

## LES PORS DEL SEGLE XXI. L'EXPERIÈNCIA DE LA BUIDOR DEL SUBJECTE COM A CAMÍ PER A LA SEVA CONSTRUCCIÓ

Gabriel AMENGUAL i COLL

Universitat de les Illes Balears i Institut d'Estudis Catalans

Quan Albert Llorca, en nom del Grup Personalista, em va convidar a compartir la I Jornada de Filosofia Personalista per parlar de «Les pors del segle *xxi*», de seguida vaig veure l'al·lusió a l'escrit *La petite peur du segle *xx** de Mounier<sup>1</sup>. El primer que vaig fer va ser llegir aquest escrit, per tal d'inspirar-me en ell. De fet, en ell, Mounier passa revista a les grans inquietuds de mitjans de segle *xx*: el sentit de la història (ruptura, consciència apocalíptica, etc.), la tècnica (la màquina), el progrés. És un escrit molt matisat i de gran actualitat. Intentant fer una certa transposició al segle *xxi*, he triat també tres qüestions, que d'entrada poden semblar molt diferents, i en part efectivament ho són, però que crec que responen a unes inquietuds semblants. La major diferència és que més aviat se centren en la qüestió del subjecte, però en canvi assumeixen com a grans qüestions aquelles que afecten a la situació de l'home en el món; el sentit de l'esdevenir, la possibilitat de viure'l en continuïtat o no; i finalment la qüestió del fonament últim del sentit: la qüestió religiosa, metafísica i teològica, posada de manifest avui especialment pel nihilisme. Aquestes qüestions les aglutino en torn a aquests tres títols, en referència a tres dimensions, la temporal, la social i la del sentit: la recerca de la vivència (o fragmentarietat de la vida, que posa de relleu la manca d'unitat temporal), la individualització (síntoma de com s'ha fet problemàtic el lloc de l'individu en la societat, fent-lo problemàtic a ell mateix) i el nihilisme.

1. E. MOUNIER, *La petite peur du segle *xx**. Barcelona: Ed. 62, 1968 (N'hi ha versió castellana: *El pequeño miedo del siglo *xx**, in: ID., *Obras completas*, vol. III. Salamanca: Sígueme 1990, p. 359-448). Amb posterioritat, he conegut el número de la revista de l'Institut E. Mounier, *Acontecimiento* (núm. 82, any 23, 2007: 1) que dedica tot un dossier a aquesta mateixa qüestió, amb col·laboracions de Carlos Díaz, Federico Velázquez de Castro, Agustín Domingo Moratalla, José María Vegas, Luís Ferreiro, Félix García Morrión y Cástor Bartolomé Ruiz.

## 1. LA RECERCA DE LA VIVÈNCIA

Sociològicament la societat actual ha estat descrita com «societat de la vivència»<sup>2</sup>. Per entendre aquesta caracterització de la societat convé tenir en compte la distinció entre vivència i experiència<sup>3</sup>.

L'*experiència* no és fàcil definir-la; s'ha dit que és un dels conceptes filosòfics més indefinits, indeterminats<sup>4</sup>. Una definició que ara ens pot servir és aquesta: «és la pluralitat unitària i contínua del coneixement»<sup>5</sup>. El que vol dir és que l'experiència s'adquireix no puntualment, sinó al llarg d'una trajectòria vital, professional, familiar, etc.; certament que en aquesta trajectòria es poden haver viscut moments, esdeveniments, fases diferents, però tota aquesta diversitat ha estat viscuda i assimilada per un mateix subjecte, de manera que hi ha alguna continuïtat. Així, per exemple, es dirà d'un professor que és experimentat per la seva trajectòria professional, en la qual ha anat ampliant i aprofundint les qüestions i s'ha trobat amb tota mena d'alumnes i situacions i ha anat aprenent i afrontant les distintes situacions. L'experiència implica, per tant, multiplicitat, però a la vegada unitat i continuïtat, de manera que l'experiència es converteix en la línia formadora, constitutiva del subjecte. La *vivència*, en canvi, és quelcom de momentani, sobtat, normalment provocat per algun factor extern, un xoc, sigui un esdeveniment inesperat, quelcom que surt del quotidià i l'interromp, quelcom sense continuïtat. Es tracta d'un moment puntual que produeix un augment de consciència dirigida a quelcom concret, o de sentiment o de percepció de quelcom, però sempre limitat en el seu abast i en el seu temps.

Per tant, «societat de la vivència» significa que vivim en una societat que busca viure el moment: «beguem que demà morirem» o *carpe diem* (aprofita l'ocasió, com deien els antics estoics); una societat que es regeix pels criteris de la satisfacció immediata o la gratificació instantània.

2. Aquesta caracterització de la societat es deu al sociòleg alemany Gerhard SCHULZE, que l'exposa en la seva obra titulada precisament *Die Erlebnis-Gesellschaft. Kulturosoziologie der Gegenwart* (Frankfurt a.M.: Campus 1992). Sobre aquesta qüestió es pot consultar *Concilium*, núm. 282 (1999).

3. Sobre aquesta contraposició entre vivència i experiència vegeu G. AMENGUAL, «De la vivencia a la experiencia. La atrofia de la experiencia como experiencia de hoy en Walter Benjamin», in: J. J. García Norro (ed.), *Ser querido y querer. Ensayos en homenaje a Manuel Cabada Castro*. Salamanca: San Esteban 2007, p. 255-298.

4. H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr 1972, p. 329: «Der Begriff der Erfahrung scheint mir –so paradox es klingt– zu den unaufgeklärten Begriffen zu gehören, die wir besitzen». (N'hi ha vers. cast. d'A. Agud Aparicio i R. de Agapito: *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme 1977, p. 421: «Por paradójico que suene, el concepto de la experiencia me parece uno de los menos ilustrados y aclarados»).

5. W. BENJAMIN, «Über das Programm der kommenden Philosophie» (1918), in: *Gesammelte Schriften*. Unter Mitwirkung von Th. W. Adorno und G. Scholem hrsg. v. Rolf Tiedermann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 21991, vol. II/1, p. 157-171, citat p. 168; n'hi ha vers. cast.: «Sobre el programa de la filosofía venidera» in: *Obras*. Madrid: Abada 2007, vol. II/1, p. 162-175, citat p. 172.

Es tracta d'una societat que es caracteritza per una forma de vida, perquè implanta la forma de vida del viure el moment. Òbviament aquesta forma de vida té un context: es tracta d'una «societat de l'abundància», en la qual la recerca del necessari ha estat substituïda per la selecció d'entre una gran i plural abundància d'ofertes i possibilitats. Aquesta societat de l'abundància contrasta amb una «societat de la indigència» en la qual priva l'esforç i la lluita per la vida, la continuïtat i la previsió, la laboriositat i l'estalvi.

Qüestió a part mereix la consideració de si una tal societat a la seva vegada no ve a crear les seves noves dureses i dificultats, i fins i tot crueltats. Però d'entrada la lluita per la vida es fa, almenys d'entrada, amb guant blanc, amb bones formes i sobretot amb abundant oferta i possibilitats, que, a més, són publicidades als quatre vents, de manera que aquell que no gaudeixi d'elles se'n sentirà doblement mancat.

Una primera conseqüència és que aquest tipus de societat és el marc del plantejament d'una vida sense esforç i sense plans o opcions de vida, es viu «de qualsevol manera». I això té enormes conseqüències personals i socials.

Aquest tipus de societat no permet massa continuïtats o no les facilita. Tot s'ha tornat més flexible, més provisional; els estudis s'han d'actualitzar contínuament, la professió s'ha d'aprendre constantment, la formació permanent és una necessitat, perquè la professió mateixa canvia o almenys la forma d'exercir-la, els seus reptes i les seves eines. No hi ha res sòlid, tot ha tornat líquid, fins i tot vaporós (M. Berman<sup>6</sup>, Z. Bauman<sup>7</sup>). J. B. Metz ha caracteritzat aquesta actitud d'avui contrastant-la amb la de Luter, el qual, davant l'Emperador en la cèlebre dieta d'Espira, afirmà: «en això em mantinc i no puc obrar d'altra manera», avui, en canvi, més aviat s'afirmaria «en això en mantinc, però també puc obrar d'una altra manera».

En el nivell personal això es tradueix en canvis de professió, de residència, canvis familiars (separacions i noves unions), canvis existencials, de conviccions, d'identitat, etc. Aquests canvis vénen propiciats per una major mobilitat social, que a la vegada es veu potenciada pels canvis personals. La nostra vida es converteix en una experiència feta de bocins. Manca unitat dins ella. No hi ha principis, no hi ha opcions fonamentals existencials que regeixin tota la vida, donant-li unitat, opcions que demanin una fidelitat de per vida. No és tan sols que manqui la fidelitat, sinó que sembla que no hi ha a què ésser fidels.

I això passa no solament a nivell personal, sinó que tampoc no hi ha projectes globals a nivell col·lectiu. En política ja no es parla de models de societat a construir, sinó de serveis socials a donar. Ara no hi ha un

6. M. BERMAN, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Madrid: Siglo XXI, 1988.

7. Z. BAUMAN, *Modernidad líquida*. Buenos Aires: FCE 1999; ID., *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. México: FCE 2005; ID., *Vida líquida*. Barcelona: Paidós 2006; ID., *Tiempos Líquidos*. Barcelona. Tusquets Editores 2007.

treball, no hi ha una professió, sinó que hi ha *jobs*, feines. Abans existien professions característiques amb personalitat i caràcter. Basti pensar en el que representaven el metge, l'apotecari, el mestre en els nostres pobles, però també els artesans i els pagesos. Eren professions que marcaven uns personalitats i creaven uns personatges. Això s'ha acabat. Ara no es diu: 'som mestre', sinó 'faig de mestre'. La connexió entre professió i vocació s'ha romput, tot això ha canviat<sup>8</sup>.

Això afecta no només l'exterior de la persona (feina, residència, etc.), sinó la seva pròpia identitat com a persona. Es cert que avui resulta clar que la identitat es va construint al llarg de la vida, i per tant requereix reflexió contínua, per tal d'anar mantenint els fils conductors que regeixen el teixit de la vida. Però la gran dificultat és si hi ha tals fils, si hi ha una trama que permeti donar unitat a la vida, quan aquesta s'ha anat vivint al moment, sense cap horitzó unificador.

I àdhuc en filosofia una de les qüestions més discutides és la de la identitat de la persona<sup>9</sup>. La qüestió d'alguna manera començà amb John Locke<sup>10</sup> i el seu rebuig de la identitat substancial, quedant reduïda a la dimensió de l'autoconsciència, la qual s'estén tant com la memòria, de manera que, segons ell, hom seria responsable de les accions de les quals hom en serva memòria (encara que a Locke hi ha matisos, perquè introdueix la perspectiva del «gran dia», el judici final, i que davant de Déu tot és present). La teoria de Locke avui ha estat radicalitzada per Derek Parfit, per al qual la identitat personal és una il·lusió, heretada de les tradicions religioses, de manera que no hi ha cap substrat estable i immutable, sinó que la persona s'identifica amb els seus estats psíquics i físics, i aleshores ella mateixa i la seva identitat és tan fugissera com els seus estats o propietats<sup>11</sup>. Avui la teoria de la identitat més plausible és la identitat narrativa<sup>12</sup>, que l'explica molt bé a nivell psicològic i fins i tot socio-

8. Des de perspectives diferents, una des de l'ètica, l'altra des de la sociologia, donen compte d'aquest aspecte A. MACINTYRE, *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica 1987; R. SENNET, *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Tusquets 2001. També es pot veure G. AMENGUAL, «Trabajo y forma de vida. Consideraciones antropológicas y éticas sobre el concepto de trabajo», in: D. J. MICHELINI, J. H. WESTER (eds.), *La filosofía ante los desafíos del mundo contemporáneo. Homenaje a Julio De Zan*. Santa Fe (Argentina): ICALE 2006, p. 169-201.

9. Per una exposició sucinta d'aquesta qüestió vegeu G. AMENGUAL, *Antropología filosófica*. Madrid: BAC 2007, cap. 9, p. 241-256.

10. J. LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Trad. de M<sup>a</sup> Esmeralda García Sánchez. Introducció de Sergio Rábade. Madrid: Editora Nacional 1980, llibre II, cap. 27: «Acerca de la identidad y de la diversidad»; vol. 1, p. 482-512.

11. D. PARFIT, *Razones y personas*. Madrid: Machado 2004.

12. P. RICOEUR, «Existence et herméneutique», in: Id., *Le conflit des interpretations*. Paris: Seuil 1969, p. 7-28, esp. 10-15; Id., *Temps et récit. I: L'histoire et le récit*, Paris: Seuil 1983 (vers. cast.: *Tiempo y narración. 1: Configuración del tiempo en el relato histórico*, Madrid: Cristiandad 1987, p. 83ss., esp. «La trama: un modelo de concordancia» i «La discordancia incluida», p. 94-106); Id., *Temps et récit. III: Le temps raconté*. Paris: Seuil 1985, esp. p. 352-359; Id., *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil 1990, p. 137-198 (*Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI 1996); Id., «La identidad narrativa», in: *Diálogo Filosófico* núm. 24 (1992) 315-324; A. GIDDENS, *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Península 20003. Sobre la qüestió a Ricoeur es pot veure J. M.

lògic, però, en canvi, des de la perspectiva mèdica, per exemple, no soluciona la qüestió<sup>13</sup>.

La perspectiva és viure el moment, sense continuïtat. Tot això marca la vida fragmentant-la, en la qual no es planteja ni hi ha lloc per plantejar-se la pregunta pel seu sentit.

## 2. LA INDIVIDUALITZACIÓ

Amb el terme d'«individualització» ara ens referim al procés històric i social pel qual l'individu es col·loca i se sap al centre de referència de la societat<sup>14</sup>. Aquest terme s'empra de diverses maneres, de les quals dues són les més importants: 1) per a designar el procés biogràfic d'una persona, mitjançant el qual adquireix els seus trets característics, el seu caràcter, la seva identitat; en aquest sentit s'afirma que el procés de socialització és alhora un procés d'individualització, de formació de la pròpia personalitat<sup>15</sup>; i 2) per a designar el procés històric a través del qual l'individu adquireix major importància, fins a convertir-se en punt de referència de la societat. Aquí tractem de la individualització en aquest darrer sentit.

En termes generals, com ja se sap, la modernitat ha comportat un procés d'individualització, en el sentit d'una major valoració de l'individu en el conjunt social i polític, de manera que l'individu ha esdevingut «el punt de referència central per a si mateix i per a la societat»<sup>16</sup>, el subjecte que configura la realitat social; per això, les formes socials i les formes de convivència són expressió de decisions electives pròpies (eleccions

RUBIO FERRERES, «Hermenéutica del sí mismo y narratividad. El problema de la identidad en Paul Ricoeur», in: Pedro GÓMEZ GARCÍA (coord.), *Las ilusiones de la identidad*. Madrid: Cátedra 2000, p. 253-307; N. MONSEU, «L'identité entre phénoménologie de la mémoire et éthique de la reconnaissance selon Paul Ricoeur», in: *Revue Philosophique de Louvain* 105 (2007: 4) 678-705.

13. Sobre aquests altres aspectes vegeu M. QUANTE, «Die Identität der Person: Facetten eines Problems», in: *Philos. Rundschau* 42 (1995:1) 35-59; ID., «Menschliche Persistenz», in: STURMA, Dieter, (Hg.), *Person. Philosophiegeschichte, theoretische Philosophie, Praktische Philosophie*. Paderborn: Mentis 2001, p. 223-257; ID., *Personales Leben und menschlicher Tod. Personale Identität als Prinzip der biomedizinischen Ethik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002.

14. Alguns aspectes els he tractat a G. AMENGUAL, «Los derroteros de lo humano en la modernidad», in: *Paideia. II Congreso de la Sociedad Académica de Filosofía. Santiago de Compostela, 10-12 de febrero de 2005*. Edició a càrrec d'Ángel Álvarez Gómez, Berta Pérez Rodríguez, Rafael Martínez Castro, Karina Trilles Calvo. Santiago: Univ. de Santiago de Compostela 2005 (1CD-ROM); ID., «Apories del procés d'individualització. Ruptura de la tradició», in: *Comunicació* 115-116 (2006) 119-138.

15. En aquest sentit se sol emprar en psicologia i sociologia. Així Erikson afirma que el jove al final de l'adolescència ja té formada la seva personalitat, la seva individualitat, el seu caràcter, la seva identitat. Cf. E. H. ERIKSON, *Identity and Life Cycle*. New York: Norton 1960 (Vers. al.: *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1970); ID., «La 'crisis de identidad' en la perspectiva autobiográfica», in: ID., *Historia personal y circunstancia histórica*. Madrid: Alianza 1979, p. 17-54. Una visió general de la teoria i obra d'Erikson es troba a R. EVANS, *Diálogo con Erik Erikson*. México: FCE 1975.

16. M. JUNGE, *Individualisierung*. Frankfurt a.M.: Campus 2002, p. 7.

decidides per un mateix). L'individu es converteix en «la unitat de reproducció del social»<sup>17</sup>. El gran canvi que això significa pot fer-se patent si pensem que l'individu, de ser quelcom regit pel conjunt, de tal manera que era definit com a membre de la família, la tribu, el poble, la nació, l'ètnia, etc. i, per tant, producte dels mecanismes socials, es converteix ara en el motor decisiu del procés de socialització; això vol dir que la societat és el resultat de l'acció dels individus<sup>18</sup>. És per això que la individualització significa 1) que l'individu se sent desvinculat d'institucions i tradicions, de limitacions, de restriccions i de lligams establerts socialment, i 2) a més, que la seva posició ha canviat de tal manera que ell es converteix en el nucli i el motor dels processos de socialització<sup>19</sup>.

Un cas, que pot servir de mostra molt patent de com l'individu es converteix en el que configura la realitat social i la unitat de reproducció, ens l'ofereix la història recent del matrimoni, on es veu que l'individu va agafant més força, de manera que transforma la institució. En aquesta perspectiva el matrimoni homosexual pot ser considerat com la darrera conquesta, puix que, per satisfer «drets matrimonials» d'individus d'una altra tendència sexual, es canvien les característiques que definien la institució.

Malgrat la referència a la modernitat (la qual tampoc no és de cap manera l'origen de l'individualisme<sup>20</sup>, sinó més bé l'Edat Mitjana<sup>21</sup>, o el monaquisme amb la seva cura de la vida interior, i el renaixement per a la seva versió social i política<sup>22</sup>), per tal de veure la radicalització de l'actual individualisme, convé recordar les dues formes clàssiques (modernes) d'individualisme.

### 2.1. *L'individualisme liberal.*

L'individualisme liberal es remunta a Kant (tal vegada a Locke o a Hobbes, però Kant li dóna la formulació més densa i paradigmàtica), per al qual l'individu ve afirmat en la seva figura abstracta, com a exemplar del gènere, igual a qualsevol altre, titular de drets iguals i, en el pla ètic, sotmès a una legislació universal, de la qual, d'altra banda, se'n declara autor, precisament, perquè la seva raó és universal i, per això, amb capacitat legisladora.

17. U. BECK, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1986, p. 119 (n'hi ha versió cast.: *La sociedad del riesgo*. Barcelona: Paidós); U. BECK / E. BECK-GERNSHEIM, *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona: Paidós 2003.

18. JUNGE, *Individualisierung*, p. 39.

19. JUNGE, *Individualisierung*, p. 41s.

20. Sobre la qüestió cf. A. GUREVICH, *Los orígenes del individualismo europeo*. Barcelona: Crítica 1997.

21. C. MORRIS, *The Discovery of the Individual. 1050-1200*, Londres 1972; C. W. BYNUM, «Did the Twentieth Century Discover the Individual?», in: *The Journal of Ecclesiastical History* 31 (1980) 1-17; Cf. H. BAYER, «Zur Soziologie des mittelalterlichen Individualisierungsprozesses. Ein Beitrag zu einer wirklichkeitsbezogene Geistesgeschichte», in: *Archiv für Kulturgeschichte* 58 (1976) 115-153; JUNGE, *Individualisierung*, p. 31-41.

22. J. BURCKHARDT, *La cultura del renacimiento en Italia*. Madrid: Edaf 1982, p. 105, 106.

Aquest individualisme s'anomena, de vegades, l'individualisme de l'autonomia, ja que la seva base és el supòsit que l'individu és l'amo dels seus pensaments i de les seves accions. És alhora el tipus d'individualisme d'arrels més antigues, atès que ja podem trobar-lo a sant Tomàs d'Aquino, a la seva defensa de la consciència. Sant Tomàs manté que l'home ha d'actuar sempre segons la seva consciència, puix que aquesta és la norma pròxima de la seva acció, i mai en contra seva, encara que això no impedeix que hi hagi el deure de confrontar la pròpia consciència amb la norma suprema, la llei de Déu. De manera que sant Tomàs uneix ambdues parts, exigint, per una banda, l'obligació d'examinar els nostres actes a la llum del coneixement rebut de Déu i, per l'altra, la d'actuar en consonància amb la raó, que es manifesta en la consciència<sup>23</sup>.

Però la versió avui considerada clàssica de l'individualisme de l'autonomia fou formulada per Kant. En efecte, segons Kant «la raó pura és per si mateixa pràctica i dóna (a l'home) una llei universal que nosaltres denominem la llei moral»<sup>24</sup>. Aquí, a diferència de sant Tomàs, la raó no és només la norma pròxima, sinó la fundadora de la moralitat; a Kant hi ha gairebé una total immanentització de la font de la moral, venint la moral a substituir Déu per la raó, encara que Déu sigui postulat per la moral mateixa. Així, «l'autonomia de la voluntat és l'únic principi de totes les lleis morals i dels deures d'acord amb ella», de tal manera que «a la determinació de l'albir mitjançant la mera forma legisladora universal [...] consisteix el principi únic de la moralitat»<sup>25</sup>.

Per fonamentar l'autonomia en la raó, en els seus principis que són universals i que cadascú pot descobrir fent ús de la pròpia raó, aquest individualisme pot ser també caracteritzat com *universalista*, atès que els principis de la raó que han de conduir la conducta i que fonamenten l'individu en el seu valor absolut en tant que fi, són universals, vàlids per a tots els éssers racionals. Aquest tret universalista ha estat posat de relleu recentment a les discussions entre universalistes i comunitaristes.

## 2.2. L'individualisme romàntic.

L'altre gran model d'individualisme és l'anomenat romàntic, el qual, a diferència de l'anterior, subratlla l'element de la diferència dels individus, la unitat i la incomparabilitat de les seves propietats. Aquest individua-

23. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate* 17, 4: «Secundum hoc enim ligare conscientia dicitur, quod aliquis, nisi conscientiam impleat, peccatum incurret». Obviament aquí hi ha el pressupòsit que «la consciència obliga no per virtut pròpia, sinó per virtut del precepte diví» del qual ella n'és reflex, així a 2 *Sent* d.39, q. 3 a. 3: «conscientia obligat non virtute propria, sed virtute praecepti divini». Sobre aquesta qüestió cf. TOMÁS DE AQUINO, S., *De veritate*, 16 y 17. *La sindéresis y la conciencia*. Introducció, traducció i notes d'Ana Marta González. Pamplona: Eunsia 1998; G. AMENGUAL, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Madrid: Trotta 2001, cap. 13, p. 359-363.

24. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 56, in: *Werke*, hrsg. v. W. Weischedel, Darmstadt: WBG 1975, vol. VI, p. 142. (n'hi ha vers. cast. d'E. Miñana i M. García Morente: *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Espasa-Calpe 1975, p. 52).

25. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 58, *Werke* VI, p. 144; cast., p. 54.

lisme trobà en Friedrich D. E. Schleiermacher (1768-1834) el seu portaveu filosòfic més significatiu. Ara bé, aquesta afirmació de la singularitat de l'individu, duta a terme pel romanticisme, combina l'èmfasi sobre la individualitat i la diferència amb una perspectiva universalista i religiosa, per a la qual tota ànima singular representa una manifestació particular de l'univers o de la humanitat sencera, i àdhuc adquireix la seva pròpia singularitat gràcies a aquesta connexió<sup>26</sup>.

L'individualisme romàntic es refereix a la singularitat i unitat qualitatives de l'individu, i no tan sols numèriques. En aquest sentit, per exemple, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), en tants aspectes un precursor del romanticisme, afirma de si mateix: «no sóc com ningú de quants vaig veure, i encara m'atreveixo creure que com ningú dels que existeixen. Si no valc més, sóc, almenys, diferent de tots»<sup>27</sup>. Ara bé, aquesta singularitat no només numèrica, sinó qualitativa, es mostra en la visió de l'individu mateix i en la seva tasca o fi. Així ho formula Wilhelm von Humboldt (1767-1835): «El vertader fi de l'home [...] és la més elevada i proporcionada formació possible de les seves forces com a un tot.» I, per tant, «el suprem ideal en la coexistència dels éssers humans seria aquell en què cadascú es desenvolupés només des de si mateix i en virtut de si mateix», i per a això, «la vertadera raó no pot desitjar per a l'home cap altre estat que aquell en què no només cada individu gaudeixi de la més completa llibertat per a desenvolupar-se per si mateix i en la seva pròpia individualitat, sinó en el que, a més, la naturalesa física no rebi de la mà de l'home més forma que aquella que vulgui imprimir-li lliurement i voluntària cada individu, en la mesura de les seves necessitats i inclinacions, restringida tan sols pels límits de la seva força i del seu dret»<sup>28</sup>. Aquesta mateixa concepció romàntica de l'home es pot trobar encara a Karl Marx (1818-1883), als I i III Manuscrit, en la seva crítica a l'alienació del treball i del treballador; a l'esmentada alienació contraposa la idea de «l'home total», que pot desenvolupar totes les seves capacitats; és a dir, aquell que no ha afeblit els seus sentits amb el treball sempre unilateral, que objectiva, aliena i mercantilitza l'obrer mateix. Aquest home total és qui «produeix universalment»<sup>29</sup>, en correspondència a la seva essència, que és genèrica i no particular; de fet, el treball el particularitza. El mode de treballar de l'home total és el poètic, el de l'autorealització i autoperfecció.

El romanticisme aconseguí transformar l'individualisme en una completa cosmovisió, de manera que donà raó de totes les dimensions humanes: la individual i la social; la religiosa i la política; la pràctica i la teòrica; la sensible i l'espiritual.

26. F. ANDOLFI, «Nietzsche y las paradojas del individualismo», a *Taula. Quaderns de pensament*, núm. 21-22 (1994): *Friedrich Nietzsche*. Actas de las Jornadas de Filosofía 94. p. 19-34, ref. p. 19s.

27. J. J. ROUSSEAU, *Las confesiones*. Madrid: Espasa-Calpe 1979, p. 27.

28. W. v. HUMBOLDT, *Los límites de la acción del Estado*. Estudi preliminar, traducció i notes de Joaquín Abellán. Madrid: Tecnos 1988, p. 14, 18, 20.

29. K. MARX, *Manuscritos. Economía y filosofía*. Traducció, introducció i notes de F. Rubio Llorente. Madrid: Alianza 1970, p. 147, 112.

### 2.3. La seva radicalització i conseqüent aniquilament.

Un primer pensador que radicalitza l'individu fins al seu aniquilament és Max Stirner (1806-1856) (pseudònim de Kaspar Schmidt). Però seria llarga la història d'aquest procés, que té com a fites destacades Ludwig Feuerbach (1804-1872) i Søren Kierkegaard (1813-1855) i que desemboca a Nietzsche, per la qual cosa només farem esment d'aquest darrer.

A Friedrich Nietzsche (1844-1900) trobem l'afirmació d'un individualisme radical, que trenca amb la definició clàssica d'individu, segons la qual l'individu és l'ésser indivís en si i dividit de qualsevol altre (*Indivisum in se et divisum a quolibet alio*): «En la moral l'home no es tracta com a *Individuum*, sinó com a *dividuum*»<sup>30</sup>. Efectivament, a Nietzsche l'individu es radicalitza de tal manera que deixa de ser indivís en si i es converteix en un ésser habitat per una pluralitat de jos. És la difracció i fragmentació de l'individu, de forma que es queda convertit en un col·lectiu interior.

Segons explica Nietzsche a *La Gaia Ciència* § 143<sup>31</sup>, quan l'home «era hostil» a si mateix, «al seu propi impuls», i aquesta era «la llei de la moralitat, aleshores no hi havia més norma que l'home –i cada poble creia estar en possessió d'aquesta única i suprema norma». Aquesta moral comportava la negació de l'individu. És el monoteisme en religió i en moral. El politeisme, al contrari, permet la convivència de «pluralitat de normes» i «aquí fou on hom admeté per primera vegada l'individu, aquí hom reconegué per primera vegada el dret d'individus [...]. La llibertat que hom concedia al déu enfront dels altres déus acabà per concedir-se la a si mateix enfront de les lleis i els costums i els semblants». Nietzsche conclou aquest aforisme sobre el politeisme posant dins ell «el germen del lliurepensament i del multipensament dels homes». La radicalització de l'individualisme ha conduït a la dissolució de l'individu en una pluralitat interior.

Aquest individualisme fa possible posar com a màxima no la llei universal, sinó la del propi gust; en definitiva, permet la trivialització de la moral, trivialització que es troba elevada a proposta moral, per exemple, de manera expressa, a Rorty<sup>32</sup>. Partint de la proposta de John Rawls to-

30. F. NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches*, I § 57, in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: dtv 1980 (KSA), vol. 2, pàg. 76; n'hi ha vers. cast.: *Humano, demasiado humano*. Traducció d'A. Brotons Muñoz. 2 vols. Madrid: Akal, 1996, vol II, pàg. 76.

31. NIETZSCHE, *Fröhliche Wissenschaft* (1882), in: KSA, vol. 3, § 143, pàg. 490s.; n'hi ha vers. cat.: *La gaia ciència*. Trad. de J. Leita. Barcelona: Ed. 62, 1984. (Textos filosòfics, 32), p. 208s.

32. R. RORTY, «La prioridad de la democracia sobre la filosofía», in: Id., *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos*, 1. Barcelona: Paidós 1996, pàg. 239-266, ref. p. 263: «Puc, això no obstant, formular un aclariment per corregir l'aspecte de frívol esteticisme que adopto davant les qüestions filosòfiques tradicionals. Es tracta que, darrera aquesta frivolidat, hi ha un fi moral. El foment de la frivolidat en relació als temes filosòfics tradicionals serveix per al mateix que serviria el foment de la frivolidat respecte dels temes teològics tradicionals. [...] Aquesta superficialitat i aquesta frivolidat filosòfica contribueixen al desencís del món. Ajuden a fer als seus habitants més pragmàtics, més tolerants, més liberals, més receptius a les apel·lacions de la raó instrumental».

cant a què en una societat democràtica «s'ha de donar cabuda a una diversitat de doctrines i a una pluralitat de concepcions del bé conflictives i en realitat incompatibles», Rorty proposa que «igual que el principi de tolerància religiosa i el pensament social de la Il·lustració es proposaren posar entre parèntesi molts temes teològics comuns en deliberar sobre la política pública i el disseny de les institucions polítiques, nosaltres hem de posar entre parèntesi molts temes habituals de la indagació filosòfica»<sup>33</sup>. Entre aquests «molts temes habituals de la indagació filosòfica», Rorty inclou no només les qüestions teològiques, quelcom ja aconseguit a èpoques anteriors, sinó, precisament, les qüestions sobre «la naturalesa del jo», és a dir, les qüestions antropològiques: «en tant que ciutadans i en tant que teòrics socials, podem ser tan indiferents respecte dels desacords filosòfics sobre la naturalesa del jo com ho va ser Jefferson amb les diferents teologies sobre la naturalesa de Déu»<sup>34</sup>.

La individualització comporta una nova fragmentació, no sols del teixit social i ruptura de la tradició, sinó en l'individu mateix; una fragmentació no entre fases o períodes de la seva vida, sinó sincrònica: pluralitat de jos, la qual cosa significa la dissolució de l'individu i del subjecte, convertit en punt efímer de vivències inconnexes. Si se solia afirmar que tot procés d'individualització és alhora un procés d'individualització (i a la inversa), ja que la formació de la pròpia individualitat significa l'assumpció pròpia i peculiar de cadascú dels valors socials, el procés d'individualització mostra que la desconnexió social comporta alhora una disgregació interior.

### 3. EL NIHILISME

A l'hora d'afrontar l'aspecte religiós (i amb ell el metafísic) no basta parlar de secularització, sinó que la referència és el nihilisme<sup>35</sup>.

Si mirem la situació religiosa ens trobem amb fenòmens, diversos i en certa mesura sorprenents, encara que coherents amb la societat que vivim, tals com: el pluralisme religiós (viscut a l'interior d'unes mateixes societats, de manera que les fronteres entre la diversitat religiosa –i la cultural– no són fronteres exteriors); la crisi de les religions establertes, que es manifesta en símptomes com el col·lapse de les pràctiques, el deteriorament de les creences (ignorància religiosa, barreja, escepticisme, religió a la carta, etc.), el desprestigi de les institucions (pot ser que d'una religiosa en contin meravelles, però de la congregació només se'n treuen els pedaços bruts, i el mateix passa amb l'Església), el debilitament de l'adhesió a l'Església; la metamorfosi del sagrat, en el sentit que

33. RORTY, «La prioridad de la democracia sobre la filosofía», p. 245.

34. RORTY, «La prioridad de la democracia sobre la filosofía», p. 248.

35. Vegeu sobre la secularització G. AMENGUAL, *Presència elusiva. Sobre el nihilisme i la religió*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1995, cap 2, p. 43-64 (*Presencia elusiva*. Madrid: PPC 1996); i sobre la insuficiència de la secularització del mateix *La religió en temps de nihilisme*. Barcelona: Cruïlla 2004, p. 32-42, 54-58 (*La religión en tiempos de nihilismo*. Madrid: PPC 2006, p. 26-35, 48-52).

no és percebut i experimentat com el transcendent, sinó com una dimensió immanent de l'humà, com pot ser el pobre i en l'acció social, el voluntariat, o l'àmbit de l'estètic; la individualització de la religió: és l'individu el que decideix i elegeix; difusió o difuminació de la religió en el conjunt social, en el qual hi és present, però de manera difuminada, diluïda; avui la forma més estesa d'increença és la indiferència, que és la posició més distant de la fe, perquè ja ni es pren la molèstia de criticar-la o rebutjar-la, simplement viu com si no existís, és el que algú ha anomenat com la posició «enllà de l'ateisme».

Però en el fons d'aquests fenòmens, almenys en la seva dimensió cultural, hi ha un moviment de llarga duració i que es mou en les profunditats abismals, gairebé podríem dir que és un moviment tectònic, com passa amb els terratrèmols que són els moviments de les grans plaques. Aquest moviment en profunditat, que està desdibuixant els continents dels nostres mapes convencionals de la cultura, és el nihilisme. Aquest moviment en profunditat ha començat a fer-se visible en la superfície per l'inici de l'enderrocament de grans edificis.

Què ha passat? Un altre aire ha envaït la nostra vida i l'ha transformada. En termes generals se sol parlar encara de postmodernisme. Però els mateixos postmoderns, quan volen explicar en què consisteix el postmodernisme, ens expliquen el nihilisme i apel·len a Nietzsche i a Heidegger. Doncs, què és el nihilisme?

### 3.1. *El nihilisme com a història.*

Tot i que sigui un terme acabat en '-isme', no és (almenys en primer lloc) una doctrina o una teoria, sinó un fet històric, una història, diu Heidegger<sup>36</sup>, una experiència històrica que ha creat una actitud. És la història del nostre occident. És la història que ens ha dut a què les grans qüestions s'han tornat obsoletes i caduques. En aquesta afirmació «del caràcter superflu dels valors últims hi ha l'arrel del nihilisme consumat»<sup>37</sup>.

«El nihilisme és aquest procés històric pel qual el domini d'allò 'suprasensible' caduca i es torna nul, amb la qual cosa l'ens mateix perd el seu valor i el seu sentit»<sup>38</sup>. Allò 'suprasensible' comprèn les idees i els ideals, els valors i els fins, en definitiva tot allò que ens ha servit per donar sentit a la vida i al món. Amb aquesta mena de definició del nihilisme queda prou clar que el nihilisme és una història de desvalorització, de degeneració, d'esfondrament. Així que el nihilisme és la història de l'esfondrament, de la desvalorització i de la pèrdua del sentit de les coses, de la nostra cultura, de la nostra política, de la pròpia autocomprensió humana.

36. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, vol. II, Pfullingen: Neske 1989, p. 33, 91s., 338; n'hi ha vers. cast.: *Nietzsche*. Trad. de J. L. Vermal. Barcelona: Destino 2000, vol. II, p. 34s., 79-81, 276.

37. G. VATTIMO, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa, 1987, p. 27.

38. HEIDEGGER, *Nietzsche*, vol. II, p. 33; cast. p. 34.

### 3.2. El nihilisme com a pèrdua dels valors.

Una aproximació freqüent al fet del nihilisme ens ve donada pel que normalment anomenem pèrdua de valors, com poden ser el respecte a la vida, a la llibertat, a l'altre, la responsabilitat, etc.

Però Nietzsche, que introduí aquesta visió del nihilisme com a pèrdua de valors, va més a fons. El que es perden no són simplement aquests valors habituals en la nostra vida moral i social, i potser característics de la nostra cultura, sinó les mateixes bases sobre les quals s'assentaven aquests valors: la unitat, la veritat, la bondat, la finalitat, és a dir, els valors últims, aquells que la filosofia tradicional anomenava transcendents, aquelles propietats del ser com a ser. Diu Nietzsche:

«Què ha passat en el fons? El sentiment de la manca de valor s'assolí quan es va comprendre que el caràcter total de l'existència no podia ser interpretat ni amb el concepte 'fi', ni amb el concepte 'unitat', ni amb el concepte 'veritat'. Res no s'ha aconseguit ni obtingut d'aquesta manera; manca la unitat que abraça la multiplicitat de l'esdevenir: el caràcter de l'existència no és 'vertader', és *fals*..., ja no es té en absolut cap raó per a persuadir-se d'un món veritable... En resum: les categories 'fi', 'unitat', 'ser', amb les quals hem donat un valor al món, són altra vegada retirades per nosaltres, i aleshores el món apareix *sense valor*....»<sup>39</sup>.

A partir d'aquí és vana tota pregunta pel fi, pel sentit de les coses, de l'home, de la vida o de la història. No sols ens manquen les fites (les podríem recompondre), el que ens manca és l'horitzó des del qual es poden posar les fites; ens manca la meta des de la qual es podria traçar el camí. Ens manca l'horitzó de totes les realitats: de l'organització social, cultural, ètica, política. Aquesta pèrdua de valors va a les arrels de la cultura.

En aquest sentit el nihilisme és l'esfondrament dels mateixos fonaments de tota l'organització social, de la cultura, de l'ètica, de la política.

### 3.3. Mort de Déu.

I radicalitzant la seva anàlisi, és a dir, duent l'anàlisi a la seva arrel última, Nietzsche afirma la 'mort de Déu': la mort del que era el fonament últim de tot sentit, el referent de tot sentit possible.

Per evocar el significat d'aquesta expressió, res millor que llegir el § 125 de *La gaia ciència*. Per comprendre aquest text convé tenir present que Nietzsche és un grec en la seva manera de pensar, no debades professionalment fou professor de filologia grega a la universitat de Basilea. En aquest text Nietzsche parla per boca d'un boig. Un boig és aquell que s'atreveix a dir allò que ningú diria, encara que ho vegi i ho visqui, encara que de manera inconscient; el boig és aquell que diu el que és inconvenient o incorrecte, encara que sigui evident, malgrat resti ocult o repri-

39. F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, in: KSA, vol. 13, Munich 1980, p. 48; n'hi ha trad. cast. d'E. Ovejero y Maury: *Obras completas*, vol. IV: *La voluntad de dominio*, Buenos Aires 1967, p. 22.

mit. Per això el boig ha servit de figura literària per a dir allò que l'assenyat no s'atreveix a dir; així ha funcionat en la literatura, servint-se d'aquesta figura per fer crítica social<sup>40</sup>. El boig també ha estat entès com posseïdor d'una saviesa «arrancada a les entranyes de la terra». «Aquest saber, tan temible i inaccessible, el té el boig en la seva innocent ximpleria. En tant que l'home raonable i prudent no percep sinó figures fragmentàries [...], el boig ho abraça tot en una esfera intacta: aquesta bola de cristall, que per a tots nosaltres és buida, és, als seus ulls, plena d'un espès i invisible saber»<sup>41</sup>. L'escena, que aquí descriu Nietzsche, recorda la de Diògenes, que amb un llum d'oli a ple migdia anava cercant un home en plena plaça de la ciutat atapeïda de gent; enmig de la gran cultura humanista grega, Diògenes cerca un home. La ironia és patent. Aquí, de manera semblant, es cerca Déu, com absent en la seva presència massiva, en una societat cristiana. Els presents no creuen, encara que no ho confessin i s'estranyin de la confessió del boig.

«*L'home boig.* - ¿No heu sentit parlar d'aquell home boig que a plena llum del migdia encenia una llanterna, corria pel mercat i cridava sense parar: '¡Cercó Déu! ¡Cercó Déu!'? -Com que allí s'aplegaven precisament molts d'aquells que no creien en Déu, suscità moltes rialles. ¿És que s'ha perdut?, deia un. ¿És que s'ha extraviat com un infant?, deia un altre. ¿O és que s'ha amagat? ¿Té por de nosaltres? ¿És que s'ha embarcat? ¿Ha emigrat? Així cridaven i reien en desori. L'home boig saltà al bell mig de tots ells i els trepà amb la seva mirada. '¿A on ha anat Déu?' cridà, '¡Jo us ho diré! ¡Nosaltres l'hem mort, vosaltres i jo! ¡Tots nosaltres som els seus assassins!'»<sup>42</sup>.

El primer que segurament estremeix la nostra sensibilitat és que, amb llenguatge metafòric i cru alhora, Nietzsche no conta llegendes ni veritats eternes, sinó un fet històric, un esdeveniment de la nostra història: «¡*Nosaltres l'hem mort, vosaltres i jo! ¡Tots nosaltres som els seus assassins!* [...] ¿No és massa gran per a nosaltres la grandesa d'aquest acte? ¿No hem de convertir-nos nosaltres mateixos en déus, només per semblar-ne dignes? Mai no hi ha hagut un acte tan gran -i tot aquell qui continuï naixent després de nosaltres pertanyerà en virtut d'aquest acte a una història superior a qualsevol història que ha existit fins ara!»<sup>43</sup>.

La proposició «Déu ha mort» no expressa una veritat perenne, no es tracta d'una proposició que atribueixi o negui predicats a Déu, sinó que expressa una veritat històrica, una experiència pròpia de l'home modern, que a partir de mitjans segle XIX s'ha anat generalitzant<sup>44</sup>. Aquest segon

40. Vegeu com exemple ERASME DE ROTTERDAM, *Elogi de la Follia*. Trad. de Jaume Medina. Barcelona: Ed. 62, 1982.

41. M. FOUCAULT, *Historia de la locura en la época clásica*. 2 vols. Madrid: FCE 31985, vol. 1, p. 39, cf. p. 53ss., 58ss.

42. NIETZSCHE, *Fröhliche Wissenschaft*, in: KSA, vol. 3, § 125, p. 480s.; *La gaia ciència*, p. 197.

43. NIETZSCHE, *Fröhliche Wissenschaft*, in: KSA, vol. 3, § 125, p. 481; *La gaia ciència*, p. 197.198.

44. Cf. G. PICHT, *Der Gott der Philosophen und die Wissenschaft der Neuzeit*. Stuttgart: Klett 1966, p. 20s.

text de Nietzsche explica cruament què és la mort de Déu. No afirma que mai no hagi existit, sinó que ha mort, que l'hem mort entre tots. La mort de Déu és un fet històric. És una experiència de l'home modern. La formulació quasi desesperada de la pregunta: On és Déu? (pregunta molt bíblica, d'altra banda) ens porta a la resposta continguda i explicada en el text per boca del personatge sense enteniment.

Què significa en aquest context l'expressió «mort de Déu»? Algunes expressions del text són particularment significatives. Després de l'anunci del fet («Nosaltres l'hem mort»), Nietzsche, a través d'algunes preguntes retòriques en aposició, va donant compte dels significats del fet:

«¿Com hem pogut beure la mar fins al pòsit?» La mar és metàfora de la infinitud<sup>45</sup> o/i també del ser<sup>46</sup>, en tot cas de l'element infinit en què ens trobem, i del que es pot dir que és, que ens abraça immensament.

«¿Qui ens donà l'esponja per esborrar tot l'horitzó?» L'horitzó fa referència a la veritat, ja que designa l'àmbit en el qual les coses es mostren i nosaltres les coneixem.

«¿Què férem quan desenganxàrem aquesta terra del seu Sol?» El Sol és la imatge de la idea del bé, última font de llum, de veritat i bé, referència última per al significat de les coses del nostre món perible.

Conseqüència de tot això és la pèrdua de tot punt de referència: «¿Cap a on ens movem ara nosaltres? ¿No ens allunyem de tots els Sols? ¿No caiem constantment? ¿No caiem endarrere, cap al costat, endavant, en totes les direccions? ¿Encara hi ha un dalt i un baix? ¿No errem com a través d'un no-res infinit? ¿No ens colpeja l'espai buit amb el seu alè? ¿No ha començat a fer més fred? ¿No s'apropa com més va la nit, una nit cada cop més intensa?»<sup>47</sup>.

Com es veu, Nietzsche per explicar la gesta de la mort de Déu, recorre als transcendents: ser, unitat, veritat i bondat. Així explica la mort de Déu per les seves conseqüències o manifestacions: desaparició dels transcendents, com les referències bàsiques de tota la realitat. I és que perdent Déu, hem perdut la possibilitat de sentit personal i global. La religió és substituïda per cosmovisions i ciències, però que ni tan sols pretenen conferir sentit a l'existència i a la realitat en la seva totalitat<sup>48</sup>.

Aquesta situació és la que anomenem nihilisme.

Aquesta primera aproximació al fenomen del nihilisme mostra que la crisi no és només religiosa, sinó cultural (metafísica) en el seu sentit més ample i profund. La crisi és religiosa perquè afecta l'arrel mateixa, el fonament últim; és religiosa, perquè és radical. Com afirma Mircea Eliade: «Les crisis de l'home modern són en gran part religioses en la mesura que suposen ser conscients d'una manca de sentit. Quan algú té el sentiment d'haver perdut la clau de la seva existència, quan ja no sap

45. Així E. BISER, *Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana*, Salamanca: Sígueme 1974, p. 45s.

46. Així PICTH, o.c., p. 26

47. NIETZSCHE, *Fröhliche Wissenschaft*, in: KSA, vol. 3, § 125, p. 481; *La gaia ciència*, p. 197s.

48. Cf. G. AMENGUAL, *Presencia elusiva*. Madrid: PPC 1996, esp. p. 29ss., 48s.

què significa la vida, es tracta d'un problema religiós, ja que la religió és justament la resposta a una qüestió fonamental: quin sentit té l'existència?»<sup>49</sup>.

### 3.4. *El nihilisme com a descripció del present.*

La descripció nietzscheana de la 'mort de Déu' destaca el caràcter experiencial i històric. És terrible el que ens ha passat<sup>50</sup>. Però crec que no ho entendríem, si ens limitéssim a comprendre-ho com una acció conscient. De fet, és un assassinat sense odi, sense premeditació, sense propòsit. És un esdeveniment històric, o tal volta, encara més exactament, una interpretació de la nostra història. Es tracta, en definitiva, d'un diagnòstic del nostre temps, el valor del qual, rau en la seva capacitat d'expressar l'experiència d'una situació donada<sup>51</sup>.

La mort de Déu, que proclama el nihilisme, no és una consigna de lluita teòrica o ideològica contra la creença en Déu. En aquest sentit no participa de l'interès propi de la crítica de la religió. No és una doctrina ateaista o anti-teista. No tracta de muntar una campanya teòrica o pràctica contra la creença en Déu. No tracta d'argumentar la negació de l'existència de Déu, sinó de diagnosticar una situació sociocultural, marcada pel desinterès. Es tracta més aviat d'un diagnòstic, de la descripció d'una situació cultural, d'un fet de consciència generalitzat, consistent en que Déu ha mort, és a dir, no interessa, ha perdut tota vida i força, no té vigència; es tracta d'una fe que s'ha desacreditat, ha tornat vana, supèrflua, sense vigor ni valor. L'afirmació de la 'mort de Déu' és més una afirmació sobre la fe en Déu que sobre Déu mateix.

La mort de Déu significa que Déu ja no té vida dins la nostra cultura, ja no interessa, com tampoc interessin les grans preguntes. «Déu mor –afirma Vattimo– en la mesura en què el saber ja no té necessitat d'arribar a les darreres causes, en què l'home no necessita ja creure's amb una ànima immortal»<sup>52</sup>. Els vertaders valors es tornen superflus (ibid.). O com assenyala gràficament Lipovetsky: «Déu ha mort, les grans finalitats s'apaguen, però a ningú li interessa el més mínim; aquesta és l'alegre novetat»<sup>53</sup>. És el nihilisme que es torna indiferència (ibid.).

L'afirmació continguda en l'expressió «mort de Déu» és molt més dèbil, i a la vegada més tràgica. Expressa un sentir general, no una proposició de la raó il·lustrada, científica o elitista. Diagnostica, no argumenta. Diagnostica una experiència o una actitud o un estat d'ànim, més encara, una instal·lació en la vida.

49. M. ELIADE, *La prueba del laberinto*, Madrid: Cristiandad 1980, p. 141.

50. Cfr. PICT, o.c., p. 20s.; E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*. Tübinga: Mohr 1977, p. 59s.

51. R. RODRÍGUEZ, «Introducción» a: G. VATTIMO, *Más allá de la interpretación*, Barcelona: Paidós 1995, p. 13s.

52. G. VATTIMO, *El fin de la modernidad*, p. 27.

53. G. LIPOVETSKY, *La era del vacío*, Barcelona: Anagrama 1987, p. 36

#### 4. ANIHILAMENT O RECONSTRUCCIÓ DEL SUBJECTE?

1) Manca de continuïtat que posa de manifest la fragmentació de la vida, 2) manca de lligams i de relacions socials que configuren l'individu com a persona, a la qual cosa tendeix l'actual procés d'individualització, i 3) la manca d'un fonament últim, que doni raó i sentit, doni principis i fins absoluts cara als quals hom pugui viure, són uns trets que tenen molt d'indicis d'un aniquilament de l'individu, una dissolució del subjecte.

En efecte, tal com mostren les formes clàssiques d'individualisme, l'individu requereix de vincles objectius, universals i absoluts on poder assentar-se, altrament resta a l'aire i no es pot mantenir; encara que es pretengui afirmar en la seva unitat, es converteix en joguina de mecanismes i xarxes socials, que el despersonalitzen<sup>54</sup>.

Ara bé, aquesta «destrucció» del subjecte ofereix també una oportunitat, es pot convertir en la seva veritable reconstrucció. Per veure aquestes possibilitats cal definir i circumscriure ben exactament el problema. Constatem com a resultat una feblesa del subjecte, una buidor que sembla corcar-lo i deixar-lo sense la més mínima consistència. Repetides vegades s'ha destacat que el jo que avui impera és feble, un jo mínim, un jo narcisista, que res no té a veure amb el subjecte cartesà que podia exercir de principi i fonament de tota la filosofia<sup>55</sup>. Ara bé, el problema no és que l'individu es trobi buit, sinó que no surti d'ell mateix, que visqui centrat en ell, sense percebre que el propi jo no acaba en el perímetre de la pròpia pell. En canvi, descobrir-se buit podria ser la primera passa per a la seva construcció.

Que això és així ho podem descobrir en una de les millors descripcions de la construcció d'un jo, amb forta consciència de la pròpia identitat, fins i tot impròpia del seu temps, tot i que el procés comença precisament quan el subjecte comença a sentir i a prendre consciència de la pròpia buidor. Em refereixo a sant Agustí i les seves *Confessions*. En aquest escrit fins i tot empra l'expressió «abisme de la consciència humana»<sup>56</sup>, una expressió que té un innegable aire de modernitat o fins i tot de postmodernitat. Aquí, la consciència, la subjectivitat, lluny de ser el fonament «cert i indubtable» (*certum et inconcusum*) de tota veritat<sup>57</sup>, com proclamarà

54. Una bona exposició del procés d'aniquilament de l'individu segons les anàlisis d'Adorno es troba a J. A. ZAMORA, *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*. Madrid: Trotta 2004, p. 101-124.

55. Cf. AMENGUAL, *Presència elusiva*, p. 51s., 72-77; cast., p. 45s., 66-71; C. LASCH, *The Minimal Self (Psychic Survival in Troubled Times)*. Londres 1984; ID., *The Culture of Narcissism*. Nova York, 1979; H. BÉJAR, *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*. Madrid: Alianza 1988, p. 211ss.; ID., *La cultura del yo*. Madrid: Alianza 1993. Sobre el pas de l'*homo politicus* a l'*homo psychologicus* o del predomini de la vida pública al de la privada, cf. Richard SENNET, *El declive del hombre público*, Barcelona: Península 1978.

56. *Obras de S. Agustín*, vol. II: *Las confesiones*. Text castellà i llatí. Edició crítica i anotada pel P. Á. C. Vega. Madrid: BAC 31955, X 2, 2, p. 469. [Traducció catalana de Miquel Dolç, AGUSTÍ D'HIPONA, *Confessions*, clàssics del cristianisme, 9, Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya / Fundació Enciclopèdia Catalana, 1989]. Cf. G. AMENGUAL, «El hombre, un ser trascendente», in: INSTITUTO SUPERIOR DE PASTORAL (ed.), *Vivir en Dios. Hablar de Dios, hoy*. Estella: Verbo Divino 2004, p. 15-65.

modernament Descartes, i sobre el qual va construir tota la seva filosofia, en Agustí, la consciència és l'abisme sense fons, esfondrat, que comunica amb l'abisme de misteri que és Déu mateix<sup>58</sup>.

I això que podem veure a Agustí com a experiència i com a procés de formació del jo, ho podem veure constatat en la història de la filosofia. En efecte, el gran canvi que es dona en la història de la filosofia després de la mort de Hegel d'alguna manera es pot caracteritzar precisament per aquest canvi. La crítica de Schelling, en concret en la formulació de la seva filosofia positiva, en *La filosofia de la revelació*, a la filosofia de Hegel, consisteix en què la filosofia hegeliana ho dedueix tot des del concepte, des de la raó, perquè ella mateixa no té altre tema que la subjectivitat absoluta. Amb aquesta crítica Schelling rebutja els «sistemes de la subjectivitat consumada en ella mateixa»<sup>59</sup>, que s'han caracteritzat per pensar una subjectivitat que, en el seu mateix afany per autofundar-se, es destrueix a ella mateixa. En contrast amb ella, Schelling proposa una filosofia esfondrada, que no es fonamenta en la subjectivitat, en la raó, sinó en una alteritat, a la qual la raó es deu. I tota la filosofia posterior es pot llegir com una progressiva aplicació d'aquest gir filosòfic. Així, aquesta realitat, a la qual es deu la raó i en la qual es fonamenta la filosofia i aquesta ha de posar de manifest, serà a Feuerbach la natura, a Marx la societat i la història, a Kierkegaard Déu, a Nietzsche la vida, a Heidegger el ser.

En el segle xx possiblement qui millor ha expressat i conceptualitzat aquest canvi de perspectiva ha estat Lévinas. La seva concepció de la subjectivitat consisteix a invertir l'ordre que normalment, a partir de la modernitat, s'establia. En efecte, per exemple, i és l'exemple paradigmàtic, Kant parteix de l'autonomia per a, a partir d'ella, com si d'un punt fix es tractés, assenyalar els deures i les responsabilitats que brollen d'ella mateixa, de la pròpia autonomia, de la raó que és legisladora, per tant autolegisladora. Per a Lévinas, en canvi, la responsabilitat és vista com una assignació, que no procedeix de la voluntat del subjecte, al contrari: «la meua responsabilitat respecte a l'altre no pot haver començat en el meu compromís, en la meua decisió»<sup>60</sup>. Jo no elegeixo ser responsable, sinó que em veig investit d'una responsabilitat. L'assignació introdueix heteronomia en el fonament de la responsabilitat moral; suposa que el subjecte no té la iniciativa, que no mana, encara que sigui l'únic concer-

57. R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas* (1641). Introducció, traducció i notes de Vidal Peña. Madrid: Alfaguara 1977, p. 23. (Ed. bilingüe llatí-alemany, Hamburg: Meiner 1959, p. 42). [Traducció catalana de Robert Veciana Torns, RENÉ DESCARTES, *Meditacions metafísiques*, Barcelona: Ed. 1984, 1995].

58. Per altra part, també a Descartes la consciència es manifesta d'alguna manera com esfondrada, per això ha d'assegurar-se davant Déu o el Geni Maligne, però en tot cas aconpleix la funció de fonament.

59. W. SCHULZ, *Die Völlendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Stuttgart: Kohlhammer 1955, p. 273. Cf. G. AMENGUAL, *Modernidad y crisis del sujeto. Hacia la construcción del sujeto solidario*. Madrid: Caparrós 1998 (Colección Esprit, 32), p. 93s.

60. E. LÉVINAS, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Trad. d'A. Pintor-Ramos. Salamanca: Sigueme 1987, p. 54.

nit. La responsabilitat és entesa com una crida, que confereix al subjecte un lloc irreemplaçable. Exigeix una resposta única i vincula a cadascú a la seva singularitat absoluta. És aquesta unitat, aquesta singularitat de la resposta que el subjecte ha d'assumir per accedir a les seves possibilitats més pròpies.

A Lévinas, per tant, primer són les obligacions i aquestes són les que constitueixen la subjectivitat. «La responsabilitat respecte de tots arriba a la substitució. El subjecte és ostatge. – Rodejada de responsabilitat, que no deriva de decisions preses per un subjecte 'que contempla lliurement', acusada en conseqüència dins la innocència, la subjectivitat és en ella el rebuig de si; la qual cosa significa de manera concreta: acusada del que fan o sofreixen els altres, responsable del que fan o del que sofreixen. La unitat del si és el fet mateix de portar la falta de l'altre. En la responsabilitat envers l'altre la subjectivitat és tan sols aquesta passivitat il·limitada d'un acusatiu, que no és la conseqüència d'una declinació que hagi sofert a partir del nominatiu»<sup>61</sup>. És a dir, al començament no hi ha un «jo sóc», sinó un «aquí em teniu», al començament no hi ha un nominatiu, sinó un acusatiu.

D'aquesta concepció capgirada de la subjectivitat em sembla necessari destacar dues coses: la coincidència amb plantejaments postmoderns que parlen de la buidor i debilitat del jo. En aquest sentit hi ha un context d'experiència semblant i propi de les nostres societats en les quals, malgrat el centrament de l'individu, aquest és sempre més feble. Però a la vegada, i aquesta és la diferència que caracteritza el plantejament de Lévinas, es dona una sortida per al seu redreçament: la fortalesa de l'individu no li pot venir d'ell mateix, de la seva subjectivitat, sinó de l'altre, de la causa a la qual es dedica, de les relacions que estableix, dels vincles que el constitueixen.

## CONCLUSIÓ

El segle XXI es presenta amb les seves pors, unes pors que no es refereixen solament a aspectes més o menys externs i per tant calculables i dominables tècnicament, ni tan sols amb l'enginyeria social. Es tracta de pors que tenen per objecte el subjecte mateix, l'home mateix. La problemàtica s'ha endinsat prou, ha arribat al nucli més sensible i decisiu. *Factus eram ipse mihi magna quaestio*: «Jo havia esdevingut un gran problema per a mi mateix»<sup>62</sup>. Aquesta fou l'experiència d'Agustí, que feu de trampolí engegant tot un procés de recerca, impulsat per l'experiència de la pròpia indigència i insuficiència.

Amb raó s'ha afirmat que el nucli, format pel subjecte, ha resultat ser buit, perquè ell mateix està constituït per lligams múltiples: amb els altres, singulars, amb l'altre (neutre, la natura interior i exterior), amb l'altre

61. LÉVINAS, *De otro modo que ser*, p. 180.

62. S. AGUSTÍ, *Confessions* IV, 4, 9: *Obras de S. Agustín*, vol. II: *Las confesiones*, p. 194.

col·lectiu (la societat), amb l'Altre transcendent, Déu. En aquest sentit la descoberta de la buidor del subjecte, a més d'una nova experiència i un augment de saber i consciència, és alhora un indicador de per on li pot venir la consistència, la fortalesa, l'audàcia. Efectivament l'home és un teixit de relacions, en el qual els fils que s'entrellacen vénen de lluny, són molt més llargs que el petit pedaç de la vida de la individualitat. Aquests fils ens constitueixen i a ells ens devem, en ells rau la nostra existència i consistència.