixo per després l'anàlisi de l'esperança a títol d'intent historicometahistòric de superar definitivament la categoria ontològica *in-satis-facció*. L'acomodament en la insuficiència òntica adopta dos sistemes: la instal·lació negativa —no hi ha manera de sortir de la penúria de l'ens

humà i això resulta tràgic— i la instal·lació positiva —no hi ha manera d'escapar de l'exigüitat de l'ens humà però això passa a ser exaltant. El primer acomodament és desesperat, mentre que el segon viu de la presumpció. Al seu torn, la instal·lació negativa o desesperada amb els seus valors de l'absurd es bifurca en pessimisme suïcidari —per exemple, Sartre, Schopenhauer— i en pessimisme cínic —per exemple, Sade. La instal·lació positiva aprecia els valors precaris —Nietzsche i postmodernitat, Gide, Rorty. Estudiem aquests diferents rumbos de direcció.

L'allotjament en la insatisfacció, sigui quina sigui la modalitat adoptada, destaca la negació de l'*status viatoris* humà. Els qui així procedeixen no volen saber res del caminant que persegueix la *satis-factio* o *per-fectio*; només s'admeten *desviacions* perquè no hi ha cap via comuna. El temps històric no té destí. No hi ha plenitud —pessimistes suïcidaris i pessimistes cíncics— o ja és aquí la plenitud —optimistes del nihilisme actiu, del plaer i de la desfonamentació. Els desesperats són tràgicament senils mentre que els presumptuosos pateixen infantilisme còmic. Almenys així em fa l'efecte.

La instal·lació desesperada és un descens als inferns. Dant. Els pessimistes desesperats descendeixen a l'infern com diu Tomàs d'Aquino repetint a Isidor de Sevilla —II, II, 20, 3—, *Summa Theologiae*:

Desesperare est descendere in infernum.

Els «sense-esperança» arrenquen de la convicció que tot acaba malament. Qui desespera existeix en el turment d'exigir un Camí malgrat estar segur que no hi és. La desesperació anticipa el No-res. De quin tarannà arrenca la desesperació? Del *taedium vitae*, de la *tristitia rerum*, de la insuficiència del que existeix, de l'avorriment i de la melancolia, de l'*akedia*, de la mandra interior, de la pusil·lanimitat —*pusillum*, 'una mica'; *anima*, 'ànima'; només un miqueta d'ànima. L'*akedestos*, o despreocupat, es queda per ben poc sense esperit. Si en lloc d'acídia, en canvi, es compta amb *megalolopsykhia* —*megas*, *megalos*, 'gran'; *psykhe*, 'ànima'; 'grandesa d'ànima' o 'magnanimitat, magna anima'— i s'emprèn amb coratge la gran tasca d'obrir-se cap al suposat sentit de l'home, la desesperació com a mínim disminueix. La desesperació s'alimenta de la falta de voluntat, i de decisió, d'ésser gran. Un s'abandona a la petitesa. A *Malaltia a morir* —preferixo aquesta traducció que l'habitual; en danès és *Sygdommen til Døden*—, Kierkegaard es refereix a la desesperació com a debilitat, com un no voler ser.

La *Nausée* de Sartre exemplifica una de les dues maneres de pessimisme suïcidari. L'experiència de la contingència de Roquentin converteix l'home en un ens desproveït de justificació. És sobrer, igual que la resta d'objectes del

món. L'existència és supèrflua i absurda. Existeixo, doncs sobro. *L'Être et le Néant* desenvoluparà aquest enfocament. L'angoixa heideggeriana col·loca l'home en la *Unheimlichkeit* o en el que té d'estrany el món. *L'étranger* d'Albert Camus insisteix en el fet que som estrangers al món, en el fet que precisament existim, i fins i tot ens som estranys a nosaltres mateixos.

Schopenhauer inspirat en els *Vedanta* de l'Índia sosté una filosofia pessimista basada en el nihilisme passiu. Defensa el «voler-morir» en oposició al «voler-viure» de Nietzsche. Profetitza el suïcidi de l'espècie humana. En el llibre quart de *Die Welt und Vorstellung* exposa que l'experiència ens mostra que el fons de tota vida humana és patiment. L'avorriment constitueix el sentiment fonamental. L'amor és la màxima quimera i la suprema al·lucinació de la nostra espècie. No ha de practicar-se el suïcidi, emperò, perquè aquest suposa el «voler-viure»; l'ascetisme resulta més adequat. El suïcidi, en canvi, és l'afirmació total de si mateix entès, un, com a la divinitat impossible.

Sade omple la il·lustració amb les seves obres. Defensa la necessitat del crim en *Dialogue entre un prêtre et un moribond*. Representa el pessimisme cínic. A *La philosophie dans le boudoir* sosté que no s'ha de prohibir l'assassinat i que en canvi, d'altra banda, cal que se suprimeixi la pena de mort. La fraternitat és d'allò més ridícula. I a *Histoire de Juliette* fa l'elogi de la voluntat de plaer. El *divertissement* de què va parlar Pascal i el *Sorge des Schens*, avidesa frívola de novetats, que ha criticat Heidegger, se situen en aquest mateix pla del cinisme. El que importa és *perdre el temps*, ja que sobra. Cal divertir-se i evadir-se i xerrar i tafanejar i passar de tot. El segle XX ha conegut també altres entusiastes de l'horror mòrbid a l'estil de Sade. Escriptors com Joyce, Bataille, Artaud o Céline són esperits amb aquest tarannà. És clar que les religions comencen, totes, amb immundícies o pecats o maldats inicials. Sade no té per què purificar-se de l'abjecció original perquè és ateu; l'única veritat del món, per a ell, és la mort.

La mort és el teló de fons d'aquesta manera pessimista d'instal·lar-se en la insatisfacció. La consciència és la mediadora entre cos i món. No hi ha biografia en l'absència de cos i de món. El decés és l'adéu a la carn i al sentit del món i en aquest supòsit resulta difícil organitzar la biografia *velut si mors non daretur*. El món és diacrònic i som, tant sí com no, en direcció a la mort. Aquest és l'horitzó del decurs temporal. *Khronos* implica *thanatos*. La mort constitueix un fet, n'és, a més, el sentit? «Temps-mort», i el sentit?; el decés interromp la vida, però interromp l'existència?; els pessimistes, tots, hi responen afirmativament. Però com reaccionen els optimistes?

La segona modalitat d'instal·lació en l'inacabament òntic l'hem qualificada de positiva, enfront de l'anterior, i de presumptuosa. L'home disposat a existir

únicament de presències es posa a viure de la plenitud humana abans d'hora. En lloc d'espera i d'esperança en el millor, es conforma amb la presumpció infantil que tot està ja donat. El presumptuós metafísic ha deixat d'entendre l'estructura antropològica com a projectiva i com a penosa i viu la presencialitat temporal com si fos la totalitat. *Sumere* en llatí va ser 'prendre' i *prae-sumere* —de *prae*, 'abans'— va significar «prendre per endavant o abans d'hora». La presumpció consisteix a creure que allò que hi ha és tot el que hi pot haver. El futur resulta sempre incert i el presumptuós ha optat per la seguretat existencial. Primer existir segur abans que lliure. Negada la metafísica, semblen superats el temor, l'ensurt i l'amenaça; no comptem amb altres coses que aquelles que ens assalten quotidianament.

Die fröhliche Wissenschaft, *Also sprach Zarathustra* i *Jenseits von Gut und Böse* de Nietzsche exemplifiquen la presumpció de què estem conversant en la línia del nihilisme actiu. Vol, aquest pensador, aniquilar la metafísica de l'ésser a fi d'exaltar la vida terrenal, l'única que posseeix sentit. El món ontològic és pura ombra. No hi ha Déu, no disposem d'essències immortals. L'ésser, lliure del que és sensible, és senzillament res. Les morals derivades de veritats eternes són morals que suprimeixen en l'ens humà la voluntat de viure. Veritat, bé, bellesa i Déu formen representacions debilitadores del *voler-viure*. La vida quotidiana, el cos i els instints queden desvalorats en nom d'una eternitat inexistent. Nietzsche ha predicat el nihilisme actiu que destrueix tot el que posa dificultats a la vida. Zarathustra ha decidit portar un món en el qual no hi hagi essències preestablertes, en el qual sigui possible entregar-se a l'embriaguesa dionisiàca i descobrir que l'existència és un joc de nens i no d'adults. L'*akrasia*, la incontinença, i l'*akolasia*, la intemperància, deixen de ser, per tant, vicis i es transformen en virtuts interessants.

André Gide a *Les nourritures terrestres* canta l'optimisme del plaer. Hem de ressuscitar a la sensualitat i a la intensitat de la vida gustosa. Gide s'allibera de l'austera moral protestant i burgesa predicant la revelació del cos, la glorificació del jo, la nuesa, el nomadisme, la bellesa del món sensible...; és a dir, alabant tot allò que és a flor de pell. Els valors són precaris, però no se'n tenen d'altres. És qüestió de privilegiar l'*hedoné* aristotèlica que implica l'èxit dins del procés temporal; l'*hedoné*, el plaer, no configura una actitud davant de la realitat, sinó que és una actitud de la realitat mateixa. En aquest sentit cal aprendre de Charles Baudelaire quan escriu —*Fusées* I—:

Il n'est même pas de plaisir noble qui ne puisse être ramené à la prostitution.

El nord-americà Richard Rorty pot presentar en la meua classificació l'optimisme de la desfonamentació dins de la instal·lació positiva en la penúria on-

tològica. Així, a *Consequences of pragmatism*, desaconsella la investigació dels fonaments. No serveix de res intentar establir les relacions entre conceptes, paraules i món, o bé distingir entre objecte i subjecte, cos i esperit, el que és transcendent i el que és empíric.

Els optimistes instal·lats en la insatisfacció resen, cada dia, a Don Joan, Don Giovanni. Aquest rebutja l'engendrament perquè vol ser jove sempitern i els pares són, de manera inexorable, més vells que els seus fills. Don Joan viu instal·lat en el present; el pretèrit i el futur el neguitegen. Les promeses que faci seran fugaces, curtes, menyspreables, decapitades i sense demà. Només encerta a començar l'amor però no el pot continuar. Els qui estan instal·lats en la *in-satis-facció* o inacabament de l'ens humà no compten amb valors que siguin *essències* separades, sinó tan sols amb valors entesos com a possibilitats apropiables, a gust del consumidor. El valor es converteix en el que tenen de desitjable les coses del món.

I, no obstant això, el món és un *aquí* que es defineix per la crítica permanent realitzada des d'un *allà*. El món tanca l'aquí i l'allà, però es manifesta també com a allò inaccessible introduint la categoria d'allò sempre llunyà —*ailleurs*. El mateix podem afirmar de les seves estructures temporals; ara, abans i després semblen assenyalar allò sens falta ucrònic —*u-khronos*. La immanència xoca amb els seus límits, però aquests són impracticables, ja que no en tenim experiència. L'ésser humà queda vertebrat per l'*Erschlossenheit* heideggeriana o obertura. El món és on som però no és cap ens, sinó la condició sota la qual els ens se'ns donen. L'acte de consciència es fa possible en el si de l'obertura al món. Vegem com primer l'espera i després l'esperança concreten l'obertura de l'ésser humà.

4. VALORS PSICOSOCIALS

Cristòfor Colom va conèixer el *Llibre de les meravelles* de Marco Polo. Setanta comentaris, fets a mà, en l'exemplar. Després d'haver recorregut vint mil quilòmetres i d'haver tractat Kubilay Khan, Marco Polo va dictar la seva obra l'any 1299. El fenomen humà és aventura. La seva aventura és *Weltbildend*, és a dir, «configurar el món arrencant del que encara no s'és». L'home és deliri —*philosophous mania*—, escriurà Plató en el *Symposion* (218b):

Tots vosaltres us heu deixat arrossegar pel deliri filosòfic amb els seus arravataments dionisiacs.

I no es tracta tant d'*ànsia*, la qual pot satisfer-se, sinó de *desig*, que mai no queda saciat i apunta sense repòs cap al futur, el qual mai no es presenta del tot.

La filosofia medieval es va valer dels vocables *appetitus* i *appetito* per apuntar cap a l'estructura desiderant de l'*anthropos*. Tomàs d'Aquino en el *De anima* —3, c. 9— defineix de la manera següent el concepte portat:

Nam appetere est quidam motus in aliud tendens.

Ja Ciceró en el *De finibus* —3, 7, 23; 4, 14, 39; 5, 6, 17— havia apuntat a *ad-petere* —esforçar-se per obtenir alguna cosa— a fi de conèixer al tarannà humà. Els grecs van servir-se del terme *orexis* per assenyalar aquesta estructura antropològica. L'ésser humà queda intel·ligit a manera de dard que busca la diana. Però una cosa és apuntar al blanc i una altra diferent fer blanc. Hegel sosté que l'absolut —allò cap on apuntem, dic jo— no s'abraça d'una manera immediata, sinó a través de la *Vorstellung*, la representació de què es val el saber absolut per objectivar-se seqüencialment. L'absolut s'aliena en la *Vorstellung* per superar-la constantment i poder, finalment, quedar realitzat. Sospito que els valors socials ocupen l'espai de la *Vorstellung* i són sempre transitoris.

Si no s'instal·la un en la insatisfacció, no queda cap altra sortida ontològica —cal evitar una vegada més el psicologisme malgrat el llenguatge utilitzat— que esperar sortir-ne. L'espera és una cosa que passa en el temps i té com a possible desenllaç un altre moment del temps. L'espera no coincideix amb l'esperança. Aquesta comença també en el decurs temporal però aspira a obtenir la resolució en el *fora-temps*, en l'instant definitiu. A continuació es realitza l'anàlisi de l'espera. En el ventre d'aquesta nien la *cupiditas* i l'*amor sui*. Allò intolerable és acceptar l'*in-acabament* de la meua entitat; la del veí és feina seva. L'espera no pot ser passiva, mà sobre mà; triomfaria la insuportable inconclusió entitativa humana. L'espera consisteix a projectar diferents estratègies per superar l'estretor del que hi ha i saltar així a allò diferent, encara que sempre dins del temps, a través de la simbòlica que es presenta com a real pretensió d'irrealitat. Allò real, allò amb què cal comptar inexorablement, és deficiència entitativa creada per l'acte conscient. Els valors apareixen davant de la fantasia, col·lectiva o singular, com la legitimació de la projecció concreta. Comptem amb *aitia*, o explicació, d'aquests valors psicosocials i també psicosomàtics. Els neuròlegs, els sociòlegs i els psicòlegs proporcionen explicacions etiològiques de l'axiologia fàctica. El que li passa a aquesta axiologia és que no disposa de raons per legitimar l'obligació del valor, i salva la seva vergonya amb el sentiment d'obligació. Aquest, el sentiment d'obligació, no és cap obligació. Potser algun psicoterapeuta excogita una tècnica, fins i tot, per alliberar algú del sentiment d'obligació de no matar el proïsme. Les tècniques es regeixen tan sols pel criteri d'eficàcia.

Tornem al *pro-jectar*. *Pro*: 'davant'. Llatí. *Jacere*: 'llançar'. *Projectare* —de *projicere*—: 'tirar endavant'. L'*anthropos* posat en això d'esperar no pot sinó que llançar-se endavant, llançar-se a allò irreal, quefer que configura el seu destí de protestant metafísic. El fet d'elaborar projectes a fi de sortir del compromís quotidià estructura el negoci de l'existència. *Nego-otium*; el no-oci descansa sobre el sí a l'oci; al cap i a la fi es fa la guerra per abraçar la pau. L'ésser humà apunta a l'*otium*, a l'*skhole* grega, a la culminació, a través de la negació temporal de l'*otium*. Un projecte imantat per un valor i legitimat, en conseqüència, per aquest, compon un negoci. La biografia és un negoci interminable; el negoci de la vida. Alguns projectes no aconsegueixen aterrar en la història i es perden en el vast buit d'allò inexistent. N'hi ha d'altres, no obstant això, que arriben a realitzar-se i són motiu de felicitat, *felicitas*, *eudaimoia*. A l'entrada en un prostíbul de Pompeia, ciutat enterrada per les cendres i els lapil·lis vomitats pel Vesuvi el 24 d'agost de l'any 79, encara es llegeix: «Hic habitat felicitas». L'*eudaimonia*, la *felicitas*, la contentació, assenyalen la felicitat que passa, la felicitat efímera, breu, perible i precària. Quan el projecte —irreal— es realitza, es converteix llavors en situació d'una biografia i sempre dins d'un quadre històric. Torna a ser entitat del món. L'acte de consciència es fa una vegada més amb ell, i a començar de nou el procés circular inextingible: neguit, projecte, ocasió passatgera i una altra vegada neguit.

Recorrem amb més deteniment aquestes seqüències. L'espera no coincideix amb l'aguait —d'aguaitar— ni tampoc com ja es va dir amb l'esperança. Les tres són pretensions cap endavant, però mentre l'aguaito —que entranya alarma— reposa damunt de la musculatura, espera i esperança són pretensions diferents. De *prae*, 'abans', i de *tendere*, 'anar cap a', 'tendir'; la *pre-tensió* és 'tendir abans d'hora'. Espera i esperança configuren un parell de pretensions que es manifesten gràcies a l'estructura extàtica en què consisteix ésser home. El verb llatí *stare* va significar 'estar ferm'; *ex*, 'des de', 'a partir de'. L'estructura antropològica implica un invariable escarrassar-se per trobar terra ferma a partir de la inconsistència en què sempre es troba l'ens humà. Ara bé, mentre l'espera espia un futur temporal des del mateix temps, l'esperança persegueix el després del temps històric arrencant, emperò, del temps esmentat. Esperar —d'on ve el substantiu *l'espera*— suposa l'apetència d'alguna cosa considerada un bé —valor— terrenal, implica quelcom que pot aconseguir-se al final d'un esforç —l'esforç seria l'*erectio animi* medieval— i, per tant, apunta a un valor possible en el si d'allò històric. L'acte d'esperar constitueix l'assídua versió de l'home cap a allò que aquest qualifica del seu futur.

La distinció medieval entre *spes qua* i *spes quae* resulta útil si busquem la frontera tallant entre *espera* i *esperança*. L'*espera* és *spes qua*, és pretensió amb

la qual es corre després d'un valor sociobiohistòric; l'espera té només funció instrumental o mediàtica. En canvi l'esperança, *spes quae*, no acaba en mediació, sinó que en el seu extrem metatemporal imagina que és ja inici de la meta, de l'*Agathos* platònic, per exemple.

L'espera és quefer i de cap manera contemplació o *theoria*. Per aquesta raó la feina d'esperar exigeix braça i animació. No és còmode aconseguir un valor. Els pares esperen que la filla sigui disciplinada. Els mestres esperen que l'alumnat arribi a respectar els ancians. Aquest «estar esperant» es tradueix en la projecció d'estratègies al final de les quals s'espera el valor encarat. Una espera sense activitat projectiva fa pudor de cadàver. Esperar és constitutivament projectar, és posseir amb esforç i fantasia el meu propi ésser futur. Espera i projecte modulen l'avenir, encara que no mecànicament, procuren ensenyorir-se'n. La superació del lapse de temps que corre des del disseny fins a la culminació va travessada per l'espera, sens falta alarmada per la carència de domini que aquesta té sobre el temps. La inseguretad despertada pel fet de no subjectar el transcurs temporal dispara l'acte de preguntar, el qual vol racionalitzar —raó instrumental— el projecte. La pregunta indaga l'ésser però igualment abraça la possibilitat de *no-ésser*. Quan preguntem, presumim de poder encarnar algun valor que ens realitzi. La pregunta es dirigeix al ventall de possibilitats i a la manera de posar-les en l'existència. Si no hi ha futur es desfà la pregunta i amb aquesta el projecte i també l'espera. El tarannà de qui espera és un *engagement*, és una opció compromesa; és una resolució o constància per aconseguir el valor apostat. Un se la juga en la resolució de la pregunta disparada per l'espera i encarnada en el projecte.

Vivim de creences en valors immanents; les creences constitueixen el sosteniment del projecte existencial. Les ciències de l'educació mai no s'aparten d'aquest paratge. Les creences em permeten posseir ara, *aliquo modo*, el que encara no posseixo. Les intencions educatives —objectius, projectes i finalitats— es basen en les creences. Sense aquestes el projecte s'esvaeix i el present cau llavors en la pastositat del present, el qual és pura dada i manca d'avenir.

Valors econòmics, científics, tecnològics, estètics, jurídics, polítics, ètics. Les diverses normes es basen sobre valors. Aquests, en el pla del fet d'esperar i no en el de l'esperança, són o bé psicobiològics o bé psicosocials, i comporten, a la força, una relativització subjectiva. Tant Piaget com Kohlberg no superen aquesta fase axiològica, encastada en l'espera. Kant en la seva obra *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* distingeix entre el preu afectiu d'alguna cosa i la dignitat d'alguna cosa; el primer és un valor intrahistòric, valor dins de l'esfera del fet d'esperar, el segon, per contra, és un valor absolut que se'ns revelarà en apartats successius.

La *phronesis* aristotèlica, que no és ni *sophia* ni tampoc *tekhne*, pot també intel·ligir-se com l'art d'aconseguir els valors apuntats per un projecte. Es tracta

d'una praxi i no d'una *poiesis*. Aquest és el camp de la moral desfonamentada que viu únicament del sentiment d'obligació. Psicologisme a la fi. Aquesta prudència —*phronesis*— consisteix a saber viure conforme a la realitat geohistòrica, certament variada i canviant. Tal és la prudència de Baltasar Gracián; acaba en cautela, indústria i fins i tot dol. Però la història no dona més de si. La prudència passa a ésser el fet de saber manipular la realitat sense fer protestes intolerables. La prudència es muda en habilitat per sortir-se'n, un, amb la seva —*self-love*— sense deixar-se notar. Els valors de l'espera acaben en tècniques per triomfar. La prudència és el sentit de la realitat sense el qual els projectes es desmaïen i l'espera fracassa. Els polítics viuen d'aquest tarannà comercial. *Do ut des*.

Tant Plató com Aristòtil van privilegiar la *praxi* política com el saber suprem que converteix els homes en capaços de justícia. Les lleis d'educació que els governs polítics publiquen no superen aquest pla de l'espera, del projecte i dels valors biogràfics i històrics. En Plató persisteix una ambigüitat, no obstant això, sobre aquest tema, amb els seus *eros* i el seu *Agathos* intrigants. Ho deixo per a altres apartats perquè *eros* pot també recobrir en part el significat d'esperança?

Els valors, sosteniment teleològic dels projectes de l'acte d'esperar, no superen la facticitat. Per tant, avancen despulats de fonament i, en conseqüència, són aquests i poden ser sempre d'altres. Es tracta de no caure en la *naturalistic fallacy* que tant Hume —*A treatise of human nature*— com Moore —*Principia ethica*— han denunciat. Aquests valors es limiten a ésser, a estar contingentment aquí, però no hi ha cap raó definitiva per la qual hagin d'estar aquí. No poden confondre's l'èsser i l'*ha-d'èsser*. Els valors de l'espera són, però no tenen perquè ésser. També Kant havia distingit entre *Sein* i *Sollen*.

La raó no obliga perquè no es dirigeix a la llibertat, sinó a l'entesa i aquesta es limita a entendre. Cap necessitat pràctica prové de la raó. L'imperatiu a la voluntat no pot deduir-se d'una raó pràctica. La raó entén però mai no mana.

Amb aquest apartat es clausura l'anàlisi que pot, segons estimo, portar-se a terme amb el mètode fenomenològic entorn de l'*anthropos* pel que fa a l'axiologia pedagògica.

5. L'ESPERANÇA

El mètode fenomenològic del qual ens hem servit anteriorment ha revelat el que és eidètic en el fenomen humà tal com aquest es presentava a l'*inspicere* de la consciència. El mètode va complir la seva comesa. Ara emprendem una altra anàlisi; ja no comptem amb el fenomen per a la consciència estructurant. Ini-

ciem la investigació amb una simple sospita: potser l'*anthropos*, que omple la vida fabricant projectes i així és projectada, consistirà, ell mateix, a ésser un *projectil*? Ens sembla que l'hermenèutica, en tant que lectura interpretativa de textos produïts a l'interior de la nostra àrea cultural occidental, ens serà útil per a aquest nou menester.

A l'apartat anterior el que va quedar manifest va ésser que el que l'home té de nuclear és escapar-se d'allò insuficient per veure si s'obté suficiència. Això va aparèixer com a destí antropològic. Mai no vam aconseguir que l'ésser humà se'ns plantés davant com a possessió assolida. Sempre el vam enxampar *in statu viatoris*, a manera de mendicant sempitern. I estant així, en aquesta situació, un dia l'atrapa la mort i el porta fora de tot *hic et nunc*. Però la mort no va més enllà d'ésser un final fàctic; ara bé, la mort no se'ns presenta mai com el sentit de l'home, sinó com una dada d'aquest, l'última dada. El que el decés porta és precisament la falta de sentit d'aquell ens que busca objectivament sentit. La subjecció de la deixo als bioquímics que podran explicar, encara que de cap manera legitimar, el sentiment de buscar, o no, significació a l'existència. *Sentit* és el que legitima un pensament, una decisió o una actuació. L'existència històrica no ha revelat cap sentit que sigui universal i necessari; la postmodernitat és aquella concepció que s'acomoda com pot en el sense sentit.

L'*status viatoris* assenyala l'estructura antropològica; d'acord, però podem interrogar-nos si palpita quelcom més enllà d'allò finit. L'ésser humà camina; però existeix alguna cosa, a més de caminar? La metafísica va imaginar que sí, per aquesta raó el seu discurs va ser ontoteològic. Sens dubte, comptem amb límits de la raó, però no disposem de saber pel que fa als límits. A Egipte, els faraons van ésser senyors de la immortalitat, no obstant això, la reina Ankhesenpepy, si ens refiem de les recents excavacions realitzades a Sakkara per francesos, els va robar part de la immortalitat fa tres mil set-cents anys. Podem imitar la proesa? De moment sembla difícil anar més enllà de la *Sorge* heideggeriana; el que és nostre, en el primer moment, és *Sich-vorwegsein* —«ser-davant-de-si-mateix». Què mereix anomenar-se *ésser*? L'*ousia* aristotèlica? L'*ipsum esse* tomista? O, per ventura, el silenci, el retraïment i el no-res heideggerians? I si apuntéssim a l'esperança?

La praxi humana pot llegir-se a manera d'aspiració. Del no a això al sí a allò altre. Existir en procés històric implica el fet de confiar en el moment següent com un moment que va a salvar-me del crebant de l'ara. Al cap i a la fi el vocable grec *historia* va significar 'recerca' i 'esbrinament', i pres així resulta suggestiu. La història com a significat no passa d'ésser una construcció racional a fi de proporcionar significació i unitat al caos dels esdeveniments pretèrits. Si hem elaborat el concepte de *història* es deu al fet que la facticitat

se'ns fa insuportable. La història com a idea reguladora de la pastositat dels *posita* deixa al descobert l'experiència interior del que té d'intolerable l'*em-peiria*. La història assenyala, d'altra banda, l'exigència d'unitat i de totalitat de l'ens humà. L'estatut transcendental de la història, acabat d'apuntar, denuncia al seu torn l'anhel de l'ens temporal que tendeix a transformar-se en totalitat realitzada. Quina necessitat té, el gripau, de la història? Ja en té prou amb el que hi ha i tal com hi és. Em fa l'efecte, amb tot, que alguns humans fins i tot del primer món no superen el gripau. L'educació ha d'arrencar-nos d'aquesta misèria.

Els éssers humans, i no per cert les bèsties, introdueixen el condicional en la conjugació dels verbs. Aquest mode verbal és l'objectivació de les variacions imaginatives tant del «jo puc» com del «jo vull». La llengua alemanya distingeix entre *Bewusstsein* —consciència psicològica— i *Gewissen* —consciència moral. El primer concepte explica el que és la consciència mentre el segon apunta a allò que la consciència vol. El condicional dels verbs s'incardina en el «jo puc» i en el «jo vull». Així s'entén que el referent de la narració mítica no sigui «allò-que-és», sinó «allò-que-podria-ser».

No sembla insensat, en conseqüència, definir l'home dient-ne que és l'animal *viator*, això és, una bèstia caminant. La zoologia és plena de viatjants que van d'aquí cap allà segons la pressió dels seus centres ganglionars; ara bé, l'ésser humà es perfila com qui va de camí a alguna part considerada sempre millor. No sé si fa camí quan camina o bé el camí existia ja encara que havia quedat ple de malesa, que aquesta seria la tesi de Plató, el privilegiador de la memòria. El destí del caminant és arribar; queda sol·licitat l'*estatus comprehensoris*. La desproporció entre la *cogitatio* i el *cogitatum* esglaia i això requereix posar-se immediatament en camí cap a la plenitud; la *re-presentació*, base de la cultura, revela que vivim apartats d'allò verdader, d'allò bo i d'allò bell. Hem quedat saturats tant de l'*en-soi* massiu com del *pour-soi* singular; no ens han alliberat ni de la insuficiència ni tampoc de la repetició circular que de nou i indefectiblement cau en la limitació onerosa. Alguns es limiten a distreure's; però aquesta manera de procedir no resol absolutament res en el pla ontològic. No va més enllà d'ésser un passatemps psíquic que espera l'*hora mortis*, sortint d'aquesta manera per la tangent de la magnitud del problema. La *re-presentació*, de què s'alimenten les cultures, protesta de tal desviació i força a viure en *ek-stasis*, a córrer rere la presentació última que fa inútils les representacions, incloses les lingüístiques. Per a aquest menester el *logos* és més destorb que suport. La poesia resulta preferible a la lògica. En el discurs teològic —*Theos, logos*— el *logos* amenaça amb tenebres al *Theos* a qui, precisament, vol expressar verbalment seguint les pautes de la gramàtica. A *Nomoi e Peri nomothesis* (694a), Plató escriu:

El vi més enllà del plaer i de la confiança que desperta, empeny els humans cap al que té de més alt la llibertat tant en el discurs com en l'acció.

El vi desenvolupa el mateix paper que *Eros* alliberant la parla i els temperaments més recòndits. On el *logos* no arriba, hi va en ajuda el deliri.

L'encara no de la peripècia antropològica confessa la pobresa òntica i al seu torn la protesta contra la indigència esmentada, protesta que es concreta en l'acarramerament cap a la satisfacció. Què és l'*eros* platònic com no sigui desplaçament *ad bonum*, *ad veritatem* i *ad pulchrum*? Així queda consignat a *El banquet* (206, d, 5). Aquesta experiència íntima omple escrits des de fa com a mínim dos mil cinc-cents anys. L'amor al que és conclusiu converteix l'*ontos* humà en orientació cap al coneixement definitiu i al bé per antonomàsia. Patim una *mania* —*Fedre*, 249, d, e— que ens arrossega des del que és sensible cap a més enllà, tant en la línia del pensar com en la línia del voler. *Eros* és infantament en el bell sempitern, *Tokos en Kalo* —*El banquet*, 206, d. Els déus no poden estimar perquè no tenen esperança en el que satisfà, ja que tots existeixen satisfets. El motor immòbil aristotèlic només pot estimar-se a si mateix —*Ètica a Nicòmac*, 1158, b—, ja que únicament ell està complet. L'amor de l'ens serà amor en ésser; en canvi, l'amor de l'ésser serà exclusivament amor de si mateix. Pensament del pensament. Però el que ens ha tocat és l'esperança: l'*eros* històric d'allò metahistòric. Parmènides ja s'havia referit a *eros*. En dos dels dinou fragments que ens han quedat dels seus escrits, el B-12 i el B-13, escriu que:

[...] la deessa —*daimon*— que governa tot, que en tot regeix el terrible part i la barreja..., de tots els déus, de primer va concebre l'amor —*eros*.

Però ha estat Plató qui ha elaborat amb major distinció el concepte de *eros*, i l'ha dut a terme de manera notòria a *El banquet* —*Symposion e Peri erotos*. Destaca aquell fragment en què Diòtima narra la concepció d'*eros*, l'Amor. *Poros*, el que té recursos, i *penia*, la misèria, el van portar al món —*El banquet*, 203, b - 204, b. Val la pena citar unes línies del fragment perquè s'hi interpreta una experiència íntima i secular que els homes acusem. Em serveixo de la traducció de Martínez Marzoa —*Historia de la filosofía*, vol. 1, Madrid, Istmo, 1973. Parla Diòtima després que Sòcrates li preguntí qui són els amants de la saviesa ja que aquests no són ni els savis ni tampoc els ignorants (p. 143):

És clar que són els que estan al mig entre aquestes dues coses, i entre ells està l'Amor. Car la saviesa és una cosa supremament bella, i l'Amor és amor de la bellesa, de manera que cal que Amor sigui amant de la saviesa, i que, sent amant de la saviesa, sigui un intermedi entre savi i ignorant. I el seu naixement és a causa d'ai-

xò; car és d'un pare savi i ple de recursos i d'una mare no sàvia i sense recursos. Tal és la naturalesa del *daimon*, estimat Sòcrates.

Però en oposició a Plató, és preferible sostenir que mai no encaixem l'*Agathon*; aquest aprehès per l'home, no passa d'ésser un pur ídol. El coneixement no es fa amb el bé; només se'ns permet estimar-lo, però no conèixer-lo. Ho sento pels racionalistes. I la mística? Aquesta almenys no és racional. Interessant, la mística.

L'ésser humà tira endavant penjat d'una manera extravagant entre allò que és zoològic i allò que és teològic. La *methexis* platònica, o allò humà com a participació d'allò totalment altre, ajuda a fer-nos càrrec de l'aparició, en la literatura antropològica, d'*eros*, d'*elpis*, d'*spes* i d'esperança. El terme grec *elpis* tant va significar l'espera anímosa de la beatitud com igualment l'aprensió davant la desgràcia que sempre espia. Al contrari, el vocable hebreu *tiqwâh* apunta exclusivament a l'aguait de la felicitat. El *tiqwâh* en l'Antic Testament expressa la situació de l'home en l'intramón, situació que consisteix a viure de l'esperança en tant que pretensió a desembocar en la metahistòria. «Spe salvi facti sumus», en esperança ens van salvar —Rom., VIII, 24— en la versió de sant Jeroni; no és la salvació real, sinó una salvació únicament en esperança. Així ho subratlla el mateix sant Pau a continuació:

L'esperança d'allò que es veu deixa d'ésser esperança; qui espera el que ja veu? En canvi, si esperem allò que no veiem, ens cal un esforç constant per continuar esperant.

L'esperança salva, *per modum spei* tan sols, de la penúria de l'entitat històrica. És qüestió de l'*Amor Dei* agustiniana, el qual només descansarà en el *frui Deo*. Els textos religiosos aportats no tenen valor religiós, en el meu cas, tenen exclusivament interès antropològicofilosòfic. Que es tracti de discurs teològic o bé filosòfic o simplement literari no té interès; allò que destaquem és l'objectivació escrita d'una experiència humana generalitzada. Aquí és on l'*hermeneus* s'esforça a intel·ligir l'*anthropos*.

L'esperança en el que acaba més enllà del temps de la història indica que el portador d'esperança està orientat cap a l'ésser, no en té prou amb el món dels ens. El personatge de la *Torah* jueva dit Job té esperança fins i tot més enllà de la sensatesa —Job, XIII, 15—:

Encara que Jahvè intenti matar-me, esperaré en ell.

Job no és racionalista, ni tan sols és prudent. Cisella un crit de dolor i d'indignació contra un Déu que es va guardar la vida i la benaurança per a si com

la resta de déus mesopotàmics. Però, al final, més enllà de tota racionalitat exclama Job (42,3):

Jo, que vaig entelar els teus designis amb paraules sense sentit, vaig parlar de grandeses que no entenia, de meravelles que superen la meua comprensió.

És esperança extrema però paradigmàtica. Tenir esperança no constitueix una frivolitat; tot el contrari. Exigeix temperament atrevit i esforçat. Tomàs d'Aquino —*Summa Theologica*; I; q. LXXXI, art. 2— va distingir entre allò concupiscible i allò irascible; l'esperança arrenca d'allò irascible:

[...] quod ejus objectum est arduum.

L'esperança és un moviment d'aspiració de l'animal deficient cap al *bonum arduum, futurum set possibile*. El bé que omple es troba situat en l'*encara no*. L'esperança no té altra justificació que la possibilitat que puguem trobar un fonament que no només sigui fonamental, sinó també igualment fonamentant. Si no és així, tenir esperança no passa d'ésser una morbositat. O se suposa l'objectiu, o l'esperança és un disbarat de la bioquímica del cervell que es manifesta psíquicament. L'esperança és una resposta a la pregunta pel fonament de tot, de l'*arkhe panton* que diu Aristòtil —*Metafísica*, A, 3, 938b, 25. Preocupats per la validesa última del fet de transcórrer, del fet de voler i del fet d'actuar no comptem amb cap altra sortida que no sigui l'esperança.

En l'esperança no hi ha seguretat, sinó únicament aspiració. El moviment de l'esperança és el mateix que va conèixer Abram —després Abraham— encara que l'esmentat moviment estigui desproveït de la veu confortant de Jahvè —*Gènesi*, XII, 1, 4—:

El Senyor va dir a Abram: Surt de la teva terra nativa i de la casa del teu pare, a la terra que et mostraré... Abram va marxar com li havia dit el Senyor.

I es va convertir en aventurer —*ad*, 'en direcció cap a'; *ventura*, 'les coses que estan encara per arribar'—; però a Jahvè se li va oblidar proporcionar-li un mapa topogràfic que li permetés aconseguir la terra promesa i el pobre Abraham va morir a Mambré i fou enterrat a la cova de Macpelà situada al camp d'Efron, propietat d'un hittita. Però sempre podem pensar en sant Agustí —*De Gènesi*, VIII, 26, 48— que:

Déu és més jove que tot.

El profeta —el *nabi*— parla en nom de la joventut de Déu, del *ruah Yahvé*; la paraula que profereix no li pertany. «Així parla l'Etern», aquesta és la fórmula de la *Torah* —vocable que és millor traduir per *ensenyament* que per *lleï*. El profetisme és ahora força i tensió cap al futur; l'expressió hebrea *olam habba* es refereix al món que ve, a l'eternitat intemporal. En la versió grega es parla de *ho aion mellon* —el món futur. Pau de Tars se serveix d'aquests termes.

6. AGATHOS I VALORS

L'esperança ens llança fins al sosteniment d'aquells valors, o realitats, que poden treure'ns de l'entrebanc d'existir a mitges. Aquests valors deixen d'ésser objecte d'estudi sociològic i psicològic i es converteixen en substància de quefer metafísic, sempre que prenguem la paraula *metafísica* en el sentit d'«inquisició d'allò que se situa més enllà de tota possible experiència», com per exemple l'estudi dels drets humans més enllà de tota declaració històrica d'aquests drets, sempre tan feble que només val per als qui se la creuen. Si encertem amb el puntal indefectible dels valors, llavors aquests obliguen —al marge de la vida sentimental— categòricament i no de manera hipotètica. Els valors intrahistòrics, al contrari, són únicament hipotètics: si vols fer feliços els homes, no els enganyis, no els torturis, sigues just amb ells, estima'ls. Però es pot respondre sempre: no vull fer-los feliços; em basten la meua felicitat i el meu goig. Els pedagogs de l'educació moral no superen, d'ordinari, el pla de l'espera i de la fenomenalitat, amb la qual cosa la moral que proposen pot ser un simple resultat de les seves glàndules suprarenals o dels reflexos condicionats amb què van quedar socialitzats. Té el seu interès, sens dubte, però no posseeix més encant que saber quants litres d'aigua van caure en la tempesta que ahir va assolir l'illa de Menorca. Els valors, en canvi, sol·licitats per l'esperança es presenten sòlids, vull dir independents de les inclemències espaciotemporals, i a més obliguen categòricament al marge de qualsevol sentiment fàctic d'obligació. Al cap i a la fi els fets, inclosos els morals —opinions i conductes—, s'esgoten en el seu elemental *estar allà*. Es limiten a ésser així —en tal geografia i en tal lapse temporal— i poden ésser indiscutiblement d'una altra manera. El que passa, no obstant això, amb els valors indagats per l'esperança és que potser no existeixen ja que mai no es presenten com a fenòmens. No obstant això, si no hi fossin, no importa qui pot convertir-se en un murri, que burla la normativa de la seva societat; únicament ha de tenir la precaució de no caure en mans de policies, de jutges i de carcellers. Per què no ensenyar als alumnes, o als fills, les diverses maneres d'eludir les pautes conductuals establertes per costums i per lleis? Tan sols l'*Agathos*, si n'hi ha, pot

obligar-nos a ésser bons. Perquè, quin és el fonament, la base, el sosteniment i el suport dels valors? O hi ha el que aguanta o bé postmodernitat. Els termes intermedis són o bé enganyosos o bé rudimentàries bajanades de beneitó. És a dir: res no obliga però vostè està obligat, i en consciència, per cert, i no pels seus sentiments o per la policia. Cercle quadrat.

El significat *fonament* marca polisèmia i vertigen semàntics. Ja Aristòtil va patir aquest mareig i en ocasions es va servir d'*arkhai* mentre altres vegades es va valer d'*aitiai* per referir-se als fonaments del que existeix. *Arkhe* acostuma a traduir-se per *principi* mentre que *aitia* el traduïm habitualment amb el mot *causa*. La causa —*aitia*— en tant que fonament serveix per referir-se a l'esfera del canvi; l'etiologia de la pulmonia és el pneumococ. Aquest passa a ésser el fonament, o explicació, del quadre clínic de la pulmonia. Aplicat això als valors, cal dir que Marx, Nietzsche, Freud i fins i tot Habermas busquen fonament en les *aitiai*, en les explicacions de per què aquí i ara estan establerts valors concrets, però no han tractat en absolut dels seus fonaments en el sentit d'*arkhe* o legitimitació de la categòrica obligatorietat objectiva. En aquest segon cas importa ja l'ésser i no l'esdevenir.

La fonamentació de tot coneixement és un *arkhe* i no una *aitia*. Molts pensadors, ja des d'Aristòtil, han considerat que la fonamentació per evidència objectiva és l'originària si la comparem amb la fonamentació per prova, ja sigui de demostració o de confirmació inductiva. Descartes, Franz Brentano i el mateix Husserl, aquest a *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*, opinen així. Ni la ciència —ja des de Galileu— ni tampoc la tecnologia —a partir sobretot de Comte— es pregunten sobre els fonaments —*arkhai*— de l'ésser, sinó que indaguen tan sols els fonaments —*aitiai*— de l'esdevenir. Per aquesta raó poden explicar-nos, sociòlegs i pedagogs, l'existència d'opinions concretes i de comportaments particulars, qualificats de morals, en un grup o en un individu. Mai no podran provar-nos per què han d'obligar objectivament els valors. El destí dels científics és descriure, sistematitzar allò descrit i trobar les causes —*aitiai*— dels fenòmens estudiats. En canvi, una vegada empresa la reflexió entorn de l'esperança no ens queda cap altra sortida que la direcció cap a l'*arkhe* del valor, el qual des de tal perspectiva es considera descontextualitzat de tota geografia i de no importa quina història.

L'*arkhe* del valor serà l'*Agathos*? En la mitologia, així com en la tragèdia gregues, *agathos* —'persona de bé i de coratge'— es va entendre en oposició a *kakos* —'dolent i covard'. *Agathos* s'acostava, d'altra banda, al significat de *kalos* —'bonic'. *Agathos* era adjectiu; amb Plató es muda a substantiu: *ho agathos*, el bé. S'ha convertit en una realitat ideal, més real, però, que les accions bones dels homes. De valent, noble, convenient, just, apte, apropiat, passa a ésser amb

Plató una idea que alimenta la mateixa idea de l'ésser. La presència d'un comportament bo d'una professora no acaba en l'esmentada presència a la sensibilitat, sinó que igualment és presència de quelcom que no es dóna d'una manera immediata. No són el mateix la idea objectiva de *cavall* i la idea de *bé*; aquesta té contingut ontologicofonamental mentre que la idea de cavall es limita a ésser un *ontos* no sensible que permet formular enunciats referits als cavalls que veiem, sentim i toquem. Sense la idea de cavall no seria possible sostenir que allò que veig, sigui, o no, un cavall, ja que sense *metron* no té significat el fet de mesurar. Plató tracta la idea de bé en el llibre VI —505, a—, del seu diàleg *Politeia*, d'on extrec el fragment següent:

La idea de bé és l'objecte de l'estudi suprem, a partir de la qual idea les coses justes i totes les altres esdevenen útils i valuoses... Si no coneixem aquesta idea, per més que coneguéssim totes les altres coses, sense ella res ens seria de valor, així com posseir quelcom sense el bé.

L'*Agathos* és font ontològica; res no pot donar-se com a bo, com a valuós, si per endavant no hi ha entitat de bondat, eterna i inextensa. Sense *aletheia*, presència incommovible, de la bondat, les coses sensibles, valors inclosos, són desvaris i passatemp, que estudien els tecnocientífics decenni rere decenni sense coincidir mai al llarg de la història. El mateix Plató va adonar-se que allò que dóna l'ésser als ens no pot ser cap ens. Ho afirma —*Politeia*, llibre VI, 509, b— amb les paraules següents:

A les coses cognoscibles els ve del bé no només el fet de ser conegudes, sinó que també d'ell els arriba l'existència i la realitat, encara que el bé no sigui una realitat més, sinó quelcom que s'eleva més enllà de la realitat quant a dignitat i potència.

El que dóna l'ésser als ens no és cap ens, sinó un principi —*Arkhé*— que està per damunt de l'entitat dels ens. L'*Agathos* ha remès en ésser. El fragment B-4, que tenim de Parmènides, diu així:

No separaràs el ser, tallant-lo, de la seva adherència al ser.

La veritat per Parmènides es resumeix en una única paraula: *esti*, és. El verb grec *einai* no és impersonal; darrere hi ha sempre un subjecte, quin?, *to eon*, l'ens. Ocorre, en conseqüència, que l'ens és. El verb *ésser*, més que pressuposar el subjecte, l'engendra a base de reduplicació tautològica servint-se del participi: *Esti ontos*, «és l'ens». Els valors són ens; com els sosté l'ésser? Aquí es plan-

ta el negoci. Enfront de Plató afirma Aristòtil que *ésser* no és una característica genèrica de les coses, sinó un caràcter que transcendeix totes les notes de cada cosa. La filosofia es dedica a la inquisició d'*on e on*, de l'ens en tant que és i no en tant que és tal ens. Totes les coses coincideixen que són, en l'*inai*. Quin és el sentit de l'ésser que autoritza precisament a dir de quelcom que és ens?, pot l'ésser constituir-se en fonament de tot, en tant que és l'*abans* pel que fa als ens?, si fos d'aquesta manera, l'ésser, ell, quedaria totalment infundable. Més que a manera d'*ousía*, a l'ésser se l'hauria d'intel·ligir com a *parousia*, com a presència. Plató va avisar en el *Theaítetos* —152, i 157, a, b— que els qui com Heràclit afirmen que tot es troba en moviment perpetu:

[...] no fan una altra cosa que suprimir el verb *ser*.

Potser l'ésser consisteix en recolliment i retir, en allunyament i diferència. Així, en el *Sophistés*, Plató fa notar com en la fluència dels ens l'ésser no és aquesta fluència però, no obstant això, fluir no pot pensar-se com a *no-ésser*, i força d'aquesta manera l'ésser a convertir-se en principi del mateix esdevenir, però de lluny i com d'amagat, dissimuladament.

L'ésser humà se centra en l'angoixa. Aquesta força a preguntar sobre l'ésser i llavors la llibertat emprèn la tasca de decidir. L'home és l'ens —*ontos*— sigui el que sigui l'ésser —*einai*— i porta a terme aquest quefer quan decideix biogràficament i històrica sobre si mateix. El gos ja és gos i això ho és estalviant-se esforços; l'ésser humà, en canvi, no és mai un home com cal i a això hi dedica l'esforç i la diligència del fet de viure. No meravella, doncs, que el *Gènesi* assegurí que l'home prové de l'*adama*, terra polsegosa, i no de l'*hacarets*, terra cosmològica. L'*anthropos* no és *causa sui*, origen d'ell mateix. La visió antropològica hebrea coincideix amb l'anterior en allò de la pobresa humana, però s'aparta en la mesura que Adam queda empalmat, alhora que separat, amb allò diferent. Encara que el text més intrigant sobre l'última constitució humana el tinguem per ventura, en la *Politeia* de Plató en contra d'allò previsible. Aquest escriu a *República* (509, b):

I així diràs que a les coses cognoscibles els ve del bé —*Agathos*— tant el ser —*to einai*— com l'essència —*te ousian*—, encara que el bé no sigui essència —*ouk ousias ontos*—, sinó quelcom que s'eleva més enllà de l'essència —*eti epekeina tes ousias*— en el que es refereix a majestat i poder.

El títol del llibre de Levinas, *Autrement qu'ètre ou au-delà de l'essence*, una de les seves obres majúscules, no fa més que imitar l'*epekeina tes ousias* platònic.

El grec *epekeina* en els escrits de Plató implica la idea de salt més enllà del límit, la idea de transgressió de les fronteres. El bé —*ho agathos*— designa una idea —*eidos* més enllà de l'ésser—; la paraula *ousias* —de l'*epekeina les ousias*— pot també traduir-se amb el mot *ésser*. Chestov, el filòsof rus mort a París en 1938, es col·loca en aquesta dimensió metaracional predicant l'abandonament del Déu del Bé, que és un criminal, a fi de convertir-se en el Déu de l'Absurd segons el *sola fide* de Luter. Aquesta és una manera de dirigir-se a l'*absolutum* —participi passiu d'*ab-solvere*, 'alliberar', 'deixar anar'. El *summum bonum* no té per què coincidir, en contra de sant Agustí, amb el *summum esse*. El Déu de sant Anselm, segons el *Proslogion* —c. 2—, queda definit com *aliquid quo nihil majus cogitari potest*; aquesta continua essent la perspectiva agustiniana expressada en el *De doctrina christiana* 1, 6, 6-7, 7. Però sembla més sensat referir-se a l'absolut com a allò completament solt i lliure. Solt i lliure fins i tot del mateix ésser, segons l'*epekeina tes ousias* de la *Politeia* de Plató. Lluny, doncs, del *Begriff* —concepte— hegelian, el qual és el principi creador de l'ésser. Prefereixo l'interrogant heideggerià quan, en parlar del diví —*Göttliche*—, afirma que aquest no és ni un ens, ni tampoc l'ésser, i la qüestió és important, no si Déu és capaç d'ésser, sinó si l'ésser és capaç de Déu —en la versió francesa *Approches de Hölderlin*.

No sabem ben bé com ha succeït però el cas és que sospitem que Déu se'n ha col·locat a la vista en la nostra indagació cap als valors, perfeccionadors de l'home, que valen en si, encara que no per si mateixos, i els distingeix dels valors que deixen de valer en si mateixos i que només valen perquè els mecanismes sociològics i els mecanismes psíquics els fan valer. Per a aquests segons, Déu sobra. Basten la infraestructura de la societat, per exemple, i l'inconscient, més o menys net, de cadascú.

Déu és un terme semànticament perillós i aventurat. És preferible recórrer al significat *absolut*, entre altres motius perquè la seva etimologia ens col·loca en una via més còmoda. El llatí *solvere* va voler dir 'desfer', 'deixar anar'. *Ab* va significar 'de'. *Absolvere* va ésser 'desfer de'. Per als medievals, Déu era *Ab-alio-solutum*, el «solt-de-tota-la-resta»; va ésser el gran solter. Un solter és algú que va solt. Déu s'entén d'aquesta manera com a l'independent total; la resta és, tot, relatiu. Cada succés penja dels esdeveniments restants. Només Déu, si existeix, ha d'intel·ligir-se com a radicalment autònom i solt. Ell és el Gran Solter. Aquesta independència ontològica, amb tot, es paga durament, almenys pel que fa a nosaltres. L'O *Theos* o *to theion*, Déu o el Diví, per ventura pot ésser dit?, no serà essencialment inefable?; les diferents maneres de procedir el *logos* no produirien altres tantes manifestacions, *quoad nos*, del Diví? A més quin *logos* podria enunciar Déu sense reduir-lo automàticament a un objecte determinat i, per tant, limitat, sobre el qual el saber en qüestió tindria un domini lingüístic pre-

cís? Veritat és que Kant es refereix a Déu a *Kritik der reinen Vernunft* per dir-ne que és la suprema idea reguladora del coneixement objectiu. Déu d'aquesta manera posseeix tan sols valor transcendental —no transcendent. Però també tracta de Déu a *Kritik der praktischen Vernunft* i aquí recupera el significat de la tradició judeocristiana i Déu passa a ésser, llavors, un postulat de la raó pràctica. Ara bé, no se'l coneix com coneixem els objectes del món, sinó que simplement es postula com a causa moral del món. Si no hi ha Déu, ens quedem sense moral i qualsevol acció pot ésser bona o dolenta segons se li passi pel cap a un o segons la visqui psicològicament un grup social. Déu no apareix en Kant en l'esfera del coneixement objectiu, sinó només en el pla dels postulats. Nega que el concepte de *Déu* sigui teòric en el sentit de subsumir una intuïció sensible sota un concepte, però l'intel·leix en el *factum* segons el qual l'home és una realitat personal i lliure. Déu no és l'objecte suprem de l'experiència; la pràctica moral, emperò, sol·licita la seva realitat encara que no se l'expliqui. Déu repeteix, així, la idea de bé, *Agathos*, de Plató, el qual també es troba més enllà de tot allò donat i de tot allò donable. Transcendeix a no importa quin objecte. Encara que per mi resulta més senzilla la formulació de Dostoievski a *Els germans Karamàzov*; Ivan li diu a Smerdiakof: «Si no hi ha Déu, tot està permès». Que jo ho formularia així: si no hi ha Absolut, tot és relatiu.

Si com va defensar el primer Wittgenstein, els límits del llenguatge constitueixen els mateixos límits del pensament, com ens ho farem per explicar allò que se situa més enllà dels límits esmentats? amb la poesia? És millor sostenir que l'Etern no pot ésser dit, com li passa al *Sein* de Heidegger, el qual es retira a fi que l'ens es desamagui. L'Etern posseirà, en tot cas, caràcter escatològic. La paraula *existir* pot convenir-li a Déu? La raó ha formulat històricament definicions de l'Etern i l'ha convertit en un repertori d'objectes intel·lectuals; però sempre se li escaparà, a la raó, el Déu inefable. Arribem únicament a produir ídols. La «no-facticita» és una condició de possibilitat de referir-se a l'Etern. Llibertat en comptes de lògica? Pregar? sí; pensar en Déu? mai. De l'Etern, la consciència només pot donar testimoni de la «in-experiència» i de la soledat en què quedem després de tendir cap a Ell. A l'horitzó del món no apareix Déu. Aquest no es troba disponible. Xavier Zubiri en el seu llibre *El hombre y Dios* —Madrid, Alianza, 1985, p. 236— ho expressa amb la seva singular contundència d'aquesta manera:

La experiència de Déu no és l'experiència d'un objecte anomenat *Déu*.

No ho sé, potser en aquestes ocupacions tingui interès l'obra de Goleman, *Intel·ligència emocional* —Barcelona, Kairós, 1996—, que sosté l'íntima unió de la raó i l'emoció, i el pes dominant d'aquesta segona en no poques funcions

mentals que d'ordinari s'atribueixen a la labor racional. Déu, emperò, queda inexorablement a part.

Prae-sens —present— en llatí significa el que és 'abans' o bé 'davant de'; Déu està 'pre-sent' en el sentit, doncs, d'amagar-se en l'*abans d'ésser*. He preferit l'*abans* en lloc del *davant de* ja que m'he servit del prefix *prae*. La demència i l'alienació poden col·locar-nos davant d'allò absolutament altre. Res es pot dir sobre Déu, ni tan sols que existeixi. Ho postulem i prou. Si asseguréssim, d'Ell, que és, ens veuríem abocats a haver de resoldre el problema del panteisme segons el qual tot és Déu i el tot coincideix amb Déu. Aquest ho és tot i no hi ha res més. El pensament hebreu ja va fer front a aquesta contrarietat encunyant el concepte de *creació*, concepte que s'oposa als de *fabricació*, *producció*, *transformació*, *imitació*, *derivació*, *processó* i *encarnació*. Jahvè: «Bereshit bará» —*Bereshit* o *Gènesi* (I, 1)—; al principi Déu va crear. *Crear* és posar en l'existència una realitat que no pugui ésser referida a cap model preexistent. L'escolàstica medieval va treballar la topografia conceptual que la idea de creació tanca. Com el Creador posa allò radicalment diferent a ell? Es requereix el concepte de *res*. Entre el Creador i allò creat hi ha res. El *terminus a quo* de la creació és precisament res. *Creatio rei ex nihilo*. Kant, no obstant això, a *Kritik der reinen Vernunft*, dins de la *Dialèctica transcendental*, critica el concepte de *creació del món* com a il·lusori per col·locar-se més enllà de tota experiència possible. Ara bé, no importa per a la nostra tasca el fenomen de la creació, sinó només el concepte de *creació* mercès al qual resulta possible comprendre que Déu sigui, sense haver de caure necessàriament en un panteisme de difícil digestió.

L'*Agathos*, o el *Deus* agustinà, sostenen uns valors que s'imposen categòricament i obliguen de manera objectiva. Però no només passaria això; a més, la *in-satis-facció* ontològica, que va arrencar de l'acte de consciència i que ens ha conduït fins a l'esperança i als pressupostos d'aquesta, es pot veure ara suprimida, ja que el que s'abraça és el mateix *Agathon*. La insatisfacció es permuta, d'aconseguir-se el terme i com a mínim en la línia conceptual, en *makaríotes*, *skholé*, *theoria*, *beatitudo* i en *otium* perquè l'*ousia* ha acabat essent *parousia*.

Makar va ser en grec 'el feliç', 'el sortós', 'l'adinerat', 'el benaurat', 'el beneït', 'l'envejable'. *Makaríotes* és la beatitud que resisteix a la mudança, i persisteix malgrat tot, en contra de l'*eudaimonia* que descobrim amb l'anàlisi de l'espera. Aquesta és felicitat que se'n va. Satisfets, en canvi, per l'*Agathos*, s'ingressa en la *skholé*, en l'existència disponible, lliures de preocupacions i d'urgències. L'*askholia* afirmarà Plató en el *Phaidon* o *Peri psykhes* (66, B-e) es deu a l'encarnació:

En tant que tinguem cos i la nostra ànima estigui contaminada per la roïnesa d'aquest, mai aconseguirem suficientment allò que desitgem... Obtindrem el que

desitgem... un cop que hàgim mort... però no mentre visquem. Ja que si no és possible per mitjà del cos conèixer res netament, una de dues: o no és possible adquirir mai el saber, o només morts.

La *theoria* o contemplació de les *eidé* és possible en el si de la *skholé* —*Phaïdon*, 65, e; *Politeia*, vi, 511, c.

El *makariotes* grec, amb el concepte de felicitat pròpia de déus, es va traduir al llatí per *beatitudo*. I aquesta consisteix en ontològica *satis-factio*, entitat suficient, que porta en si a l'*otium* o cessació d'esforç perquè tot es troba ja en l'avinentesa i compliment. *Einai* va ésser 'existir' o 'ésser present'; *ousia* es va derivar del participi del verb *einai* en les seves formes dòries i va ésser una realitat inferior a les idees però superior a la gènesi, al trastorn. *Ousia* és ésser inferior a l'*Agathos*, però és ésser. Potser allò nostre sigui la *para-ousia*: col·locarnos, quiets, davant de —*para*— el que *és* sense deficiència encara que sense arribar a confondre'ns amb això.

7. A TALL DE CLOENDA

L'anàlisi fenomenològica duta a terme entorn del fet humà ha conduït des de la insuficiència ontològica peculiar, disparada per la consciència, fins als valors exigits per aquesta insuficiència. L'espera de poder triomfar sobre aquesta última va desembocar en els valors geograficohistòrics, que estudien sobretot sociòlegs i psicòlegs. A continuació i canviant de registre metodològic, a falta de fenomen, vaig emprendre una anàlisi hermenèutica sobre la sospita de si l'home, a més de fabricar projectes, no deuria ésser ell mateix un projecte. L'hermenèutica d'alguns textos significatius en aquesta direcció ens ha conduït als valors valuosos en si, encara que no per si mateixos, que pengen inexorablement d'allò que val per si mateix, de l'*Ab-alio-solutum*. Però l'hermenèutica no constitueix cap prova empírica i seguim tan enganxats a les nostres percepcions infantils que reduïm allò real a allò que es pot veure i es pot sentir i, sobretot, a allò que pot ésser tocat. Aquest procedir infantiloide dificulta l'acceptabilitat de l'Absolut sense el qual, d'altra banda, no hi hauria més valors que els que circulen per places i carrers i que viatgen per les circumvolucions cerebrals disparades per un inconscient problemàtic i alhora problematizador. Si l'assumpte s'acabés en aquesta positivitat, senzillament la moral s'esvairia i comptariem només amb hàbits, costums, opinions, manies, tics nerviosos i altres monades per l'estil, amb la qual cosa el procés educador o antropogenètic no passaria d'ésser doma i domesticació d'un animal amb més neurones.

I, no obstant això, és imprescindible confessar que la qüestió divina, o del suport total, és un tema endimoniat i espinós per no dir insoluble. Sant Tomàs d'Aquino va distingir amb agudesia entre l'«ens qui est ipsum suum esse» —Déu— i l'«ens qui habet esse» —els ens restants— *In Metaph.*, IV, 556. El primer s'identifica amb el propi ésser, i es converteix en indestructible, quan el segon mai no coincideix amb la seva mateixa entitat, amb la qual cosa es passa el temps mendicant l'ésser que en qualsevol moment poden retirar-li. A la fi, l'ontologia només es pot organitzar a base d'*on-teo-logia*.

Popper ha esquivat aquest plantejament suprimint l'especificitat del discurs ètic. Popper no accepta cap altra racionalitat que la racionalitat dels fets, la científica. Com a mínim sosté que aquesta és la predominant i exclou altres models racionals, entre els quals es troba l'ètic. Així ja no hi ha motiu per plantejar la fonamentació dels valors. Ara bé, en l'acte de decidir-se per la sola racionalitat científica hi ha inclosa l'opció, com quelcom previ, a favor d'uns determinats valors. I no pot legitimar racionalment els valors elegits per la carència de racionalitat ètica. Habermas, per contra, ha procedit de manera diferent ja que accepta l'especificitat de la racionalitat normativa. Però col·loca la justificació ètica en la pràctica de la discussió, la qual es regeix pel principi d'universalització. Dificilment pot apartar-se de la discussió científica, la més universalitzable. Sigui com sigui, Habermas no ha pogut resoldre la dificultat de la connexió entre l'objectivitat científica i la intersubjectivitat pràctica. De manera que la càrrega axiològica queda sense solució satisfactòria. I així estem, amb Déu a la vista però sense que ningú, en els seus sentits, no el vegi.

Potser haurem de confessar de nou que al costat del sentit comú, a fi d'entendre el *Lebenswelt* amb els seus valors, hem de col·locar el misteri. Com alguna cosa pot estar en el món i alhora a propòsit del món? Si només hi hagués objectivitat, sense subjectivitat, aquests problemes no es presentarien. Potser allò abismal sigui l'avantcambra de la totalitat. Segons el *Psalms* 104, l'abisme envolta la Terra mentre el Senyor va vestit de llum. A la llum, s'hi arriba a través de la nit fosca. *Ad augusta per angusta*. Déu és res, res del que hi ha al nostre abast. I sense Ell els valors són bagatel·les in comptables, de tants com n'hi ha a l'ample de l'espai i al llarg del temps. Però, més enllà del que és pensable no batega allò que fa pensar? Déu, l'últim puntal axiològic, no és objecte ni de veritat ni de falsedat; no és objecte de proposició. Potser és únicament objecte de posició, d'aposta i de compromís?; a això ens convida Plató a la *Politeia* —505, b—:

Creus que dona avantatge posseir qualsevol cosa si no és bona i comprendre totes les altres coses sense el bé i sense comprendre res bell i bo?