

# DÉU, FONAMENT DE L'HUMANISME

Eusebi COLOMER

Chesterton solia dir que el món modern està ple d'idees cristianes que s'han tornat folles. Aquest és potser un dels trets distintius d'aquell complex fenomen cultural que avui alguns anomenen el «post-cristianisme». Efectivament, no cal pas ser un hegelianer per adonar-se que el cristianisme és amb la Grècia clàssica una de les dues arrels del món occidental. Tots, creients i no creients, tenim algun deure amb ell. Una bona part dels valors de la nostra cultura són d'origen cristià. Hom reconeix, doncs, de bon grat, en el cristianisme, un dels grans educadors de la humanitat. Però ara els homes ens hem fet adults i podem dir adéu a l'antic pedagog. Això és el que ha esdevingut concretament amb la concepció cristiana de l'home. El cristianisme ens va ensenyar a descobrir la dignitat excepcional de l'home, en revelar-nos la seva condició d'imatge de Déu i la seva germandat amb Crist, el Déu fet home. Ara aquesta vella veritat cristiana s'ha tornat folla. Com que ja hem après a reconèixer-nos en allò que som i valem, podem prescindir tranquil·lament de la garantia de Déu. Com recordava el papa Pau VI, en el seu discurs de la clausura del concili Vaticà II, l'«humanisme cristià del Déu que esdevé home és substituït per l'humanisme laic de l'home que esdevé Déu».<sup>1</sup>

De fet, avui són moneda corrent els

humanismes de signe agnòstic i àdhuc decididament ateu. L'afirmació de Déu, es diu, compromet la grandesa de l'home. Nietzsche ho va expressar amb la clàssica paràbola del llac i del riu. Hi havia una vegada un llac que va deturar el seu corrent i va construir una presa on abans es convertia en un riu que corria vers el mar llunyà: des d'aleshores el nivell de les seves aigües creix sense parar. Qui sap si l'home no s'enlairarà cada cop més, des del moment en què les forces del seu esperit no corrin cap a abocar-se en el si de Déu?<sup>2</sup>

Realment, qui sap si, sense Déu, l'home s'enlairarà o potser més aviat es rebaixarà? Car posats a contar paràboles, ens caldria recordar també una altra, igualment clàssica, que té per autor l'escriptor danès Joan Jørgensen. Hi havia una vegada una aranya que després de llargs anys de treball s'havia construït una magnífica teranyina. Un bon dia l'aranya es va despertar amb un humor de mil diables. Era un matí fosc i boirós. Les mosques no s'acostaven a la seva tela. Afamada i ociosa, se li acut de matar l'estona fent una passejada per la teranyina. De sobte, es troba amb un fil que no sap on porta. Era un fil llarg i prim que venia de dalt. Per què serveix aquest fil, es digué l'aranya, i sense pensar-s'hi més el trencà d'una dentallada. A l'instant, la teranyina es va enfonsar i l'aranya va caure bocaterrosa

1. Cf. *El valor del concili, a: Concili Vaticà II. Constitucions. Decrets. Declaracions. Legislació postconciliar*. Madrid 1967, p.1045.

2. Cf. *La gaia ciència*, IV, núm. 285.

sobre el sòl. Això és el que s'esdevé amb l'home, conclou Jørgensen, quan en la seva vida es nega a reconèixer la dimensió vertical, el fil de dalt.

Per sortir de dubtes, no hi ha més remei que acudir a la història. Examinem, doncs, cinc moments particularment significatius de la consciència històrica de l'home occidental: l'humanisme del Renaixement i el de la il·lustració, l'humanisme ateu de Feuerbach i de Marx, l'humanisme post-ateu i nihilista de Nietzsche i el posthumanisme contemporani, en ordre a escatir, en cada un d'ells, el terreny, la relació existent entre l'afirmació de l'home i l'afirmació de Déu.

El que avui anomenem l'humanisme és un fenomen típic del Renaixement. Segons J. Burckhardt, l'humanisme va significar el descobriment de l'home en tant que home, i per això mateix, la reafirmació de tot allò que és humà, tant en el sentit de la naturalesa humana com, sobretot, en el sentit d'aquell *uomo singolare*, lliure de tota norma i amb trets pagans i anticristians que la seva genial i unilateral exposició sembla erigir gairebé en model d'humanitat.<sup>3</sup> De fet, però, les coses són molt més complexes. L'humanisme nasqué històricament de l'estudi i ensenyament de les humanitats clàssiques. Fou, doncs, en el seu origen, un corrent més aviat literari i erudit que no pas filosòfic. Ara, des del temps de Varró i de Ciceró el mot *humanitas* significava l'educació de l'home com a tal, allò que els grecs anomenaven *paideia*. Si el moviment humanista conrea tan curosament les humanitats clàssiques és perquè creu en llur capacitat per a educar i formar l'home, per a portar-lo de bell nou a la seva autèntica forma humana. Heus ací com pel biaix de l'educació l'humanisme retroba la problemàtica filosòfica. És difícil, per no dir impossible, assenyalar les bases del *credo* doctrinal comú a tots els humanistes: tantes i tan grans són les diferències que els separen. Hi ha, però, una cosa en la qual tots convenen: l'interès per l'home i l'afirmació apassionada de la seva vàlua,

de la seva dignitat i del seu lloc principal en el si del cosmos. En qualsevol cas, l'humanisme no fou pas un moviment massivament pagà o anticristià. En l'humanisme hi hagué una mica de tot. Hi hagué brots pagans i anticristians que coexistien amb un ampli corrent de pensament que podríem potser anomenar «laic», perquè no va abordar expressament la temàtica religiosa, sinó la literaria, estètica i política. Però el seu moviment doctrinal més rellevant és expressament religiós i cristià, no solament perquè els seus representants són creients, sinó sobretot perquè el seu pensament antropològic inclou els trets propis de la concepció cristiana de l'home: la idea d'un ésser que té a veure amb Déu o, més exactament, que es refereix a Déu per mitjà de Jesucrist, el Déu fet home.

Aquest és el cas de Petrarca, el primer humanista, i el de les dues grans figures de l'humanisme italià del quatre-cents: Masilio Ficino i Giovanni Pico della Mirandola. Ficino i Pico no es queden certament curts en llur lloança de l'home, el curullen d'honors i privilegis, en fan el «nus» i la «grapa» de la creació, l'«ull» de l'univers i el lloctinent de Déu a la terra, n'exalcan la creativitat en el camp de l'art i de la tècnica i la inalienable llibertat; tanmateix, com ho palesa el parlament que Déu adreça a Adam en la famosa *Oratio de hominis dignitate* de Pico, aquest elogi entusiasta de l'home té com a teló de fons la idea bíblica i cristiana de la creació. L'home de Ficino i de Pico fóra capaç si tingués a mà els materials indispensables, de refer el sistema del món. Com és capaç de pensar-lo. És certament capaç per la llibertat d'esdevenir el que ell vol, de ser l'escultor i el plasador del seu propi rostre, però aquesta capacitat li ve de Déu. La seva llibertat creadora és, en darrer terme, una llibertat creada. El vell Adam ha estat fet per Déu a imatge del nou: heus ací la veritable arrel de la seva grandesa. D'ací ve també el lloc clau que correspon a Crist, el Déu fet home, en el pensament dels nostres autors. Si l'home és

3. Cf. *Die Kultur der Renaissance in Italien*. Stuttgart, 1922, 13a. Ed., I, p. 141.

el nus de la creació, la síntesi suprema de tots els éssers inferiors, Crist és el nus del nus, la síntesi suprema de tots els homes. En ell l'home assoleix la seva plenitud humana. I per ell, el Mitjancer, retorna a Déu, el seu origen.

Mig segle després, Erasme de Rotterdam i Joan Lluís Vives posaren un xic de sordina a aquest optimisme. Erasme i Vives pertanyen a una generació marcada per l'esclat de la Reforma. L'esqueixament religiós de la cristiandat medieval i els conflictes socials i polítics que se'n seguien han imprès en l'humanisme un aire de serietat que abans no tenia. ¿Com llançar-se alegrement a teixir i desteixir pomposos elogis de l'home, mentre pels camps ensangonats d'Europa els homes s'escobinaven entre ells com llops? L'humanisme pren un caire realista i ètic, i esdevé, potser per això, més humà. *L'uomo divino* dels humanistes italians és ara una criatura paradoxalment gran i fràgil, tan gran, però, que àdhuc en la seva fragilitat dona mostres de la seva grandesa. Es tracta, tanmateix, d'una grandesa perduda. L'ombra de l'Adam bíblic, expulsat del paradís, plana sobre aquesta concepció de l'home. Vives ho ha expressat amb una fórmula inoblidable. «L'home no s'accontentà amb la seva humanitat i ambicionà la divinitat; per això va perdre la humanitat que tenia i no aconseguí la divinitat que cercava».<sup>4</sup> L'home és com un pany espatllat que cap clau d'aquest món no pot obrir. D'ací ve l'apel·lació d'Erasme a la *philosophia Christi*. Ací rau per a Vives la necessitat per a l'home d'obrir-se a la llei de gràcia inaugurada per Crist. El nucli de la moral cristiana coincideix amb els preceptes de la moral natural, però hi afegeix la força per dur-los a terme. En aquest sentit, segons una bella afirmació de Vives, «un cristià no és sinó un home restituit a la seva naturalesa».<sup>5</sup>

La primera gran florida de l'humanisme es féu, doncs, sota un signe ine-

quívocament religiós i cristià. Es tracta d'un humanisme teològicament fonamental. La segona gran florida humanista es farà sota el signe de la raó: és l'humanisme racionalista de la il·lustració. El que fa l'home ara és la raó. L'home esdevé plenament home quan perd la por de deixar-se guiar exclusivament per la raó. Fóra difícil de trobar una definició més exacta del que va significar el moviment il·lustrat que la que en dona Kant en un famós article que porta justament aquest títol: «*Què és la Il·lustració?*». «La Il·lustració —escriu el filòsof de Königsberg— és la sortida de l'home de la seva culpable minoria d'edat. La minoria d'edat és la incapacitat de servir-se del propi enteniment sense la direcció d'un altre. Aquesta minoria d'edat és culpable quan la seva causa no rau en la incapacitat del propi enteniment, sinó en la manca de decisió i de coratge per a servir-se'n sense la direcció d'un altre. *Sapere aude!* Atreveix-te a fer ús del teu propi enteniment! Aquesta és la consigna de la Il·lustració».<sup>6</sup> L'Europa culta vivia en aquests darrers anys del segle XVIII una eufòria racionalista que no té parí en la història. La situació no deixava de ser paradoxal: la gent creia en la raó i esperava del seu bon ús el remei per a tots els mals de l'home i de la societat. En el domini religiós aquesta actitud porta a fer prevaler la religió natural o racional sobre les diverses formes de religió històrica o positiva. Els il·lustrats, si deixem de banda uns pocs representants de l'enciclopedisme francès, no són pas ateus, sinó teistes convençuts. Aquest també és el cas de Kant. El significat teològic del pensament kantian rau en el fet d'haver transportat el lloc filosòfic de l'experiència de Déu del món a la consciència. Kant estava convençut que només l'home bo, l'home moral pot dir: Hi ha un Déu. Però estava també convençut que no pot pas estar-se de dir-ho. La moralitat té com a condició de possibilitat l'existència de Déu i la immortalitat de

4. *De Concordia*, 1, 1.

5. *Ibid.* 1.

6. ¿*Què és la Il·lustració?*, a: M. Kant, *Filosofia de la història*. Prólogo y traducción de E. Imaz. Mèxic 1941, p. 25.

l'esperit. Per això la religió racional de Kant és essencialment una religió moral. Una religió que afegeix a la moralitat el fet de veure el propi deure com un manament de Déu i l'esperança d'assolir així, en aquella comunitat immortal de sants feliços —que és la visió kantiana del regne de Déu cristià— aquella plenitud de felicitat que és el fruit no buscat, però merescut del capteniment moral.

Cal, doncs, esperar fins a mitjan segle XIX per trobar el fenomen contemporani de l'humanisme ateu. En la seva arrel, com en tots els grans corrents intel·lectuals d'aquell segle i de bona part del nostre, hi ha la figura gegantina però ambigua de Hegel. Hegel havia gosat fer el que cap filòsof no havia fet: emprar el dogma cristià com a forma del seu pensament. El sistema hegelianà és una versió especulativa —una traducció que a molts ens sembla una traïció— del misteri cristià de l'encarnació de Déu. L'Absolut surt de la seva intimitat, del joc infinit d'amor envers ell mateix, i anorreant-se a si mateix, es fa carn, és a dir, passa al finit i es perd en la naturalesa per a retrobar-se en la història humana. D'aquesta manera el cercle es clou i el final coincideix amb el principi. El cel ha baixat a la terra i la terra ha pujat al cel. El resultat del procés salta a la vista: el dogma cristològic ha esdevingut el model d'allò que és l'home. Per això Hegel posava l'originalitat filosòfica del cristianisme en el fet que en ell, a través de la idea de Déu fet home, l'home ha assolit la consciència de la seva unitat amb Déu. Un pensament aparentment ortodox i fins i tot piadós, però que inclou una ambigüitat essencial pel que fa al subjecte darrer d'aquesta consciència. No se sap qui és qui en aquest arc dialèctic que relaciona l'autoconsciència de Déu amb la consciència de l'home i no es pot saber, perquè en la concepció dialèctica de Hegel, Déu i l'home remetent mútuament l'un a l'altre. Déu se sap en l'home i l'home se sap en Déu. Hegel no diu encara expressament que Déu no és res més que la profunditat infinita de la consciència humana, la subjectivitat que se sap. Ho faran els seus hereus.

Efectivament, l'«esquerra hegeliana»

resoldrà d'una manotada l'ambigüitat del mestre, i ho farà, naturalment, inclinant la balança del cantó de l'home. N'hi ha prou, pensa Feuerbach, amb una senzillera operació mental. Suprimiu del pensament de Hegel l'antic subjecte teològic, bo i conservant els seus predicats absoluts, poseu en el seu lloc un nou subjecte, l'home, i tindreu la veritat pura i nua: *Homo homini Deus*. La inversió atea de Hegel és un fet consumat. Feuerbach pensa, però, que és també un fet consumat la reducció de la teologia en pura i simple antropologia. L'home ha projectat fins ara a l'infinit la seva pròpia imatge idealitzada i n'ha fet el seu Déu. L'home s'ha empobrit per a enriquir a costa seva un Déu, que no és sinó la seva essència representada com un ésser estrany, el seu concepte, convertit en objecte d'oració. Ha arribat, doncs, l'hora de retornar a l'home el que és seu, d'atribuir-li els predicats absoluts que ell abans atribuïa a Déu, de reconèixer que l'únic Déu de l'home és el mateix home, no com a individu sinó com a espècie. La grandesa de l'home rau en la consciència de la seva unitat amb allò que hi ha d'autènticament diví, la comunitat humana. I com que allò que uneix els homes entre ells és l'amor, l'amor serà també el vincle mediador que, en unir els homes els uns amb els altres, conferirà a la comunitat humana la seva condició divina. El vell principi teològic cristià «Déu és amor» és invertit i convertit en antropològic: «L'amor és Déu», l'amor és l'únic i autèntic absolut.

Marx farà la seva inversió atea de Feuerbach, però li aplicarà el mordent de la praxi. En la religió hi havia ja un reconeixement de l'home, però per mitjà d'una marrada, a través del Mitjancer. Ara que hem arribat per nosaltres mateixos a prendre consciència del que som, ja no necessitem cap Mitjancer que ens ho digui. No n'hi ha prou, però, de tenir la consciència de la nostra grandesa. Cal realitzar-la en la història. I per això cal posar en marxa les condicions socioeconòmiques que la fan possible. Assolides aquestes en la societat comunista, caurà pel seu propi pes l'«alienació» religiosa de la qual

parlava Feuerbach. Ja no caldrà que l'home es procuri l'opí de la religió per a oblidar que és miserable, car s'haurà acabat de soça-rel la misèria humana en suprimir la situació injusta que l'engendrava. Abolida la propietat privada, que és l'arrel de totes les alienacions, l'home retrobarà la unitat perduda amb la naturalesa i amb els altres. L'enigma de la història s'haurà resolt. I la humanitat haurà aconseguit la seva meta més decisiva: la instauració del regne de l'home.

Al final d'aquesta lluita cos a cos entre Déu i l'home, entaulada en el si de la filosofia posthegeliana, l'home s'ha emportat la victòria. El procés ulterior del pensament europeu demostrarà, però, que era una victòria ambigua i enganyosa. Efectivament, el marxisme és un humanisme calent, traspasat d'una fe i una esperança laïques en un sentit immanent de la història, un sentit que coincideix exactament amb la plenitud de l'espècie humana. Ernst Bloch ho recordava encara no fa gaires anys amb una dita de sant Agustí interpretada, segons el seu tarannà, en la línia d'una secularització humanista de l'esperança cristiana escatològica: *Dies septimus nos erimus!* El setè dia de la creació, en el qual Déu descansà, serem nosaltres. *Sursum corda!*, doncs. Amunt, és a dir, endavant els cors i els caps en fraterna solidaritat pel camí de la plena realització de l'home. El nostre esforç no pot cedir fins que no hàgim arribat a contemplar realitzat en la història el nostre propi rostre. Aquí és, justament, on intervé Nietzsche.

En aparença, aquest geni espantós, fatal i innocent allora, com els herois tràgics, no hauria fet res més que treure la darrera conseqüència de l'evolució anterior del pensament posthegelian: Déu ha mort! I és clar que ho ha fet, però no en el sentit banal d'aquell ateisme confortable que es pensa haver desat per sempre Déu a les golfes de la història. La mort de Déu en Nietzsche no té res de confortable. Ben al contrari, és la crítica més radical que mai no s'ha fet a l'ateisme optimista de Feuer-

bach i Marx, que un contemporani lúcid, Max Stirner, havia titllat ja sarcàsticament de «piadós». En efecte, aquests dos senyors continuaren filosofant tranquil·lament, com si Déu no hagués mort. Van dir-se a si mateixos, com observarà Sartre: Déu és una hipòtesi inútil i costosa; fem, doncs, un petit experiment: ens desembarassarem de Déu i ens quedarem només amb l'home, i demostrarem així que no ha passat res, que tot continua igual o millor que abans, que per a trobar un sentit i una racionalitat en l'home i en la seva història no ens cal ja el suport de Déu. Nietzsche ens desenganya. Amb la mort de Déu moren també la raó i la racionalitat, la finalitat i el sentit de la història. L'home esdevé un atzar o potser un error de la naturalesa. «En algun racó de l'univers, perdut entre la lluisor d'innombrables sistemes solars, hi hagué una vegada una estrella, sobre la qual animals intel·ligents inventaren el coneixement. Fou el moment més arrogant i més mentider de la 'història universal', però no passà d'un minut. Un breu sospir de la naturalesa i l'estrella es va congelar i els animals intel·ligents hagueren de morir. Heus ací la falla que algú podria inventar».<sup>7</sup>

Cal fer cabal, en efecte, del fet que Déu, en Nietzsche, no significa només la creença de certs creients. Déu és també la pedra carreu i la clau de volta del món metafísic. En aquest sentit, com subratlla Heidegger, cal entendre la mort de Déu a la llum de la inversió de la metafísica, duta a terme per Nietzsche. I aleshores, dir que Déu ha mort vol dir també que el món metafísic s'ha ensulsiat. Ara la metafísica no és només l'àmbit històric, on es planteja la qüestió de Déu, sinó també i allora la qüestió de la veritat, dels valors, de la moralitat, de la llibertat, del sentit, de la raó o del tort de tot. Si, doncs, Déu ha mort, si el món metafísic s'ha ensulsiat, s'ha enfonsat també amb ell tot el que rebia d'ell el fonament, és a dir, tot el sistema de valors ètico-polítics del món occidental, àdhuc en la seva versió laica o humanista. En Nietzsche no es pot

7. *Sobre la veritat i la mentida en sentit extramoral*, núm. 1.

tractar, com passa en Marx i en Feuerbach, de posar en el lloc de Déu altres coses com la humanitat o la futura ciutat comunista, ni de substituir els valors perduts pels nous valors laics de la raó, el progrés, la civilització, la ciència i la tècnica, el benestar general, la filantropia i altres galindaines semblants, ja que Déu significa ara el «lloc», i aquest lloc no ha quedat només buit, sinó que ha estat suprimit com a lloc.

Per això Nietzsche relaciona sempre la mort de Déu amb el nihilisme. De fet, nihilisme i mort de Déu són en el fons un únic esdeveniment. Si Déu ha mort, si el món metafísic s'ha ensulsiat, aleshores ja no hi ha res on l'home pugui recolzar-se o vers on pugui orientar-se. L'insensat de la paràbola nietzscheana, aquell boig clarividenc que anuncia la mort de Déu enmig de les riallades inconscients d'un auditori ateu, ja havia assenyalat vers aquesta situació, amb aquell reguizell de preguntes inquietants: «Com ho hem pogut fer? Com hem pogut buidar el mar? Qui ens ha donat l'esponja per esborrar tot l'horitzó? Què hem fet al trencar la cadena que unia aquesta terra al sol? Cap on va ara? I on anem nosaltres? No caiem sense parar? No vagem errants per un no-res infinit? No sentim com un cop d'aire buit en el nostre rostre? No fa més fred? No s'està fent fosc entorn nostre, cada cop més fosc?». <sup>8</sup> Ara aquest no-res, aquesta buidor, aquest fred, aquesta foscor projecten la seva ombra sobre tot. Quan el sol se'n va, l'home fa el seu camí a les fosques. Quan el pare mor, els fills tenen fred.

És veritat que Nietzsche espera la vinguda del superhome, aquell anticrist i antinihilista que vencerà alhora Déu i el no-res. Però ¿l'esperava de debò Nietzsche el superhome? ¿No temia més aviat la vinguda del «darrer home»? El darrer home és l'home que ha vençut Déu però que no ha pogut vençer el no-res. Un home que no engendra ja cap estrella, que viu sense cap

ideal, no es proposa cap meta ni té cap altra preocupació que assegurar-se la petita felicitat de cada dia. «Mireu, jo us mostro el darrer home. Què és amor? Què és creació? Què és anhel? Què és estrella?, pregunta el darrer home i fa l'ullet. Aleshores la terra s'haurà fet més petita i al seu damunt saltironarà el darrer home que ho empetiteix tot. La seva raça és tan inextingible com la de la puça. El darrer home és el que viu més temps. "Hem inventat la felicitat", diuen els darrers homes, i fan l'ullet». <sup>9</sup> El superhome i el darrer home són els dos extrems més oposats, perquè són les dues cares de la mateixa moneda: la mort de Déu. Nietzsche volia que vingués el superhome, però el qui ha vingut ha estat el darrer home. No s'ha acomplert la seva esperança sinó el seu temor. «Ai! Ve aquell temps en el qual l'home ja no llançarà la sargeta del seu anhel més enllà de l'home, ni vibrarà ja més la corda del seu arc... Ai! Ve aquell temps en el qual l'home ja no posarà en el món cap més estrella. Ai! Ve el temps del més menyspreable dels homes, aquell que no sap menysprear». <sup>10</sup> El darrer home som nosaltres.

Per això, l'única cosa que podia venir després de Nietzsche és el posthumanisme. No té res d'estrany, doncs, que un recent corrent del pensament, nascut de l'estructuralisme de Claude Lévi-Strauss, no amagui pas la seva desafecció envers la tradició humanista i reflexiva de la filosofia europea i parli sense embuts de la destrucció del subjecte. Es tracta en aquest moviment d'un intent de capgirar la «revolució copernicana» del vell Kant en la direcció d'un cert «transcendental sense subjecte». El subjecte de Descartes i de Kant es dissol en les seves estructures lògicolingüístiques. Ara, si el *cogito* no és l'acte d'un «jo», què en resta de l'home? La llibertat esdevé una il·lusió i les relacions interhumanes una enorme màquina de produir entropia. Si aquelles estructures arribessin a desaparèixer, l'home s'esborraria com un rostre

8. *La gaia ciència*, III, núm. 125.

9. *Així parlà Zaratustra*, del proleg, núm. 5.

10. *Ibid.*

en la sorra de platja. Per això, M. Foucault gosa asseverar que l'home és un invent modern, del qual l'arqueologia del nostre pensament mostra la data recent i potser la fi propera.<sup>11</sup> Després de la mort de Déu ve, doncs, la mort de l'home. No cal pas subratllar l'amenaça latent per a la dignitat i la vàlua de l'home que el posthumanisme comporta. Si l'humanisme no ha pogut imposar sempre i arreu el seu respecte de l'home, què pot esdevenir amb el posthumanisme? Si filòsofs i científics s'acostumen a considerar l'home com un objecte i no com un subjecte, qui podrà impedir als polítics que el tractin com a tal? Quina instància superior podrà oposar-se a una eventual manipulació de l'home per a possibles finalitats tècniques, psicològiques o socioeconòmiques? Però el que ací ens interessa és la connexió existent entre la mort de l'home i la mort de Déu. És el mateix Foucault qui ho ha palesat en una clara al·lusió a la famosa paràbola nietzscheana. Primerament fou Déu qui va morir a mans de l'home. Ara toca el torn al seu assassí.

Tanmateix, no cal pas acudir a aquests novíssims corrents filosòfics per a copsar la connexió existent entre aquestes dues "morts". Ja la va advertir, des d'una perspectiva dissemblant, Faedor Dostoiewski, en un extraordinari passatge de la seva novel·la *Els dimonis*, en el qual el gran escriptor rus, germà bessó i alhora rival de Nietzsche, descriu l'ateisme del seu personatge central, Kirillov, com traspassat pel desig cristià d'una transformació escatològica de totes les coses. «L'home és infeliç. La vida li és donada al preu del sofriment i de l'angoixa. Ací rau tota l'enganyifa. Però un dia arribarà un home nou, orgullós i feliç. Aquell al qual tot li sigui igual, viure o no viure, aquest serà l'home nou. Aquell que arribi a vèncer el dolor i l'angoixa esdevindrà Déu. Altrament, aleshores, ja no hi haurà cap Déu. Així, segons la vostra opinió, encara hi ha Déu? No n'hi ha, però hi és... Déu és el sofriment de l'angoixa davant la mort. Aquell que venç el sofriment i l'angoixa esdevé Déu.

Aleshores hi haurà una vida nova, un home nou, tot serà nou... Aleshores es dividirà la història de la humanitat en dues etapes: des del goril·la fins a la mort de Déu, i de mort de Déu fins... —fins al goril·la?— fins a la transformació física de la terra i de l'home».

De fet, l'home no pot transformar-se en Déu ni rebaixar-se novament fins al goril·la. Però la qüestió plantejada per Dostoiewski és més seriosa del que sembla. Karl Rahner ho ha fet palès darrerament en una curiosa i, no cal dir-ho, utòpica hipòtesi de futur. Es tracta d'una pregona i corpenedora meditació sobre l'home, que pren partença d'un fet quotidià, al qual, però, generalment no parem cap atenció: l'existència en el nostre llenguatge de la paraula «Déu». Imaginem-nos —diu Rahner— que la paraula «Déu» ha desaparegut totalment del llenguatge humà, sense deixar-hi cap rastre ni tan sols un buit sensible que ens cridi l'atenció vers la seva absència, i sense ser substituïda per cap altra paraula que ens interpel·li en el més pregon del nostre ésser com ens interpel·la la paraula «Déu». Quina seria la conseqüència? L'home ja no seria capaç d'encarar-se amb la totalitat de la realitat i de la seva pròpia existència ni tan sols en la forma del silenci, de l'esbalaïment o de la preocupació. El món i la mateixa vida humana es dissoldrien en una sèrie de fenòmens aïllats de moments fugissers, i l'home esdevindria també un ésser aïllat que es diluiria en el medi ambient. S'oblidaria d'ell mateix en les coses i ocupacions concretes de cada dia. No s'adonaria que ell és només un ens particular i no pas l'ésser. Restaria embussat en el «seu» món, un món que ja no seria «el» món. S'hauria oblidat de tot el que ara el fa un home i hauria oblidat que se n'havia oblidat. En el moment en què l'home fos incapaç de dir «Déu», ni que fos per a negar-lo, seria senyal que hauria deixat enrera la seva condició humana. Però ningú no hi seria per adonar-se'n, ningú. Què hauria passat? Només podem dir una cosa: l'home hauria deixat de ser home. Hauria dut a terme

11. Cf. M. Foucault, *Les mots et les choses*, París 1966, p. 396.

una evolució regressiva que l'hauria tornat a la seva primitiva condició, la d'un animal destre.<sup>12</sup>

No ens cal treure'n cap lliçó. La lliçó s'imposa per ella mateixa. La lògica de la història ha confirmat amb escreix la intuïció profètica de N. Berdiaeff: «Allí on no hi ha Déu acaba també per no haver-hi home». En efecte perquè hi hagi home, cal que els homes prenguin consciència de la seva irreductible singularitat, de la seva diferència radical respecte a totes les altres coses, en una paraula, cal que tinguin a mà la noció de persona. Ara, per molt escandalós que sigui per a la *intelligentsia* contemporània que es pensa encara que la idea de l'home és el resultat de la supressió de la tutela de Déu, el descobriment de l'individu, de la persona, es féu històricament en el marc de la tradició judeocristiana. Ho recordava no fa gaire B. H. Levy en el polèmic *Testament de Déu*. «No és el laïcisme sinó més aviat l'antipaganisme, no és l'ateisme sinó pura i simplement el monoteisme l'única realitat que pot crear espai per a quelcom que s'assembli a allò que anomenem un subjecte lliure».<sup>13</sup> Entre l'Orient asiàtic —on l'home es diluïa en la roda màgica d'un cosmos divinitzat— i l'Occident antic —on es divinitzava l'individu heroic, l'home de la fortuna i el poder—, el Déu viu, el Déu bíblic col·loca davant seu l'home com a persona. I si l'home és persona per a Déu, aleshores és més que un mer producte del món o de les relacions socials. La interpel·lació de Déu fa de l'home un subjecte lliure i responsable, un ésser que porta en ell la imatge, és a dir, la presència viva de Déu, i esdevé per això de dret el seu representant a la terra. «La presència de Déu constitueix inseparablement l'home com a persona. En el tu de Déu, ell esdevé un jo d'una il·limitada pregonesa; en el jo de Déu esdevé un tu d'una il·limitada amplària. Per això l'home és un misteri que no pot ser solventat ni resolt per res ni per ningú. La fe en

Déu demana respectar tots i cadascun dels homes com un sagrament que no pot ser tocat».<sup>14</sup> Amb raó, doncs, Boris Pasternak fa dir a propòsit del cristianisme a un personatge de *El doctor Zhivago*: «Quelcom s'ha posat en marxa en el món: la persona, l'anunci de la llibertat... La vida humana personal ha esdevingut història de Déu».

Hegel ha subratllat encertadament que una veritat afirmada al marge del seu fonament i de la seva història no és coneguda mai com a veritat. ¿No és potser això el que ha esdevingut en el nostre món amb la gran veritat de l'humanisme? I, ¿no hi haurà en el fons del procés que acabem d'anàlitzar una invitació provinent de la seva mateixa lògica a reintegrar l'humanisme al seu fonament bíblic i cristià? He esmentat suara *El testament de Déu* de B. H. Levy. És tot un símptoma del carreró sense sortida en què es troba avui el món occidental el fet que un jove pensador agnòstic hagi refet a la seva manera *El drama de l'humanisme ateu* del pare H. De Lubac i hagi arribat si fa no fa a les mateixes conclusions. L'humanisme ateu és un humanisme inhumà, afirmava el pare de Lubac. No és veritat que l'home no pugui organitzar el món sense Déu; el que és veritat és que sense Déu només pot organitzar-lo en darrer terme contra l'home. Levy, al seu torn, ve a dir-nos: Déu no existeix, però només sobre la base del seu testament ens serà possible construir un món humanament respirable. Per això ell propugna si no el retorn, almenys el recurs als tan blasmats valors de la tradició judeocristiana. Ara, és massa clar que el que dóna valor al testament de Déu és justament l'existència del testador. Per tal de sortir del nostre atzucac no n'hi ha prou amb el recurs de la tradició bíblica. Ens cal retornar-hi.

L'home —ho ha dit també Hegel— és un desig de ser reconegut. Tots sabem per experiència el que pot significar en la vida d'un home el reconeixement d'un altre. De vegades, d'aquest

12. Cf. K. Rahner, *Curso fundamental de la fe*, Barcelona 1979, p. 69 s.

13. *Le testament de Dieu* París, 1979, p. 93.

14. J. Moltmann, *La dignidad humana*, Salamanca, 1983, p. 19.



reconeixement en depèn la possibilitat de retrobar la fe en si mateix i el sentit de la pròpia existència. En canvi, un home a qui ningú no reconegués, difícilment assoliria la consciència de la seva vàlua. Tanmateix, un reconeixement humà té sempre quelcom de relatiu. A qui podrà, doncs, adreçar-se no ja sols l'individu, sinó l'home com a tal, la humanitat, per a saber-se reconeguda des d'un punt de vista absolut? ¿No sembla que la humanitat, més enllà dels individus que la componen i del món sord i mut que l'envolta, té la necessitat d'obrir-se a l'Altre absolut, si és que vol assolir la plena consciència de la seva dignitat i de la seva vàlua? Doncs bé, què és allò que en sentit bíblic i cristià anomenem creure sinó reconèixer que hem estat reconeguts, acceptar que hem estat acceptats? Si no creiem, si no ens recolzem sobre la Roca —aquella bella expressió amb què la Bíblia invoca el Déu viu— no ens mantindrem fermes.

Tots coneixem la famosa dita de D. Bonhöffer segons la qual el creient hauria de viure avui *quasi Deus non daretur*, com si Déu no existís. Comparteix plenament la intenció pregona d'aquesta expressió. Bonhöffer vol donar-nos a entendre que un creient adult ha de defensar-se d'aquella imatge egoista i primitiva de Déu, del Déu-ta-paforats, que hem emprat tantes vegades per justificar la nostra impotència o la nostra covardia. Però penso també amb J. Ratzinger que és molt més pertinent la proposició contrària: àdhuc l'escèptic i l'agnòstic haurien de viure avui *quasi Deus daretur*, com si Déu existís. Què vol dir això? Viure com si Déu existís vol dir viure com si estiguéssim davant una responsabilitat infinita. Vol dir viure com si l'amor, la justícia, la veritat fossin no únicament programes sinó un poder viu i real davant el qual hom ha de donar resposta. Vol dir viure com si l'home no fos una casualitat de la natura, una roda més de

la maquinària del món, sinó un ésser personal, únic i intransferible, que és un fi en ell mateix i no una mera funció de l'espècie. Vol dir viure com si això que anomenem vida no fos només un complicat mecanisme biològic que funciona més o menys durant un cert temps fins que se li acaba la corda, sinó també l'espai d'una existència teixida de decisions, fidelitats i infidelitats, culpa i penediment i, per això mateix, el temps de fer-se i de madurar d'algú que en la mort assoleix el seu ésser definitiu, perquè mereix assolir-lo. Vol dir, en una paraula, viure com si fóssim una persona que demana ser absolutament reconeguda i que espera amb una darrera esperança, àdhuc malgrat la mort, en un sentit misteriós de la vida que no acaba de comprendre. Viure com si Déu existís! El que ho intenta arriba, sense massa dificultats, al nucli mateix de la fe. Car la vida humana no pot reduir-se a un «com si», qui en fa la meta de la seva existència comprendrà que no és un joc ni una ficció, que en aquest «com si» rau més aviat l'autèntica veritat de l'home.<sup>15</sup>

Per això, quan l'home perd el sentit del transcendent, perd també a poc a poc el sentit de la seva dignitat i de la seva grandesa. Car el sentit del transcendent el constitueix en la seva humanitat. La relació amb Déu és constitutiva de l'home. Segons la paraula de Pascal, l'home supera infinitament l'home. És l'ésser de la transcendència —com recorda incansablement Karl Rhaner—, l'ésser que només es troba veritablement a si mateix quan es lliura a l'Altre vers al qual està essencialment referit, aquell misteri inefable que anomenem Déu. La transcendència que som i fem comporta, doncs, la nostra existència i la de Déu, i ambdues com a misteri. Per això un humanisme ateu, per més noble que sigui no podrà mai entendre l'home. Li manca el fil més decisiu, el fil de dalt.\*

15. Cf. J. Ratzinger, «Más allá de la muerte», a *Selecciones de Teología*, 13 (1974), p. 210.

\* Llició d'E. Colomer publicada anteriorment a E. Colomer, J. Galí, F. Guillén, *Fonaments*, Barcelona, Barcelonasa d'Edicions, 1988.