

LA FESTA COM A DIMENSIÓ PRIMORDIAL DE L'EXISTÈNCIA SEGONS JAN PATOČKA

JORDI CASASAMPERA FERNÁNDEZ

Universitat de Barcelona

El cinquè dels *Assaigs herètics sobre la filosofia de la història* de Jan Patočka (1975) es pregunta si la civilització tècnica és una civilització de declivi i per què. En el marc d'aquesta reflexió, l'autor txec fa referència a l'excepcionalitat de la festa com a dimensió profunda i primordial de la vida humana.

A fi de respondre a la qüestió de l'assaig i saber si la civilització tècnica és de declivi, en primer lloc cal saber què vol dir «declivi». Per a Patočka, una societat en declivi és aquella que duu a una vida caiguda i una vida caiguda és «una vida a la qual se li escapa el nervi íntim del seu funcionament, una vida trastocada en el seu fons més propi de tal manera que, tot creient-se plena, en realitat es buida i es mutila a cada pas.»¹ Quina és aquesta vida que es mutila ella mateixa tot oferint l'aspecte de la plenitud i de la riquesa? La resposta, diu Patočka, s'haurà de trobar en la mateixa pregunta. Que les coses semblin altrament de com són

1. Jan PATOČKA, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Paris: Verdier, 1999, p. 156. Citarem sempre a partir d'aquesta traducció francesa d'Erika Abrams i n'indicarem la paginació en el cos del text.

s'explica perquè es mostren sempre unilateralment, a distància, en perspectiva, perquè poden prendre les aparences que comparteixen amb altres coses. Que nosaltres mateixos apareguem altrament de com som ha de tenir altres raons. L'home no és estranger a ell mateix de la mateixa manera com li és estrangera la cosa i la seva manera de ser: l'home és ell mateix. A fi d'aparèixer altrament als seus propis ulls, ha d'alienar-se de la seva pròpia mirada, i aquest procés d'alienament li ha de pertànyer, ha de tenir el seu fonament en la manera de ser que li és pròpia. «És a dir, que l'home és de tal manera que l'alienament li és d'alguna manera més “agradable”, més “natural” que el seu ésser propi» (p. 157). No obstant això, segueix Patočka, l'alienament és també al cap i a la fi un cert acompliment: és un alleujament, no una lleugeresa natural. És el resultat d'un cert acte. Dit així, podríem tenir la impressió que l'home es troba sempre situat entre dues possibilitats equivalents, equidistants i simplement disponibles: la vida autèntica o la inautèntica. Però la possibilitat de l'alienament significa que no hi ha equivalència, sinó que només una de les vides possibles és veritable, pròpia, autèntica. Aquesta és la vida irremplaçable que només nosaltres podem acomplir en el sentit de sostenir-la efectivament, d'identificar-nos amb el pes amb què ella ens carrega —l'altra possibilitat és, al contrari, una ocultació, una fugida que busca refugi en l'inautèntic i l'alleujament. És per això que el punt de vista de la tria és ja sempre una aproximació falsa, objectivada i objectivista, una mirada de l'exterior impossible, realitzada per un espectador desinteressat que no existeix.

Ara bé, més enllà d'aquesta distinció entre autèntic i inautèntic, n'hi ha una altra: es tracta de la distinció entre el quotidià i l'excepcional, entre el dia laborable i la festa. L'excepció, la festa, també alleuja, però no pas fugint de la responsabilitat, sinó descobrint una dimensió de la vida on ja no es tracta de l'alternativa entre la responsabilitat i la

fugida, una dimensió on som transportats, on quelcom de més gran que la nostra responsabilitat sembla fer irrupció i dotar la vida d'un sentit fins aleshores desconegut. Aquesta dimensió és la dimensió d'allò demoníac i sagrat. Aquí l'home no es refugia pas en les coses, sinó que es deixa endur per un domini que, precisament, no és el de les coses. Gràcies a aquesta dimensió festiva, experimentem el món no només com l'esfera d'allò que podem, sinó com la d'allò que se'ns obre només a nosaltres, humans, i que pot transformar la nostra vida enterament. «La dimensió de l'oposició sagrat-profà és doncs diferent d'aquella que oposa l'autenticitat, és a dir, la responsabilitat, a la fugida. Cal relacionar-la amb la responsabilitat d'una altra manera que la fugida; no pot ser simplement superada, ha de ser incorporada en la vida responsable» (p. 159). Ha de ser-hi incorporada perquè aquesta vinculació entre el demoníac i la responsabilitat no existeix primitivament, no és natural. La religió, de fet, no és pas allò sagrat, no extreu el seu origen directament de l'experiència de les cerimònies i orgies sagrades. Emergeix allà on hom depassa expressament el sagrat en tant que demoníac. «Les experiències del sagrat esdevenen experiències religioses des del moment en què l'home intenta integrar la responsabilitat en el sagrat o sotmetre el sagrat a les regles dictades per la responsabilitat» (p. 162). La festa és doncs aquesta dimensió sagrada que no és de cap manera eliminable i que cal relligar a la responsabilitat. L'oposició del sagrat i el profà, de la festa i el dia laborable, de l'extraordinari i el quotidià, tenen el seu lloc entre els problemes posats a la responsabilitat perquè aquesta els resolgui. Són, per tant, una altra cosa diferent de l'oposició autèntic-inautèntic. El jo que emergeix a l'inici de la història té la responsabilitat de no perdre's ni en el quotidià ni en el sagrat: es tracta de «superar la quotidianitat sense per això enfonsar-se, oblidant-se d'un mateix, en el regne de les tenebres, per més atractives que siguin.» (p. 163) La

vida històrica significa una interiorització del sagrat. En lloc de sotmetre'ns-hi exteriorment des d'una perspectiva merament mítica i ritual, ens confrontem interiorment amb el seu fonament essencial, confrontació que prové de la filosofia com a activitat nascuda de l'escruiximent de l'aparent plenitud de la nostra vida (mítica). «La història significa en primer lloc aquest esdevenir interior, [...] la història és primerament història de l'ànima» (p. 164). La filosofia és cura de l'ànima (*epimeleia tes psykhes*) i aquesta cura tindrà com una de les seves prioritats —eminentment en els mites platònics— un capgirament dels misteris i cultes tradicionals, és a dir, un desplaçament de la vivència de la festa, de l'excepcionalitat, cap a la problemàtica responsable vinculada a l'autoaclariment de la pròpia situació. La doctrina platònica de la immortalitat de l'ànima és, en aquest sentit, el resultat de la confrontació entre orgiasme i responsabilitat. Aquesta triomfa sobre l'orgiasme, que s'hi incorpora com a moment subordinat, com a *eros* a dirigir.²

Amb les ciències modernes de la natura i la tècnica que hi va associada, aquella direcció de l'*eros* que en Plató era un dic oposat a la irresponsabilitat orgiàstica, dona pas a una racionalitat posada al servei de la quotidianitat entesa com a «jo puc». L'home disposa, en efecte, de la seva pròpia vida, en el sentit que sap crear els mitjans per a fer-la cada vegada més còmoda i multiplicar-hi els béns materials. El

2. En el neoplatonisme, diu Patočka, aquesta concepció porta a fer del demoníac, d'Eros com a gran *daimon*, un regne al servei del filòsof verdader, que n'ha vençut les temptacions. D'aquí una conseqüència que pot sorprendre: el filòsof és alhora un taumaturg, un mag. Per altra banda, en el cristianisme, la superació del quotidià pren la forma d'una història de salvació de la qual l'individu ja no és totalment responsable. Podriem afegir que el poder del mag neoplatònic i la humilitat del creient cristià constituïran un problema de conciliació en autors de l'anomenat renaixement, com per exemple Ficino.

treball que, com a tal, representa una servitud i una càrrega, amb el temps «allibera» l'home i ofereix fins i tot la perspectiva d'un «alliberament» total. Una de les conseqüències d'aquest guany és l'avorriment, que s'anuncia d'entrada imperceptiblement (Pascal). L'avorriment, diu Patočka, no és un simple humor privat, sinó «l'estatut ontològic de la humanitat que ha subordinat completament la seva vida al quotidià i a la seva impersonalitat.» (p. 178) L'avorriment es presenta en la societat de consum contemporània com a divertiment obligatori que esdevé una experiència metafísica col·lectiva, una de les que caracteritzen la nostra època³. ¿Què significa aquest avorriment gegantí que ni l'enginy infinit de la ciència-tècnica pot vèncer o dissimular? Els descobriments més refinats són avorrits precisament pel fet que no condueixen a l'exacerbació del misteri que s'oculta darrere d'allò que es posa a la llum, que és descobert. L'home ha renunciat a si mateix, ha abdicat de la seva posició específica al si de l'univers, única entre tots els vivents coneguts, que consisteix en el fet que l'home es relaciona amb l'ésser, que és aquesta relació. L'ésser deixa de ser un problema quan tot allò que és es troba descobert en la seva absurditat quantificable. L'home ha deixat de ser aquesta relació per servir la Força: «l'ens suprem que tot ho crea i destrueix, i que tot i tothom té vocació de servir» (p. 184). La divinització pràctica de la Força desferma l'actualització de tots els potencials. Com més la ciència tecnificada s'imposa com a relació pròpia amb la natura i amb l'home, més cruel és la revenja de l'entusiasme orgiàstic. Al segle xx, la guerra com a «tot és permès» fa de revolució de la quotidianitat cansada que s'acompanya d'una cruesa de l'orgiasme sota formes noves. La quotidianitat i l'orgia són organit-

3. Les altres dues són l'experiència del front (cf. el sisè dels assaigs herètics) i Hiroshima.

zades per una mateixa mà. La guerra representa alhora la més gran empresa de la civilització industrial, el producte i l'instrument d'una mobilització total (Ernst Jünger) i l'alliberament de potencialitats orgàniques que enlloc més poden dur l'embriagament de la destrucció fins a aquest extrem. Que el demoníac pugui aconseguir el seu cim precisament en un període de lucidesa i racionalitat màximes és un fenomen sense precedents.

Així doncs, la civilització científico-tècnico-industrial és una civilització de declivi? La resposta semblaria ser afirmativa i semblaria deduir-se fàcilment de tot el que s'ha dit. No obstant això, Patočka dubta. És cert que aquesta civilització no ha respost el gran problema interior de l'home, el de viure de manera humanament autèntica. De fet, ha fet més difícil la resposta perquè el seu projecte no inclou la relació de l'home amb si mateix ni amb el món com a totalitat i com a misteri essencial. Però, en primer lloc, no és de cap manera menyspreable el fet que aquesta civilització fa possible quelcom que fins aleshores no s'havia aconseguit mai: una considerable reducció de la misèria exterior, que aporta pau i igualtat social. La segona raó que impedeix de qualificar sense més la civilització tècnica com a decadent és que els fenòmens de declivi descrits no són només obra seva sinó herència d'èpoques precedents. La civilització moderna no pateix només per la seva pròpia miopia, sinó també perquè el problema de la història roman sense solució. Ara bé, conclou Patočka, «el problema de la història no pot ser resolt; ha de romandre un problema» (p. 187). El perill de l'actualitat és, doncs, que un excés de saber en el detall ens impedeixi de veure les qüestions i allò que les fonamenta. Finalment, també podria ser que tota la qüestió del declivi de la civilització estigui mal plantejada d'entrada, car no hi hauria civilització en si mateixa. «La qüestió seria més aviat la de saber si l'home històric encara vol reclamar-se de la història» (p. 187). En aquesta reclamació, que és responsa-

bilitat, hi és clau la qüestió de com viure la dimensió festiva de l'existència humana, una dimensió que és més primordial que no pas aquella en què majoritàriament vivim, aquells dies laborables en què dominem cada vegada més el món. La filosofia, com diu Jordi Sales, és el diumenge de la vida, afirmació que, al nostre parer, Jan Patočka subscriuria gustosament.

