

MONOGRAFIA

ALFRED BADIA GABARRÓ

LA CERTESA I L'IDEAL

Una filosofia personal i transferible

NOTA EDITORIAL

Alfred Badia i Gabarró (Barcelona, 1912-1994), Creu de Sant Jordi 1993 de la Generalitat de Catalunya, va ser traductor, assagista i escriptor. Abans de ser cridat al Departament de Filologia Hispànica de la Universitat Autònoma de Barcelona per ensenyar-hi Llengua Catalana (1970-1977), havia estat professor a l'ensenyament secundari en el sector privat. El 1948 es va llicenciar en Filosofia per la Universitat de Barcelona amb Pere Font i Puig i Tomàs Carreras Artau. La formació lingüística i literària, al marge de la que proporcionava el grau de batxiller, l'havia adquirida de forma autodidacta, si descomptem el curs de gramàtica normativa amb Pompeu Fabra de l'any 1937. El llegat més conegut d'Alfred Badia són les seves traduccions poètiques de composicions de trobadors (1982, 1988, amb reedicions) i d'*Els sonets a Orfeu* de Rainer M. Rilke (1979). Com a escriptor va cultivar el teatre i, sobretot, la poesia (*Presó de cendra*, 1976, *Adés era l'alba*, 1990, i tres reculls més). Interessat per tots els fenòmens literaris i culturals que l'envoltaven, va expressar les seves opinions en articles de diari (especialment al *Diari de Barcelona* i a l'*Avui* dels anys vuitanta i noranta). Per a més informació: <alfredbadia.net>.

El seu pensament original es pot rastrejar al llibre miscel·lani *Crítica, somni, projecte, recerca* (1988). Les pàgines que va dedicar a la història del pensament català i a l'obra d'autors literaris del segle xx són fruit d'encàrrecs editorials. La contribució «L'home real o la veritat jo-cos», apareguda a l'*Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* de l'Institut d'Estudis Catalans del 1994, és la primera exposició sostinguda dels punts de vista filosòfics d'Alfred Badia. Aquesta publicació va estimular la redacció d'un esbós complet i articulat d'aquests punts de vista: *La certesa i l'ideal*, que l'autor havia titulat *Una filosofia sense prejudicis. Assaig personal i transferible*. Heus ací com ell mateix en defineix la naturalesa i els objectius: «D'una banda, la meua filosofia és estrictament fruit d'una elaboració personal i no aspira ni pot aspirar a representar cap escola. Però, d'altra banda, havent de ser la filosofia una activitat cognoscitiva de caràcter universal, és a dir, el pensament de la humanitat mateixa per mediació de tots els seus representants idonis units per consens, la meua filosofia continua essent una aportació estrictament personal que li toca oferir-se a la consideració de tot possible lector, com a aspirant a la universalitat dita. És una filosofia meua, que aspira a ser de tothom, però que, conscient i tot de l'enormitat de l'aspiració, no pot defugir-la. Tot això, independentment de tota consideració d'orgull o de modèstia, fidel

només al que escau a la filosofia universal i a l'aportació, inevitablement individual, del pensament personal abans dit» (p. 108).

El text que ara es dona a conèixer, escrit des de la desinhibició que s'adquireix superada la vuitantena, omet les fonts bibliogràfiques i la discussió d'una terminologia filosòfica que, als temps en què Alfred Badia treballava a l'ensenyament secundari, podia estar a l'abast de qualsevol persona mitjanament formada. Tan sols a l'encapçalament de l'apartat 47, «El transcendent als antics Iran, Índia i Xina», apareix una remissió: Jesús Mosterín, *Historia de la Filosofía. El pensamiento arcaico i la Filosofía oriental antigua*, Madrid, Alianza Editorial, 1983-1985, que ha estat suprimida en el curs de l'edició. Cal advertir que el text va ser redactat amb presses i que l'autor no el va poder passar pel sedàs de la revisió que tenia prevista i que segurament hauria polit la formulació de determinades doctrines que s'atribueixen a filòsofs com ara Descartes, Kant i Nietzsche. Alfred Badia va dedicar el darrer estiu de la seva vida a copiar el text sobre suport electrònic batallant amb els ensurts del primer contacte amb l'escriptura digital.

Lola BADIA i Helena LAMUELA

Sinopsi:

El discurs arrenca d'una presentació del concepte de filosofia com a recerca d'una determinada mena de veritat, que arriba a un primer estadi amb la recapitulació de la unitat 14, on es proposa l'operativitat epistemològica del jo-cos. El cor de l'assaig són els apartats que van del 15 al 36, on s'exposa la teoria de la TCEE (i de la MLV), és a dir, la tesi de la tendència a continuar existint en expansió (amb la mort latent en la vida), que reflecteix la natura de l'ésser humà, com a individu i com a membre de l'espècie. Aquesta teoria arriba a abraçar el que entenem per ètica a partir de la discussió del problema de la llibertat individual. Els apartats a partir del 37 discuteixen l'experiència artística com a tret distintiu de l'ésser humà i acaben abordant el problema del transcendent, amb una anàlisi de l'adhesió humana a diverses religions (les occidentals, les indostàniques, les orientals). L'assaig reprèn críticament el problema de la llibertat de responsabilitat (que, com a tal, queda reduïda a il·lusió) i, consegüentment, acaba amb la definició d'una aspiració ideal.

ÍNDIX

1.	L'amor a la saviesa en veritat	103
2.	¿Què vol dir la veritat?	103
3.	El saber humà: mitjans i tipus	105
4.	El mètode filosòfic	108
5.	La certesa de la realitat del meu cos	109
6.	la psique-cos és amb els altres	110
7.	El grup humà viu en i amb el món	111
8.	Els objectes i el món	112
9.	Els objectes artificials	113
10.	Els objectes naturals	114
11.	La percepció dels objectes	114
12.	L'espai de la percepció i el de la ciència	118
13.	La temporalitat de la psique	119
14.	Recapitulació	124
15.	Rere el disseny fonamental de l'espècie humana	125
16.	La tesi de la tendència a continuar existint en expansió ...	127
17.	Inacceptabilitat d'altres teories de l'home	129
18.	La TCEE en els grups socials	131
19.	La TCEE en la vida dels individus humans	132
20.	La TCEE en els grups socials voluntaris	133
21.	Els actes il·locucionaris	134
22.	L'eros: sexualitat i asexualitat	135
23.	L'eros de les relacions familiars	137
24.	L'eros de l'amistat	137
25.	L'eros de l'amor al proïsme o filantròpic	138
26.	L'ètica del respecte passiu i actiu	139
27.	L'amor de benvolença	141
28.	Situacions socials de fre a la TCEE	142
29.	L'home, ésser de necessitats	144
30.	La joventut: individualisme i lliurament	146
31.	La vida humana ¿s'esgota en la TCEE?	148
32.	La llibertat, ¿nota distintiva humana?	149
33.	La folia de la TCEE indiscriminada	151
34.	La folia humana com a deliri	154
35.	L'evanescència de la llibertat	156
36.	L'arqueologia de la responsabilitat	158
37.	L'art, ¿distintiu de l'ésser humà?	161
38.	La qüestió de la bellesa natural	165
39.	La fuïció de masses	166
40.	L'agradibilitat continguda	167

41.	Una teoria del plaer	168
42.	L'home i el transcendent.....	169
43.	L'adhesió humana a les religions	170
44.	La ciència-filosofia i el transcendent	174
45.	La creença humana en el transcendent	175
46.	El transcendent i la filosofia occidental	176
47.	El transcendent als antics Iran, Índia i Xina	178
48.	El taoisme	181
49.	La descreença confusa d'occident.....	182
50.	El dubte emotiu del transcendent	183
51.	Recapitulació final	184
52.	La TCEE i la MLV	186
53.	L'eros i l'ètica de respecte als altres	186
54.	El problema de la llibertat	188
55.	La llibertat de responsabilitat, ¿una il·lusió?	190
56.	Una aspiració ideal.....	191
57.	L'ésser humà i el transcendent.....	192

ALFRED BADIA GABARRÓ

LA CERTESA I L'IDEAL

Una filosofia personal i transferible

1. *L'amor a la saviesa en veritat*

L'assaig que ara s'inaugura parteix d'una idea molt vella però pretén de seguida donar lloc a una actitud nova. El punt de partida és el de la filosofia-amor a la saviesa segons l'etimologia, des de la qual es passa a subratllar que l'amor o la tendència a la saviesa, és un amor a la saviesa en veritat.

No és que els antics grecs, és clar, negligissin la veritat quan cercaven la saviesa, però, admetent que aquella era implícita en la noció de llur amor o *filia*, no es feien qüestió (no els corresponia en aquells inicis) de què era la veritat on la filosofia havia d'habitar. El sentit del present assaig apareix aleshores clar quan comença per dir que, ben entès l'amor a la saviesa com un amor a la saviesa en veritat, de l'amor, es passa a la recerca. I aleshores es fa patent que a la filosofia-recerca li toca ser immediatament recerca de veritat.

2. *¿Què vol dir la veritat?*

Tanmateix, això ¿és ara possible? Quan la veritat apareix desnonada de tantes investigacions modernes, ¿quin valor encara pot tenir una filosofia que comenci recercant la veritat sense bestreure-la de cap cos de doctrina religiosa o metafísica? Obviant la contestació directa a la pregunta, l'assaig que ara es presenta creu pertinent formular una altra pregunta, la següent: ¿què vol dir veritat?

Atenint-me a la filosofia en la seva concepció etimològica, trec la noció de veritat del procedir de les ciències, heretada de la concepció implícita que regnava en aquella, i de l'actitud espontània de l'infant que interroga. Veritat és versió intel·lectual humana de tot allò que entenem com a món altre que el jo de l'home (sobre el jo, no hi ha versions intel·lectuals, només hipòtesis). Versió que aspira a ser de consens total humà i doncs no simplement la variant d'un home o d'un grup. La veritat a aconseguir així entesa ha de ser per a tota l'espècie humana.

I anomeno versió i no *adaequatio* aquesta veritat, perquè se sap que el nostre saber d'allò aliè al jo és un saber segons l'estructura cognoscitiva dels sentits i de la ment humana, i considero tema a debatre en quina mesura correspon al món exterior en ell mateix o necessàriament el transforma o s'hi acomoda dintre certs límits. En rigor, doncs, la veritat a aconseguir és fruit de la investigació humana al llarg dels segles amb les aportacions que hi afegeix cada època i, per tant, la filosofia, com la ciència, és un saber no sectorial, sinó universal humà. Cal veure ara de què es predica la veritat i en quins temes és abordable.

Distingeixo entre:

a) *La veritat de l'experiència sensible corrent*, avalada pel testimoniament dels humans presents a l'experiència. La veritat, en aquesta esfera convivencial empírica, és assolible. Si jo dic que ahir a les quatre de la tarda va ploure en tal punt, és veritat quan els testimonis així ho adveren. Cal, és clar, que els testimonis siguin fidedignes. Si no és així, aquesta veritat del món sensible participat per tots és, naturalment, rebutjable. Si jo dic que he vist volar un objecte no identificat que entenc com un ovni, només trobaré testimonis predisposats per a l'acceptació d'aquest fenomen, així doncs la veritat en serà recusable.

b) *La veritat de les ciències no simplement descriptives, les ciències «dures»*, com ara la física o la biologia. Aquesta és una veritat *sub judice*, per la següent consideració analítica: les dites ciències construeixen models del món investigat, que passen a ser l'expressió de la veritat sobre aquest món. Però (1), aquests models varien amb el temps, i doncs, els que actualment s'accepten són només el paradigma actual d'aquestes ciències. Aleshores, donat el paradigma, és veritat allò que en les nostres proposicions, se suposa que lògicament correctes, s'ajusta al model, però, en rigor (2), es tracta d'una veritat segons el model, que ja hem dit que és canviadís. Cal, doncs, atènyer-se a l'acceptabilitat del model tant com a l'adequació entre aquest i les proposicions. I, suposant una fase en què el model aparegués com a totalment persuasiu, sempre resta que la veritat, aquest cop en aparença més abastable, és una *veritat per a l'home*, segons les seves estructures cognoscitives sensibles i intel·lectuals, és a dir, una veritat no objectiva, que ja veurem més endavant per què, anomeno *veritat en segona instància*. Una veritat rodona i inapel·lable només és concebible per a una ment-mirall de tot l'existent o per a la ment de l'*intuitus originarius* de la vella metafísica escolàstica, que entén veritatívament allò que crea en pensar. Mirall perfecte que només podria existir fora del món que coneix perquè, en cas de ser-hi dins, la seva constitució en poders cognoscitius necessàriament el modifica. I pel que fa a l'*intuitus originarius*, per definició seria aliè al món.

La veritat científica, doncs, no és mai veritat absoluta, sinó conat de veritat temporal, en rigor, hipòtesis amb un grau determinat de probabilitat, i encara *per a l'home*.

c) *La veritat de la filosofia* és la de la recerca i fonamentació abans dites, que necessita la ciència per a aconseguir la universalitat apodíctica, però no hi resta ni hi pot restar. La filosofia (1) investiga críticament les tesis de la ciència i les dota de la fonamentació racional possible; i (2) fa a estones de semàfor (aparta de la ciència allò que hi és espuri) i basteix en fusió ciència-filosofia el producte crític finalment reductible a model. Però la filosofia (3), a més, aventura hipòtesis no científiques (que no pertanyen a l'àmbit de la ciència), procurant que no topin amb cap dels coneixements científics acceptats en un moment donat històric. Hipòtesis, la possible veritat de les quals escapa de tot control suficient i resta, doncs, com a pura possibilitat. Hipòtesis que han de desterrar fins

al màxim possible, tota extralimitació metafísica, però que mai no poden prescindir-ne del tot.

La veritat de la filosofia és, doncs, la de la ciència avalada per la crítica i la de les hipòtesis extracientífiques, sempre subjectes a rectificació o anul·lació per altres hipòtesis. No hi ha, doncs, una veritat filosòfica absoluta i pura.

d) *La veritat de les metafísiques* és recusable per la seva diversitat i l'oposició d'una suposada veritat metafísica respecte a les altres. No hi ha cap metafísica que posseeixi el poder d'invalidar totes les altres. Les metafísiques són productes de la raó imbricada amb la imaginació, sovint obnubiladores de l'enteniment que il·lumina la raó. L'acceptació per grups d'humans és fruit de la creença, aixecada per emocions i suposadament justificada per elaboracions racional-imaginatives. Més endavant ja parlaré de l'origen de les creences, el terme de les quals ara acabo d'usar.

e) *La veritat de les religions* és fruit exclusiu de les creences que convencen l'ésser humà que creu rebre (o creu que d'altres homes han rebut) comunicacions del transcendent, que determinen l'emoció radical d'acceptació. L'ur veritat no és críticament acceptable, tot i l'ardor que puguin mostrar els creients i les ajudes metafísiques de què es valen.

f) *La veritat de la lògica i de la matemàtica* resta en el pur formalisme racional establert sense contradiccions internes (tot i la indeterminació gödeliana, que li treu el darrer fonament, però no li lleva la validesa actuant). La veritat formal de la lògica i de la matemàtica és en ella mateixa una tautologia desenvolupada que forneix sabers aliens i/o desjuntats del món de l'experiència, i doncs no aporta sabers que s'hi refereixin, solament estructures que els enquadren, els quantifiquen i els subordinen a nombre i ordenació. És, doncs, una veritat aliena al saber sobre dades suposadament objectives, de què tracten ciència i filosofia. Pot ocórrer, però, que la matematització del saber científic permeti l'elaboració d'hipòtesis físiques o biològiques, que sense l'ajuda matemàtica no s'haurien formulat. I pot ocórrer també que les tals hipòtesis siguin corroborades per observacions o experimentacions posteriors, de manera que s'acreditin com a veres dins d'un model científic determinat. Diria, doncs, que en aquest cas la lògica i la matemàtica són *ancillae scientiarum* i contribueixen, amb les ciències que elles ajuden i en tant que les ajuden, a sabers, que, sotmesos a la crítica de la filosofia de les ciències, adquireixen l'acceptació del científic-filòsof i passen a constituir part del saber científic integrant del model de veritat científic-filosòfica, erigida en paradigma d'una fase temporal històrica.

3. El saber humà: mitjans i tipus

L'ésser humà, per a la lluita que ha de sostenir de cara a la seva subsistència en el món en què es troba, *necessita saber*. És el saber de les tècniques per a posar la naturalesa al seu servei i per a la competició d'uns individus i grups socials enfront d'altres, sovint desembocant en la violència en totes les seves formes possibles. Al costat del saber tècnic

l'ésser humà posseeix altres sabers, la legitimitat dels quals és diversament acceptable, el de les creences, el de la ciència, el de la filosofia, el de les metafísiques, el de les religions, el dels ocultismes i la parapsicologia i el saber-coneixement de què m'ocuparé amb preferència, un tipus de saber que (ja ho veurem) revesteix tots els caràcters d'acceptabilitat màxima que pot tenir el saber per-a-l'home.

a) *El saber de la tècnica* és un saber encaminat a crear els instruments artificials ajustats a alguns dels processos devers el domini de la naturalesa i dels altres homes o grups humans; també, és clar, el saber d'ús, és a dir, el de la manipulació adequada dels aparells i màquines un cop construïts gràcies a la tècnica. És un saber que prejutja la docilitat de la naturalesa als processos d'extreure'n l'energia i als de transformar-la en un simple instrument de domini sobre ella mateixa, si cal, antagonitzant poders naturals que poden conduir a la contaminació o destrucció del medi. Perquè la naturalesa és un món d'opòsits que ella evita enfrontar, però que la tècnica, estrictament utilitària, enfronta temeràriament. Prejutjar la docilitat de la naturalesa pressuposa l'admissió implícita de la veritat del raonament tècnic que la utilitza o modifica, en el sentit que hom creu que allò que fa, s'adiu a la realitat energètica i manipulable d'allò donat en els fets naturals. Diferenciada de la veritat dels sabers no actuant, la de la tècnica se subordina a la utilitat, procedent de la ciència embrionària o desenvolupada, i doncs participa de la veritat d'aquesta, una veritat per-a-l'home esdevinguda útil, una veritat de la natura macro i microscòpica, que pressuposa una concepció determinista del cosmos. Tanmateix la conducta de la natura microscòpica s'oposa en certes ocasions al dogma determinista i autoritza una actitud almenys parcialment indeterminista, els fonaments reals de la qual només admeten especulacions. La veritat de la tècnica és, així, una *veritat útil amb supòsits acceptats* per hàbit o tradició, una veritat que pot topar amb la docilitat de la naturalesa mantenint-la submissa o bé transformar-la en rebel com a resposta a l'abús dels seus opòsits.

b) La *creença* és una adhesió emotiva a unes afirmacions sobre l'home, el cosmos i el suposat món de la supervivència *post mortem*, que recolza en la pura subjectivitat humana. Procedeix de supersticions o de suposades intuïcions advingudes sobtadament en la ment d'ideadors espontanis, l'origen de les quals es perd en el passat del mite. Al costat d'aquestes hi ha les creences diguem-ne superiors que constitueixen les religions, nascudes de l'emoció receptora de les persones que creuen haver entrat en comunicació amb el transcendent, sigui a través de suposats enviats, sigui mitjançant la intervenció d'oracles, profetes o visionaris sovint «miraculosos». El saber de la creença, essent purament subjectiu (individual o de grup) o bé és aliè a la ciència-filosofia i s'erigeix com un saber a part, intocable, o bé és obertament contradit per la ciència. La veritat d'aquest saber és, així, per raó de la seva constitució, el seu fonament i la seva subjectivitat, radicalment dubtosa. Només excepcionalment pot escaure's que una creença coincideixi amb un saber científic-filosòfic. Tanmateix,

quan es tracta de les creences en què es fonamenten les religions, aquestes usen àmpliament de les metafísiques que millor les serveixen, i doncs poden al·legar la possessió d'un caràcter filosòfic, així, per exemple, la filosofia cristiana o la musulmana, que en rigor són construccions a partir de la fe prèvia en la comunicació transcendent als seus seguidors privilegiats.

c) Del *saber de la ciència*, ja n'he parlat abans. Resumeixo que, donada la seva constitució, és un saber per-a-l'home segons els models d'època. I ja hem vist que la veritat que forneix i que ens trobem acceptant és un paradigma canviant en el temps en virtut de l'assalt de les successives renovacions o revolucions científiques.

d) També s'ha apuntat què cal entendre per autèntica *filosofia*: la recerca d'un saber en veritat que es treu de la ciència, però no hi resta; que presta fonament a l'ús dels conceptes que apareixen en el discurs científic, mitjançant una crítica que apunta a solucions universals, i el sedàs d'un filtre que deixa passar o no a la ciència, temes i/o auxiliars temàtics. I encara, que s'aventura a proposar hipòtesis pel que fa a qüestions que la ciència pura deixa en l'àmbit del sense-sentit o de la inassolibilitat cognoscitiva, a condició que aquestes hipòtesis no topin amb les tesis científiques acceptades en un determinat moment històric, si és que no arriben a inferir-se raonablement d'aquestes. La veritat de l'autèntica filosofia és, doncs, la veritat de les ciències avalades per ella, o bé la derivada de la major o menor probabilitat que posseeixin les hipòtesis aspirants a accedir a l'estatut de les ciències, una veritat generalment problemàtica perquè tals hipòtesis indefectiblement es nodreixen, ho vulguin o no, de conceptes i raonaments metafísics.

e) El *saber de les metafísiques*, també ja hem assenyalat que és múltiple, car tota metafísica s'impregna d'imaginació i/o de fantasia, i tendeix a obnubilar l'enteniment. D'aquesta multiplicitat deriva la necessària perplexitat de qui s'hi inclina amb un disseny de veritat, i doncs, la impossibilitat d'atènyer-la com el saber-coneixement reclama.

f) Del *saber de les religions* bastarà dir que aquestes recolzen en creences i es racionalitzen en metafísiques. És, doncs un saber de fe, vàlid només per a qui la posseeix. Però essent així que hi ha múltiples continguts de fe possibles, la veritat de cadascuna de les religions esdevé necessàriament escàpola. Cal, en tot cas, entrar en un ordre místic, en què una suposada il·luminació assegura el creient de la seva veritat, coincideixi o no amb la de qualsevol altre, o bé s'acontenta amb un tipus d'indeterminació mística, que precisament resta en un necessari no-saber d'una realitat que el supera, com, per exemple, s'esdevé en el Tao xinès, en l'atman fos en el Braman hindú o en la via unitiva dels místics de la mena de sant Joan de la Creu.

g) ¿Què dir dels suposats sabers dels *ocultismes i de la parapsicologia*? Per llur multiplicitat indefinida i llur caràcter obertament oposat al saber de les ciències apareixen com a sabers individuals o sectorials, dotats del mateix fonament que el de les religions, es a dir, mantinguts per l'emotivitat acceptant. En el cas d'aquests sabers s'esdevé primor-

dialment que la justificació al·legada recolza en fets d'experiència de manera gairebé exclusiva, a diferència de les religions en què les ajudes experiencials (fets miraculosos) constitueixen una part important però no única de llur pretesa fonamentació.

Abans de tot intent de resoldre la possible veritat dels ocultismes i de la parapsicologia, entenc que cal fer la següent observació: tenint en compte el rebuig que totes les variants d'ambdues presenten en la immensa majoria de científics i de filòsofs, cal començar per indagar exhaustivament si els fenòmens paranormals en què es basen són un engany rodó o bé realment es produeixen. Suposant que no siguin, almenys en alguns casos, l'engany rotund que argumenten llurs detractors, cal veure si els dits fenòmens poden reduir-se a qüestions explicables per les ciències, en el qual cas els ocultismes i la parapsicologia constituïrien una branca insòlita d'aquelles. I només en el cas que cap investigació científica pogués donar-ne raó, hi hauria lloc a hipòtesis també paracientífiques. Tanmateix, els passos que assenyalo són de molt difícil recorregut, amb la qual cosa la factualització de les hipòtesis paracientífiques abans dita sembla distanciar-se cada cop més. La veritat, aleshores, dels ocultismes i de la parapsicologia es reduiria a la veritat científica que els substitueix i disposaria d'un grau d'acceptabilitat en raó directa amb el poder de la seva transformació científica. Vull dir que seria una veritat-per-a-l'home en graus diversos de plausibilitat segons que l'acomodació a la ciència deixi o no romanents difícilment explicables.

h) Pel que fa al *saber-coneixement* que abans he esmentat, capaç de subministrar una veritat ja no limitada o trontollant, he de dir que la seva presentació no és possible sense l'exposició del meu mètode filosòfic. Passo, doncs, a ocupar-me d'aquest, en el curs del qual i com a dada fonamental, podré donar raó del saber-coneixement al·ludit de manera lògicament graduada.

4. El mètode filosòfic

Abans d'entrar en l'exposició del mètode, he de fer un aclariment previ, que considero bàsic. D'una banda, la meua filosofia és estrictament fruit d'una elaboració personal i no aspira ni pot aspirar a representar cap escola. Però, d'altra banda, havent de ser la filosofia una activitat cognoscitiva de caràcter universal, és a dir, el pensament de la humanitat mateixa per mediació de tots els seus representants idonis units per consens, la meua filosofia continua essent una aportació estrictament personal que li toca oferir-se a la consideració de tot possible lector, com a aspirant a la universalitat dita. És una filosofia meua, que aspira a ser de tothom, però que, conscient i tot de l'enormitat de l'aspiració, no pot defugir-la. Tot això, independentment de tota consideració d'orgull o de modèstia, fidel només al que escau a la filosofia universal i a l'aportació, inevitablement individual, del pensament personal abans dit.

El punt de partida pot semblar anàleg al de Descartes, però no neix de cap actitud dubitativa metòdica: És el pensament d'un home que es troba

sol davant del problema del saber i de la veritat, i que, no confiant més que en el seu propi pensament i pel que coneix i accepta del dels altres, es llança a «treure» d'ell mateix tot el que li sembla acceptable, de manera alhora descriptiva i analítica. Començarà, així, per pensar-se ell mateix entre els altres i en el món, perquè és el que té més a la vora i perquè només ell pot fer-ho (els altres no tenen accés al seu interior d'ésser pensant), procurant no incórrer en cap generalització que invalidaria el mètode.

Dic, doncs, que en la meua condició d'adult em trobo com un ens, que anomeno jo i que no sé el que és, que posseeix poders de pensament lògic, d'imaginació, de fantasia, d'intuïció, de sentiments i d'emocions, d'instints i de dissenys. Ara, aquest jo que crec que sóc amb aquests poders, es troba en i amb un cos en una fusió ineludible. Tota la força de l'anàlisi que ara emprenc recolza en això: jo em trobo essent un jo-cos, un ens, el cos del qual és una vivència irrefutable donada, prèvia a tot acte d'inferència lògica, aliena a tota investigació filosòfica de qualsevol sistema. No és, però, la creença de sentit comú de l'escola catalana del XIX allò que em fa afirmar que jo visc en i amb un cos, perquè no recorro al pensament de ningú altre per a afirmar-ho, ni admeto cap supòsit del dit sentit comú. És una vivència sentida extraracionalment, una dada inqüestionable, una seguretat indestructible, que, si cal, pot valer-se dels records que em puguin restar de la infantesa i la juvenesa, en què la primacia del cos, sense l'enorme pantalla de les reflexions que ara puc fer, era aclaparadora.

Utilitzant un altre llenguatge, puc dir que de la realitat física del meu cos, jo en tinc la certesa, és a dir, que el cos se'm mostra amb una evidència irresistible. Això no seria cap demostració suficient, perquè totes les certeses són subjectives i doncs susceptibles d'error (a recordar el *malin génie* de Descartes, que podria invalidar fins i tot la veritat subministrada per la certesa matemàtica). Aquesta és, però, una certesa subjectiva idèntica al fet del meu viure, que no puc negar sense anul·lar-me en l'autèntica experiència d'aquesta vida meua. El caràcter apodíctic de la certesa del meu cos es conclou en el fet de viure'l i rebutja tot idealisme, en especial l'idealisme berkeleyà, perquè no em moc en l'àmbit de cap especulació, sinó en el de la immediatesa del viure. Admeto que, des del punt de vista de l'anàlisi crítica, no hi ha cap impossibilitat que el meu cos sigui una il·lusió, però entenc que aquesta afirmació ignora o fa com qui ignora l'experiència vital del cos, cedint a la temptació especulativa, fruit de l'a priori de la ment metafísica sobre la irrefutabilitat vivencial d'una estructura no coneguda de fet, ni a priori ni a posteriori, sinó viscuda realment.

5. La certesa de la realitat del meu cos

La realitat viscuda del meu cos (que puc considerar en abstracte per un acte de la ment, però que en ella mateixa no té la forma ni d'un concepte, ni d'una idea, ni tan sols d'una imatge, sinó que és una experiència viscuda en tant que viscuda) constitueix aquell saber-coneixement de què he parlat més amunt. És un coneixement cert amb certesa vivencial

no refusable d'una realitat física d'índole desconeguda. Només si vaig afegint a la representació mental que me'n faig les dades que les ciències del cos humà faciliten, podré parlar de parts no percebudes del meu cos (cor, fetge, pulmons, etc.) afegint-les a les que el mirall i la vista poden fornir-me del cos extern. Aquesta certesa em permet afirmar que el saber vivencial en què radica és un saber de veritat, no lògicament coneguda sinó experiencialment viscuda, una veritat aracional anàloga a la que tinc del fet que m'he de morir. I només en cas que l'obsessió especulativa de l'idealisme intentés obstinadament negar la veritat de l'experiència viscuda, recorreria a la reflexió segons la qual cadascú tria la filosofia que indeliberadament es troba elaborant al llarg del seu viure. Jo hauria triat la de la immediatesa, la vida, l'experiència viscuda, i el filòsof idealista la de la construcció especulativa, a la qual involuntàriament i cegament ha anat dedicant la seva vida.

He dit més amunt que aquest cos viscut constitueix una sola entitat amb el jo. Això no és demostrable ni es presenta amb el caràcter aclaparadorament convincent de la realitat del meu cos. Però tots els signes de què puc valer-me apunten a la realitat d'aquesta unitat. A saber, que del jo no tinc coneixement ni puc tenir-lo, sinó solament dels continguts psíquics que passen per mi; que la psique, d'acord amb el que em sembla just d'acceptar, no és merament temporal i extrafísica, sinó alhora temporal i incapaç d'actuar sense el cos; que, si haig de fer cas de la psicoanàlisi, la psique no és solament conscient, sinó que en mi hi ha un inconscient psíquic, que es manifesta, per exemple, com jo constato, en els somnis; que els poders de la psique guarden relació rigorosament estreta amb la constitució del cervell, cosa que la psicologia i la biologia van descobrir en el curs de les actuals investigacions. M'inclino, però, provisòriament, a deixar com a hipòtesi versemblantment vàlida la unitat psique-cos i m'atinc primordialment a la veritat de l'existència del meu cos.

En el curs successiu d'aquest assaig apareixerà sovint l'expressió *psique-cos*. Caldrà entendre-hi l'íntima relació entre ambdues instàncies, sense prejudicar, però, per molt que m'inclini a acceptar-ne la unitat (ambdós serien com l'anvers i el revers d'una única realitat), la veritat d'aquesta unitat. L'expressió *jo-cos* és ambigua i per això l'usaré amb menys freqüència: si ens atenim a la vivència d'ipseïtat de cadascú, l'ús del terme *jo* és un recurs admissible, encara que sabem que la ipseïtat presenta fractures en casos patològics; si ens referim a l'entitat jo, l'ús del terme és recusable, perquè no sabem en què consisteix, és a dir, si constitueix efectivament una entitat.

6. La psique-cos és amb els altres

El cos de la meua experiència és, com acabo de dir, en relació viscuda amb la psique, i està dotat d'uns poders de recepció i transmissió en què aquesta actua alhora significativament i mitjançant el cos. De manera que si dic que el meu cos comunica amb altres cossos que reputo humans, el que vull dir és que la capacitat d'intercanviar informacions que hi ha en

mi és ahora receptiva i emissora respecte al que deu ser la capacitat receptiva i emissora dels altres cossos humans, els quals, doncs, em sembla natural de pensar que es relacionen amb la respectiva psique com jo amb la meva, i que, per tant són d'una naturalesa anàloga o idèntica a la meva. El mitjà de comunicació més perfecte de què dispo és la llengua que em trobo posseint i que jo *no m'he inventat*, llengua en la qual em moc, en la qual estic, i que ha contribuït granment a formar els meus poders de pensar, d'imaginar i de produir missatges verbals. No estic, doncs, sol, perquè el fet de poder parlar ja vol dir que existeix una societat humana que m'ha servit la llengua. És, doncs, una gratuïtat tot solipsisme. També la immediatesa i espontaneïtat oberta de la comunicació, donada la simbiosi cos-psique en què visc, m'advera per analogia que el trasllat informatiu d'uns humans als altres s'esdevé directament, i doncs que tot paral·lelisme filosòfic és, així mateix, una altra gratuïtat especulativa. La comunicació humana de la psique-cos meva amb la psique-cos dels altres, s'estableix mitjançant uns sistemes de signes que fan possible la societat humana, i sobretot indica que la meva psique-cos no constitueix una realitat solitària i independent, sinó una part del grup humà real en què he anat creixent, perquè sense el grup, la seva llengua i els seus sabers jo no seria el que sóc. La meva psique-cos és, per tant, una *psique-cos amb els altres*, perquè tingui sentit. Allò que realment constitueix una realitat amb sentit és el *sistema o grup humà*, és a dir, el de cadascú amb la societat de la seva formació, més les aportacions que la informació forneix d'altres societats humanes i eventualment del tracte de cadascú amb societats altres que les que marquen la seva personalitat individual i col·lectiva.

7. El grup humà viu en i amb el món

El sistema o grup humà, del qual la meva psique-cos és part integrant, viu *en i amb* un món. En primer terme, un món físic que ens subministra l'aire que respirem, el menjar de què ens nodrim, els materials per als habitatges on ens refugiem i per als utensilis amb què actuem, l'energia que mou les nostres màquines, etc. Aquest és el món real, però enllà de la biosfera creiem saber que hi ha un món estel·lar i planetari, en part determinat per la ciència astrofísica, en part imaginari, perquè escapa a la nostra percepció o és de percepció a distàncies que en difuminen la presència, les característiques i els límits. El sistema o grup humà és també un sistema en curs, és a dir, temporal, la dilucidació del qual farà després. És hora de subratllar, també ara, que el fet que jo tingui la certesa radical del meu cos en relació comunicativa amb altres cossos revela que el món físic exterior al meu cos existeix, la realitat existencial del qual no necessita, doncs, cap de les demostracions que Kant trobava a faltar. Aquest món físic és integrat per la que anomeno *matèria circumdant*, que se'm presenta en objectes per al tracte vivencial i per al coneixement imaginativo-intel·lectual. I si existeix un món físic de cossos humans i d'objectes que considero materials (bé que la realitat

de la matèria sigui un problema greu per a la física i la filosofia) és que existeix un espai que els humans i els objectes configuren, ocupen o poden ocupar. L'espai i el temps, doncs, no són formes de la sensibilitat com vol Kant, sinó condicions necessàries de la realitat percebuda, que vivencialment considero material, realitat animada per processos que ja en els sistemes oberts o tancats i, sobretot, en l'àmbit dels éssers que neixen, creixen i moren, revela poders d'estructuració i canvi d'estructures. Aquests poders donen idea de capacitats organitzadores i creatives, segons les quals, els estats de la suposada matèria i els diferents tipus d'organització amb què es presenten manifesten potencialitats cosmogèniques que ultrapassen la constitució química dels seus elements.

Entenc en aquest punt que una darrera anàlisi podria modificar la veritat de la psique-cos fins aquí exposada, en el següent sentit: si penso que el meu cos i el cos dels altres constitueixen la vera realitat, la ciència física pot objectar que aquests cossos són uns compostos de partícules dotades d'energia i que doncs la realitat autèntica és la d'aquests elements, llur configuració i estructura. Ara, enfront d'això es pot aduir:

a) Que la ciència (aquí la biologia) ha de reconèixer també les estructures que anomenem cossos humans i doncs admetre'n la realitat física en llur configuració apariencial. Aquests cossos estan integrats per partícules; física i biologia són compatibles.

b) Que la realitat del món analitzat per la ciència física (partícules, cordes o altres elements energètics) no pot arribar a constituir cap idealisme matemàtic estricte i ha de reconèixer la certesa de veritat de l'experiència que jo tinc del meu cos (ençà i enllà de tota matematització formal) com un certesa de veritat per-a-mi, en primera instància. La conclusió final és l'aparició del problema clau: ¿què és la realitat en ella mateixa, si és aliena a tot acte cognoscitiu absolut que intenta proclamar-la tal? Si és que el jo, que coneix amb el cos, configura el món de la realitat del propi cos i el de la multiplicitat microscòpica dels elements material-energètics que descobreix la ciència, el problema de la realitat residiria en aquest jo. Però tots els indicis són, com he dit, que de fet forma una unitat amb el cos en què radica o del qual és una dimensió, amb la qual cosa la certesa de veritat del jo-cos per intuïció vivencial recupera la seva realitat, i la fragmentació múltiple a què la física redueix el cos es limita a descriure'n la constitució interna. El jo-cos seria una veritat per-a-mi (per a cadascú), només atacable per la remota possibilitat d'una reducció de la seva configuració a pura idealitat metafísica o bé científico-matemàtica.

8. Els objectes i el món

L'adscripció del sistema o grup humà de què formo part en el món se'm fracciona, en el saber que aspira a ser cognoscitiu, en objectes. Selecciono espontàniament, en aquest món extern a la meva psique-cos, allò que designo amb aquest terme. Caldrà entrar en llur dilucidació, però prèviament es presenta la següent consideració a tenir en compte. Els

objectes són aparentment coneguts en l'acte de la percepció, però aquesta és un complex en el qual ara destrio l'aportació d'imatges i conceptes del subjecte percipient. La quantitat i la qualitat d'aquestes aportacions és diferent segons els individus i llur context cultural, però una primera distinció és factible: el saber científic aportat a la percepció humana en diferents moments donats de la història o bé és absent, en la massa dels ignorants, de tota referència científica, o bé es nodreix de dades ultrapassades de la ciència o bé en posseeix un cert nombre, amb més o menys precisió. Aquestes, tant se val el grau d'informació científica que posseeixin, modifiquen la percepció dels humans en el temps. Una tempesta, amb aparat de llamps i trons no és percebuda igual per qui ignora el fet de les càrregues elèctriques que per qui en té algun coneixement. Caldrà, doncs, que en analitzar la percepció, tractem d'aclarir el grau d'influència que la ciència vulgaritzada per l'ensenyament elemental o superior hi exerceix.

9. Els objectes artificials

Penso que la primera divisió que importa fer en l'àmbit de la percepció d'objectes consisteix en la distinció entre objectes artificials (útils, estètics i estètico-útils) i objectes naturals. (No surto, ara, dels objectes artificials creats per l'home). En els primers, la nova distinció entre objectes simplement útils i objectes estètics passa per la franja d'indeterminació dels objectes alhora útils i estètics de què parlaré més endavant. Si restem en l'àmbit dels objectes intencionalment i exclusivament útils, llur saber és condicionat pel grau de coneixement que el subjecte percipient té dels artificis mitjançant els quals l'objecte posseeix la seva utilitat. No és igual el saber que tenim, per exemple, d'una màquina d'escriure preelectrònica, que el d'una computadora complexa. En cada individu el grau d'aquests sabers és sovint diferent, i doncs la percepció s'adequa també diferentment al que l'ideador de l'objecte útil ha concebut. El que roman constant en l'usuari és l'aprofitament de la utilitat. Saber conduir un automòbil reporta el profit de la utilitat, tant si coneixem els mecanismes del motor, com si no en sabem gran cosa. Ara, en l'àmbit de la utilitat, la sensibilitat humana cerca també l'agraïença i fins i tot allò que qualifica de bellesa, de manera que l'objecte útil esdevingui també font de complaença. Els objectes útils esdevenen també estètics fins a un cert grau (com per exemple en la varietat de colorit, dibuixos i formes de les peces de vestir) i aquesta aportació estètica és l'origen d'un nombre immens de creacions humanes.

En l'àmbit dels objectes estètics, en els objectes de l'art, no és ara el moment d'entrar-hi. Només cal indicar que llur presència i contemplació forneix únicament el plaer que anomenem estètic, amb independència de tot ús de l'objecte que no sigui el de la contemplació, gaudi presumptivament desinteressat. Hi ha, aquí, segons diuen els entesos, el cas dels objectes que són fruit de la degeneració dels que hom reputa com a bells, en pastitxos de vulgarització o corrupció del gust per part dels que se

suposa ignorants o mal dotats, l'anomenat art kitsch, que fins i tot pot servir-se d'objectes originàriament útils o naturals transformats en productes de decoració o ornamentació, com per exemple la transformació d'una cova natural en escenari de figures de rocó malgirbat o la d'una trompa instrumental en un test amb floretes assecades.

10. Els objectes naturals

Quant a objectes naturals, entenc els que no són produïts per l'habilitat humana, i no cal entretenir-se a indicar que llur varietat és immensa. I aquí sí que la informació científica del subjecte percipient és decisiva en llur percepció. Podríem distingir-los, abans de tot recurs a la ciència en un moment donat, diferenciant els objectes naturals misteriosos dels alimentaris, els utilitzables, els esfereïdors o simplement temibles, els ambiguaument hostils, els ajudadors i també els derivadament útils. Aquests objectes poden ser respectivament éssers tals com els núvols, els fruits, l'aigua corrent pendants avall, les feres, el mar, la fusta. En aquests objectes naturals la percepció creu apreciar també la presència d'objectes naturals vivents, a distingir dels inorgànics. I també, amb menys precisió, la d'objectes vegetals, a diferenciar dels animals. Tot això descansa en el complex d'elements subjectius i d'impressions sensibles que constitueixen allò que creiem conèixer com a objectes, la caracterització dels quals, en l'àmbit de la percepció, tractaré de resumir a continuació.

11. La percepció dels objectes

En primer lloc, la percepció dels objectes presenta la següent complexitat: els objectes copsats mitjançant els sentits són alhora singulars (tal arbre, tal avió, tal persona, etc.) i designats per noms comuns. (Només en un cert grau de familiarització fem ús de noms propis). Ara bé, els noms comuns al·ludeixen a una suposada estructura comuna, que essencialitza aparentment l'objecte singular, la qual integra alhora uns altres determinats objectes singulars, que virtualment admetem com a constituïts segons la mateixa essència. És el problema dels universals. Sembla clar que aquest procés espontani de la percepció, procedeix d'una esma essencialitzadora pròpia d'un determinat poder de la ment humana. Així, per exemple, aquest concret castanyer pensem que disposa de la mateixa essència que tots els castanyers, essència que és, doncs, virtualment universal. Tanmateix, el que ocorre de fet és que ja des del moment de la infantesa en què l'infant disposa del llenguatge verbal, actua en ell, com en grau més complex en l'adult, un poder d'abstracció d'imatges preconceptuals o ja esdevingudes imperfectament conceptuals, que associa a tots els objectes singulars que s'afiguren sota imatges iguals o semblants. En l'infant aquestes imatges són sorprenentment generalíssimes: aquest concret castanyer és un arbre, diu l'infant, i és que ha pescat la semblança de les característiques externes dels arbres que ha vist (el primer era un enigma per a ell) i les associa automàticament davant del

concret castanyer en virtut del mot amb què el grup social en què ha nascut i crescut li dóna unides simbòlicament aquelles imatges. Hi ha, així, en l'universal unit a la percepció del singular, un aplec de dades comunes associades per semblança i simbolitzades pel mot amb què el designa el grup social en què viu. És ben clar que, segons l'extensió i la comprensió del mot, apareixeran suposats universals diferents, com per exemple, els que diferencien els castanyers dels altres arbres, i segons la meticulositat d'aquella comprensió, les diferents famílies de castanyers, que en unes societats conserven aquest nom i en d'altres poden disposar de noms diferents. No hi ha, doncs, cap essencialitat castanyer, sinó una pluralitat de dades semblants distingides pel grup social, i fixades en el nom comú castanyer, que constitueixen l'extensió virtual de la imatge preconceptual o el concepte. No cal dir que, a mesura que la cultura de l'adult exinfant està en condicions de manejar conceptes segons el grau en què coneix la ciència que els té fixats, l'universal involucrat en el singular de la percepció delimita cada cop més la seva extensió i intenta fixar-la definitivament.

La tal fixació, però, és sempre impossible, perquè:

a) O bé els conceptes de l'home no especialitzats no ultrapassen un cert àmbit de notes distants en nombre i precisió de les que la ciència fixa,

b) O bé, si acudim a la ciència rigorosa, el coneixement de la dimensió universal dels objectes s'esgota en la *descripció* de totes les dades assolibles en un moment donat de la història de les ciències, sense poder mai precisar si el concepte designat pel mot que s'usa és pobre de dades presumptament objectives, o bé hi involucra dades pertanyents a d'altres objectes. Aquí cal no oblidar que la percepció passa per l'instrument dels sentits i per l'ús que la ment humana en fa en l'elaboració intel·lectual, el caràcter de fidelitat dels quals a l'objecte suposat real és incert i en determinats casos insuficient. L'objecte singular percebut és (1) seleccionat com a tal en el cúmul de sensacions elaborades davant la multiplicitat suposadament real del món; i (2) establert en concepte universal segons l'aplec de les descripcions, sempre insuficients, dels objectes amb característiques sensibles anàlogues. No hi ha, doncs, coneixement d'essències, llevat de la dels objectes útils de construcció humana, la dels objectes matemàtics i lògics, i la dels que són fruit d'elaboracions mentals, per exemple, la de les hipòtesis relacionants que la ment aplica al coneixement científic i la dels objectes ideals metafísics, l'essència dels quals és fixada a priori per la mateixa ment.

Cal afegir que en la percepció d'objectes intervenen també totes les aportacions, ja no del grup social o de la ciència, sinó les exclusives de cada home percipient, inevitablement imbricades d'emocions, cosa que explica des de les al·lucinacions fins a l'escantellament o ampliació subjectiva gratuïta de la percepció. Aquí cal esmentar la literatura psicològica de l'empatia i de l'amor en el coneixement dels altres, i totes les visions paranoiques o paranoïdes, deformades d'arrel, de què tracta la psicoanàlisi i la psiquiatria.

Però també s'hi ha d'afegir, al marge de les distorsions de patologia declarada, la particular versió que dels objectes en llur aparença més o menys definida, tendeix a donar tot subjecte percipient, segons el caire dominant de la seva estructura psicològica. Ja és prou sabut que, per exemple, un jardí és percebut diferentment segons que el subjecte tingui un caient artístic, científic o matemàtic predominant, sense que per això el jardí s'aparti del que en diu una enciclopèdia redactada segons el model de la cultura a què pertany. Un jardí europeu pot ser distint, en el mateix indret on el percebem, del que copsa algú format en la cultura xinesa.

No vull acabar aquest apartat de la percepció sense dir que *no* tots els coneixements del món exterior al jo percipient procedeixen de la percepció. Hi ha les hipòtesis fruit de la intuïció, que poden adquirir l'estatut de veritats de coneixement científic si admeten comprovació per experiències posteriors i, seguint Popper, poden ser falsades com les veritats científiques nascudes de l'experiència.

De l'engany o deformació en el coneixement dels objectes per acció de les diverses significacions que posseeixen els mots amb què els designa el grup social al qual pertanyen, n'és també una prova la falsificació a què en sotmeten l'ús els mitjans de comunicació moguts per interessos superiors dels poderosos, siguin els governants o administradors dels estats, siguin els grups de pressió nacionals o multinacionals al servei de llur afermament o expansió. Aquesta alteració significativa afecta objectes, relacions d'objectes, grups socials, fets esdevinguts o en esdevinença, donats al coneixement de la gent segons els propòsits i intencions d'aquestes macroempreses industrials privades o en propietat dels estats o mixtes públiques i privades. Només si l'home del carrer sap i vol reduir les informacions a l'autenticitat, o bé si disposa dels poders d'anàlisi i d'intuïció capaços d'esvair les falsificacions imposades, podrà anar modificant correctament el coneixement dels objectes, dels fets i de les conductes humanes donades fal·laçment en la informació dels mitjans de comunicació.

Concloc, doncs, que els objectes materials no útils ni estètics ni mixtes útils i estètics (de la realitat dels quals estic segur perquè tinc un cos real on jo sóc i percebo, que m'avisa de la realitat de certes estructures o sistemes materials) són incognoscibles pel que fa a llur essència. Llur suposada realitat d'objectes falsament dotats d'essència és una síntesi de:

- a) La impressió sensorial servida pels sentits.
- b) L'aportació imaginativa i conceptual de dades en la ment del subjecte, que se suposen congruents amb la impressió sensorial.
- c) La subordinació de l'aportació d'aquestes dades al saber rebut del grup social on el subjecte percipient viu, mitjançant el mot designador en què s'esdevé la fusió de l'universal per extensió amb el singular per concreció perceptiva, saber condicionat pels llocs comuns i la història del grup.

Exerceixen també una influència confusionària:

- d) La deformació i la falsificació freqüents en el coneixement del subjecte percipient, per influència dels mitjans de comunicació dirigits per estats i macroempreses al servei de llurs interessos.

e) La deformació emotiva segons el predomini de l'estructura psicològica del subjecte percipient.

I no arriben a delimitar el caràcter universal de l'essència:

f) El grau d'insuficiència en l'aportació vulgar de conceptes de la ciència, per la impossibilitat major o menor del no especialista pel que fa als coneixements de què disposa la vera ciència.

g) L'obligada limitació dels universals establerts pel coneixement científic per la impossibilitat de fixar unívocament totes les notes que els essencialitzarien.

Els objectes materials d'essència desconeguda, a nivell de la ciència física, sabem que són complexos de partícules unides per forces, però que la percepció estructura en figures i formes diversos. Aquesta mateixa percepció, que necessàriament s'esdevé per obra de la mediació sensorial, només té dret a assegurar la corporeïtat dels objectes, sòlida, líquida, gasosa o plasmàtica, d'acord amb la informació que la psique-cos humana rep. Són, doncs, existents en veritat per-a-l'home; els objectes en aquest nivell podríem dir preconceptual no són, així, reals, sinó que es configuren segons les qualitats primàries de Locke, reduïdes a corporeïtat més o menys mòbil i donen lloc a les sensacions d'extensió visual-tàctil, o a les de la impressió gasosa. La qualitat primària *figura* de Locke o bé és imaginària, per exemple, la de les constel·lacions, o bé, si es presenta com a real, va associada a l'estructura de l'objecte, físicament existent amb la dita estructura. La qual pot ser fugissera i canviant, segons llei interna de la matèria distingible en estructures, per exemple, la dels vegetals, o bé representable per semblança amb un altre objecte d'estructura coneguda, o per reducció a esquemes geomètrics coneguts pel subjecte percipient. Així, per exemple, l'aparició de brots entorn del tronc o la tija d'un determinat vegetal, que simula una espiral si unim els brots per una línia. També pot ocórrer que l'objecte sigui ja definidament geomètric, com els cristalls de neu, però aquesta regularitat geomètrica només pot ser percebuda si coneixem, encara que sigui aproximadament, la figura geomètrica pura. Fora d'aquest cas, la figura només se'ns presenta com a presumpta regularitat pròpia de l'estructura. Cal dir, doncs, que els objectes existents són objectes en molts casos dotats d'estructures i que la qualitat primària de la corporeïtat cal pensar-la *per-a-l'home*, com a corporeïtat estructurada. Les qualitats secundàries (colors, sons, olors, sabors, llisors i granulacions tàctils) són irreals, fruit de la transformació que els sentits operen en les dades de les impressions sensorials. En qualsevol cas, només és lícit de parlar d'objectes físics com a existents reals en llurs estructures pròpies, sense que sigui copsable cap essencialitat metafísica. Només la percepció que efectuem dels éssers humans comporta alhora un coneixement físic de llur cos, i extrafísica d'allò que en pensem i sentim, gràcies al llenguatge amb què ens comuniquem, que fa possible l'intercanvi informatiu i emotiu.

Insisteixo que tot el que vaig dient en relació amb la meva psique-cos amb les altres psiques-cos humanes, en i amb el món imaginat en la seva

totalitat i segregat en múltiples objectes materials, així com la caracterització de la percepció en l'anàlisi anterior, és exclusivament vàlid per a mi mateix que ho penso com a veritat-per-a-mi. Tota generalització no té més abast que l'aspiració a aconseguir l'acceptació de qualsevol possible lector. La veritat-per-a-mi aspira a ser veritat-per-a-tothom, i s'ofereix com a model de veritat, ofrena que és obvi que pot ser acceptada o no.

És evident que a part dels objectes materials físics, jo dispo de un saber molt més extens d'objectes i relacions no físiques, que em constitueixen en l'home de sabers que sóc. Per a ordenar aquest àmbit de sabers, em valdria dels tres mons que presenta Popper pel que fa al coneixement. A més a més del dels objectes materials, jo dispo del saber procedent del món dels meus processos psíquics i del dels productes culturals donats en el meu medi social, ara ampliat per les informacions procedents de molts altres medis, i conegudes gràcies als progressos tecnològics moderns entorn de la informació. Caldria, és clar, entrar en aquests mons, perquè d'ells en surten les ciències que els donen esperança de veritat, a les quals caldria fer al·lusió necessàriament. Tanmateix renuncio a aquest objectiu en el present assaig, perquè esguardant la meua psique en i amb un cos, entenc que cal entrar amb el màxim aprofundiment possible en els condicionants de la meua activitat en el món, que anomenem l'espai i el temps, previs a tota altra consideració. Jo sóc un ens corpori espacial i temporal. ¿Què hem d'entendre que són l'espai i el temps?

12. L'espai de la percepció i el de la ciència

Des del punt de vista de la percepció, l'espai com a buit és un simple imaginari. L'espai buit no és perceptible, sinó inferit com a medi incògnit entre cossos macro o microscòpics. Allò que anomeno espai buit és imaginat al·lucinadament entre límits corporis o fantasiat com a possible més amunt de la biosfera sense límits. Segons això, l'espai real ha de ser l'extensió dels sòlids, dels líquids i dels gasos en moviment de partícules, que, en existir, creen espai. L'alternativa (ara encara raono sense aportar-hi les dades científiques de la física) seria un espai buit consemblant al no-res. Però amb una primera aportació de la ciència física, sabem que els espais suposadament buits estan recorreguts per radiacions. Ja abans de tota dada de la física, tenim una percepció de la llum i de l'aire que ens envolta, perquè aquella ens il·lumina i amb aquest respirem, i també perquè ambdós activen sensacions d'escalfor i cutànies. Però no estem ni podem estar segurs que l'aire i les radiacions emplenin sense buits intermedis els espais situats entre límits corporis. Des del punt de vista de la percepció, no podem saber si resten espais entre les radiacions i entre l'aire, bé que imaginàriament tendim a pensar-los com un buit constant i uniforme, on s'estatgen els sòlids, els líquids, els gasos i les radiacions. També ens és donat de pensar que, quan construïm volums arquitectònics o escultòrics, el que fem és crear formes idealment corpòries, geomètriques o no, per tal que puguin ocupar espais buits purament imaginaris. La qüestió, doncs, sembla clara per a la percepció; l'espai és de matèria

que considerem falsament compacta o disgregada entre buits imaginaris. Diferenciar el buit imaginari d'un no-res, pura negació del ple, ultrapassa la capacitat raonadora humana. Des del punt de vista de la percepció, l'espai buit és un pur misteri.

Ara, ¿què ens és possible de pensar segons el darrer paradigma de la ciència física, el del Big Bang, en relació amb el problema de l'espai? Vegem-ho: si de fet un àtom ultradens, és a dir, sense cap buit intern, generà el cosmos en explotar, sembla natural pensar que, entre les partícules i l'energia en expansió, aparegueren espais buits. ¿Què podem pensar que els caracteritza? Situats fora de l'àmbit de la percepció, podem pensar que aquests espais són un no-res entre matèria i energia, esdevingut *possibilitat d'emplenament*. Si en un principi tot era radicalment ple, el buit aparegut pot tornar a emplenar-se radicalment, com ja ens diuen els físics en cogitar que no és impossible que el cosmos deixi d'expandir-se i es contregui fins al límit d'un nou àtom gegant sense buits. L'espai macroscòpic (el que separa, per exemple, els astres) i el microscòpic (el que existeix a l'interior de l'àtom) són absència, però possibilitat d'emplenament. Tal absència no és res (ni material ni energètic), però pot esdevenir presència de quelcom físic. És, doncs, repetixo, un no-res, com a possible ple, un no-res com a possibilitat.

Si ara pensem en l'expansió de l'univers en forma de partícules i energia, ¿on hem de suposar que l'univers s'expansiona? Entenent que l'espai on creix l'univers no és el que es constitueix entre els elements físics de l'àtom gegant en expansió explosiva, no resta sinó pensar que és un no-res, marcat per la possibilitat no pas d'emplenament per part de cap matèria-energia ja apareguda, sinó de recepció de partícules i energia fins aleshores externes a ell. Aquest possible, que és l'espai extragalàctic, seria un possible per a ser ocupat per aquestes partícules i aquesta energia, amb llurs buidors intermèdies. I només en el cas d'una contracció de l'univers cap a l'àtom originari adquiriria el poder d'emplenament que té l'espai procedent de l'expansió inicial. En ambdós casos resta que el no-res no és pur, és possibilitat física, a diferència dels no-res metafísics, que són pura negació de l'ésser, el qual, o bé és un terme estrictament mental de l'idealisme, o bé, com en l'ésser-aquí de Heidegger, certesa subjectiva de mort.

Si intentàvem establir un pont entre l'espai de la percepció i el que apareix segons la ciència física, ens trobem, com ja hem dit, que, des del punt de vista d'aquella, l'espai buit és un pur misteri; en canvi, des de l'angle de la física, apareix com un no-res a l'abast de l'energia-matèria en moviment. El misteri es transforma en possibilitat, la matèria-energia guanya la partida.

13. La temporalitat de la psique

La temporalitat de la meva psique, en i amb un cos, és un dels problemes de més difícil, ja no solució, sinó plantejament. Diguem per a començar, que el concepte d'espai-temps de la relativitat és purament de la ciència física, i no té accés a la meva percepció. Jo percebo espais corporis

i crec percebre buits que són imaginaris, i és clar que necessito un temps per a aquests saber i creure saber, però aquest temps és un temps implícit. El temps que em sembla manifest se'm fa conscient d'alguna manera en l'esdevenir. Quin esdevenir?

La física parla del temps metafòricament com d'una fletxa que apareix en els processos i moviments físics irreversibles. És un temps lineal rectilini que invertiria la direcció de la fletxa, si la trajectòria fos reversible. En un altre pla, la metafísica espontània de determinats sectors de la humanitat eleva, a partir del retorn de les estacions climatològiques, la idea d'un temps circular que implica un retorn periòdic. D'altres, com Nietzsche, imaginant un temps còsmic objectiu infinit, parlen fins i tot d'un etern retorn, conseqüència, per a ells, de la inevitable reaparició de processos esdevinguts en aquella infinitud temporal. Tanmateix, vull intentar pensar el temps que se m'afigura des de la meva psique-cos, que ara entenc com a vivència indubtable. Què ocorre?

He de reconèixer que jo em sento existir. I puntualitzo que no és únicament un sentir-me en l'esfera conscient clara, sinó en els totals processos del meu viure, que afecten, aleshores, l'esfera subconscient i inconscient. Jo visc, tinc una vivència, sovint sorda i obscura, d'un esdevenir constant de la meva psique-cos. Aquesta vivència pot ser neutra, com en les activitats que sense esforç reclamen la meva atenció, activitats que em semblen mancades d'interès vivencial personal; però molt més sovint s'imbriquen d'emocions d'agraïença o desagradança, de relaxament o de tensió, d'ànsia o de calma. En el primer cas, sento que l'esdevenir de la meva psique-cos és regular, sense lentificacions ni acceleracions, que en analogia biològica compararia a la regularitat, quan no hi ha alteracions d'indole interna o externa amb què actua la meva circulació sanguínia. En els altres casos, moltíssim més freqüents, d'impregnació emotiva, la regularitat de l'esdevenir viscut canvia en lentificació o acceleració. Quan visc un mal moment, el temps viscut subjectiu s'atarda; quan la vivència és bona, s'accelera. El temps subjectiu és, així, regular de fons i canviadís en l'experiència emotivitzada del meu viure. Ara, aquí cal procedir a fer una distinció fonamental: la vivència intraperceptiva del meu esdevenir vital-psíquic, en rigor de tal, no comporta temps, però se n'amara, pel següent íntim procés. Aquesta vivència s'uneix indestríablement a una activitat abstractiva constant del seu esdevenir, de manera que, alhora, és consciència d'un esdevenir concret i captació del curs de l'esdevenir independentment d'aquest. Aquesta abstracció resulta naturalment obscura, quan és abstracció de l'esdevenir de la psique-cos com a realitat vivent, i adquireix un cert grau de claredat, quan és un esdevenir psíquic obertament conscient. L'abstracció isola en la consciència la noció de temps com a quelcom que s'esdevé, al marge del substrate psico-físic de l'esdevenir. El temps no és la mesura del moviment, com deia Aristòtil, sinó l'abstracció vivencial del moviment, i encara, del moviment psico-orgànic d'una psique-cos vivent. És el temps subjectiu, regular de fons, canviadís per les emocions.

Ara, en procedir a l'anàlisi, adverteixo que si m'és donat de fer l'abstracció de l'esdevenir, és perquè dispo de memòria puntual i relacionant. Tot esdevenir suposa el trànsit en fases diferents successives. Si jo les aprecio tals (sigui en l'obscuritat del meu esdevenir vital psíquic, sigui en el de l'activitat meva obertament conscient), és perquè recordo cadascuna de les viscudes en relació amb les que van presentant-se, de la imbricació mnemònica de les quals apareix la consciència en graus diferents d'obscuritat del que anomeno temps. Aquest, doncs, no fóra percebut sense memòria, perquè aquesta és la base del temps subjectiu. El qual, com ja féu patent sant Agustí, dividim vivencialment en passat, present i futur. El passat, que ja no és viscut sinó exclusivament en la memòria, *ja* no existeix, és, doncs, un no-res. El futur és anticipació o projecte del meu viure futur, doncs tampoc no existeix *encara*. És, també, per tant, un no-res. Talment com els espais buits des del punt de vista de la percepció, que són un no-res a què al·ludim com a un quelcom imaginari, així, el temps del passat i del futur són un no-res en relació amb l'existència que li atribuïm gràcies al record o a l'anticipació de la memòria evocativa i imaginativa.

El problema més greu és el del meu present. Què és el meu present? Jo anomeno tal una duració en successió limitada, dotada del sentit d'una activitat o d'una vivència determinades. Però aquest present no puntual és integrat per una successió de punts en continuïtat (és a dir, no pas discreta), que corresponen a la successió d'instantis del meu esdevenir psíquic. La durada del que anomeno el meu present comporta, entorn de la successió d'instantis viscuts en el meu esdevenir, un passat limitadament anterior a ells, el qual, doncs, no existeix; i també, un futur posterior als mateixos instantis, anàlogament mancat d'existència. Aquests passat i futur són, respectivament, fruit de la memòria evocativa i de la projecció imaginativa. Què existeix, doncs? De fet, només la successió d'instantis en continuïtat, vivències puntuals del meu esdevenir sense passat ni futur, però dotats del sentit que els atorga la memòria latent en el fet de viure. Aquests presents instantanis purs, imbricats immediatament amb el passat i el futur en la seva dimensió psicològica d'evocació i projecció, només són distingibles per anàlisi en la durada limitada amb sentit, que constitueix el present viscut real. Per exemple, si jo m'aixeco de la butaca per a anar a abastar un llibre de la llibreria, el meu present viscut amb sentit el constitueix la durada des que m'aixeco del seient fins que hi torno amb el llibre abastat, tot plegat, relacionat pel sentit de l'acte i la cooperació condicionant de la memòria. Però el veritable present és el de cadascun dels punts en successió psíquica amb sentit, només singularitzats analíticament.

Aquesta solució del tema del present permet, per extensió, comprendre que l'esdevenir efectiu i real del meu cos, sense la psique amb què viu, seria, com el del cosmos inorgànic, sord, cec i mut, és a dir, aliè a tota memòria i doncs estrany al temps. Tanmateix, aquesta és una suposició que falsifica l'autèntica realitat de la meva psique-cos, fonamentalment dotada de sabers inconscients vitals dotats de memòria.

Aquesta darrera consideració implica la pressuposició de Bergson, segons la qual la vida en general comporta essencialment memòria. En el tipus de desenrotllament que ara estic fent, aquesta afirmació no és rotundament lícita per persuasiva que sembli, per tal com no es pot basar en cap experiència viscuda. El que sí que puc dir amb certesa és que tot el que en l'anàlisi de la meua psique-cos puc descobrir implica memòria traslladable a l'esfera conscient o actuant en la vida inconscient i subconscient. La biologia, amb els seus ADN i els seus enzims, dins dels límits de veracitat en la qual puc restar, també ho ratifica. Que ho hàgim de traslladar a tota vida apareix com a granment probable, però no amb el caràcter de certesa en veritat de la meua experiència personal.

Tornem al temps subjectiu regular, fruit de l'abstracció de l'esdevenir, operada gràcies a la memòria de què dispo. Aquí cal recordar que jo no sóc un ens solitari, sinó que formo part del sistema home (el grup social) i doncs que la meua autonomia queda condicionada pels altres; i que també sóc en el món, en tracte amb els seus objectes. En virtut de la primera constatació, infereixo que les psiques-cos que intueixo com a altres éssers humans anàlegs a mi, i les comunicacions dels quals en la societat s'adiuen amb la meua experiència viuen uns processos anàlegs als meus. I que, com a ens en el món dels objectes i del cosmos no imaginari, estic en relació alhora de dependència i de domini relatiu amb el món, en simbiosi amb ell. Per a viure amb els uns i l'altre, cal necessàriament que el temps de la meua abstracció espontània sigui alhora el temps d'aquest entorn meu. I, en efecte, jo em sento immersit en un temps còsmic suposadament regular, lineal i rectilini, anàleg al que he descobert en el meu esdevenir abstret. Referent als altres éssers humans, ja he dit que em crec amb dret a suposar-los processos descobridors de temps anàlegs als meus. Ara, en observar el món físic material circumdant, crec apreciar objectes en canvis ràpids o lents o, fins i tot, completament immòbils. Si, doncs, jo visc com si tot plegat s'esdevingués segons la regularitat d'un temps sense alteracions, és que aquest temps regular s'imposa espontàniament des de la meua psique a tota possible sospita de temps elaborat segons els processos i els moviments estrictament físics. Això inclina a pensar:

a) Que el temps de la meua abstracció de l'esdevenir es generalitza a tota altra mena de possibles temps, per un procés d'hipòstasi que il·lustra sobre el fet que el temps sigui originàriament subjectiu i simultàniament projectat a l'exterior. Confirma aquesta hipòtesi el fet que el temps del cosmos no sigui perceptible. No percebem el temps, com no percebem la buidor dels espais suposadament buits, perquè estan mancats d'objectivitat física. En comptes d'aquesta percepció, hi ha, com he dit, la vivència de l'esdevenir intern unida a l'abstracció espontània d'aquest esdevenir per acció de la memòria que anomeno temps.

b) Si la regularitat del temps abstret és aliena a les emocions que el subjectivitzen, allargant-lo, reduint-lo o fent-lo circular, és que admet un procés de regularització que té la característica determinant dels rellot-

ges. El temps abstret és un rellotge psíquic implícit que, en imposar-se al món físic circumdant, explica la generació de rellotges amb substrat físic capaços d'anul·lar tot altre rellotge improvisat segons qualssevol dels esdevenirs físics observables. El rellotge psíquic no té segons, ni minuts, ni hores i, com el temps puntual del present viscut, és una sèrie d'instantants immersos en records no numerables. Però el temps dels rellotges unificadors del cosmos és ja numerable i admet la divisió en fraccions comptables. Aquestes fraccions, que en realitat es basen en el temps subjectiu regular, apareixen a la ment comptable de l'ésser humà segons un esdevenir imperatiu concret rector, que en la nostra cultura es basa en la trajectòria solar i en altres cultures en la de la lluna o en la d'altres canvis físics constants predominants en un determinat espai territorial habitat per l'home.

Aquesta subjectivització del temps és la vivència d'un esdevenir psíquic que he de creure real en ell mateix, com són reals tots els processos corporis interns i el meu estat conscient perceptiu. D'aquesta vivència del meu esdevenir, ja he dit que la memòria en fa possible l'abstracció simple que anomeno temps intern. En els processos de vida humana en el món, l'abstracció pressuposa la hipòstasi del temps per projecció al medi físic significatiu en què em moc, en el sentit que, pel fet de la meva relació necessària amb el món, el subjecte a la regularitat del meu temps intern, al marge dels processos emotius que l'acceleren o el retarden. Tal noció de temps mundà és confirmada indirectament, perquè ultra poder apreciar un mateix temps en els moviments de tot tipus, amb independència de la velocitat d'aquests moviments, també «sentim» que passa el temps en els objectes externs immòbils a la percepció. És cert que la percepció de moviment dels objectes mòbils va unida a l'abstracció de llur esdevenir i que, per tant, també s'hi esdevé una vivència de temps abstracte. No es pot, però, reduir aquesta noció de temps extern a cap fletxa unidireccional de sistemes en activitat irreversible, perquè:

a) En la percepció del món exterior, jo distingeixo cossos que es presenten immòbils (una muntanya, una roca), en la percepció dels quals no hi ha lloc a cap fletxa unidireccional de temps.

b) Si la fletxa és la de l'entropia del segon principi de la termodinàmica, tal fletxa només és fruit d'una elaboració científica, que, per molt crèdit de què disposi, no és terme de cap percepció.

c) El segon principi de la termodinàmica, bé que en tot procés físic acabi complint-se, pot experimentar fases de neguentropia, en les quals la fletxa hauria de canviar de direcció. I també, cibernèticament, el curs de moltíssims processos, compresos els de l'esdevenir de l'home en el seu grup social, consisteix en una successió de desajustaments neguentròpics que cerquen l'equilibri en l'entropia anivelladora en successió cap a l'estabilitat o la mort.

Cal, doncs, pensar que no hi ha fletxa física que pugui donar raó de les apories dites. Però, sobretot, la impossibilitat d'un temps natural de la física es fa manifesta perquè, si el temps és fruit d'una abstracció viven-

cial de l'ésser humà, regular, interna, l'univers físic, desproveït de psique, no pot fer la tal abstracció i, per tant, és aliè al temps. No hi ha en ell més que l'esdevenir patent a la percepció i el que coneixem de tot el cosmos micro i macroscòpic gràcies a la física.

El temps físic, doncs, no existeix. No hi ha cap abstracció de l'esdevenir que pugui fer el cosmos; només existeix l'esdevenir adverat en la percepció i en la ciència que «construeix» una imatge del cosmos. El físic, però, usa el temps per al càlcul dels fenòmens, com a paràmetre abstracte de l'esdevenir real. El temps és, per al físic, una abstracció per a reduir els fenòmens en canvi constant a una possible regularitat matemàtica. Passa per damunt de l'origen d'aquesta abstracció, que va d'esdevenir concret a esdevenir ideal, la qual efectua en tant que simple home en el món. Ambdós esdevenirs són, per al físic, un mateix sistema de processos matematitzables.

Només existeix el temps subjectiu, hipostasiat defora, pel que ja ha estat dit: l'esdevenir real psíquic va unit a l'abstracció espontània del temps, en col·laboració amb la memòria, abstracció indefugible que serveix per a ordenar la vida de cadascú en relació amb l'entorn, sense la qual ens seria impossible tota vida de relació i de coneixement.

Ara, en absolut rigor, també es podria dir que el temps subjectiu és inexistent i que sols resta l'esdevenir intern i el de la percepció exterior. Però com a home entre els altres humans, i com a home en el món, la inexistència del temps subjectiu conduiria a l'absurd d'un esdevenir inert com el del cosmos, sense poders mentals, de relació, de records i projectes, que farien de l'ésser humà un autòmat vivent amb una vida reduïda als mecanismes fisiològics, la qual cosa faria suposar un instint de supervivència per a poder explicar que tal vida fos possible.

14. *Recapitulació*

En la meua recerca de veritat, trobo la realitat existencial del meu cos, unit a la meua psique, amb la qual probablement constitueix una unitat. Tal realitat és adverada per una experiència vivencial, al marge de tota construcció racional, que se m'imposa irresistiblement, té la seva història i dóna certesa introntollable, perquè negar-la equival a negar l'experiència mateixa de trobar-me vivint. La veritat de l'existència del meu cos és de la mateixa naturalesa que la veritat del meu saber que sóc un ens condemnat inapel·lablement a morir. En l'anàlisi del meu trobar-me existint, he descobert que parlo d'un jo amb poders (memòria, intel·ligència, emocions, dissenys, etc.), que no sé ni puc saber què és perquè no és perceptible. Només ho són els processos psíquics que anomeno del meu jo, els quals són fluents i canviadissos. Simultàniament, m'adono que sóc amb altres cossos-jo, que considero humans com jo, amb els quals em comunico, gràcies a la possessió de llenguatges comuns, entre els quals el més important és el llenguatge verbal simbòlic. La certesa de compartir amb els altres humans la meua realitat, es confirma pel fet que sóc conscient que el llenguatge verbal *no me l'he inventat jo*, sinó que m'ha estat co-

municat per la societat humana en què em moc. Jo, doncs, sóc una psique-cos en la societat i amb ella, de manera que junts formem un sistema, un grup social, que és allò que veritablement te sentit. També sóc en i amb un món, sense el qual no podria viure, i en el qual distingeixo allò que anomeno objectes. Sóc, doncs, tributari del món i en profunda relació de dependència amb allò que del món m'arriba. Aquest ens que sóc jo, viu en espais del món físic i se sent temporal.

De l'existència corpòria del món, en tinc la certesa, pel fet de ser veritat que dispo de d'un cos que advera l'existència d'altres cossos humans i no humans i, per tant, de l'espai. Tot això, real en l'àmbit de la percepció vivencial, no contradiu el que la ciència física diu dels cossos integrats per partícules, perquè la meua psique-cos està dotada d'una estructura unificant, que redueix el món de les partícules a l'individu que sóc jo, tal com sóc. Anàlogament, penso que he d'admetre que els altres cossos humans i els objectes se'm donen segons les estructures que els caracteritzen, obeint lleis físiques i biològiques pròpies, i que són anàlogament integrats per les partícules de què parla la física.

Finalment, entenc que els esforços de tots els idealismes per a fer del meu cos una idea, una il·lusió o una representació pura, bé que no són refutables apodícticament, són inadmissibles davant la vivència extraintel·lectual de la realitat del meu cos, i doncs són fruit d'un pensament que, a cavall de les metafísiques i desjuntat de l'experiència, pot arribar a defensar-ho tot i a justificar-ho amb subtilitats que l'anàlisi descobreix com a resultat d'un ús impropï de la llengua que no resisteix la crítica.

El jo subjacent a tots els meus actes psíquics i als de l'ús del meu cos és incognoscible en ell mateix. No és legítim el «penso, doncs sóc» de Descartes, entimema en el qual el seu discurs va fer el salt mortal de passar del jo, com a terme verbal d'una realitat desconeguda, a pensar-lo com a substància. Basta tenir present que el jo no pot autoconèixer-se, perquè talment com els ulls no poden veure's ells mateixos, el jo necessita objectivar-se il·lusòriament per a intentar conèixer-se, així com els ulls necessiten un mirall per a veure's.

15. Rere el disseny fonamental de l'espècie humana

Hem vist que, integrada al seu cos, la psique que apareix a una anàlisi rigorosa viu amb els altres humans simbiòticament i en i amb un món material de cossos físics amb llurs corresponents estructures. De la vastitud i riquesa dels seus processos psíquics, tant des del punt de vista conscient com en la dimensió inconscient i subconscient, resultaria impossible fer-ne un inventari exhaustiu, i, d'altra banda, tot principi classificador és susceptible de crítica. Enfoquem-ho des de l'angle de la realitat assenyalada en l'anàlisi que precedeix, i centrem-ho en la meua pròpia experiència, la que, passada per l'anàlisi, ofereix menys dubte.

D'entrada, jo sóc un quelcom que me les hec amb el món que sóc jo mateix, amb el dels altres éssers humans i amb el món material extern i el dels objectes amb qualsevol tipus de corporeïtat, i que viu amb els pro-

ductes naturals que necessita biològicament per a viure i amb els productes culturals que el seu medi social elabora. La impulsivitat relacionant i creadora de la psique-cos en aquests tres mons orienta el meu viure en tot moment, de manera que sembla lícit preguntar-se si hi ha un dissenyi príncep en el meu viure que el condiciona en el tracte amb aquests tres mons d'una manera unitària, junyint-lo a una o unes constants determinades. Cal no oblidar, en aquest punt, que sense que s'hagi d'anar a parar al criteri d'autenticitat heideggeriana, la vida del meu jo-cos és una vida que se sap condemnada a la mort. El saber de la pròpia mort pot provenir, com vol Heidegger, d'una angoixa existencial, però pot ser un saber espontani sense angoixa prèvia, bé que la imatge de la mort psíquica produeixi malestar. La psique-cos és un ens que, com tot el que és vivent, avança cap a la mort i que, doncs, té una durada limitada temporalment. És aquesta psique-cos moridora, la que apareix moguda per un dissenyi profund, que intentaré d'afigurar.

Com que l'objecte del present assaig és avançar cap a la «captura» de la veritat (bé que ja veiem que aquesta sempre es fa escàpola o que tot just és veritat-per-a-l'home), he de dir que la presentació del dissenyi fonamental que trobo en l'espècie humana, comporta:

a) Un trasllat del que crec descobrir en mi, llançat a generalitzar-se a tot ésser o grup humà, per l'afinitat que crec que existeix entre les altres psiques-cos i la meua.

b) Una assertió amb un estatut proper al de les hipòtesis científiques que, tanmateix, té una dimensió inevitablement metafísica, la qual només pot ser acceptada en filosofia, ben conscient del seu caràcter hipotètic, si se sent segura de no vulnerar cap assertió actual de les ciències «dures»; per més que fins a un cert punt sembla que les mateixes ciències, en especial la biologia, poden admetre-la de bon grat.

Conseqüent amb aquest segon principi, repeteixo les afirmacions amb certesa de veritat ja aconseguida, com a escala per a la formulació de la teoria sobre el dissenyi profund i radical de l'ésser humà, ampliant-les en el que es veurà:

1) *La veritat de la psique-cos* que és amb els altres, amb i en el món, que en la dimensió corporal constitueix una estructura definida i que implica la realitat-veritat d'un univers físic en l'espai, sotmès a un esdevenir; veritat aliena al temps dels paràmetres de la física, per tal com no hi ha més temps real que el de l'abstracció espontània subjectiva de l'esdevenir intern del jo-cos, operada per un poder psíquic que actua gràcies a la memòria.

2) *La veritat de la finitud de la psique-cos*, que anomenem la mort, trànsit la preconeixença del qual produeix, en la majoria dels humans, dolor, angoixa, malestar o tristesa, cosa que revela que és una vivència que espontàniament tendim a rebutjar.

3) *La veritat de l'evolució segons l'actual biologia*, segons la qual el meu jo-cos procedeix per real antecedència del món de la matèria inorgànica. I la veritat de l'hominització en fases ja tardanes de l'evolució, que

afegeix poder mental a l'estructura homínida anterior, però que conserva els instints, les necessitats i les tendències bàsiques del període en què fou un homínid intermedi entre el mamífer brut i l'*homo sapiens sapiens*.

Aquest qualificar de veritable el saber de l'evolució, enfront de l'afirmació feta més enrere, d'acord amb la qual les ciències constitueixen models canviabls en l'esdevenir dels segles, reclama una breu exposició de l'estatut de la ciència biològica, en el qual la crítica filosòfica creu descobrir l'autoritat d'un model acceptable. Aquesta ciència, pel que fa a l'evolució, s'ocupa de fets que les descobertes arqueològiques, amb l'ajuda de la geologia, va declarant vers en progressió constant. No hi ha ara científic que mereixi el nom de tal que pugui rebutjar la teoria evolucionista, i l'esforç que ara fa amb resultats diversos s'encamina a recer-car el *com* del procés evolutiu en l'esfera vegetal i animal, i la possible generalització a tot l'univers existent. La teoria de l'evolució, dins del camp de les teories científiques, és la que apareix amb el caràcter de la veritat que cerquem, per tal com connecta amb la de la psique-cos apareguda en l'anàlisi i hi penetra com a antecessora de la generació d'*homines sapientes* existents en el moment actual.

I és precisament la teoria de l'evolució la que forneix un antecedent científic estimable a la tesi que penso presentar sobre el disseny fonamental de l'home real, de l'home psique-cos.

16. La tesi de la tendència a continuar existint en expansió

L'evolució prova que l'espècie humana procedeix, com qualsevol altra espècie viva, dels seus precursors, ben diferents dels tipus actuals, al llarg pas de mil·lennis. Però si l'*homo sapiens* ha proliferat fins a fer-se amo dels continents, tot fa creure que ha estat gràcies a un disseny natural de continuar existint en expansió, que la intel·ligència guanyada en l'evolució ha pogut fer efectiu amb unes certes garanties d'èxit. Aquest impuls, tendència o instint de perseverar en el temps expansivament el trobem també en el curs de la història dels pobles i en l'home concret d'avui, i autoritza a assentar la teoria que *l'essència existencial de les psiques-cos humanes és la radical tendència biològico-psicològica a continuar existint en el temps de l'esdevenir general, moguda pel vector de l'expansió en totes les línies possibles*; aquestes línies són la físico-espacial, la cultural, científica i artística, la generacional en la successió d'estirps, la del prestigi i la fama i la de la recerca de tota mena de possibles superioritats en la competència que s'estableix entre els éssers humans. Probablement hi podríem afegir la de la creença en una supervivència dels jos sense cos enllà de la mort, avalada per moltes religions.

Parlar d'essència existencial no és cap retrocés a metafísiques de l'ésser; aquesta expressió significa només que l'home psique-cos i el grup social en què s'integra són existents. I ser existent només vol dir que no són cap simple idea, ni cap concepte d'un jo extrafísic o transcendental, sinó realitat fora de la ment, dotada de la consistència corporal del cos vivent amb la seva psique. La psique-cos és un existent corpori-

psíquic, i el grup social, un existent real integrat per múltiples psíquicos, aplegador autònom dels poders dels individus, un «sistema» humà real.

La teoria de la tendència a continuar existint expansivament es resum en la proposició abans enunciada, que no és ni d'origen perceptiu ni demostrable científicament; es constitueix per una intuïció, que no hi ha més remei que considerar almenys en part metafísica, però que, com ja he dit, sembla desprendre's naturalment de les dades de la biologia, i en tot cas, si no arribem a tant, no s'hi oposa. També trobaríem que no està en pugna amb la psicologia, bé que aquesta ciència no té, respecte a la teoria, cap valor propedèutic.

En primera instància, és un impuls innat a continuar existint, que, donada la inflexió existencial cap a la decadència i la mort, per a establir-se en un pur mantenir-se i perseverar, necessita l'envigoriment d'una aspiració a més vida, sigui qualitativament (és a dir, cap a una vida millor des del punt de vista de la fortalesa, la captació de plaer, la d'imposar-se al medi de cara al domini), sigui pel que fa a la durada temporal en els individus humans i en el grups socials. També en l'àmbit dels individus donats a interrogar-se sobre llur destí, l'aspiració expansiva és susceptible d'incloure una vida *post mortem* en la creença en supervivències espirituals de signe, en definitiva, positiu.

D'aquesta primera instància en l'àmbit de la vida orgànica dels individus, n'és una prova el defici vital dels infants, sobretot en els primers anys de llur existència, llur obsessiva recerca de benestar, d'adaptació, d'imposició al medi natural i familiar. El rebuig espontani de la mort, que pot arribar a convertir-se en terror, és una segona prova del disseny de continuïtat existencial dels individus i grups humans. Podria semblar un argument en contra la presència de suïcidis, compresa la filosofia de font estoica, que enalteix el suïcidi com un bé. Però els suïcidis, segons la teoria, no són cap objecció seriosa a la tendència a continuar existint, sinó la conseqüència psicològica del defici d'evitar el dolor extrem, que en el suïcida significa la prolongació de la seva vida; o bé també una manifestació del convenciment d'haver trobat l'autèntic sentit de l'existència, cogitant un suposat ordre còsmic relacionat amb la plenitud d'una ataràxia assolida mitjançant grans esforços preparatoris. En el nostre moment històric, generalment, el suïcidi no equival a cap negació del disseny d'existir, sinó al desig de trobar la pau, enllà d'una vida que ha esdevingut insuportable al suïcida. I en una consciència plenament estoica, significa la renúncia a una vida que l'aconseguiment de l'ataràxia declara sense sentit. Fins i tot l'argumentació psicoanalítica, segons la qual hi ha neuròtics que, rosegats pel suposat instint o impuls de mort, accepten d'anar morint en vida, com si adoptessin una actitud de suïcidi en esdevenir temporal, pot girar-se a favor de tal teoria. L'individu humà masoquista que no consuma la seva mort definitiva i s'abandona a un viure de tortura constant és l'home que no ha arribat encara a la saturació de sofriment i, per errònia que sigui la seva conducta, viu encara

mogut per la tendència a continuar existint. Si s'escau l'adveniment del sofriment insuportable, aquest el precipita al suïcidi a la recerca de la pau que acabi amb la seva terrible situació.

17. Inacceptabilitat d'altres teories de l'home

La tendència innata a continuar existint és, doncs, un factor biològic que es psicologitza aviat i orienta conductes de cara a una vida de creixença expansiva. És per això que la teoria que la sosté no es pot confondre amb la compensació cap a la superioritat que contraresta, segons Adler, el sentiment o el complex d'inferioritat que aquest autor troba en l'ésser humà. En Adler, aquest sentiment és a la base de la psique humana i fruit erroni d'experiències psicoanalítiques només efectuades en el món occidental, sense referència a allò que s'esdevé en les altres cultures. L'adlerisme és una doctrina d'escola psicoanalítica que manca de la gran mirada àmplia sobre el que, de fet, és a la base de tota vida humana: el disseny de ser, en sentit de *ser com a existent*, el disseny de no caure en el buit del no-res existencial, enfront del qual la natural vida humana experimenta un terror fòbic.

Tampoc la teoria no és assimilable a la filosofia de la voluntat noumènica de Schopenhauer. Aquest filòsof es mou en la línia kantiana del fenomen-noúmen i entén aquest darrer (la cosa en si) com una voluntat omnímoda, com un desitjar constant, lliure, indomitable i insaciable, més enllà del bé i del mal. Alhora que constitueix idealment l'individu com a escenari projector de representacions fenomèniques, es manifesta també en ell com a disseny fenomènic, font de dolor i sofriment. Aquest disseny, ja no transcendent, és, com en el budisme, l'origen de tots els mals de l'existència i ha de ser acceptat estoicament o bé atenuat amb el creure de l'art, o combatut amb la negació conscient de la voluntat mitjançant una ascesi radical.

Cap d'aquestes tesis no concorda amb la teoria de la tendència a continuar existint expansivament. En primer lloc, la teoria no accepta la tesi de la cosa en si i els fenòmens, i entén l'univers físic com un existent de partícules, energia i estructures físiques o físico-biològiques, independents de l'home perceptor (el realisme de la corporeïtat cospada com a vera per cada psique-cos individual), univers existent que les ciències «dures» intenten aprehendre amb llurs models. En segon terme, el poder grandios de la tendència que la teoria reconeix, ja no pot dependre de cap voluntat noumènica, sinó que actua com a motor psíquic del ventall de conductes possibles al servei del continuar existint i, en especial, de l'expansió en què aquesta continuïtat manté la seva vigència biològico-psicològica. La meua teoria posa entre parèntesis el principi de causalitat, base de la determinació de la voluntat noumènica de Schopenhauer i extreu la idea de l'espontaneïtat de la tendència de l'examen de les zones psicorgàniques de l'individu humà, la més activa de les quals tot fa creure que és un cert tipus de folia, com ja es veurà més endavant.

La voluntat de poder nietzscheana tampoc no constitueix cap model inspirador de la teoria. En Nietzsche, aquesta voluntat comporta una concepció del món i una visió dionisiaca de l'home i, alhora, és un mitjà de fulminar els valors de la metafísica occidental. Segons el primer aspecte, la voluntat de poder no és una propietat dels éssers existents, sinó llur essència mateixa. La generalització metafísica schopenhaueriana, que pensa en una voluntat noumènica com en un impuls de vida-desig insaciable i il·limitada, esdevé en Nietzsche voluntat universal vivent i no vivent, integrada per una constel·lació de forces que pugnen entre elles per a assegurar-se la dominació. Sense l'esquema teòric de la cosa en si kantiana, la voluntat schopenhaueriana d'actuar sense límits, esdevé en Nietzsche voluntat de poder també il·limitada. L'Ésser és aleshores aquesta voluntat còsmica i no solament humana, com a essència creadora i dominadora, una força mòbil, plàstica, variable, que interpreta, modela, confereix sentit i dóna valor a les coses. En l'home no és simplement voler el poder, sinó voler ser més, voler anar més enllà d'un mateix. L'home conscient d'aquesta voluntat és l'home dionisiac, l'home bel·licós, el fort, l'alegre, el que gaudeix amb els riscos de la vida i així sap destruir i negar, en afirmar la vida en el seu etern esdevenir transfigurador. Aquest home dionisiac se sent senyor davant els esgotats, els cansats de viure (els esclaus), i no coneix més ètica que la de la vida mateixa en la seva transmutació cap al ser més. Endut per aquesta concepció d'un poder constantment actiu i creador, Nietzsche ataca la vida que jutja decadent segons els valors del Ver, el Bo i el Bell, que condueixen per a ell al nihilisme de la cultura occidental significada en el cristianisme, el liberalisme i el socialisme.

La teoria del continuar existint expansivament no reclama cap home dionisiac amb consciència de pertànyer a l'elit dels poderosos, fulminadors dels valors cristians, liberals i socialistes. És un disseny de no morir, que necessita l'estímul del creixement per a plantar cara a la mort, que és l'altra cara de la vida i que hi està imbricada, i per a cercar de no ser vençut per aquella. És, certament, una hipòtesi científica amb una dimensió metafísica, però no s'embriaga de grandeses còsmiques i psíquiques, observa les limitacions i la caducitat humana a partir dels inexorables processos de naixença, creixement, decadència i mort, i s'adona de la tendència biològica i psicològica que lluita (en definitiva inútilment) per a superar aquest cicle inexorable. No és una voluntat de poder, és un poder de la tendència continuista cap a l'ajornament del final, que es desintegra en l'estabilitat entròpica, absent de vida i de neguentropia. Recerca el domini per a fer més fort el seu poder, per a intentar prolongar i millorar l'existència, sigui en el curs de la vida individual o de la col·lectiva, sigui al llarg de les generacions que se succeeixen. Té, com en Nietzsche, la desmesura d'un disseny d'expansió indefinida, fruit d'una immoderació essencial, però l'inevitable rosc de mort que la redueix per dintre, aquest baix continu de finitud en el *concerto grosso* que és el viure, la frustra ara i adés, tant si l'home se'n fa consciència clara com si ho viu en esclats fugissers en el curs de la seva existència.

18. La TCEE en els grups socials

Ara, com que cada individu humà no té capacitat de vida sinó en el grup social en què radica, la teoria de la tendència a continuar existint en expansió (d'ara endavant TCEE) cal dir-la primàriament de la col·lectivitat on viu l'home, grup aparegut no pas per contracte social, sinó per imposició de minories parentals, religioses i/o militars. De la tribu als estats uninacionals o plurinacionals actuals, la TCEE de les minories de poder cimejant en la col·lectivitat constituïnt-se i constituïda és la primària en l'espècie humana. En aquest àmbit d'una col·lectivitat unida per vincles de sang, de tradició i sempre de força, la TCEE es manifesta com a voluntat biològico-psicològica de domini sobre l'entorn físic i humà, a través de la violència coactiva o efectiva, en forma d'impuls d'agressió, de destrucció o d'asserviment, d'assimilació o d'incapacitació imposada, o d'equilibri tensional ritmat per períodes d'imposició de domini. En aquesta esfera del grup social macroscòpic (que així que apareixen les ciutats, ja pot ser anomenada política), no hi ha ètica pròpiament dita (la del respecte passiu i actiu pels altres grups humans), sinó senzillament la constant de la conducta humana cap al domini. Ni tampoc es dona en les relacions entre pobles, països, nacions, imperis, federacions i confederacions l'altre gran factor de la TCEE, el de l'atractivitat fascinant d'un home o d'un grup sobre els altres, que genera un tipus subtil de domini sense violència. No hi ha grups polítics, la presència dels quals generi vectors d'atracció en els altres grups, vectors capaços d'inclinar-los a renunciar a allò que en termes imprecisos anomenem consciència d'identitat del grup més o menys atret. Com tampoc no hi ha en el grup polític la capacitat de servir i atendre de manera assistencial les necessitats dels grups mancats dels factors de vida que el dominador posseeix, sinó és que el servei eventualment prestat reverteix d'una o altra forma en la consolidació o l'augment del poder d'aquest. La constant de conducta humana cap al domini només és moguda pels interessos del grup dominador a judici dels seus dirigents, interessos de tipus vital, econòmic, de prestigi i de força; és a dir, la llei d'aquesta conducta és l'egoisme de grup sense pal·liatius, només aparentment ètica si la conducta a favor d'altri contribueix al major benefici presumible de la vida del grup dominador. I no cal dir que, si el grup que aspira a l'autonomia o a la dominació veu frenada eficaçment pel grup o grups veïns la seva conducta, aleshores es cobreix de pues de defensa contra l'acció del grup o grups més poderosos. La situació no té sortida, els grups polítics no disposen d'ètica vera ni en poden disposar, perquè tots els actes de violència de llurs minories dirigents esdevenen actes considerats beneficiosos per a la gent del grup, si cal adequadament manipulada, cosa que a ulls de la minoria els constitueix en actes objectivament bons. De fet, la conducta de les minories rectores encaminada al domini pot estar moguda sincerament en interès del grup i manifestar-se en mesures que a l'interior de la col·lectivitat representen guanys en qualitat de vida, satisfacció de ne-

cessitats i organització. Però si els homes que disposen del govern del grup volguessin traslladar als grups veïns (rivals només pel fet de ser veïns) els beneficis que atorguen a la gent del propi grup, la reacció immediata de l'egoisme de grup els desaconsellaria de fer-ho, perquè el benefici d'altri (si, doncs, no és exclusivament l'aportació d'ajudes rotundament sobre-res) automàticament s'interpreta com un furt traïdor a la vida del propi grup. El governant que amb una consciència ètica de respecte als drets humans vol infringir, en situacions d'emergència, els suposats drets de l'egoisme de la pròpia col·lectivitat, o bé ho ha de pagar amb la vida o bé amb l'apartament del poder. El bé assistencial als altres és un tort punible en el propi grup, que, en la inèrcia expansiva, mai no té un domini prou segur a l'exterior, i recorre a l'amenaça coactiva o a l'agressió per a junyir els veïns o competidors a la direcció de la pròpia expansió.

La il·limitació de l'impuls expansiu en el curs de l'anelhada continuïtat existencial dóna raó del que anomenaré *la mort latent en la vida* (MLV), concepte fonamental en la consideració de la TCEE de tots els humans vivents (i no solament dels grups polítics), com ja anirem veient. La vida humana comporta un anar perdent harmònics i elements del poder del viure, ja des del naixement i en estricta simbiosi amb l'impuls expansiu. És la mort que nia en tota vida i que condueix en lapses diferents de temps a la necessària extinció del vivent. Com en un concert barroc, el joc temàtic i harmònic dels instruments «narradors» s'acompanya del baix continu de la corda que els ritma incessantment fins a la fi. La mort en el viure humà no és un instint o pulsio del subjecte, que reverteix en l'agressivitat exterior o en l'autodestrucció masoquista, com vol Freud. La mort és la cara interna de la vida, la qual aspira constantment a la continuïtat, alhora que es va desintegrant necessàriament pel camí (*Quotidie morimur*). Viure és anar expandint-se i alhora anar declinant en el poder d'expansió. El baix continu ritma la durada de la vida dels grups i dels individus i la limita en processos de minva o decadència, patents o no. Cal no donar a aquesta versió de la vida-mort cap caràcter metafísic o religiós. És la pura realitat de les psiques-cos que projecta la vida al llarg de les generacions i condemna a morir cada generació en un procés de mort que comença amb l'aparició de cada grup o individu. En l'àmbit de les col·lectivitats político-socials en què hem iniciat l'exposició, és de la més elemental evidència que tribus, ciutats-estat, imperis, estats pluri o uninacionals han anat apareixent i successivament diluint-se i morint al llarg de períodes de diversa durada. L'esdevenir de la vida humana és goig-dolor, creixença-desintegració biològica, és a dir, necessària finitud, que la generació de nous individus va perllongant en virtut de la TCEE en la seva dimensió generativa (vida, procreació, mort).

19. La TCEE en la vida dels individus humans

La TCEE no es presenta de la mateixa manera en les diverses etapes de la vida dels individus humans. En la infantesa, l'adolescència i la joventut, aquesta tendència és torrencial i es manifesta expansivament sota

el signe de l'autoafirmació, que comporta un impuls desfermat de domini. Per les correccions que imposa la societat, el caràcter de violència larvada o efectiva que la tendència implica pot reduir-se a un desenvolupament limitat, sigui autoimposat, sigui constret per la mateixa societat, o bé, no cal dir-ho, frustrat d'arrel per acció de la tendència expansiva del veí o dels veïns, més eficaç que la pròpia. També pot irradiar a l'exterior humà sense limitacions i conduir a l'asserviment, la destrucció, l'assimilació psicològica o la incapacitació dels oponents vitals. En l'edat adulta, el quadre és el mateix, però la TCEE ja ha creat hàbits d'expansió auto o heterocontrolada, que determinen una «col·locació» més estable en la vida expansiva. Durant l'ancianitat, la decadència biològica que marca el gradual predomini dels baixos de mort, no implica cap renúncia ni al continuar existint ni a l'expansió, la qual s'acarrera per totes les vies psicològiques possibles. El vell decadent s'afirma per les seves obres, la permanència o l'augment del seu prestigi, per l'estima social que creu que ha aconseguit i l'adhesió de la qual conrea, per la seva experiència, lucidesa, relleu professional, per la fermesa que atribueix al seu caràcter, pel seu paternalisme, i naturalment pels fills que ha engendrat, en què se cerca i vol trobar-se. No és exclusiva dels ancians la vinculació de llur TCEE a una fe religiosa en la supervivència *post mortem*, però, en els creients, aquesta direcció de creixença personal futura actua amb un poder de consol compensatori. En totes les edats, tanmateix, si es dóna una consciència ètica robusta (fenomen poc freqüent), l'assuaujament o, eventualment, la supressió de l'immoralisme expansiu agressiu o violent fa possible un equilibri entre el disseny expansiu i els drets reconeguts o a reconèixer dels altres. Més endavant ja parlarem de què cal entendre per una ètica que mereixi el nom de tal i per la consciència que hom pugui arribar a tenir-ne.

20. La TCEE en els grups socials voluntaris

Pel que fa als grups o associacions voluntàries, l'esquema pulsíó expansiva en la continuïtat existencial pot restar, segons els tipus d'interessos que s'hi mouen, en l'escaramussa constant o en l'agressió, directa o indirecta, si el context de contenció social i estatal ho fa possible. Passa, en part, el que dèiem de la societat estatal: els dirigents de les associacions se senten obrar bé, si llur activitat s'adreça en benefici del grup propi, i no cerquen l'entesa o el pacte, sinó quan les circumstàncies els aconsellen o simplement autoritzen el manteniment dels grups rivals sense enfarfec inhibidors. Dues empreses exportadores del mateix tipus de producte, per exemple, poden arribar a l'entesa, si el volum conjunt de llurs exportacions, suficientment rendible, els assegura la neutralitat de l'estat o un augment consistent de la seva ajuda.

Hem vist que en la vida dels pobles, mancats, en tant que pobles, de tota ètica que no sigui la de la conducta generada per l'egoisme constitutiu, aquesta conducta es mou per dos grans factors de cara al domini: el de l'expansió per la violència, larvada o expansiva, que condueix a

l'agressió, a la destrucció, a l'asserviment, a l'assimilació o a la incapacitació del poble rival, o a un equilibri tensional amb aquest; i el de l'atracció, que presenta el grup (i també l'individu) com un exemple fascinant a imitar o fins i tot a rendir-s'hi, un moviment cap al domini de l'atret per l'atraient, despullat de violència, però igualment encaminat al domini. Hem vist que aquest darrer factor és ineficaç en la vida dels pobles, incapaços de fer-se tan fascinants i/o dignes d'amor, que impel·leixin els atrets a la renúncia del complex de caràcters que creuen que constitueix llur identitat. L'atractivitat pot, fins i tot, esdevenir seducció, i així es produeix adesiara en la vida dels individus i dels grups socials voluntaris, però mai no arriba en els pobles a cap lliurament incondicional que impliqui la desaparició de llur estructura.

La TCEE, doncs, també és present en els individus i en els grups socials voluntaris, en els quals actua segons els factors de domini indicats, compresos els de pura expansió.

21. *Els actes il·locucionaris*

Una de les manifestacions de la pulsio de domini «civilitzada» apareix en l'emissió dels actes il·locucionaris. Com és sabut, aquests actes de comunicació informativa (verbal-oral, verbal-escrita i gràfica) només informen, és a dir, no pretenen intencionalment ni persuadir ni comminar. En ells hi ha teòricament només la intervenció neutra de l'enunciador, la de l'enunciatari i el contingut de la informació. Tanmateix, una investigació atenta sobre la dimensió psicològica d'aquests actes revela que, baldament no pretenguin comminar ni persuadir, de fet, sempre pretenen influir, és a dir, aconseguir quelcom de l'enunciatari. Des d'aquest punt de vista, els actes il·locucionaris s'anomenen il·locutius. I si els actes tendencialment il·locutius es disposen ja conscientment a ordenar o a requerir, o bé a suggerir allò que l'enunciador vol aconseguir (sigui intentant inculcar indirectament a l'enunciatari la conveniència de fer allò que vol assolir, sigui donant a entendre el dany que li pervindrà si no ho fa), aleshores és que posseeix la intenció de comminar o persuadir, i els actes s'anomenen perlocutius. Finalment, si l'acte il·locucionari fa, produeix, en l'enunciatari allò que diu aquest acte intencionalment, rep el nom de performatiu. Per exemple, un fabricant posa el nom a un producte, i amb aquest acte fa que aquest producte tingui aquest nom.

Totes les comunicacions entre humans són actes de fet il·locutius, als quals escau de donar coneixença del contingut de la informació, i comporten la intenció d'aconseguir quelcom de l'enunciatari, encara que només sigui l'acceptació del contingut informatiu, per exemple, quan hom fa saber que en tal país s'ha esdevingut una tempesta que ha produït un nombre indeterminat de malvestats. Tanmateix, el caràcter il·locutiu de la informació esdevé molt sovint perlocutiu, perquè, si altra cosa no, el suggeridor no deixa d'actuar des d'una posició d'avantatge, encara que només sigui pel fet de posseir una informació que l'altre desconeix. En la pràctica, l'acció dels suggeriments i, si és possible, de les ordres per a

aconseguir quelcom emplena el món immens i heteròclit de les informacions servides pels mitjans de comunicació, al servei dels interessos dels detentors del poder, per a llurs fins particulars. I en l'esfera estrictament individual, la pulsio de domini de tot acte il·locutiú és una realitat constant que oscil·la entre límits molt diversos i rarament resta en la pura neutralitat il·locucionària. El simple tracte interhumà, doncs, i el fet de viure tots plegats immersos en la invasió informativa que caracteritza la nostra època revela el disseny larvat o rotund de domini per part de tots els humans que vivim en els àmbits socials actuals de comunicació. Pel que fa al tracte habitual entre individus, el disseny suggestiu de cara al domini es produeix també amb les correccions que de seguida es diran en una escala variable i amb fases o situacions suspensives que tractarem també d'elucidar.

22. *L'eros: sexualitat i assexualitat*

Però en l'àmbit individual i, de vegades, en els grups socials voluntaris hi ha un factor que no actua en la vida dels estats i que determina modificacions essencials en la projecció cap al domini. El tal factor és l'eros, que no es presenta en les col·lectivitats social-polítiques (per això els pobles fixats políticament en institucions no són estimats com a tals pobles) i que nia en els estadis individual i social abans dits.

L'eros. I què és l'eros? La primera cosa a tenir en compte és que cal no confondre'l amb l'atractivitat que mena al domini amb exclusió de la violència, perquè l'eros no diu relació amb el domini. Segons la versió platònica i freudiana, és la tendència a la unió entre els amants. Però, què li toca ser a aquesta unió? Les psiques són closos tancats en cada ésser humà i no poden unir-se. Només es pot parlar de la unió sexual, que no afecta la psique més que en l'exaltació del o dels actes sexuals, vull dir, que no accepta per ella mateixa cap comunicació profunda de la psique.

Tanmateix, hi ha una pista a recórrer, clarament pertinent. Es tracta dels processos d'identificació psicològica, que desvetllen en l'amant aquest complex de sentiments, valoracions, emocions, èxtasis, idees fixes, deliquis, preses de sentit, somnieigs, goig de viure, que anomenem enamorament en la seva fase inicial, i amor-passió en les seves diverses variants posteriors. És l'hoste envaïdor de la psique, devastador i absorbent, que, en l'àpex de la seva febre vivencial, deixa el sexe involucrat però no patent en el seu desfici. L'enamorament i l'amor-passió posseeixen un llarg i nodrit antecedent literari. Aquest amor que plora, delira i s'extasia, probablement fou inventat pels trobadors, continuà amb el *dolce stil nuovo*, i arribà al punt màxim d'amplitud i vigor amb el romanticisme. També sorgeix de vegades la fase de l'amor-filia, en què l'exaltació de l'enamorament i de la passió és substituïda per una entesa tranquil·la, adquirida amb el pas dels anys, moderadament sexual.

La psicoanàlisi distingeix entre identificació introjectiva, en què el subjecte interioritza els aspectes que sent com a positius de l'ésser estimat (en Plató l'aspecte determinant és la bellesa) i que li produeixen el desvet-

llament de l'encís amorós; i identificació projectiva, en la qual el subjecte projecta en l'ésser estimat el seu complex psicològic intern que pot ser positiu o negatiu, esperant que la seva identificació amb aquell el purgarà, si n'hi han, de malestars, rebuigs i lletgeses, i els hi retornarà purificats en la rèplica de la identificació introjectiva. Hi ha en aquests processos un tipus d'unió imaginària, que no coneix cap impuls de violència i despulla l'atractivitat del seu requeriment cap al domini.

La situació de l'amorós passional mogut per l'eros és anàloga a la que descrigué Plató. En el trastorn emotiu de la identificació introjectiva radica una deficiència profunda, una mancança radical que l'ésser estimat tendeix a emplenar, a corregir, en comunicar psicològicament les seves excel·lències. És la *penia* platònica. En l'assegurament dels valors de l'ésser estimat, en virtut de la projecció de la riquesa interior de l'amant (guanyada pel favor purificant de l'ésser estimat, en retornar a l'amant la «donació» d'aquest, que potser fou deficient), hi ha un sobreeximent de poder, una superabundància de vida, de protecció i de vigor, un devessall actiu de favors. És el *plutos* del mateix filòsof grec. És fàcil de veure, en aquest platònic dèficit anhelant i aquesta desmesura irradiant de l'amant, la imatge del mascle humà en la seva àvida i anhelosa apetència natural sexual, que necessita l'amat per a poder descarregar la seva tensió i que alhora li subministren el poder actiu, sobreabundant, de la possessió carnal. Aquesta referència, però, ja no solament vinculada al mascle humà, il·lustra sobre el caràcter sexual fonamental de l'eros. Criteri que apareix reforçat pel fet que, essent la TCEE fonamentalment productora, l'eros és sexual de fons de cara a la procreació, bé que ultrapassi psicològicament la vivència sexual com a conseqüència dels processos d'unió abans indicats en llurs mecanismes d'identificació. El caràcter sexual de l'eros es vincula a les relacions heterosexuals, de les quals la tendència a continuar existint extreu la seva activitat. Si hi ha un eros homosexual, s'ha de considerar fora de norma des del punt de vista biològic, i la seva presència no entela la massa dels enduts per l'eros heterosexual, que actua majoritàriament al servei de la TCEE. La naturalesa pot permetre's excepcions, si no atempten contra la tendència a l'expansió numèrica dels existents humans.

Sembla obvi de dir que el tracte sexual estricte pot presentar-se sense l'eros de l'enamorament i de la passió psicològica idealitzada. Si es parla aleshores d'amor, és per reducció de l'amor al sexe. O en tot cas, cal distingir que hi ha diverses menes d'amor i dir, en cada cas, de quin amor es tracta. La mateixa confusió apareix en l'ús dels mots erotisme i sexualitat, que l'actual cultura de masses tendeix a identificar, quan en l'erotisme hi ha tot aquest revestiment de fascinació psicològica, distingible palesament de l'ús físic del sexe amb les emocions i el desig específic d'aquest ús.

Però l'eros heterosexual i homosexual no és l'únic. Hi ha altres eros en la cultura occidental, dessexualitzats els uns i assexuats els altres. Vegem-ho.

23. *L'eros de les relacions familiars*

Pensem en l'eros de les relacions familiars (pares, fills, germans en la família estricta). ¿És un eros mogut pel fons sexual de la relació home-dona, envoltada de la fascinació psicològica que anomenem habitualment amor i que posseeix una tan nodrida i esplèndida antecedència literària? Cal aquí acudir a la distinció entre vida humana segons natura i vida humana segons cultura, per a aclarir el tema. Des del punt de vista estrictament natural, el tracte incestuós era viscut sense cap consciència de culpa. Però en aparèixer el tabú cultural en pugna amb tot incest, la consciència de culpa, unida a la sublimació de tota prohibició incestuosa, allunya l'ús del sexe de les relacions parentals. El reble de les religions i dels designis espiritualistes congruents ha anat intensificant el sentiment de transgressió culpable de l'incest, fins a fer aparentment natural el rebuig psíquic de tota sexualitat familiar pròxima. No és cas aquí d'explicar el procés que conduí al trànsit de la vida humana segons natura a la vida humana segons la imperativitat, ai las, parcial, de la cultura, amb la repressió que comporta. Només apuntar, per a no allargassar el posicionament d'aquest punt, que l'horror a l'incest, cristal·litzat en un tabú esfereïdor de què acabà per participar la societat primitiva, no és sinó una hipertròfia estimativa del que hagué de ser l'amenaça patent de sacrilegi en la prohibició social. El que anomenem civilització, que rebutja l'incest, recolza ara sobretot en una mena d'eros, que s'ha despul·lat psicològicament de la sexualitat familiar, per un llarg procés que arrencà del sacrilegi prohibit per un tabú. La cultura l'ha substituïda per una organització de relacions que prejudica afecte, col·laboració, protecció i ajuda, i aspira a l'harmonia segons un art de viure sostingut per ideals d'identificació psicològica, que reben llur virtut social dels acords que sonen en l'efusió de la sexualitat. És, doncs, un eros, suara dessexualitzat, però que, essent en l'estadi de natura originàriament sexual, pot donar lloc a infraccions que revelen la seva arcaica naturalesa oblidada. A part del que ens conta del complex d'Èdip la psicoanàlisi, que, de ser realment científic, provaria la reducció a l'inconscient d'aquella sexualitat conscientment eludida.

24. *L'eros de l'amistat*

Hi ha també l'eros de l'amistat entre individus del mateix sexe. (Entre individus humans de sexes distints és una rara avis, flor de cultura cristiana o de despul·lament sexual per ideals considerats superiors o per pèrdua biològica de la libido correcta). ¿És l'eros de l'amistat un eros dessexualitzat per la cultura, anàleg a l'eros de les relacions familiars? No ho sembla pas. Els amics es professen una benvolença profunda, que els procura gaudi, entesa i ajuda mútua. No hi ha en ells ni febres possessives ni cap dèficit vivencial que reclami auxili per a fer comfortable la vida. L'amistat no implica ni impuls de domini, ni doncs violència larvada o efectiva, ni fascinació per atractivitat, ni l'afinitat pels lligams de la

sang que uneix amb consciència de radicalitat els parents pròxims. Li manca la prehistòria arcaica de la promiscuïtat sexual, o bé, fins i tot en posseeix una de col·laboració en les activitats primitives de la cacera o en l'administració de les llars originàries. Els amics, en la nostra cultura desenvolupada actual, es comuniquen mútuament llurs problemes, goigs i angoixes, sense cap enfebrament emotiu, sense cap passió desestabilitzadora, cercant en la benignitat de l'intercanvi psicològic l'alliberament de la cremor dels secrets que potser cadascú es resisteix a contar-se a ell mateix. Quan l'amistat és autèntica, també és activa, és a dir, l'amic no solament es conforta amb l'existència de l'amic, sinó que l'ajuda quan l'altre el necessita. L'amistat descansa en una correspondència afectivo-volitiva, que satisfà, certament, l'egoisme personal, però que estén la seva virtualitat a l'amic, en una col·laboració tranquil·la i profunda. Tot inclina a pensar, doncs, que l'amistat és fonamentalment assexuada tant com duradora, és a dir, immune a les tempestes de l'amor-passió amb base sexual. Si la teorització pseudo-científica intenta homosexualitzar l'amistat, el que fa és confondre-la amb l'amor sexual que se suposa que apareix entre gent del mateix sexe. Tan bon punt uns amics deriven cap a la relació homosexual, deixen de ser amics per a transformar-se en amants biològicament anormals segons la pulsio expansiva de la TCEE.

25. *L'eros d'amor al proïsme o filantròpic*

Resta l'eros de la unió amb els altres, ni passional-sexual, ni familiar, ni fruit de l'amistat, allò que en termes cristians s'anomena amor al proïsme i, genèricament, filantropia. Aquí l'amant adopta una actitud ben dissemblant de les exposades anteriorment. Se sent interessat per remeiar els problemes de misèria, d'entotsolament, de marginació, de malaltia, d'inadaptació de molta gent del seu ambient i, fins i tot, de fora d'ell; per a ajudar els infants abandonats o sofridors fins a la mort en famílies paupèrrimes; les víctimes de les sequeres i de les guerres, els adolescents mancats de guiatge per a poder viure en societat amb la mínima preparació indispensable i no parlem dels immersos en la delinqüència i en la droga; per a assistir els joves així mateix desvalguts en els medis suburbials en què es veuen obligats a viure; els malalts i els vells solitaris; els marginats per la raça, la prostitució o la drogaaddicció. L'eros dels qui s'inclinen a remeiar en major o menor extensió tants sofriments, tantes necessitats i misèries, implica sobretot una *compassió activa*, no pas cap exaltació emotiva de l'enamorament o de la passió. És un tipus de sentiment fruit de la identificació amb la devastació existencial dels necessitats, a la qual es correspon espontàniament amb la renúncia natural a tota llei de domini. L'eros compassiu, com tots els eros, rebutja la violència, i tampoc l'amant d'aquest eros no sent que s'hagi de fer estimar pel seu atractiu. Se sent impel·lit a portar ajuda a l'individu o al grup carencial per un procés intern que entra en l'àmbit de l'ètica, fins a tal punt que mereix ser qualificat d'*eros ètic*. No reclama ni recerca cap mena de compensació o contrapartida, cosa que referma el seu caràcter

ètic. Tot fa creure que la visió de l'altre com un ésser desproveït dels mitjans que necessita per a viure dignament, desvetlla la identificació amb ell, com a trasllat psicològic profund de l'*amor sui* de l'amorós al beneficiat. Com que aquest eros, com ja he dit, és manifestament ètic, per a veure'n més afinadament el funcionament, caldrà fer una breu exposició del que cal entendre per ètica.

26. *L'ètica de respecte passiu i actiu*

En principi, el fet de viure en una col·lectivitat humana implica la subjecció dels seus membres a una conducta que no contravingui les normes establertes de convivència, qualsevol que sigui el caràcter d'aquestes. Podríem dir, doncs, que el sol fet de residir en una col·lectivitat implica obediència als seus costums, i que això determina ja una moralitat (de *mos moris*, costum instaurat). Però, en parlar d'ètica, de seguida ens adonem que aquesta reclama l'ús d'uns termes que no totes les col·lectivitats humanes poden usar vàlidament, la qual cosa n'exigeix la recerca de sentit. Assenyallem, entre els més característics, el bé, els valors, el deure, la sanció, la responsabilitat, la felicitat, termes tots que entren en una esfera que apareix com a aliena a la psicologia. Ara, si passem revista als conceptes o idees a què històricament han donat lloc aquests termes, veiem que són de continguts múltiples i discrepants. No pot ser qüestió, aquí, de fer un inventari de tals continguts, perquè ultrapassa la naturalesa d'aquest assaig. Bastaria consultar una història de l'ètica per a fer palesa la multiplicitat de les significacions aportades. Moltes són obertament metafísiques, d'altres, fruit de teories nascudes d'esforços investigatius, sovint empeltades de plantejaments metafísics. Només l'anàlisi lògica intenta cenyir a la ciència la terminologia ètica, però aquesta va esdevenint aleshores, un pur fruit de la sentimentalitat i emotivitat humanes, i inevitablement es veu obligada a perdre el caràcter rigorosament establert de la fixació a què aspira l'esforç científic.

L'aparició d'aquests termes, doncs, i la varietat d'accepcions amb què els registra la història de l'ètica constitueixen uns soralls movedissos, uns carrerons sense sortida teòrica possible. En recerca de la veritat, intencionalitat bàsica que mou aquest treball, sembla menys arriscat i més rendible partir d'una posició que tingui adequadament present la naturalesa evolutiva de l'ésser humà, i doncs no vulgui aventurar-se a ideacions que en rigor no hi concorden. Si l'espècie humana ha hagut de passar per uns tres milions d'anys previs al *sapiens sapiens* en fase d'homínids, sembla lícit pensar que una ètica que aspira a forjar la seva terminologia específica *ha d'haver estat adquirida*. No sembla desassenyat conjecturar que la fase homínida i, almenys, els primers tempteigs de la fase *sapiens* no conegueren més bé que el que tendia a assegurar la supervivència, és a dir, el bé de l'egoisme vital. Potser en les fases de cacera en comú pogueren establir-se lligams de col·laboració de cara a l'èxit de l'empresa, però la tendència a l'imperi dels més forts i els més astuts determinaria la subjecció obligada dels dominats en la recerca

d'aliments, en la tria i possessió de la dona i en l'acotament de territoris. La TCEE degué orientar-se cap a un domini sense més escrúpols que els dictats per la necessitat, i cap tendència netament filantròpica no és de creure que pogués aparèixer. Ara, en constituir-se les primeres societats sedentàries, les primeres tribus poderoses, les arcaiques ciutats-estat ja en fase de consolidació, el dissenyi expansiu tendí a dominar imperialment l'entorn, a costa d'espaventables guerres sense pietat, per a assegurar a les minories aristocràtiques i religioses o al rei divinitzat, en el solí d'un poder, fins a l'ensorrament indefectible d'aquell domini. El període de dominació proporcionà a la col·lectivitat vencedora l'embriaguesa del triomf i la consciència de l'ajuda dels seus déus.

En aquest punt sembla lícit pensar que en la pau dels vencedors, assemtats damunt milers de tortures i de morts, pogué néixer, com una vivència nova, un sentiment de compassió per tants i tants sofrents propis i fins i tot aliens. Una certa raó pràctica degué poder vincular la compassió nascuda de fresc, amb la consciència de la utilitat d'una renúncia, baldament fos passatgera, a continuar amb el dissenyi exclusiu de la conquesta per la violència i el terror. Potser amb una conducta benigna es podrien aconseguir els mateixos resultats que amb la violència indiscriminada, potser es podria guanyar l'acceptació del vençut i el dominat sense necessitat de mantenir constantment la força coactiva, ara en diríem policíaca. Aquesta possible actitud hauria conduït a l'establiment d'una inicial concepció del bé, ja assumible per una ètica no sectorial, és a dir, per una ètica de respecte a l'home, primer esbós del que segles més tard anomenem els drets de la persona humana. Aquest respecte, inicialment passiu (no danyis el pròxim), aviat podria haver esdevingut actiu (ajuda'l quan sofreix). En ambdós casos, la compassió en què recolza s'actualitza com la projecció de l'*amor sui* de l'home al seu veí. L'home transfereix a l'altre l'estima radical en que ell mateix es té i prova gradualment de transformar-la en norma. Les famoses lleis d'or de l'ètica antiga (no facis a l'altre el que no vulguis que et facin a tu; i fes a l'altre allò que voldries que et fessin a tu) revelen el caràcter psicològic previ de l'*amor sui* de cadascú. Fins i tot en el cristianisme, la llei d'amor sagrada: estima el proïsme *com a tu mateix* per amor a Déu, posa, darrere l'amor a Déu com a imperatiu, l'amor a un mateix com a realitat donada prèvia.

La base de la compassió és, doncs, l'autoamor o l'autocompassió. I la compassió engendra el que ara estableixo com a base d'una ètica universal adquirida: el respecte passiu i actiu de l'home a l'home, el reconeixement que el veí, el proïsme, les psiques-cos dels altres, pròxims o llunyans, són idèntiques a tu, que així com no es pot acceptar que la nostra psique-cos sofreixi dany infligit pels altres, anàlogament ens toca entendre que no l'hem d'infligir nosaltres a ningú.

Aquest generalíssim principi ètic del respecte de l'home a l'home, pel fet de ser adquirit al llarg de l'evolució i de la història, no es pot pretendre que sigui així mateix un principi universalment assimilat. La caiguda en l'estat de natura que apareix en les venjances, les explotacions, la violèn-

cia de tots tipus, els terrorismes desfermats, la persistència de les immenses mortaldats, obra d'odis, de fams i de guerres, mostra que la compassió, si bé és cert que mou molta gent (¿qui no ajuda a aixecar-se a un infant, un invàlid caiguts?), no ha esdevingut un sentiment-pulsió fixat sense fractures ni excepcions. Apunta en això el problema clau de l'ètica de respecte, que és la irreductibilitat de la norma de respecte passiu i actiu a l'impuls incoercible de domini de la TCEE. Les crueltats, les violències, les hipocresies de tot gènere de cara al domini, que emplen la vida dels homes en el planeta, ho mostren clarament.

És patent, així mateix, que el principi del respecte com el dels drets humans que hi recolza, per la seva mateixa generalitat no genera solucions vàlides a tots els conflictes ètics. Si acudim als casos concrets, la conflictivitat ètica es fa palesa constantment. Tanmateix, el principi, insuficient i tot, no és un simple recurs per a promoure una conducta ètica, sinó l'única base de què disposem per a intentar la reducció de l'egoisme fonamental, insolidari i constant, a la domesticació profunda d'una eticitat en què les pulsions de la vida segons natura poguessin ser controlades pel poder del principi, esdevingut ja vital.

Retornem al tema de l'amor al proïsme o filantròpic. L'ètica del respecte passiu i actiu a l'home és la que fonamenta l'*eros ètic* de què parlàvem en el corresponent capítol, el que es vincula al proïsme per a ajudar-lo com si fos el mateix subjecte que ajuda, sense recerca de correspondència de cap mena, ni passió més o menys idealitzant, ni l'imperatiu dels lligams de sang. És el quart tipus d'*eros* de què parlem en aquest treball, un *eros* no dessexualitzat, sinó assexuat.

27. *L'amor de benvolença*

Resta només a dilucidar el cinquè tipus d'*eros* entre els éssers humans, l'anomenat amor de benvolença, l'amor àgape. Diguem en primer terme que aquest *eros* espiritualitzat, ni dessexualitzat ni sexual, mai no és present en cap grup social no voluntari, però existeix en un nombre reduït d'individus, com una rara flor solitària en un desert. Com l'*eros ètic* esmentat adés, és fruit del respecte actiu a l'ésser humà i no reclama cap tipus de correspondència. Com aquell, implica una projecció a l'altre de l'amor i la compassió pròpies, però adopta la forma d'una donació radical, que determina una atractivitat modèlica, allunyada de tot disseny de poder cap al domini. L'amant de benvolença busca el bé concret de l'altre (l'ajuda caritativa), a títol de transsumpte del bé suprem, que viu religiosament com a reflex d'una assistència divina, o bé com un amor oceànic a tot el que és vivent, per idealització religiosa de la mateixa vida, estimada com a valor suprem de tot allò que existeix. En l'*eros* de benvolença, l'amant s'anul·la com a subjecte per passar a sentir-se pur instrument de la gràcia divina o dels drets sagrats de la vida. Per l'adhesió emotiva que exerceix la seva excel·lència, esdevé el millor exemple a imitar per l'*eros ètic* corrent. Les monges i infermeres de leprosos, els metges sense fronteres, una mare Teresa de Calcuta acusen indirectament tots els egoismes

vitals i s'erigeixen en un dels millor estímuls per a trencar la vinculació a aquesta tendència expansiva que ens mena a adherir-nos infrangiblement al dissenyi de continuar existint.

Tanmateix, tota l'acció unitiva dels eros no anul·la la TCEE, l'expansió de la qual és incoercible i inseparable del fet de viure. Els eros no la redimeixen posant en un mateix jaç d'harmonia i entesa el depredador i el depredat, portant a menjar en un mateix refugi germanívol el lleó i el cérvol, com somnià Jeremies. Hi ha éssers humans lleons i éssers humans cérvols, el destí dels quals, acarrerat a l'existència, resisteix totes les accions reconciliadores dels eros. Aquests acompleixen la missió d'amorosir la pugna per al domini, de crear oasis en l'estepa dels dies, de fer somniar paradisos de felicitat sense culpa a tots els somniadors sota les ales de l'ideal amorós. La TCEE, amb la seva MLV imbricada al dedins com una tènica inseparable, és un destí radicat en la mateixa naturalesa de les psiques-cos llançades a viure. Només admet com a correctiu, camuflatge i límits, tothora vulnerables, sis intervencions frenadores, interioritzades per la cultura, a saber:

- a) La dels eros de les identifications introjectiva i projectiva.
- b) La de l'eros ètic.
- c) Les coaccions de la societat política (sense l'amenaça de la sanció-càstig no hi hauria possibilitat d'aconseguir una pau que permetés una vida social relativament estable).
- d) La de l'educació fornida pels hàbits establerts al llarg dels segles, en el sentit de l'exemplaritat de les conductes de pau i col·laboració.
- e) La de l'art, que en totes les variants possibles, des de l'excelsitud de l'obra que entenem com a genial, fins al triomf de les agraïdances en la massificació dels estímuls gaudiosos del nostre moment històric, atenua la pressió desbocada de la TCEE cap a la seva finalitat sense matisos.
- f) La de la religió àgape (no les religions oficials), la que no aspira a cap poder i és un lliurament per reflex íntim de la vivència del transcendent.

28. Situacions socials de fre a la TCEE

Passem ara revista a les situacions socials on l'acció d'aquests sis frens pot donar la imatge d'un bé universal aconseguit. En la societat política i, en menor escala, en les associacions voluntàries, l'absència connatural de tota ètica que no s'encamini al poder de domini, de cara al manteniment i expansió de les mateixes societats, instaura la TCEE en la forma més extremada i impietosa. En la societat de la parella unida per la projecció mútua de l'*amor sui* a la vida en comú, si és cert que recolza sempre en la sexualitat, pot passar per les fases d'enamorament i per les variants de l'amor-passió, o bé saltar a la satisfacció sexual sense aquestes introduccions, o bé restar en l'amor filia. La situació en la parella, suposant que vagi consolidant-se, revela un equilibri de resultats diversos entre la tendència respectiva al domini (sigui per acció d'una coacció més o menys astuta, sigui per la seducció de l'atractivitat respectiva, o per ambdues coses). La gratificació del sexe i una bona acomodació psi-

cològica de les parts als entrebancs de la unió, i sobretot l'aparició dels fills, si són ben acceptats, aconsegueix, en un nombre determinat de casos, fer comfortable i fins i tot interessant la vida en comú. I si entre els *partenaires* regna la convicció de la indissolubilitat de la unió, la continuïtat de la parella pot prolongar-se per tota la vida. Ara, el fracàs de la vida en comú de la parella constitueix una amenaça constant per la tendència poligàmica i poliàndrica de l'ésser humà, que el masclisme considera pròpia del baró com a tal baró, i la investigació sociològica explica per la situació de dependència secular de la dona. No és que necessàriament l'adulteri comporti una dissolució de la parella, afectada en un dels cònjuges o en ambdós per aquesta infidelitat, però sí que tendeix a augmentar els vectors centrífugs que radiquen en la TCEE de la parella i en poden determinar el distanciament o la separació.

En suma, la viabilitat de la unió home-dona es mou en els paràmetres de la tendència al domini, l'acció «unitiva» de l'eros, la coacció exercida per la societat política, la pressió social transmesa per l'educació, l'evasió dels conflictes, més o menys estricta segons les èpoques i el tarannà individual, procurada per l'art, i la sublimació de la religió àgape (no les religions estatuïdes, que s'inclinen fanàticament a la imposició), que cerca el bé del respecte actiu a l'altre per donació exclusiva.

També pot ocórrer que es constitueixi una TCEE de la parella com a grup, augmentada per la col·laboració dels fills, enfront d'altres parelles (o d'unions poligàmiques), o de la societat política en què radica, i en competència o oposició respecte a d'altres associacions coexistents. La TCEE passa aleshores de l'esfera individual al grup, que actua com un «nosaltres» segons els seus propis mecanismes.

En les situacions socials on s'instal·la un eros dessexualitzat o asexual (les familiars, les de l'amistat, les de pertinença ètica i les de benivolència o àgape) en un estadi de cultura no marcada per cap retrocés al de natura, cal entendre que l'adhesió a allò que fou el tabú de l'incest o la proscripció de la crueltat connatural està prou internalitzada com per a reduir i sovint anul·lar els factors de violència i d'atractivitat que constitueixen la situació de domini cap a l'expansió indefinida. En les relacions pares-fills, l'eros familiar s'imbrica de manera vària amb la tendència a la imposició paterna. La identificació del pare amb el fill tant pot conduir a una imposició del pare, que es veu en el fill, desitjant que aquest realitzi tot allò que ell ha pretès i que potser no ha pogut dur a terme, com a un reconeixement de la seva personalitat, amb els drets que aquesta li confeïx. En aquest cas, l'acceptació de l'autonomia del fill o bé és un fruit forçat per la situació social familiar, marcada per un disseny de llibertat que els hàbits sociològics de l'època elaboren, o bé obeeix a un reconeixement ètic de l'autonomia del fill, fruit del respecte adquirit a la seva personalitat. En el nostre temps, el contagi social de tolerància i alliberament dota l'actitud dels pares d'una proclivitat permissiva, que hauria estat inconcebible abans dels anys seixanta. I pel que fa als fills, la tendència a l'alliberament fa més imperatiu el rebuig a tota mena de subjec-

ció i enrobusteix l'oposició generacional que inevitablement es presenta. No oblidem encara el famós complex d'Èdip de la psicoanàlisi, que en una fase primerenca del desenvolupament filial, deriva cap a la rivalitat, la fascinació i la suposada pulsio de mort respecte al pare. Calgui acceptar o no en el nostre occident la generalització de l'Èdip, almenys sí que la topada generacional marca la pugna, l'oposició, i en certes ocasions l'enfrontament entre pares i fills.

Una actitud que va apareixent amb una certa freqüència entre aquestes generacions és la desafecció dels fills respecte als pares. L'impuls al domini, frenat per l'acció unitiva de l'eros, perd la roentor de la disputa, i la «contestació», gràcies a aquesta desafecció, que situa la generació dels pares en un àmbit en què l'estranyament guanya la partida, es desvia cap al distanciament i la indiferència.

En l'amistat entre persones d'un mateix sexe, desapareix per definició tota violència i tota atractivitat de domini. Si per ventura els amics esdevenen amants, és que l'enamorament o la passió substitueixen l'amistat i aleshores ens trobem enfront d'una sexualització «traïdora» de l'eros amical.

En les situacions d'ajuda al proïsme, si algun cop la tendència al domini pot tendir a inferioritzar l'afavorit, i doncs a fer-lo víctima de l'autosatisfacció paternalista, la presència de l'ètica de respecte passiu i actiu a l'altre acostuma a triomfar, almenys temporalment, sobre el disseny inferioritzador. I, en les rares relacions d'amor-àgape, l'elusió de tota pulsio de domini esdevé encara més manifesta, per tal com el lliurament total de l'amant i la seva vinculació a suposades inspiracions divines o a l'ideal d'una vida universal harmònica lleven a la situació de benvolença tot possible vestigi de cap variant d'imposició.

Em sembla oportú d'insistir aquí en el que ja he apuntat en diversos moments anteriors. La recerca que mou el disseny filosòfic d'aquest text és el de percaçar la veritat. Hem vist que el punt de partida era la certesa inamovible del qui això escriu, respecte a la realitat d'una psique-cos, en què tanmateix no és possible saber quina mena de realitat és el jo. Posteriorment, en el moment de presentar la teoria de la TCEE, ja s'ha dit que aquesta teoria, que aspira a ser científica, no té més remei que reconèixer-se com una tesi no avalable per cap experiència, i per tant, almenys en part, d'ideació metafísica. Manté, però, una vinculació raonable amb les tesis de les ciències «dures» en els moments actuals i doncs apareix dotada de garanties d'acceptabilitat. Per al qui això escriu, aquesta constatació, encara que no arriba a justificar rotundament la teoria, li atorga almenys un caràcter de probabilitat anàleg al de certes teoritzacions de les mateixes ciències, que cal no oblidar que s'acarreren a establir models que possiblement el pas de les successives investigacions científiques modificaran.

29. *L'home, ésser de necessitats*

No sembla ociós, per a delimitar les diferents situacions en què es mou la TCEE, de passar revista a allò que es troba fent, desitjant i volent l'ésser humà individualment i en el grup. En el primer aspecte, l'home ha

de satisfer les seves necessitats naturals, entre les quals les alimentàries i les sexuals no poden deixar de ser ateses sense pèrdua de la capacitat de continuar vivint, i en l'abstenció sexual a preu de neurosis, o més rarament, compensada per sublimacions de repercussió orgànica.

Hi ha també necessitats adquirides, en molts casos, a occident, fruit de la determinant suggestió de la publicitat, necessitats que distribueixen llur satisfacció o bé en l'individu, o bé en alguns dels grups en què viu associat en diversos graus. La TCEE exigeix la satisfacció de les necessitats i manifesta la seva irascibilitat violenta, si la situació en què es mou impedeix aquesta satisfacció. Les necessitats alimentàries se satisfan en les societats evolucionades mitjançant els canals de proveïment i distribució, i doncs la resposta de l'individu cal traslladar-la a la possessió de mitjans econòmics que facin possible l'adquisició dels aliments. En aquest punt és sabut que el mitjà d'adquirir aquest poder econòmic radica en la possessió d'una activitat de treball lucrativa, a part els casos en què els béns de fortuna fan viable una vida sense treballar. En aquest punt, les diferències d'estament social, junt amb l'aptitud per a dur a terme l'activitat rendible, marquen els grans desnivells que, tocant a la remuneració de les feines, divideixen la societat. Hi ha la minoria dels poderosos, en nombre diferent segons els països, la massa dels grans burgesos i petit burgesos, els tècnics qualificats eixits del vell obrerisme i la multitud majoritària que sobreviu per dessota del nivell d'una vida digna, la pobresa de la qual, fins i tot en els països desenvolupats, arriba en moltes zones a tants per cent elevats de misèria. La tensió que engendra aquesta situació, en el món que anomenem capitalista, esclata sovint en explosions violentes que revelen que la pugna per ascendir de nivell social i econòmic s'inscriu clarament en l'expansió de la TCEE. Si no desemboca ara en lluites de tipus revolucionari, és per un conjunt de causes que seria prolix detallar aquí, entre les quals hi ha, a occident, el fracàs de les revolucions de signe anarquista i comunista i la força policíaca i militar dels estats, que imposa un ordre extern que manté totes les diferències.

Pel que fa a les necessitats sexuals, és manifest que, excepcions de banda, cerquen i troben la corresponent satisfacció i que, només en un nombre indeterminat de casos, la satisfacció va precedida i secundada per un eros d'enamorament i passió-embadaliment. No caldrà entretenir-se a donar compte de les innombrables situacions de conflicte que la competència sexual genera, bé que en el nostre temps l'exempció de les repressions que en nom de l'ètica i de la religió limitaven l'espontaneïtat del tracte sexual tendeix a disminuir aquella conflictivitat.

On apareix una major confusió és en l'àmbit de les necessitats adquirides, apartat en el qual cada època en marca granment la quantitat i la qualitat. Si ens atenim al nostre moment històric occidental, les necessitats adquirides es mouen sota el signe de la comoditat, l'evasió, el desfici incessant i el plaer dionisiac. Ja és un lloc comú d'assenyalar que una gran part dels éssers humans del nostre moment occidental, en especial la joventut, ha perdut la fe en els grans ideals que fins a la segona guerra

mundial encara engrescaven molta gent. La confiança en el progrés tecnològic, fruit de la tecnociència que permeté somniar en un món alliberat de la superstició, l'explotació, la fam i la repressió estatal indiscriminada, ha passat a millor vida. L'amenaça nuclear, la contaminació greu del medi, en són unes de les causes més patents. Anàlogament, l'esperança en la revolució o en el nacionalisme exacerbant del feixisme i del nazisme, o en el liberalisme de la democràcia inorgànica, ha estat substituïda per l'escepticisme que una major sensibilitat davant els gravíssims desajustaments socials sense solució albirable no fa més que enfondir. El desprestigi de la política afegeix llenya al foc del desencís, i d'aquí la gradual inhibició de la gent davant el regiment de la cosa pública. I no és estrany que l'enfonsament dels ideals doni lloc a un individualisme exacerbant que cerca en la privacitat allò que la vinculació amb els grans moviments ideològics no li pot donar. No és necessari inventar la categoria de la postmodernitat per a adonar-se que va imposant-se el sentiment-desig-pensament de fruir al màxim de la vida. La desmesura en el consum, l'absència generalitzada de projectes col·lectius intencionalment generosos, la indiferència narcisista davant tot el que gira entorn de la cosa pública condueixen a aquest tipus d'individualisme hedonista que caracteritza occident, creant allò que Lipovetsky qualifica de segona revolució individualista. Gaudir de les novetats del consum, amplificades per la publicitat, és cosa fàcil. Només cal posseir els mitjans econòmics que permetin lliurar-se al frenesí del plaer que la comoditat tecnològica estimula. D'aquí que l'avidesa de diners, l'esforç legítim i no legítim per a passar a formar part del grup dels poderosos, encara que no sigui exclusiu de la nostra època, en representa una de les característiques més accentuades. El que això significa per a la TCEE en els aspectes d'intriga, violència coactiva amenaçant, competència a mort, no cal aquí llançar-se a descriure-ho.

30. La joventut: individualisme i lliurament

És cosa dita i repetida que la joventut occidental del nostre temps és la que més s'enfonsa en l'individualisme hedonista, la que més «passa» de tot. Tanmateix aquesta joventut practica una mena de culte laic a allò que és natural, a la cordialitat, al sentit de l'humor, a la camaraderia. I hi ha encara exemples eloqüents del fet que, si els estímuls positius no fallen, els joves revelen una gran capacitat d'esforç, de lliurament, de generositat sense reserves. A Barcelona en tenim la prova en els Jocs Olímpics, que van ser capaços de mobilitzar gran nombre de joves per a l'organització i l'èxit d'aquesta contesa esportiva. I és que els Jocs Olímpics, justificadament o no, il·lusionaven, significaven l'aconseguitment d'un ideal modern, no tarat per egoismes de classe, maniobres polítiques, corrupcions econòmiques o interessos bastards. Vinculats sobretot a la ciutat de Barcelona, valien com una popularització, un llançament al món de la ciutat. Ja no eren solament una magna manifestació esportiva, sinó una glòria barcelonina, l'exaltació d'un ésser col·lectiu no prou definit, però prego-

nament sentit. També, si hem de saber anar contra els llocs comuns, cal assenyalar que són majoritàriament alguns grups de joves els qui ara s'aventuren a la batalla ecològica contra la devastació dels ecosistemes i en la lluita per la pau. Un signe que diferencia aquesta activitat juvenívola d'ara de les d'altres èpoques és, essencialment, el seu caràcter defensiu. Aquests sectors de joventut que malden per a salvar la natura de la devastació, conseqüència de la segona revolució industrial, que defensa la pau, més per consciència dels danys que tota guerra comporta, que no perquè accepti l'*statu quo* actual dels poders mundials, en realitat no fa sinó plantar cara a les amenaces de catàstrofe universal que el text *La primera revolució mundial* del Club de Roma justifica davant tothom que no vulgui amagar el cap sota l'ala dels optimismes tecnològics. Els sectors de la joventut llançats a combatre per un ideal tangible que afecta tota la humanitat ja no pensa en mons millors, en paradisos somniats per les ideologies, sinó en la pura defensa d'un medi ecològic que permeti la continuïtat de la vida a les generacions futures. Es lluita a la defensiva, perquè l'obsessió del desenvolupament indefinit és el monstre que agredeix els medis naturals i la supervivència de les espècies amb una incontinença que arriba a la folia. Amb l'ajut fabulós de la tecnociència, se cerca el domini absolut sobre la naturalesa i l'assegurament d'un *statu quo* mundial que no perjudiqui el predomini dels poderosos que controlen els mecanismes profunds de l'economia. ¿I què és el que de fet apareix en aquest triomf de l'expansivitat tecnològica? La devastació del medi ambient, amb l'amenaça d'un escalfament de la terra que posaria en perill insalvable immenses multituds; la proliferació de la mort per fam de milions de persones del tercer i del quart món; la desesperació de grans masses, que, reduïdes a la misèria, la marginació i la impotència estenen per tota la terra la revolta del terrorisme; en definitiva, com diu el text del Club de Roma, la consciència que «la pressió dels fets és tal, que hem de canviar o desaparèixer». Certament no totes les desgràcies que assolen el nostre món procedeixen del disseny expansiu de la tecnociència; al costat del desfici de domini sobre la naturalesa i els grups humans en estat de subjecció, actuen les causes naturals al marge de la voluntat humana, com, per exemple, les sequeres, la desertització, les catàstrofes com ara els sismes, el vulcanisme, els tifons, la destrucció de determinats medis naturals, obra de canvis climàtics. Tampoc l'explosió demogràfica actual, amb l'augment del nombre d'afamats que comporta, no és atribuïble a cap deliberada intervenció dels estats i de les empreses que dominen el món. Tanmateix, a part que la línia divisòria entre els factors estrictament naturals i els que depenen de l'actuació humana no és, en molts casos, fàcilment determinable, la responsabilitat dels factors humans esdevé també efectiva per omissió. El agents humans, enduts per la urgència neuròtica del desenvolupament, «obliden» els pobles víctimes dels factors naturals de desequilibri, i col·laboren així al manteniment dels desastres del món actual. S'enfondeix aleshores per abandonament la misèria i el dolor regnants, i es fa encara més patent la contradicció so-

cial i política entre els poders creadors de la tecnociència i la realitat desesperada d'uns mons cada cop més enfonsats en la incapacitat de redreçar-se per ells mateixos.

31. La vida humana ¿s'esgota en la TCEE?

Ara, en aquest punt de l'exposició, la teoria de la TCEE es troba davant d'un problema que potser la desborda, la suposada solució del qual és lícit pensar que segurament augmenta la incertesa de l'expositor respecte a la veritat anhelada. Podríem formular-lo així: l'ésser humà, aquesta psique-cos amb els altres, en i amb el món, ¿esgota la seva realitat i originalitat amb la constant de la TCEE, amorosida pels eros i l'ètica de respecte passiu i actiu, de manera que en el triomf final de la MLV, la finitud irremeiable, acaba el seu poder de continuïtat expansiva, com el d'un lluitador que després de mil combats, sent que perd ja tot el vigor que el llança a la lluita? O bé la vida humana, que s'estructura amb els altres i amb el cosmos, posseeix alguna altra virtualitat que la defineix i potser l'exalça? Hi ha alguna nota distintiva i definitiva en la vida humana que l'eleva sobre el destí de la TCEE?

Clàssicament, les notes distintives de l'ésser humà llançat a la vida són la raó i la llibertat. Ambdues semblen caracteritzar-lo enfront de la instintivitat del brut i dotar-lo d'uns poders que ultrapassin el destí de la continuïtat expansiva de la seva existència. Però en parlar de les notes distintives de l'ésser humà, ¿ens referim només a les que instauren uns poders que assegurin més i millor la seva supervivència en el medi, que li fan possible de viure amb una autonomia que aspira a l'autosuficiència; o bé hem d'entendre-les com a garantia d'uns altres poders, els de sotmetre la conflictivitat humana entre l'egoisme expansiu i la compassió erigida en norma de conducta, en el sentit d'un enfortiment de l'ètica de respecte que cerca l'entesa harmònica entre tots els membres de la humanitat? Tractem de contestar aquestes preguntes, començant per la primera nota distintiva clàssica de l'espècie humana, la de la racionalitat.

Segons el que hem vist en el curs de l'exposició precedent, l'ètica de respecte passiu i actiu (no n'hi ha d'altra que pugui fructificar, almenys parcialment en la humanitat) neix, presumiblement en èpoques arcaïques, de la projecció de l'autocompassió i l'autoamor a l'altre. És una ètica adquirida al llarg de l'evolució, que no té, doncs, el caràcter d'una «metànioia» redemptora capaç d'incidir d'arrel en el disseny de domini i de poder, instrumentat amb la violència i l'atractivitat inscrites en la TCEE. Aquesta consideració situa la intel·ligència simbòlica humana i la seva raó observadora i experimental en una situació de dependència al disseny d'aconseguir els millors resultats en tot allò en què esmerça la seva activitat. En l'esfera científica i tècnica, l'èxit corona aquest poder i situa la seva eficàcia en el camí de la veritat (per exemple, la veritat objectiva de l'evolucionisme i la veritat-per-a-l'home dels models que basteix), tant en l'àmbit de la teoria pura, com en el de les seves aplicacions tecnològiques. Ara, tan bon punt la intel·ligència humana se les heu amb les si-

tuacions del viure humà en què apareix l'antítesi entre la vida moguda per l'egoisme vital i el respecte a altri, oscil·la entre la recerca de normes vàlides per a una convivència ètica i l'autoengany espontani que tendeix a declarar bo tot allò que afavoreix el disseny d'aconseguir el resultat que jutja millor. Posem un exemple il·lustratiu: els dirigents d'un país, unit estretament per vincles econòmics considerats prioritaris amb una empresa que amb el seu règim d'importacions i exportacions impedeix l'augment del dèficit pressupostari d'aquell, saben que, a l'empara d'aquesta situació, l'empresa introdueix grans quantitats de droga en el dit país. L'anàlisi del cas condueix la raó d'aquells dirigents a dues actituds contraposades. O bé, falsificant indeliberadament la correcta estima ètica, es dona per acceptable el manteniment del narcotràfic, adduint, per exemple, que l'estat ja usará els mitjans idonis per a reduir-lo; o bé la raó, no dominada per l'autoengany, arriba a entendre que el preu de l'ajuda econòmica d'aquella empresa és un mal i deixa teòricament en suspens la decisió d'interrompre el règim de col·laboració amb aquella. I dic «deixa en suspens», perquè la decisió d'interrompre o no aquella col·laboració ja no correspon a la raó que analitza i delibera, sinó a l'àmbit de la voluntat dels dirigents, en el qual ja no és qüestió de la raó, sinó de la suposada llibertat d'aquests. L'oscil·lació de la raó, doncs, es produeix perquè la recerca del millor resultat pensable és governat per la tendència a satisfer l'egoisme, en aquest exemple, del grup; és a dir, perquè no és la raó la que dirigeix i governa l'inconscient egoista, sinó aquest el que deforma el pensament, sumint-lo en l'engany ètic. Tanmateix la raó també és capaç de valorar la immoralitat de l'alternativa, moguda aquest cop per l'ètica del respecte internalitzat, com així mateix és internalitzat l'amor de què prové en l'esfera inconscient. En ambdós casos, la raó aplicada als problemes de la convivència humana va a remolc de la imperativitat interior d'un inconscient actiu, que, si bé es nodreix de la riquesa intel·ligent de la ment, imposa incoerciblement el seu *diktat*.

Podríem parlar en aquest punt del predomini d'un voluntarisme inconscient. El poder imperial de la raó en la ciència i en la tècnica es troba junyit a la incertesa de la instància psíquica interior, que és la que mena subreptíciament el curs del pensament que s'esmerça a deliberar sobre la legitimitat o la il·legitimitat de la conducta pràctica. No sembla, doncs, que, deixant de banda la seva eficàcia veritativa en l'àmbit de la tecnociència, sigui just d'atorgar a la raó humana el caràcter distintiu que la tradició clàssica li ha anat concedint tocant al govern del discurs intern sobre el poder de l'egoisme constitutiu humà.

32. La llibertat, ¿nota distintiva humana?

Si la intel·ligència humana no escapa de la imperativitat astuta de la TCEE i de la correcció operativa internalitzada pels eros i la projecció de l'autocompassió, ¿potser la tan glossada i lloada llibertat psicològica del jo és allò que distingeix l'espècie humana en oposició a la seva constitutiva TCEE? Sigui'm permès, d'entrada, deixar fora de consideració el

determinisme general de l'univers, comprès el de la conducta humana en què somnià un Laplace. D'una banda, aquest determinisme va quedant fora de combat davant la concepció d'un univers totalment o parcialment indeterminista. I de l'altra, fins i tot en la creença errònia en un total determinisme, abans de la descoberta del poder directiu de l'inconscient on radica la TCEE, quedaven sense resoldre les peculiaritats d'una conducta humana, de la qual no podia entreveure's el teixit complet de les possibles causacions. Hi ha, doncs, lloc per a una discussió sobre el tema de la llibertat, sense infringir cap teoria suara acceptable sobre l'esdevenir del cosmos.

¿Què hem d'entendre, però, per llibertat humana? No és qüestió aquí d'enfocar aquest tema des de tots els punts de vista amb què l'ha tractat la filosofia des del grecs clàssics. Ens cenyirem al plantejament que ens sembla essencial per a una discussió vàlida. Per llibertat entenem l'indeterminisme d'una conducta des del punt de vista de la psicologia del jo. Aquest jo no és el jo metafísic del qual hem anat repetint la incognoscibilitat, sinó el jo psicològic de què parlem quan diem: «jo penso, jo camino, jo desitjo, etc.». S'admet que es caracteritza per la ipseïtat (jo em sento el mateix al llarg de tots els processos psíquics canviants que em travessen) i per la propietat de ser amo dels seus actes. L'existència de la llibertat radicaria en les potencialitats d'aquest jo, no mogut sinó per la seva pura creativitat operativa, desjunyida, en els casos en què no hi ha impediments patològics que ho impedeixin, de tota acció causal aliena al seu poder personal decisorí.

En aquest punt, i admès aquest plantejament, hi ha una via en què la recerca de l'absència de tota coacció, justifica el susdit criteri de la llibertat efectiva. Es tracta de la llibertat negativa o d'alliberament, en què el subjecte aconsegueix desembarassar-se de la subjecció a agents exteriors coercitius i també psicològics interns conscienciats com a coactius. Des del punt de vista de la veritat que aquest assaig persegueix, la llibertat negativa o d'alliberament no ofereix cap mena de dubte. Sortir d'un presó, desistir-se d'una tutela no volguda, veure condonada una multa, llençar la repressió sexual a l'àmbit de les tiranies excloses, etc., són fets d'ordre psicològic incontestable.

¿Podem dir el mateix d'allò que hom considera la llibertat positiva? Admesa una situació en què regna la llibertat d'alliberament, és a dir, en què el subjecte humà no es troba coaccionat per cap agent exterior o interior considerat tirànic, la llibertat positiva significaria el poder del jo psicològic d'arbitrar els seus continguts, sota la simple inspiració de la decisió que brolla d'ell, amb independència de tot altre factor. Els continguts del jo actiu, suposadament lliure, són en primer terme els desigs i els impulsos amb què es troba, l'aparició dels quals no va precedida usualment per cap deliberació. Però hi ha també els que considerem actes voluntaris, és a dir, els que es llancen a l'acció o la restringeixen, després que la raó n'ha elaborat el quadre suposadament objectiu. Com ja hem vist en l'anàlisi de l'eficàcia de la raó en els judicis concloents, aquesta pot falsificar una afirmació èticament reprobable, presentant-la com un

bé ètic; o bé pot admetre la il·legitimitat del judici i restar en suspens sobre si la conducta ha d'acceptar la immoralitat reconeguda; o bé rebuïjar-la en nom de la raó ètica correctament apreciada. Aquí, dèiem, és on la decisió voluntària, guiada en aparença per la raó, adopta l'acte que habitualment jutgem lliure. ¿És efectivament lliure la decisió adoptada, i doncs el poder causal del jo gaudeix de l'excepcionalitat que autoritza considerar-lo nota distintiva de la personalitat humana?

Diguem aquí que si ens remetem al que de fet s'esdevé en la decisió prèvia a l'acte (o sovint a l'acte mateix, quan la decisió és instantània i doncs inapreciable), allò que l'anàlisi mostra és que la tal decisió es dona, sí, en el jo psicològic, però és moguda per l'inconscient de la TCEE, imbricada, modalitzada, pels eros i l'ètica de respecte en llurs diferents graus d'internalització. De fet, el jo és l'àmbit d'acció de la decisió i de l'acte debatut en una dimensió en què no té accés, però en la vivència del qual frueix de consciència d'autoria. A la consciència apareixen els desigs, els impulsos i els actes voluntaris com l'aigua que brolla d'una font esbatanada però emmarcada per l'estructura del conducte que l'aboca defora, com a activitats desjunyides de tota acció positiva i operativa del jo psicològic. I no volem estendre's ara, a més a més, a fer referència als factors que reclamen la intervenció del cos, els quals limiten la suposada llibertat interna en la dimensió bio-fisiològica. Així com la TCEE, més o menys amorosida pels eros i l'ètica de respecte als altres, és la que de fet mou el discurs de la raó, anàlogament l'activitat concreta de la decisió és inspirada per l'inconscient i les condicions de vida del subjecte, i el jo psicològic la viu com a pròpia. Segurament la «inflació» causativa del jo, que ha donat i dona lloc a la convicció d'una llibertat positiva, prové de la necessitat social que li atorga la imputabilitat dels seus actes. D'aquesta i de la responsabilitat, àpex decisiu de la suposada llibertat psicològica, en parlarem més endavant.

Com és sabut, la psicoanàlisi ha elaborat una teoria d'aquest inconscient amb la seva tesi de l'infra-jo, el jo i el super-jo. Però al marge de la clínica psicoanalítica, no sembla necessari establir la distinció que la psicoanàlisi fa entre una apetitivitat insaciable i amoral i la zona repressiva del deure. La dimensió inconscient del subjecte humà apareix a l'anàlisi com un magma d'impulsos i desigs, de constriccions i de limitacions, de seguretats i de temences, d'avideses i de frens, de fractures i recomposicions, d'imatges del món exterior i de fantasies, etc., tot plegat animat per una rotunda tendència a continuar existint amb les finalitats que l'*amor sui* anhela. El magma palpita sota la cobertura d'una raó que «braceja» per a posar ordre a tots els moviments del magma, i no li és donat sinó viure de l'energia interna que el mou, i sotmetre's al complex dels dissenys d'aquesta, compresa la intervenció internalitzada dels eros i de l'ètica en tot allò que afecta la seva vida concreta de relació.

33. La follia de la TCEE indiscriminada

I és precisament en la revolta efervescència d'aquest magma, que en moltes ocasions apareix en la TCEE una contradicció paradoxal entre allò

que comporta la tendència a la continuïtat en l'existència que la caracteritza com a tal i l'impuls devers una conducta que nega aquesta continuïtat. Ocorre això en primer terme i en grau majúscul en les decisions dels estats i de les grans empreses multinacionals o interestatals, alienes, com ja sabem, a tots els eros i a l'ètica de respecte passiu i actiu, per tal com el disegni perseguit és indiscriminadament la màxima expansió de l'estat o de l'empresa. L'immoralisme egoista constituït d'aquests grans grups socials, incorre en la contradicció abans dita, en adoptar normes de conducta que amenacen precisament l'expansió continuïsta. La gravetat de la contradicció arriba, en la mesura que les condicions reals ho fan possible, a la pura follia. Els estats que malden tots per a aconseguir la *force de frappe* de les bombes nuclears, o per a perfeccionar-les si ja les tenen, l'ús de les quals significaria la devastació de la terra i per tant, llur pròpia devastació; els que, prevalguts de llur major poder militar i econòmic, condemnen els habitants del tercer món a la misèria, a la fam i a la mort ¿actuen d'acord amb el que reclama l'expansió radicada en la TCEE, o bé cauen en una alienació suïcida? Resulta d'una suficiència grotesca la «racionalitat» dels dirigents d'aquests estats, encaminada, en nom de la pàtria o en salvaguarda de llur poder, a preparar l'establiment d'unes condicions d'existència que poden conduir a la catàstrofe d'una destrucció general o a l'adveniment de la revolta desesperada de les víctimes de tanta explotació impietosa.

En les societats de tipus multinacional o en les molt poderoses de tipus interestatal, dotades d'enormes mitjans de pressió i de gran poder econòmic, el vector de la recerca de les millors solucions autobeneficioses també s'imposa a tota altra consideració. A semblança dels estats, llur conducta pot arribar també a la follia que contradiu la TCEE, però la influència política dels estats i de les Nacions Unides pot, en certes ocasions, establir frens que limitin l'activitat a la llarga autodestructiva de llur pulsio de domini. Resta, però, la qüestió de les fonts de poder de les quals emana realment la conducta efectiva d'aquestes societats, és a dir, si l'eficàcia directiva devers les respectives finalitats resulta frenada per les societats mateixes o bé pels estats, o bé si s'estableix una tensió variable entre ambdós, amb successives alternatives de poder efectiu o amb un equilibri més o menys estable en el curs de llurs relacions.

Però no és solament en la conducta de les col·lectivitats ultrapoderoses que la follia que atempta contra la mateixa raó de ser de la TCEE es manifesta. Una descripció atenta de les situacions humanes en què els factors inconscients de follia desorienten la raó o la fan servir de cobertura fal·laç d'impulsos irrefrenables ens donaria un nombre incomputable de contradiccions vitals. ¿Què mou aquell pare, aquella mare, aquell germà a torturar psicològicament els altres membres de la família, sense que el torturador en sigui conscient? ¿I què, les estratègies del sadisme o del masoquisme, tan freqüents? ¿Per què poden realitzar-se els pitjors crims (pensem en els casos de l'Alemanya nazi) amb l'argumentació més sofisticadament i fal·laçment «racional»? ¿De què vénen els odis teològics, si

els teòlegs són o aspiren a ser mestres en la ciència de Déu? ¿Quina fúria demencial no mogué un disseny nacionalista com el de l'Alemanya nazi, que cregué just sacrificar sis milions de jueus i fer la guerra a tot el món? ¿Per què els infants no sotmesos a una educació eficaç destrueixen allò que toquen? ¿I per què hi ha adults que, sobretot en les urbs modernes, es mantenen com a infants destructius? ¿És cert, com diuen determinades direccions de la psicoanàlisi, que tothom, el algun moment de la infantesa, l'adulesa o la vellesa, ha desitjat la mort d'algú? ¿Què hi ha de creïble en la tesi que, almenys en les societats modernitzades d'occident, l'infant o l'adolescent practica l'assassinat imaginari del pare? ¿I no veiem que en ocasió de grans catàstrofes naturals (una inundació, un terratrèmol, un huracà, etc.), una part important de la població, abans continguda en unes constants de vida aparentment moderada, es llança al pillatge més desenfrenat? ¿I per què els soldats que ocupen una ciutat, després de la corresponent batalla es lliuren a l'assassinat indiscriminat, al saqueig i a les violacions?

Sí, ja sabem que la psicoanàlisi explica tots aquests fets pel joc de neurosis i psicosis originades pels conflictes interns. Tanmateix, l'extensió d'aquest tipus de fenòmens, el caràcter imperatiu amb què es presenten, el fet que en molts d'ells aparegui el dualisme víctima-victimari, la multiplicitat de formes que adopten, la deformació o distorsió mental que presuposen en cada cas, la dependència en què es troben del context social que els estimula, els tolera o no pot reduir-los a una mesura d'ordre o equilibri, autoritzen a situar-los en un desajustament que cal interpretar com a *estats de folia intermitent*. Aquesta «folia normal» apareix ritmada amb estats intermedis de calma aparentment benigna. Però la calma que fa possible la pau externa no és necessàriament cap signe que representi un equilibri intern consistent. El defici del magma intern n'és un enemic originari. Només si ens deixem bressolar pel plural encanteri d'una bella primavera, o quan una música no excitant o un poema colpidor (per a aquells que hi siguin sensibles) ens suscita una estranya i profunda gaubança; o, per a una consciència religiosa monoteïsta, la noció-sentiment que hi ha un «regne de Déu» per damunt de l'odi, el soroll i la fúria de l'existència; o quan vivim els moments de deliqui que ens procuren la vivència d'un enamorament o la gratificació d'una convivència sexual no estrictament funcional; quan alguna d'aquestes vivències ens commouen, la nostra psique-cos s'obre a un goig no entelat per les avideses de la TCEE a una experiència de «paradís» gaudiós, però, ai las, fugisser. Aquí és, com veurem més endavant, que l'art viscut pels éssers humans, sobretot com a creadors, pot furnir a l'home aquella complexa febre gaudiosa o aquell goig superior en el plaer, que l'enfilen a «paradisos» d'evasió feliç. Igualment ho cerca l'ús de les drogues, que, en contra, però, del disseny alliberador humà, condueix a la patologització de l'individu, per la qual cosa cal deixar-les en l'àmbit de la recerca errònia del plaer que corona l'expansió pròpia de la tendència a continuar existint.

Ara, els estats de folia intermitent, procedents de la conflictivitat inherent al caos magmàtic de l'inconscient humà, a part de l'esfera psi-

cològica on s'engendren, vénen condicionats per la lluita per l'existència que tot ésser humà ha de sostenir. El grau de domini sobre la naturalesa com a conseqüència de les troballes inventives de l'ésser humà i de l'aplicació generalitzada d'aquestes al medi social, són obra de la creativitat expansiva humana. Aquests processos són innovacions de la tècnica, fruit de la intel·ligència inventiva dels granment dotats per a aquest tipus d'activitat. Però en la generalització extensiva de les descobertes a través de les associacions industrials i comercials que les exploten, apareixen els homes d'iniciativa que inevitablement també són homes de presa. Sense ells, sobretot a partir de la revolució industrial, no s'haurien creat les estructures d'explotació de la natura, que, a empentes de revolucions, han acabat per millorar en part el nivell de vida d'una població secularment rosegada per la fam. Això, si voleu, només s'ha esdevingut a l'occident, al Japó i a alguns petits països orientals, però, parcial i tot, i amb les excepcions que calgui, han fet possible una transformació que sense aquests homes no s'hauria produït. La falta d'escrúpols, la violència del domini, la crueltat, han estat, en la nostra era industrial, la dura condició de l'èxit aconseguit per aquests homes. ¿Es concep una explotació petroliera de gran abast sense els homes de presa que la tiren endavant, en molts casos contra els drets humans d'una majoria? Semblantment podríem dir de les altres grans empreses industrials i comercials. Potser el terror difús en la gent d'ara davant la devastació ecològica i l'amenaça nuclear, el rebuig angoixat de l'actual tecnociència, és el preu que hem de pagar per l'abús en l'explotació de la naturalesa. Però, qui o què hauria estat capaç d'aturar l'empenta industrialitzadora que donà lloc a la primera revolució industrial i que continua en la segona? Aquí sembla ben clar que, com anem sostenint, el desfici expansiu de la TCEE, hipertrofiat pels recursos de la tècnica, és una condició *sine qua non* de les follies naturals modernes.

34. La folia humana com a deliri

La folia humana, intermitent o constant, cal interpretar-la com una successió d'estats delirants, com a deliri actiu. ¿I què és això del deliri? Reduint la vastitud del tema a les seves línies essencials, es pot dir que:

a) El deliri pot entendre's com un estat general del subjecte, que abasta tota la seva estructura mental.

b) Com a sistemes de construccions intel·lectuals, que, o bé no corresponen a la realitat o la deformen en virtut de la situació que travessa el subjecte, la conflictivitat del seu caos magmàtic i el seu estat d'ànim. La reflexió decisòria, pertorbada i tot, quan es produeix pot ser moguda pel disseny d'aconseguir allò que abelleix al subjecte delirant. Però la confusió d'aquest afer en el deliri és que la reflexió, si és moguda per un disseny científic-filosòfic pur, esdevé independent del magma intern i pot aparèixer amb la nitidesa i la versemblança de la bona raó, per a barrejar-se immediatament amb la impulsivitat deformant de l'inconscient. Així per exemple, quan hom vol muntar una empresa industrial, barreja

l'estudi científic, estadístic i crític del futur negoci, amb la deformació fruit del desig de guanyar la partida de la competitivitat costi el que costi. En aquest disseny d'èxit i de domini, sotja la deformació del deliri, que pot menar a la lluita sense pietat amb el competidor esdevingut enemic.

c) I també hi ha idees delirants que sorgeixen en l'esfera dominada pel vector inconscient, que poden ser sistematitzades, aparentar una raonabilitat alliberada i polimorfa, i presentar-se com una successió *sui generis* que només la psicologia mèdica és capaç de qualificar de patològica.

En resum i en esquema reductiu, diguem que els deliris poden presentar-se:

I) Com a instal·lats i duradors. El deliri hi és constant. És el cas que ja hem indicat, en què queda afectada tota la personalitat.

II) Com a deliris temporals entre estadis de calma raonada «realista», és a dir, en les fases amb equipolència entre la impulsivitat desfermada i la correcció ètica, o bé quan la tendència al domini del vector cap a allò que convé més al subjecte, es veu «mossegada» pels baixos de mort (la MLV) que l'alteren neuròticament.

IV) Com a estats delirants que conviuen duradorament amb la raonabilitat correcta, i donen lloc a moviments, decisions i actes confusionaris.

V) Com a estats delirants de poca durada, espaiats entre fases de bona raonabilitat predominant.

En síntesi final, sembla indubtable haver de dir que l'home en estat de cultura és un ésser afectat per fol·lies naturals i per tant integrades en deliris diversos de totes les variants possibles, en pugna o no amb la societat envoltant. Sovint, com en la fol·lia del estadistes o dels dirigents de les grans empreses, de manera que justifica la dita de Macbeth, segons la qual l'existència humana és un conte de soroll i fúria narrat per un idiota. En altres ocasions, com en el deliri raonant del Quixot, el subjecte és mogut cap a un món ideal de justícia. En la majoria de casos, però, el deliri alterna amb la raonabilitat ètica (l'ètica no és posada al servei de la desmesura dominadora, ni és adulterada per la tendència de mort en la TCEE), i presenta un caràcter ambigu. Direm, doncs, en ultra-síntesi, que l'ésser humà és un foll delirant intermitent o constant.

Que ningú no s'estranyi que no hàgim fet entrar la religió entre els factors a oposar a la desfermada avidesa de l'inconscient darrera la satisfacció de l'egoisme constitutiu. Si la religió actua en el subjecte (i en els creients és evident que actua), ho fa com una amenaça de sanció-càstig espaventable (l'infern en el cristianisme, la sèrie indefinida de reencarnacions en l'hinduisme i el budisme), o bé en funció ètica, és a dir, com a respecte o amor al proïsme, reductible pràcticament a la projecció de l'*amor sui*. El religiós planta cara com pot al seu egoisme, no es pot saber si mogut per una ajuda transcendent religiosa. Tanmateix, sí que actua en ell, de fet, la por al càstig que l'espera si es deixa endur pels excessos del seu egoisme, i l'ètica de respecte passiu i actiu derivada de l'eros de caritat de manament diví que la religió inculca. Acceptar d'entrada una intervenció preternatural en la conducta de l'home religiós posaria

l'anàlisi en braços de la fe, que per a la mateixa anàlisi és tema a investigar i doncs situable en un terme a dilucidar en la revisió de l'acte espontani o voluntari. En la recerca de veritat que inspira el present assaig, es parteix de la certesa inqüestionable de la psique-cos i s'aventuren les hipòtesis que hi són més concordes d'acord, o almenys no en contra, de les proposicions de la ciència i de la filosofia.

35. *L'evanescència de la llibertat*

Sembla evident que la tan glossada llibertat psicològica ha de guardar relació amb les fases delirants de la conducta humana. Eludirem, però, tocar aquesta qüestió, d'una complexitat i extensió que ultrapassen el disseny d'aquest assaig, per a parlar d'un tema més afí a la intenció que va movent la nostra reflexió. Es tracta del problema de la llibertat, enfocat com a objecte d'una anàlisi que, com veurem, tendeix a unificar-ne de tal manera els aspectes, que sembla amenaçar-ne la famosa realitat. Anomenem aquest procés analític (que, de fet, no sembla tenir fi), l'evanescència de la llibertat.

Parlar de l'evanescència de la llibertat, obliga a demanar-se: ¿de quina llibertat es tracta aquí? Si ens referim a la llibertat negativa o d'alliberament, ja hem vist que no ofereix dubtes. Substreure's de tota coacció externa, o de les interiors conscienciades com a imposició no acceptada, constitueix una realitat incontestable quan es duu a terme, un autèntic alliberament. Ara, la tan defensada i lloada llibertat positiva del subjecte pot donar-se en la seva pura espontaneïtat, la que es manifesta en els desigs i els impulsos i no depèn del jo psicològic en aparença amo dels seus actes, que ens adonem que no genera els seus continguts, sinó que es troba vivint-los sense intervenció creativa. Podríem qualificar de llibertat d'espontaneïtat aquestes vivències, de les quals escau en primer terme de predicar l'evanescència. Resta només, com a possible llibertat no evanescent, la que ens sembla derivar del jo psicològic conscient, la vigència de la qual va precedida o acompanyada d'un deliberació racional. Aquesta suposada llibertat, la de l'acte anomenat voluntari, radicada en aparença en la creativitat decisòria del jo psicològic, és la que sembla indispensable per a una conducta en què tinguin entrada les grans categories ètiques, la imputabilitat, el bé, els valors, el deure, la responsabilitat, etc. S'ha dit i repetit que sense aquesta llibertat, les categories ètiques esdevnen un pur miratge o una psicologització, en aparença inadmissible, de llur naturalesa metafísica. Si tanmateix resultava que la suposada llibertat del jo psicològic conscient és una adquisició humana al llarg de l'evolució, si en essència no difereix de la llibertat d'espontaneïtat, ¿hi ha alguna manera de trencar el sortilegi, o bé estem condemnats a un engany necessari tan individualment com socialment?

Sembla que en aquest punt topem amb una ambigüitat que intentarem superar en el curs de la reflexió corresponent. És cert que els actes apareixen plenament imputables al jo individual quan la reflexió que els precedeix o acompanya hom diria que inspira la conducta del subjecte humà.

És aleshores que els qualifiquem de bons, valuosos, conformes a deure, justos, responsables, o oposats a aquestes categories. Però també la dimensió ètica de l'inconscient pot fer que algú, sense reflexió ni decisió de cap mena, socorri un ésser humà en destret, vetlli un moribund, auxiliï un miseriós, sigui sempre fidel a la paraula donada, no abusi en les competicions concretes d'aquell que sap que és més feble que ell. Els actes espontanis d'aquest ésser humà també li són, en aquest cas, imputables, i mereixen les qualificacions que constitueixen les grans categories ètiques. ¿Hem de considerar, però, que el dit subjecte n'és igualment responsable? Tot i que adopti una conducta sense deliberació, apareix públicament com un ésser humà que qualifiquem de moral (de fet, tot acte humà és susceptible de qualificació ètica), però ¿és efectivament responsable dels seus actes? Si no ho és, no mereix ser considerat efectivament i profundament un veritable subjecte moral. El caràcter excepcional de la responsabilitat implica l'«atracció a la consciència» de la conducta ètica i dóna raó, per tant, de la llibertat que ens sembla posseir com a condició necessària i suficient de l'autoria moral de tots els actes i doncs reclama la llibertat racional dels seus actes espontanis.

Intentar sortir de la confusió llibertat d'espontaneïtat-llibertat racional suposa adonar-se que el regne de la llibertat a discutir no té cap línia divisòria definida, que només en els extrems, a saber, l'acte espontani pur amb la seva càrrega d'irreflexió, i l'acte deliberat, plenament conscient i voluntari, entren en un àmbit en què la distinció és factible. Cal deixar assentat que no és sinó en la responsabilitat que l'home se sent desjuntat del seu magma interior (no diem que sigui desjuntat, sinó que s'hi sent), és a dir, que actua en aparença com un jo senyor d'ell mateix i dels seus actes en virtut dels poders d'una llibertat sentida com a purament conscient.

Aquest sentiment-noció de responsabilitat «aixeca», com ja hem dit, la vivència espontània de tot acte susceptible de qualificació ètica a la consciència de la psique-cos, ho repetim, com a rectora exclusiva del seu actuar. Sembla, doncs, que la responsabilitat de l'acte voluntari sigui el recurs indefugible per a salvar la llibertat racional de l'acte voluntari, perquè no es veu clar que la d'espontaneïtat entri en l'àmbit de la responsabilitat. Tanmateix, ¿s'esdevé realment que la deliberació que precedeix o acompanya la decisió d'aquests actes, sigui de fet (no, *s'hi senti*), desjuntat del magma interior, el que actua amb la sola llibertat d'espontaneïtat?

No sembla pas que ocorri així. Si observem el que s'esdevé en la deliberació, veurem que:

a) O bé pensem primer el que creiem decidir després, i no ens adonem clarament que aquest pensament està mediatitzat pel disseny intern de trobar aquell acte més favorable al nostre desig inconscient més profund;

b) O bé cerquem què pensar i per ventura ens assalta un contingut mental que mobilitza l'impuls cap a la decisió;

c) O bé ens decidim sobtadament i cerquem després el pensament que abonarà la decisió adoptada;

d) O bé regirem tots els pensaments de cara a l'acte sense escollir-ne cap, i ens trobem actuant en una de les possibles direccions de les diferents a tenir en compte, i ens fem forts en l'acte aparegut, o el rebutgem per a emprendre la recerca que no havíem fet abans. Allò que ens esdevé en totes aquestes diferents vies d'actuació ho vivim com a obra del jo psicològic, com si qualsevol d'aquestes elaboracions fos producte exclusiu de la consciència. El punt decisiu és que la seva autoria aparentment productora apareix com a consciència de responsabilitat respecte a nosaltres mateixos, però sobretot enfront dels altres. El caràcter plenament ètic de la dita responsabilitat és exclusiu, perquè significa que ens hem compromès a fer el que hem decidit sota pena de culpa si no som fidels al compromís; i la culpa és una vulneració de l'obligació que sentim que comporta la vivència de la responsabilitat. (Hi ha, però, els «irresponsables», en els quals no existeix noció de culpa, ni de compromís ni d'obligació, perquè encara viuen en l'estat de natura).

La culpa que implica l'abandonament de la responsabilitat té una dimensió social que la sanciona punitivament en relació amb la llei escrita, que se suposa ètica, però que, ai las, moltes vegades no ho és; i té també una dimensió psicològica personal. Psicològicament la culpa apareix com un remordiment, com una angoixa que pot arribar a ser torturadora, i que hom diria que és la «venjança» que en l'inconscient humà la impregnació interna ètica infligeix en forma de sofriment al qui no ha vençut la desmesura antiètica, la violència o la coacció de l'expansivitat. Sembla així manifest que l'angoixa de la culpa és elaborada en el magma intern com un exemple més de les reaccions humanes al servei (servei dolorós) de la responsabilitat personal. Tal pugna interna té la seva arqueologia en l'esdevenir de la humanitat, que tractarem de resumir a continuació.

36. *L'arqueologia de la responsabilitat*

No és gens insòlit de pensar que, quan en el curs de l'evolució, aparegué el sentiment-noció de respecte passiu i actiu a l'altre, sorgí paral·lelament, en contra de l'expansivitat sense mesura de la TCEE, el sentiment-noció de responsabilitat, com per a aplegar forces davant la imperativitat de la tendència egoista. La responsabilitat seria la cara coactiva dels actes que suposen aquell respecte, que hauria esdevingut autopunitiva en les ocasions en què caiem en la vulneració de les seves constants.

Però en el curs successiu de l'evolució, la culpa, origen inconscient de la responsabilitat, hauria passat a la consciència amb una reducció de l'angoixa punitiva, adquirint el caràcter racional de deure en llibertat d'elecció, amb la significació que revela el verb de què la responsabilitat deriva, el verb *respondre*. L'home responsable és l'home que respon dels seus actes davant d'ell mateix, davant de Déu si és creient i davant la societat en què viu. Podada de la cremor de la culpa originària, sembla talment que la responsabilitat, elevada a la consciència racional, aparegui com la garantia de la llibertat que li permet de respondre dels seus actes,

en una vivència comminativa alliberada dels terrors del magma interior. Té, doncs, l'aspecte d'un paradoxa de l'inconscient, com si fos un botxí acceptat al servei de la bona conducta ètica i alhora el guardià de l'ordre social que se n'ha emparat per a establir el regne de les seves lleis. La responsabilitat reclamaria la llibertat aparentment conscient i esdevindria, segons això, el fonament exclusiu que fa possible la instauració de les categories ètiques de què hem fet anteriorment menció.

Hom diria també que no hi ha veritable responsabilitat sense un ordre social alliberat de les grans tiranies polítiques, per la qual cosa els moviments col·lectius que han anat guanyant punts cap a la responsabilitat de tots i cadascun dels membres de la societat reclamen la plena llibertat política o, almenys, una atenuació del despotisme dels règims polítics, que, en oposició als de les ciutats-estat antigues i als de les dictadures modernes, no impedeixin radicalment que els ciutadans puguin respondre de llurs actes.

Ara, aquest quadre de la responsabilitat, ¿és efectivament el regne de la llibertat racional del jo psicològic, o un plantejament que oculta la seva naturalesa de llibertat d'espontaneïtat modalitzada per la raó? De fet, la culpa originària de què deriva és alhora repressiva de la impulsivitat de la TCEE, i garantidora de l'ordre social extern, i doncs clarament coactiva. I pel que fa a l'àmbit de l'individu, la indeterminació que sembla caracteritzar la responsabilitat va apareixent com una conseqüència aparentment voluntària d'un poder la font del qual radica, com en tots els actes suposadament lliures, en la TCEE profunda, dotada d'una energia sobreabundant cap a l'expansivitat desfermada. La consciència d'aquesta energia deriva fal·laçment cap a una vivència de llibertat omnímoda, elaborada en ordre a una possibilitat socialment indispensable; la que fa que l'home pugui continuar existint sense recaure, ni individualment en l'estat de natura, ni socialment en la lluita anàrquica de l'home contra l'home, destructora de tota possibilitat de convivència.

Sembla, doncs, que la llibertat de responsabilitat que apareix a l'anàlisi no deixa de ser una llibertat d'espontaneïtat modalitzada pel pensament de manera que continua sotmesa al mateix joc d'influències internes que la imputabilitat i la vivència de les categories ètiques. La responsabilitat no disposaria, així, de l'estatut privilegiat que li suposàvem, no posseiria el caràcter excepcional que una primera descripció li atribuïa.

Ara, aquesta dependència de la raó responsable respecte a les exigències del magma intern, compresa la correcció ètica inconscient, ¿significa que sostenim una tesi subversiva que faria impossible tot ordre social? ¿Només és acceptable la consciència de la llibertat racional com un engany habitual, com una vulneració necessària de la veritat analítica?

Diguem en aquest punt que el conflicte entre ambdues posicions podria intentar trobar un mitjà de conciliació recurrent a sofismes tals com sostenir que hi ha lloc a dues veritats, la de la tesi defensada aquí i la comunament admesa, ambdues suposadament acceptables per igual. Es podria fer un joc com el de l'averroisme llatí, que admetia que quelcom

pot ser ver en filosofia, i no ser-ho en teologia. Tanmateix, la «teologització» de la llibertat de responsabilitat acabaria sucumbint davant la «filosofització» de l'altre o potser inversament. No hi ha més sortida viable que la de mantenir la tesi proposada en l'àmbit de la investigació científico-filosòfica i de considerar l'altra com una fe destinada a salvar la dignitat humana i l'ordre social. Es tractaria de guardar la tesi analítica en el flascó de les investigacions hipotètiques, i parlar-ne amb la boca petita per molt que la hipòtesi sembli convincent, reservant a l'altra tots els altaveus que el cor i la societat són capaços d'aplegar. La raó d'aquest menysteniment de la tesi proposada aquí, radica en l'aparent urgència d'apriorismes individuals i socials a favor de la llibertat racional conscient. Raó pragmàtica i no científica, de defensa de l'ordre social i no de recerca de la veritat, d'idealitats i no de realitats i sobretot raó d'exaltació idealista de l'home i no de reconeixement de la seva immensa capacitat d'il·lusió.

¿Significa això que cal proscriure rotundament la llibertat de responsabilitat, deixant-la com una superestructura de la il·lusió, nascuda de la fe que abans dèiem? ¿O bé l'apel·lació a la dignitat humana, a l'ordre social, a la legitimitat metafísica de les categories ètiques inclinen a acceptar-la en la vida concreta de la humanitat, a consciència de les ferides que li infligeix l'anàlisi? Els seus partidaris es fan forts en el fet que l'home visqui sentint-se autor racional dels seus actes; que tingui la convicció que la societat necessita creure en la llibertat positiva, a fi de poder sancionar punitivament el que delinqueix; que cal evitar el risc que la gent s'abandoni al *tot val* de la conducta irresponsable, per tal que la societat no derivi cap a un poder tirànic totalitari, que anul·laria tot el que de digne i estimable encara resta en la vida humana. D'altra banda és inqüestionable que la complexitat del tema impedeix que la hipòtesi que aquí sostenim, aparegui amb la llum persuasiva que acompanya les tesis precedents exposades. Una temptació irresistible inclina el judici al reconeixement prudentment agnòstic de la incapacitat de la ment humana per a establir un veredicta fiable sobre l'assumpte. Així per exemple: ¿on queda el principi de causalitat en l'esdevenir de la psique-cos humana? Si continuem acceptant-lo, ¿no anem a parar al determinisme que hem vist que era inoperant? Si el rebutgem com a llei universal i el deixem com a simple criteri regulador del curs de la vida humana i de l'esdevenir del cosmos, ¿no ens veiem inclinats, si no obligats, a mantenir-nos en l'abstenció de judici, a recloure'ns en el silenci, o a entrar, com potser és el cas de la present investigació, en reflexions ja no netament científico-filosòfiques?

Concloquem finalment que, malgrat aquestes reticències, l'anàlisi inclina a creure que, descartat el determinisme rigorós, més que no la llibertat positiva, sigui la d'espontaneïtat o la de responsabilitat, allò amb què ens trobem, en pura objectivitat descriptiva, és una fluència psíquica, ni lliure ni determinada, anàloga, en l'esfera interior humana, al *panta rei* del curs de l'univers. Una fluència en la qual follia i raó, violència i ètica, desigs i voluntat, circulen com un riu sense aturador entre els mar-

ges de l'enigma de tot allò que existeix. No seríem lliures ni no lliures, sinó vida en curs sotmesa a lleis inescrutables, o mancada de tota llei cognoscible, una incògnita en esdevenir constant i irremeiable cap a la mort.

37. *L'art, ¿distintiu de l'ésser humà?*

Si la llibertat no és un dels trets distintius de l'ésser humà, ¿potser l'art, que proporciona a artistes i fruïdors unes vivències de gran riquesa emotiva, posseeix aquest poder? Tractem ara de dilucidar aquesta qüestió, relacionant-la, si cal, amb la bellesa, aquest *quid* intel·ligible, llargament debatut per les metafísiques de totes les èpoques.

Respecte a això, sabem que hi ha molts moments de la història de l'art en què la intencionalitat de l'artista s'aplica a revelar designis que exclouen de llur concepció, o del que pensem que és o fou llur concepció, aquell misteri metafísic. L'art del paleolític, per exemple, tenia per objecte atreure màgicament la caça dels animals que representaven en les parets de les coves. L'art del romànic situava les seves imatges en l'àmbit suposadament transcendent de la fe religiosa cristiana. Les creacions literàries, escultòriques, arquitectòniques del passat i les restes que ens queden de les pictòriques dels períodes de què conservem memòria revelen finalitats altres que les de crear objectes dotats de bellesa, però no per això deixen de ser produccions artístiques *latu senso*. En el nostre moment històric, un Antoni Tàpies ha deixat dit diverses vegades que el seu art no recerca la bellesa, sinó que es proposa de comunicar a l'espectador una realitat oculta transcendent en la línia del budisme zen. ¿Què és allò que caracteritza l'art, aleshores, dels creadors artistes, si n'hi ha que no tenen *in mente* la presència de la bellesa en llurs obres? ¿Quines en són les notes definitòries, si entre elles no apareix necessàriament la de la intencionalitat recercadora de bellesa? Sembla que s'imposen a tota altra consideració les següents:

a) *La creativitat* de productes no útils, destinats a afectar la capacitat emotiva dels espectadors o observadors. L'artista creador es mou per un sentiment complex i indefinit o per la projecció d'una intencionalitat que fins i tot pot ser extraartística, la qual aspira a apoderar-se de l'atenció de l'espectador. L'art apel·la així al sentiment i a la voluntat, movent a una vivència que aspira a fer eixir l'home de les servituds i limitacions de la vida concreta, o a superar-les màgicament.

b) *L'expressivitat*: l'artista actua per un disseny interior personal, que en el seu preconscient elabora formes, fantasieja i idea productes inquietants i delectables, que s'aboquen al part de la creació, la qual expressa obscurament o clarament la configuració estructurant del disseny. L'obra d'art, almenys en part, apareix a l'artista com a «donada» pels poders que se l'emporten, sobre els quals, ell només exerceix un control important o insignificant, sempre variable.

Tanmateix, des del «miracle» grec hem de creure que en l'art, entès com acabem de dir, predomina, sobretot del renaixement ençà fins a

l'avantguardisme, la noció que, ultra la creativitat i l'expressivitat, hi té presència la bellesa. I com que, així que li és reconeguda aquesta presència, l'art s'encamina a produir emocions de goig, la primera sospita que s'apodera del filòsof que es posa a meditar aquestes qüestions, és que l'art com a bell és quelcom que es redueix a l'agradabilitat. Si sant Tomàs va escriure que són belles aquelles coses que vistes plauen, només ens caldria completar l'afirmació dient que també ho són les coses que llegides o escoltades resulten plaents. La bellesa de l'art es confondria amb l'agradabilitat.

Sembla, però, que no és difícil d'adonar-se que hi ha objectes agradables d'una riquesa i abast tals que reclamen una concepció més ajustada a llur naturalesa; i que hi ha obres d'art belles però no agradables, com per exemple els quadres de l'expressionisme alemany de la postguerra 1914-1918. L'art pot ser agradable i bell, així la *Kleine Nacht Musik* de Mozart, però quelcom pot aparèixer agradable sense que posseeixi el poder suggestiu i commovedor que atribuïm a l'art, com, per exemple ocorre amb la mena de fruïció que experimentem davant d'un espectacle de prestidigitació; i encara, podem trobar-nos davant d'unes obres d'art, la bellesa de les quals supera clarament la pura agradabilitat, com s'esdevé, posem per cas, amb els *Concerts de Brandenburg* de Bach.

Si, doncs, la bellesa de l'art no es redueix a la pura agradabilitat, ¿en què consisteix? Si recorrem a Kant, un dels més grans filòsofs de la història, la resposta no es mou del seu subjectivisme transcendental: allò bell reclama l'adhesió del sentiment del perceptor de manera universal, és a dir, així com allò simplement agradable pot deixar indiferent la sensibilitat de molta gent, l'objecte bell es caracteritza per la universalitat de la seva acceptació. La bellesa radicaria en aquest poder universal de ser estimat com a bell que posseeix l'objecte. Poder universal que alhora és necessari, és a dir, que no pot deixar de fer emetre un judici estètic de bellesa en el perceptor. A la universalitat i la necessitat, Kant hi afegeix el desinterès. El judici estètic del perceptor es conclou en l'excitació d'un sentiment net de predisposicions, sense que hi intervingui ni la utilitat ni cap finalitat cognoscitiva conceptual.

¿Tenim amb la universalitat, la necessitat i el desinterès de la versió kantiana una explicació necessària i suficient de la bellesa? No ho sembla pas. En primer lloc és patent el fet que no hi ha unanimitat en els judicis de les obres belles per part de tots els qui es creuen entesos. I tampoc no s'esdevé que la bellesa sigui sempre reconeguda en una obra determinada. De fet el judici de bellesa és sovint controvertit. I encara, el desinterès del perceptor de bellesa no és una vivència excloent, perquè el plaer de l'obra bella pot sobreeixir de l'àmbit estètic i moure a sentiments i actes ja no estètics, com quan, segons Aristòtil, la tragèdia bella deriva en catarsi, o també quan ens inclina a la pietat o la compassió, o bé, fins i tot a la revolta, si ens suscita sentiments d'indignació davant de la injustícia.

Atès, doncs, que l'estètica subjectiva transcendental de Kant no resol el problema de la bellesa, no queda altra opció que cercar l'essència de la bellesa

en quelcom propi del mateix objecte bell. Però, com que aquesta bellesa no és objecte de cap percepció sensible, forçosament apareix com una realitat intel·ligible només apreciable metafísicament. I com que en aquest punt apareixen múltiples definicions de bellesa (la unitat en la varietat, l'harmonia, allò que alhora és u i tot de l'idealisme hölderlinià, el rastre en el món sensible de l'acte creador diví, etc.) la incertesa resultant condueix a una de les tres posicions següents:

a) O bé es redueix la bellesa als processos psicològics mitjançant els quals formulem judicis estètics, i aleshores incorrem en una psicologització desnaturalitzadora de la bellesa.

b) O bé se cerca la bellesa en les qualitats descriptibles de l'obra bella (la gràcia, l'equilibri, la capacitat suggestiva i connotativa, la composició, la subtilitat semàntica, la tècnica de l'artista, l'autenticitat, etc.). Tanmateix, aquestes qualitats no expliquen el *quid* de la bellesa, perquè, en cas que existeixi, aquest *quid* no és en ell mateix ni sensible ni descriptible, sinó intel·ligible, és a dir, en aparença només definible metafísicament, bé que, com hem vist, no hi ha cap definició metafísica que aconseguixi la unanimitat de la filosofia de les essències intel·ligibles.

Això donat, la conclusió que se'n segueix és que la bellesa, no podent ser copsada ni per les qualitats descriptibles ni metafísicament, és un misteri delectable, la manifestació subtil d'una màgia inaprehensible; el «misteri» i la «màgia» condueixen a una afirmació que es pretén ocultar, però que batega en el fons d'aquests termes: la bellesa no se sap ni es pot saber què és.

c) Resta la darrera opció, que és la que segueixen la majoria dels artistes i tractadistes que accepten la bellesa: adoptar una de les moltes definicions d'aquesta, la que més s'adiu amb llurs vivències pregones. Hem presentat unes quantes d'aquestes definicions, però podríem ampliar-ne el nombre indefinidament. La disparitat i la confusió en són la conclusió inevitable.

Ara, deixant la primera opció, que apunta a la negació pura i simple de la bellesa, jo diria que les dues darreres admeten en veritat una unificació explicativa. Anem a exposar-la.

Com que l'obra d'art és una creació d'aquest ésser humà que anomenem artista, és a dir, d'algú dotat del poder de produir objectes no útils complexament emotius, abocant-hi el seu món interior, és manifest que posseeix el do de desvetllar l'adhesió de la gent que s'acara a l'obra; aquesta adhesió és similar per analogia a l'enamorament que s'apodera de l'enamorat respecte a l'ésser de qui s'enamora. El fet mateix que hi hagi gent que no experimenta l'enamorament, és a dir, que no copsa bellesa en l'objecte, revela que les qualitats que l'enamorat descobreix en l'obra no són en elles mateixes el motiu de l'enamorament, sinó l'estímul exclusiu que permet que aquesta mena d'eros aparegui en l'enamorat. L'artista dotaria l'obra d'art d'un *quid* exclusiu, d'un no se sap què, que mou l'enamorat a estimar les qualitats de l'obra; l'artista seria l'ésser humà dotat del que podríem anomenar *intel·ligència estètica creadora*,

que sovint ni ell mateix és capaç d'explicar. Un cert grau de cultura i una disponibilitat atenta en les persones que atribueixen bellesa a l'obra de l'artista creador revelarien la intel·ligència estètica de l'artista, que es manifestaria amb el seu do d'elaborar qualitats enamoradores, d'acord amb els llocs comuns de l'època en què es produeix l'enamorament i fins i tot de vegades anticipant-s'hi genialment.

El filòsof, aleshores, que veu que cap definició ni descripció no donen raó suficient de la bellesa, s'adona que si aquesta és constituïda pel poder enamorador que l'artista inculca a l'obra, tant se val que es digui que la bellesa és misteri o màgia, o que s'explica per tal o tal elaboració metafísica. Ja ha descobert que és poder o do d'enamorar estèticament certs éssers humans i que per tant aquesta descoberta resol el vell problema de la seva subjectivitat o objectivitat. La bellesa resulta ser l'objectivació de l'eros interior del subjecte perceptor, és a dir, l'objectivació de la seva subjectivitat eròtica asexualada o dessexualitzada gràcies al talent del «mag», l'artista creador.

Vet aquí una conclusió que ens porta inesperadament a l'eros platònic, amb una variant, però, important. Si manté, com en Plató, l'amor a la bellesa, ho fa com a do de l'artista, en definitiva com a creació subjectiva que no té res a veure amb muses, déus inspiradors, esperits extrahumans ni amb la metafísica de les Idees. És un eros que s'obre camí per la força del seu sentiment, damunt la incapacitat humana per a tocar fons en la seva ideació metafísica. No és cap reduccionisme psicològic als límits de la capacitat creadora humana, sinó el reconeixement del poder de l'eros per a perfilar aquesta inassequibilitat del *quid* de la bellesa tan vanament i obstinadament recercat. Aquesta teoria té, a més a més, l'avantatge de donar raó de tots els «oblits de la bellesa» que han aparegut i apareixen històricament en les manifestacions artístiques. En totes les obres de l'art, s'hi cerqui o no la bellesa, hi ha el do dels artistes creadors de produir qualitats i formes de manera captivadora. L'enamorament estètic, l'anomenem o no bellesa, és present realment en tota obra d'art.

En l'àpex de l'enamorament, quan el perceptor se sent colpit per la bellesa de l'obra, podríem parlar d'esborronament. Si l'enamorat arriba a aquest estadi i alhora és un expert o en té la capacitat (en els no qualificats l'esborronament pot procedir d'obres no meritòries), la bellesa es manifesta en el grau més alt de l'emoció. L'esborronament és poc durador, però en l'ànim del perceptor és la dada concloent, plenària i irrefutable de la bellesa commovedora.

Podríem acabar aquest reflexió sobre la naturalesa de la bellesa retornant al punt de partida, però donant-lo per resolt gràcies a tot el que hem anat exposant a continuació. L'art de determinades èpoques o de determinats artistes pot ignorar o no ser conscient de la bellesa, però si el contemplador en la seva època o en èpoques posteriors en sent l'emoció, és que, malgrat aquell oblit, la bellesa com a poder enamorador, l'obra la té i la conserva. I si no hi ha emoció, com s'esdevé sovint pel que fa a l'art avantguardista, deixem els experts que dictaminin si aquesta man-

cança és conseqüència d'una falta de sensibilitat o de preparació en el perceptor, o si és que ens trobem davant d'obres on només regnen la creativitat, l'expressivitat i la no utilitat, unides a la revelació d'atzars venturosos creadors de sorpreses.

Creiem que amb l'anterior exposició i les darreres conclusions, podem contestar afirmativament la primera de les preguntes formulades en aquesta ocasió, a saber, si l'art és un tret distintiu de la psique-cos humana. Donades les característiques que li són apreciables universalment (la creativitat, l'expressivitat i la latència de la capacitat enamoradora), sembla clar que, en efecte, l'art constitueix un tret distintiu de l'ésser humà. La seva permanència al llarg de la història ho confirma, i la paradoxa segons la qual la no utilitat de l'art n'és un altra de les notes característiques així mateix ho corrobora. L'home és l'ésser capaç de delectar-se en allò que no li serveix per a res, fora de *commoure'l* i, en certs casos, de *moure'l* cap a l'acció religiosa, ètica o revolucionària. L'home és un cert foll instal·lat en un deliri durador o intermitent en els alts i baixos de la seva existència. L'amor a l'art l'eximeix de molts dels errors cruels de la seva espontaneïtat. No el salva, però l'atempera, no l'eleva a cap zenit idealista, però el fa gaudir en somnis d'un cert amor. L'art és, doncs, en l'home un veritable (fugaç, errívol, evasiu) alliberament.

38. *La qüestió de la bellesa natural*

¿Ocorre el mateix en la vivència que ha estat considerada tradicionalment bellesa natural, aquella en què no intervé cap mediació humana? Ens referim a la que creiem bellesa, per exemple, d'una alba a muntanya, d'un llevant de núvols encesos sobre el mar, d'un plàcid *locus amoenus* amb arbres fullats, ocells cantadors, rierols remorejant, gespa ben verda amb milers de flors, ramats d'ovelles pasturant, etc. Són espectacles de la natura que forneixen, a l'emoció de l'espectador, sentiments de benestar, pau, calma serena, delectació sensible, vivències de sensualitat tranquil·la, nocions d'ordre i harmonia que en l'home mínimament dotat es resolen en fruïcions, hom diria, de bellesa. Ara, en tots els espectacles naturals, el contemplador eludeix l'espantosa crueltat de la vida animal, compresa la de l'ésser humà, que ell no veu o no vol veure. És l'entrededorament mutu de les espècies, la lluita a mort per la subsistència, la competència sexual, l'agressivitat dels depredadors, la perenne violència sagnant en l'espècie humana entre pobles i ètnies, els sofriments, les agonies, les morts per fam i guerres de milions i milions d'éssers humans, la indiferència de la natura a totes les angoixes dels sofridors. Aquesta natura, que apareix amable per elisió de la crueltat «innocent» dels éssers vivents, ens ofereix, als humans, recer, nodriment, l'aire que respirem, la benignitat climàtica, la comunicació d'energies. I també, segons el tipus psicològic del fruïdor, suggereix reflexions de botànica o zoologia, desvetlla impulsos a imitar-la artísticament, anima la fantasia verbal que vol expressar-la, invita a l'embadaliment i, fins i tot, a vivències de tipus religiós. De totes aquestes experiències possibles, l'emoció

de l'home sensible en segrega una dimensió que anomena bellesa. És manifest que el predomini d'aquesta vivència comporta l'oblit o la ignorància de la terribilitat salvatge de la natura. Sembla, aleshores, just de creure que la selectivitat que el judici estètic de bellesa natural implica és de fet una invenció, una creació del mateix home. (Si doncs no intentem fer compatible tanta crueltat i sofriment amb la mateixa concepció de la bellesa, consideració que la salvatgeria de la nostra època moderna tendeix a conscienciar). Perquè no és de creure que, com en la bellesa de l'art, la natura posseeixi la intel·ligència estètica que hem vist en l'artista. La natura actua sense intencionalitats estètiques, i doncs la bellesa benigna percaçada pel fruïdor ha de ser una projecció cultural, reblada per una sensibilitat adient. Sembla, doncs, que l'«enamorament» descobridor de bellesa és, en realitat, un enamorament creador, una vivència de l'«enamorat», i que la natura apareix bella en la mesura que l'home sensible la hi veu, és a dir *la fa* bella. No podent posseir la intel·ligència estètica que té l'artista i que dota l'art d'atractivitat, de poder enamorador, en definitiva, de bellesa, sembla clar que aquesta, en tant que descoberta per l'emoció de l'home, és estrictament fruit de la seva sensibilitat. La bellesa natural no seria, doncs, cap ordenació específicament estètica de la natura, sinó de la seva mateixa complexa realitat, de la qual el fruïdor aparta els elements que en poden destorbar el gaudi.

El fruïdor, doncs, no resta en la pura agraïença, i a semblança del que ocorre en la bellesa de l'art, creu descobrir en l'espectacle que reputa bell unes dades plaents que desborden l'agradabilitat i li parlen de bellesa. Potser això val com una adaptació pràctica de la famosa asserció de Wilde, segons la qual la naturalesa imita l'art. No la imitaria en la seva creativitat, però sí en la recepció de l'home, que la sentiria com si fos una obra d'art.

39. *La fruïció de masses*

Qüestió a part en l'àmbit de la bellesa artística, és el fenomen de la fruïció de masses gràcies a la divulgació per mitjans mecànics de les obres musicals o pictòriques. En la mesura que posseeixen l'estimabilitat atorgada per la intel·ligència estètica de l'artista creador, han de ser considerades també obres d'art per a gaudi de masses, sense exclusions elitistes. Només si el fruïdor d'aquestes obres se sent frustrat pel fet que les còpies massives de les obres d'art troba que perden la genuïtat de la bellesa incontaminada dels originals, caldrà convenir que la proliferació mecànica d'aquests corromp en major o menor escala les obres, i no es limita a divulgar-les sense estrafer-ne la bellesa.

També és qüestió diferent a considerar si els espectacles massius del nostre temps, fusió de música estrident amplificada, de jocs de llums psiquedèlics, de contorsionisme parasexual dels executants i d'engrescament dionisiac dels espectadors han de ser reconeguts com a expressions de l'art popular modern o com a manifestacions de deliri col·lectiu, hipertrofiades per contagi en estadis, pavellons i places de toros. Com

que la música d'aquests espectacles ofereix múltiples variants, és admissible que alguna d'elles, a desgrat de la hipertròfia de l'espectacle multitudinari, reveli un poder real de creació artística. Però en la majoria d'aquests espectacles, on tota contenció és exclosa, sembla difícil no veure-hi una exhibició d'estridències, en molts casos de signe afectadament rebel, destinada a excitar les masses, tant psicològicament com fisiològicament.

És sabut que en l'origen de molts d'aquests espectacles desmanegats, provocadors i ultrasorollosos, hi hagué una reacció de protesta contra una societat que fomenta la injustícia, l'engany i la violència institucionalitzades. Però és també claríssim que els poders rectors d'aquesta societat emparen aquesta protesta per a domesticar-la i fer-la esdevenir tan ostensible com pràcticament inofensiva. El deliri exterioritzat en fórmules que no atempten contra l'ordre social és, així, ben servit. Tot art que s'hi vulgui cercar, ofuscat per les exaltacions del deliri col·lectiu, resta lligat de mans i peus per un brogit i una fúria sense conseqüències socials realment subversives. És inútil, doncs, intentar descobrir-lo en aquests espectacles. Només ens és lícit de parlar de l'única realitat en què l'anàlisi no topa amb cap dubte, a saber la del plaer multitudinari creat per la conjunció del factors abans apuntats, la hipertròfia espectacular multiplicada i massificada per l'electrònica i l'explosió tolerada del deliri psíquedèlic. En aquestes manifestacions espectaculars del nostre temps, caracteritzades per totes les variants de l'estridència, és obligat, doncs, de fer exclusiva referència al plaer dionisiac que procuren. Es tracta, en definitiva, d'un plaer exultant, d'una percussió excitant del sistema nerviós, amplificada pel contagi de masses, d'un deliri evasiu.

40. L'agradabilitat continguda

No seria just oblidar l'agradabilitat viscuda sense els tabals, els deliris lluminosos, l'exhibicionisme massiu, prodigats en els grans recintes públics. Aquesta agradabilitat continguda, sovint estrictament individual, tot i el seu caràcter personal no mereix, tanmateix, ser enclosa en l'àmbit de l'art per les raons presentades més amunt. O bé és obra humana, i en comptes de l'enamorament en què radica l'art, apareix a títol tècnico-sensible (per exemple, en les creacions del disseny), o bé ens és oferta per la natura en forma de regal plaent als sentits, sense arribar, però, a aquell indefinible prodigi que diem que la fa bella. Amb tot, els límits entre l'agradabilitat simple que ens forneix, de vegades, la natura, i el do de bellesa que li atribuïm és incert. Sembla que podem distingir, per exemple, el plaer que ens procura una platja banyada pel sol a l'estiu, de l'encís subtil d'una posta de sol a muntanya, cremant amb la simfonia d'uns núvols acolorits amb mil tonalitats. Ara, un camp de blat madur esquitxat de roselles, amorosit pel sol i oscil·lant sota una brisa fina ¿és un espectacle bell o simplement agradable? Aquí sembla just reconèixer, tanmateix, que en el dubte entre la simple agradaça i la vivència de belle-

sa, apareix sovint un goig predominantment sensorial (si no estem afectats per cap angoixa) que posa en primer terme, tant si trobem bell l'espectacle com si no, l'experiència de plaer tan recercada pels homes. La bellesa natural no es redueix a plaer, però sense plaer no hi hauria vivència de bellesa. No passa el mateix en els productes sortits de la mà dels homes, en els quals podem trobar bellesa artística en realitzacions que poden ser-nos desplaents (l'art lleig en seria un exemple). I cosa diferent encara és el que ens ocorre amb uns altres tipus d'objectes creats pels homes, així per exemple, els procedents de disseny i els que anomenem obres d'arts aplicades, en què els objectes corresponents poden ser útils i alhora aparèixer enriquits per tota mena de complements agradables, sense que arribin a constituir un complex artístic, és a dir, desvetllador de l'eros de bellesa. Aquí és congruent desplegar succintament una teoria del plaer, per tal d'aclarir com se suscita i quin és el paper que ocupa en la vida de l'home. Vegem-la.

41. Una teoria del plaer

És ben sabut el caràcter decisiu que el principi del plaer té en la psicoanàlisi i com se situa en objectiu determinant de la conducta humana moguda per l'infra-jo inconscient. Però entenem que podem ser conscients d'aquesta importància, sense necessàriament considerar-la una nota definitòria de l'ésser humà. Bàsicament el plaer és el premi psicològic atorgat a la satisfacció d'un desig o d'un desig-necessitat, o a la vivència d'un valor subjectiu viscut en una ocasió donada. Exemple del plaer guanyat amb la satisfacció d'un simple desig seria el que un subjecte experimenta en presenciar un film, alguna dada anunciada del qual li desvetllà el desig, suposant, és clar, que el film no decebi la seva esperança. I del plaer derivat de la satisfacció d'un desig-necessitat, el cas d'un comerciant que necessita i desitja una autorització especial per a importar un determinat producte de l'estranger, un cop aconseguida la qual, n'experimenta un plaer. I de la situació proveïda d'un valor subjectiu (és a dir, que el subjecte viu com a valor, el posseeixi o no en una escala objectiva), suposant que sigui d'origen atzarós podríem esmentar el cas d'algú que mai no hagués vist una alba a muntanya, que en descobrir-la una vegada, queda meravellat i se sent envaït pel goig. O bé, si es tracta d'una situació habitual o cercada i, per tant, no atzarosa, el cas d'aquell industrial que, per a assegurar la competitivitat del producte que fabrica, es val de falsedats i impostures amb les quals desprestigia els competidors. Aquesta conducta viscuda com un valor útil per a imposar-se al mercat, si reïx i a l'industrial no li funciona el respecte ètic, també li produeix un plaer considerable.

Ara, pot ocórrer també, i és freqüentíssim, que la recerca del plaer sigui l'objectiu primordial de la conducta humana. El subjecte, aleshores, persegueix el plaer directament, al marge del desig o del desig-necessitat. En l'activitat sexual, com a exemple característic del salt de la satisfacció del desig-necessitat a la recerca del plaer, això es produeix en la ma-

joria de casos. Però no s'esdevé el mateix si el plaer segueix el coneixement del valor associat a la vivència en una determinada activitat, perquè sense la consciència mantinguda d'aquest valor, diferenciari de tot altre contingut intern, no és possible l'aparició del plaer. Així, si en els exemples proposats el subjecte repeteix la seva presència a les albes muntanyenques o insisteix a calumniar els seus competidors, no és per a procurar-se directament el plaer consecutiu, sinó per a viure el valor que atribueix subjectivament a la situació que deixa aparèixer el valor. En conseqüència, doncs, el fet que hi hagi situacions en què el valor primereja necessàriament sobre el plaer, inclina a creure que aquest no ha de ser considerat un principi fonamental de la condició humana. En això és possible veure un altre signe que separa l'art de l'agradabilitat-plaer de què hem parlat més amunt. Tot i la vaguetat ja assenyalada dels límits entre aquests dos continguts emotius, l'art, com a àmbit excepcional de la bellesa, és una singularitat humana que no radica en el plaer sensorial-sensual que ocupa la nostra psique-cos en tantes ocasions. Com ja hem vist anteriorment, allò que veritablement constitueix un dels trets distintius humans és precisament l'art, que marca així una de les diferències cabdals entre l'home i el brut, capaç de plaer, però constitutivament aliè a tota manifestació artística.

En la tesi clau d'aquest assaig, segons la qual l'home es mou bàsicament per la tendència a continuar existint en expansió, tendència «mossegada» per la mort latent a la vida, la concepció del plaer suara exposada és, com ja hem dit, la satisfacció del desig o del desig-necessitat o de la consciència mantinguda d'un valor subjectiu. Però aquesta satisfacció no enriqueix la psique-cos humana com la vivència de l'art. El plaer es limita a sancionar aquesta satisfacció favorablement, o esdevé una vivència cercada amb independència de tot antecedent psicològic immediat, però que s'originà en la dita satisfacció d'aquells estats previs. De fet, premi, coronació, sanció o vivència independent, el plaer només esdevé terme definit de l'experiència humana, si deriva originàriament dels antecedents necessaris abans dits i pot (si és que pot) prescindir-ne. No és cap causa final aristotèlica (primer en la intencionalitat, últim en l'execució), si esguardem la vida humana com una successió travada des de l'inici fins a la fi i no simplement els actes puntuals deslligats del procés que els ha donat naixença. En conclusió, doncs, el plaer, vivència indefugible en la TCEE de l'home, no pot mantenir l'estatut de principi fonamental de la vida humana, perquè, per a existir, necessita originàriament els antecedents psicològics amb què aquesta se succeeix ella mateixa per a una existència possible amb els altres i amb i en l'esdevenir del món.

42. L'home i el transcendent

Hem vist que l'art és una nota distintiva de l'ésser humà, que l'allibera passatgerament de la perenne servitud a la seva TCEE. ¿Ho és també la religiositat, entesa com a fe en principis i éssers, sigui exclusivament

espirituals i aliens a l'univers físic en què es mou la psique-cos, sigui com a integrants *sui generis* de l'univers, o com a origen d'aquest, alhora inserit en la seva realitat?

Podríem aquí fer una distinció conceptual entre el transcendent pur i els éssers o principis de naturalesa mixta, integrats indissolublement o no en l'univers. En el primer, cal situar per igual el Déu únic de les religions jueva, musulmana i cristiana, el Brahma hindú, terme final del *samsara* (les reencarnacions purificadores de l'atman —el jo humà—) i el Cel inspirador de la moral confuciana. Entre els segons, d'una multiplicitat il·limitada, destacaríem els déus de tot politeisme, el panteisme spinozià del *Deus sive natura*, la pura espontaneïtat creadora d'una cosmogènesi originàriament natural però amb un vector espiritual. També, en rigor, cal assignar a aquest àmbit mixt, el Tao xinès, hiperprincipi nat del no-res, que a través de l'U, que hi sorgeix de gràcia, genera l'univers i les ànimes. Pel que fa al budisme, cal distingir l'originari, que, mogut només pel disseny d'alliberar-se del *dharma* (el dolor, fill del desig), es nega a recercar si hi ha cap realitat transcendent que radiqui en el *nirvana* (l'alliberament del desig), del que a partir del segle I va divinitzar Buda, i en va acceptar la reencarnació en els *bodhisattves*, per a ajudar les criatures humanes en el camí de la salvació. L'un es mou en el silenci, l'altre, en la dispersió dels *bodhisattves*.

43. L'adhesió humana a les religions

Tant el transcendent pur com el mixt són i han estat objecte de la fe de milions d'éssers humans. Per a ells, la creença pressuposa la realitat d'allò en què es creu. Però el saber corresponent és i continua essent un saber la veritat del qual és fonamentalment incerta. La ciència no la reconeix ni la nega, el seu desenrotllament és exclusivament metafísic i el fonament, fruit d'una adhesió emotiva. Allò que vincula els éssers humans a aquesta fe és la predisposició a creure en éssers d'ordre superior entitatiu, pel següent doble fenomen intern indefectible:

I) La recerca d'ajut, de consol, d'esperança, de calma, de benvolença, d'amor, de perdó, per a poder plantar cara imaginativament als sofriments, problemes i angoixes del viure.

II) La temença que si no s'accepten les regles, normes, prohibicions i doctrines, de què aquests éssers extrahumans s'envolten, es produiran greus danys en el conculcant, en especial després de la mort.

Ara, el procés que marca l'adhesió profunda dels humans a llurs respectives religions arrenca de l'emoció suposadament reveladora que procura als creients la seguretat que és el mateix ésser superior el que els ha comunicat allò que ell és i allò que demana al seguidors requerits per ell. Creure saber que és el mateix transcendent el qui es comunica amb l'home provoca una adhesió il·limitada, fervorosa i disposada a tot. En els orígens, són els fundadors mateixos els que es presenten com a éssers divins, il·luminats o transmissors. El creient s'adhereix al missatge d'aquests fundadors i/o successivament després, als profetes i oracles reveladors,

com també a l'exemple dels místics, moguts per suposades intuïcions altament emotives. Aquest darrer mitjà actua així mateix en un cert nombre d'humans separats per segles dels fundadors. Tals vies d'accés a la fe, junt amb les suposades revelacions dels morts i de personatges celestials, vidents i fundadors reencarnats, han de ser el primer tema de l'anàlisi que ara emprendrem per a tractar de veure el grau de fonamentació que en bona llei se'ls pot assignar.

En principi, si partim de les veritats assentades en el curs d'aquest assaig, la de la psique-cos, la de la TCEE i la de l'evolucionisme, tota afirmació que reclami un esperit separable del cos i en possible relació amb el transcendent, aliè a la seriació d'éssers vivents originada en la matèria inorgànica, apareix com a il·lusòria. Tanmateix només l'anàlisi pot tractar d'aclarir si el fonament de les fes dels humans ofereix algun indici que pugui obligar a revisar els criteris de veritat fins ara enunciats, «enviats» pels fundadors del cristianisme i de l'islamisme, o la dels sacerdots i ritualistes del judaisme, de l'hinduisme vàdic o dels Upanishads posteriors, o si té prou ascendent de veritat perquè llur missatge mereixi crèdit. Diguem que, en primer terme, ja sobta que els continguts de les respectives fes, com per exemple la del Déu de les religions del llibre i la del Tao xinès, siguin tan diferents que tota conciliació resulti impossible. Comparant, per exemple, cristianisme i hinduisme, trobem respectivament un Déu personal enfront d'un Brahma, única realitat profunda i impersonal darrera el vel de Maia; un pecat original que reclama un redemptor, enfront d'un *karma* que necessita les reencarnacions; un cel, un purgatori i un infern, oposats a la cadena del *samsara* que malda per alliberar-se a través de les dites reencarnacions, etc.

Tots aquests continguts no ofereixen altre punt de contacte que el fet de pressuposar un transcendent. Sembla que si acceptem acríticament una de les alternatives, hem de rebutjar totes les altres, amb la qual cosa les proscries perden objectivament tota validesa i posem lògicament en crisi la mateixa que proscriu. Cadascuna de les religions proclama la seva veritat i condemna les altres a la falsedat. ¿Per quina, aleshores, pronunciar-se, suposant que ens fos donat de poder elegir? D'altra banda, les religions amb «enviats» per Déu, fins i tot entre els seguidors respectius, presenta múltiples variants, i la figura mateixa del fundador és objecte d'una certa diversitat d'interpretacions, en pugna les unes amb les altres. Els llibres mateixos en què es basen aquestes religions apareixen amb repetides contradiccions i absurds, que només forçant l'hermenèutica poden resultar coherents fins i tot per als mateixos creients. El curs que el desenvolupament històric ha atorgat als «enviats», apunta manifestament cap a l'amplificació mítica. Així, Jesús, amb la seva passió i mort, ens redimeix d'un pecat (el pecat original), que no pot haver existit si l'home procedeix evolutivament d'espècies animals inferiors.

No hi ha, doncs, més sortida que fer el salt mortal de la fe, si això és possible, sense interrogacions ni anàlisis, prescindint de si la religió a què hom s'adhereix és exclosa per la fe en una altra religió i també per tota

crítica que en faci trontollar els fonaments. Aquest salt mortal, però, ja és sabut que pot presentar-se o no, i per això la mateixa Església catòlica afirma que la fe és un do, és a dir, un coneixement-sentiment aliè a la raó científica i filosòfica, entesa la filosofia en el sentit amb què la presentem aquí. La fe es nodreix d'ella mateixa, i l'assistència divina que la fa possible en les persones que la viuen és, al seu torn, un altre aspecte de la mateixa fe. Donar per veritable la dita assistència equival a ultrapassar les condicions que, en correcta filosofia, cal assentar per a entrar en la via de la veritat, sigui per certesa plenària, sigui com a hipòtesi derivada de les tesis ja acceptades per la ciència-filosofia o almenys no incompatible amb elles.

Pel que fa a l'aparició de personatges situats en el transcendent (per exemple, la Verge Maria del catolicisme a Lurdes i a Fàtima, o els fundadors «en retorn», així els *bodhisattves* reencarnats de budisme), no sembla que llur pretesa naturalesa hagi de ser considerada diferent de la dels fantasmes o aparicions de què és plena la història dels suposats fenòmens extrasensorials. I ja és sabut que, o bé s'entén que aquestes aparicions són fruit d'al·lucinacions individuals o col·lectives; o bé s'admet, en una parapsicologia que es pretén científica, que allò que els vidents diuen percebre emana de rastres deixats en medis de tipus parapsicològic idonis, «restaurats» a la percepció sensible per persones dotades de poders psíquics especials.

Un nombre reduït d'humans diu adherir-se a la fe per una segura vivència, la de sentir íntimament l'experiència de la visita divina. Són les persones que travessen estats místics. Res no sabem d'allò que els passa, fora del que ens en contenen generalment en un llenguatge reblert de metàfores poètiques que tracten de donar idea de la unió inefable que s'ha establert entre llur ànima i Déu. Saben que llur vivència és al marge de la raó i s'hi endinsen després de passar per una llarga fase ascètica que acaba posant-los en l'estadi de la joia difícil que els comunica la vivència. A l'observador dels místics i de llur suposada unió excelsa amb la divinitat no li és donat més que prendre nota d'allò que li pot arribar del fenomen i comparar-ho amb el que contenen altres místics de llur comunicació. Aleshores, per damunt del que sembla que hi ha de comú en tots ells, són apreciables variants més o menys diferenciadores segons la religió a què pertany el místic. Així, hi ha místics hindús, budistes i musulmans, tant com místics cristians. En aquests, el fet que es cregui que Déu volgué adoptar la naturalesa humana, dota llur mística d'un caràcter excepcional perquè s'entén que és tota la persona, cos i ànima junts, la que rep els efectes de la divinització, i d'aquí que puguin aparèixer senyals corporis de llurs estats, com per exemple l'estigmatització. Des del punt de vista crític, la impossibilitat d'accedir a l'experiència mística en fa un fenomen de singularització personal que no permet a l'observador de rebre els beneficis de la suposada unió i el deixa així en la pura interrogació. Com que, per altra banda, la raresa dels estats místics no pot aspirar a constituir un model d'experiència generalitzable, llur presència

no pot servir per a acceptar l'autenticitat de la comunicació, que inevitablement tendirà a ser entesa com un complex fisiològico-psicològic, explicable per la confluència de l'emotivitat, la imaginació i la fe, combinades de manera inimitable i fecunda.

Qüestió a part és la de les comunicacions dels morts, que reivindiquen l'espiritisme i les fes d'altres religions, de les quals, en la recerca d'una certesa de veritat indubtable, podria desprendre's l'acceptació d'un transcendent espiritual, que, almenys en molts casos, si no en tots, es considera emparat per la Divinitat mateixa. Ja és sabut que, encara que hi ha hagut i hi ha persones il·lustres que accepten la comunicació dels morts de l'espiritisme (un Gabriel Marcel, un Comas i Solà, un Humbert Torres, etc.), la ciència d'occident rebutja aquesta possibilitat, considerant-la superstició, frau, o bé una peculiaritat paranormal situable en un apartat insòlit de la psicologia. Cal, però, prevenir-se contra tot dogmatisme científic i començar per dir que la feina de tot investigador allunyat de qualsevol partit pres consisteix a examinar els fenòmens suposadament obra d'esperits desencarnats fins a aconseguir, si això és possible, arribar a alguna conclusió. Aquesta feina és difícil, perquè sembla que aquests fenòmens no es presenten mai en condicions que en facin possible la repetició experimental i l'estudi subsegüent. Si resultava que tots són fraus purs o il·lusions vencibles, queda descartada tota ulterior investigació, i llur aparició reduïda a l'àmbit dels ocultismes. Però si almenys alguns dels fenòmens no són fruit de manipulació ni d'enganys o fraus, ni atribuïbles a activitats psicològiques obscurament patològiques, la feina de l'investigador és cercar-ne les causes amb el mateix rigor científic que es destina als fenòmens considerats experimentables, utilitzant els procediments que es vagin trobant idonis. Alguns investigadors sostenen que s'està descobrint (o postulant?) una energia especial (l'energia psi), que donaria raó dels dits fenòmens, i els situaria en l'àmbit natural en què es mou la ciència-filosofia, amb l'aportació de totes les innovacions que apareguin com a indispensables. Només en el cas que tots els recursos científics fallessin, caldria introduir com a hipòtesi productora dels fenòmens l'acció d'agents preternaturals. Tanmateix, cal deixar ben assentat que la intervenció d'aquests humans difunts continua essent purament hipotètica, en espera de fases més avançades de la ciència-filosofia en què es pugui veure prou clar si aquests factors extrasensorials són il·lusoris o no. La comunicació dels vivents amb els morts resta així subordinada a una investigació científica *sui generis*, de cara a un subsegüent aclariment que pugui resultar satisfactori.

La breu referència a l'origen de les religions, a les possibles revelacions divines, als estats místics i a les comunicacions dels esperits dels morts ens han conduït a actituds de rebuig o dubitatives que poc marge deixen a un judici sobre el transcendent. ¿Hem de pensar que aquest (el Déu jueu, cristià i musulmà), el Brahma hindú, el Tao xinès existeixen, o bé l'anàlisi impedeix tota contestació a la pregunta? No és ara qüestió d'entrar en cap disquisició teològica, perquè si la teologia és revelada, se

suposa la fe prèvia en aquesta revelació; i si no ho és, cal que tota l'argumentació que es pugui donar no topi amb el que la ciència-filosofia creu poder admetre sobre l'univers i conjecturar sobre el seu suposat creador, sustentador o espectador transcendent. És, doncs, prudent, escoltar les tesis de la ciència sobre aquests punts, i derivar-ne les conseqüències que puguin donar llum sobre els problemes plantejats.

44. La ciència-filosofia i el transcendent

Una primera constatació és el silenci de la ciència sobre el transcendent. S'ha arribat a un estadi en què ha desaparegut l'oposició que a finals del segle XIX s'establí entre ciència i transcendent, per a donar lloc a una inhibició que no atorga cap marge a la creença o a la descreença. En cosmologia, la física contemporània està ocupant el lloc de la filosofia especulativa i és capaç de presentar hipòtesis sobre l'univers amb un grau alt d'acceptabilitat pel que fa al model, potser passatger, de què se serveix. La teoria del Big Bang, cada vegada més acceptada, situa l'origen de l'univers en l'explosió d'un àtom originari ultradens, però la física no creu estar en condicions d'establir cap teoria fiable sobre l'origen d'aquest àtom ni sobre l'explosió que donà lloc a la matèria-energia existent. Només deixa en peu la idea que tot el curs de l'expansió procedent de l'explosió originària i tots els processos físics que se'n segueixen s'han esdevingut i s'esdevenen en virtut de lleis estrictament pròpies del mateix univers, és a dir, sense intervenció de cap poder exterior a ell. Una vegada aparegut, doncs, l'univers físic, la física no troba que cap transcendent hi exerceixi la seva influència. ¿Quines conseqüències es poden treure d'aquesta inhibició? En primer lloc, és natural que les esglésies trobin en el Big Bang i l'abstenció científica de judicis, una via per a justificar l'existència del transcendent. Tanmateix, aquesta afirmació és justament una manifestació de la fe del qui l'emet. En tot rigor, tant pot pensar-se en una acció creadora i animadora del transcendent, com en l'existència de l'àtom inicial fora del temps, és a dir, sense estar sotmès a cap procés de canvi i en un sobtat escalfament coincident amb l'explosió o anterior a ella; l'existència de l'àtom es bastaria ella mateixa en una eternitat intemporal com la que la religió cristiana predica del Déu creador. Pel que fa a l'explosió originària, aquesta hauria donat origen a l'univers i amb ella al temps que només els humans computem. (Entenem aquí el temps com l'esdevenir estrictament de l'univers, al marge de l'abstracció que aquell comporta, i que la matèria-energia aliena a l'home no pot realitzar). Són, és clar, dues hipòtesis metafísiques sobre les quals la física guarda silenci, però que valen tant com la hipòtesi única d'un transcendent creador i animador. D'altra banda, si, esdevingut l'univers en expansió, no obeeix a cap acció fora de les que corresponen a les seves pròpies lleis, aleshores, els éssers humans apareguts per evolució del mateix univers al cap de milions d'anys tampoc no serien objecte de cap assistència divina, contra tot el que les religions afirmen. La posició religiosa obliga a acceptar una asimetria que, des del punt de vista dels llocs comuns científics,

no sembla prou plausible (Déu no actuaria a l'univers, però es comunicaria a l'home). La conclusió més raonable de tot el que anem dient és que el transcendent apareix a títol de pur possible, com afirma l'agnosticisme més conseqüent amb les dades de l'assumpte, és a dir, el que entén que no se sap res d'aquesta qüestió, però no defensa aferrissadament que no se'n pugui arribar a saber quelcom.

Amb tot, posat que fem cas del que la física defensa, la possibilitat de l'existència del transcendent val només per a l'àmbit del Big Bang i de l'explosió inicial, perquè si l'univers es basta ell mateix, és que no hi ha lloc tampoc per a l'accés del transcendent en relació, no ja amb l'home, sinó amb l'univers extrahumà, i la inexistència d'aquest accés tendeix a posar en dubte l'existència del transcendent mateix.

Una hipòtesi metafísica no discordant amb aquesta qüestió (possible existència del transcendent en relació amb l'origen de l'univers, existència difícilment acceptable tocant a l'univers aparegut) seria la d'un transcendent distant, clos en la seva realitat extramundana, autor possible de l'àtom inicial i de la seva explosió, però simple espectador (si el suposem personal) de l'evolució del cosmos i de l'ésser humà, nascut d'aquest en virtut de processos en què no hauria intervingut. També és teòricament pensable un transcendent no personal, com el Brahma dels Upanishads i del Vedanta, però aleshores apareix l'aporia sense solució possible de la il·lusorietat de l'univers que es desprèn del fet que Brahma i l'atman (el jo humà) siguin una mateixa realitat, en contra de l'experiència incontestable d'una psique-cos en un medi físic reductible a partícules i energia.

Sembla, doncs, que podem restar en la tesi d'un transcendent com a pur possible, tanmateix, havent de deixar entre parèntesis les objeccions abans dites procedents de la ciència-filosofia, en atenció al fet que, com ja hem dit més amunt, la ciència és perennement en curs i no pot sinó donar veritats per-a-l'home, sotmeses, sovint si no sempre, a canvis al llarg del temps, i doncs rectificables. D'altra banda, si se'ns diu que aquest transcendent només possible allunya l'home de tota experiència inefable interior, la resposta no pot ser sinó una: qui això pensa és que viu en la fe o la cerca; és afer seu legítim però no generalitzable, si és que aquesta fe dóna sentit a la seva vida o aspira a donar-n'hi, que tracti de treure'n personalment tots els consols possibles derivats d'aquest sentit.

45. La creença humana en el transcendent

Tota aquesta reflexió sobre la possible existència d'un transcendent només indirectament té a veure amb la qüestió que aquí ens plantejem, a saber, si la creença en un transcendent pur o mixt ha mogut sempre i totalment la humanitat; en altres mots, si aquesta creença és una nota distintiva de l'espècie humana. Si hom passa revista a l'actitud que sobre aquesta qüestió han adoptat i adopten els pobles i individus de què tenim notícia, sembla que estadísticament calgui reconèixer que la majoria s'ha adherit a aquesta convicció, tot i que la unanimitat no ha estat ni és plenària i radical. L'animisme, el xamanisme, l'hilozoisme i el totemisme dels po-

bles primitius accepten múltiples principis i esperits en relació amb l'univers físic, actitud que de manera confusa té a veure amb la transcendència, per bé que no hi hagi sempre un Senyor de tots aquests éssers i principis que autoritzin a considerar-lo com a ésser transcendent diferenciat i superior. A occident, els déus del panteó hel·lènic i romà ofereixen, a la creença dels pobles respectius, éssers imaginats segons característiques humanes, en què la distinció entre matèria sensible i noció d'esperit desarrelat o desarrelable del cos dels humans o dels irracionals és incerta. Tanmateix, la presència d'adoracions, litúrgies i sacrificis revela vivències de submissió profunda que assenyalen la creença en poders transcents, anàlegs a la dels pobles primitius.

46. *El transcendent i la filosofia occidental*

En la història d'occident és interessant de veure, encara que sigui a grans trets, els plantejaments de les diferents filosofies aparegudes, per tal de rastrejar-hi, si s'hi manifesta, la creença en el transcendent. A Grècia, la Magna Grècia i la Roma de la República i de l'Imperi, les filosofies majoritàriament descobreixen o accepten versions diferents del transcendent. En els primers mil·lennis, situats entre els mites religiosos de llur cultura i el *logos* filosòfic que recerca l'*arkhé* (el principi de la realitat sensible), hi ha, latent o patent, el transcendent mixt posat per aquells mites. Però en els filòsofs posteriors apareixen ideacions extraempíriques diverses. Heràclit s'inclina pel transcendent representat per un «*logos*» universal que governa tots els canvis del seu *panta rei*. Xenòfanes ataca els déus del panteó hel·lènic i accepta un únic déu etern i immutable, però idèntic a la matèria universal, cosa que ve a significar un panteisme no transcendent. Els pitagòrics accepten un déu transcendent, a qui es reintegren les ànimes humanes purificades. Parmènides és un cas a part: el seu Ésser existent, únic, immutable, espacialment limitat i esfèric, temporalment il·limitat, etern i homogeni, ve a ser una realitat física, distinta de la que els sentits ens procuren, descoberta per la raó. Ara, en la mesura que aquest Ésser existent és, és a dir, que és un Ésser que enclou el pensament, aquest Ésser que pensa tot allò que és, existeixi o no, ja no és físic. No hi ha, doncs, en Parmènides i els eleates un transcendent extrafísic, però hi ha un pensament no físic. Empèdocles parla d'una perfecta esfera que anomena Déu, on l'Amor (el Bé, l'Ordre), concebut metafísicament com una força externa al cosmos, triomfa sobre l'Odi, principi del Mal i del Desordre; triomf, però, precari, perquè l'evolució del món és un procés en el qual es manifesta inexorablement un domini alternatiu de l'Amor i de l'Odi. Hi ha, doncs, en aquest filòsof, una certa idea del transcendent. D'Anaxàgoras s'ha de posar en un nivell destacat el seu «*nous*» (la ment), no barrejat amb el cosmos plural, un «*nous*» que coneix. Aquest principi no és espiritual, sinó d'una matèria més fina que la còsmica, però com que és aliena al cosmos, ve a ser un transcendent mixt. Demòcrit només accepta els àtoms materials movent-se en el buit. La seva filosofia és un atomisme materialista on no entra el transcendent.

Així que arribem a Plató, el transcendent és manifest. Només cal recordar el seu Bé suprem, i les Idees forma, universals i eternes. En Aristòtil apareix un Déu acte pur, primer motor immòbil que no pot moure per contacte, sinó com a objecte de desig. El seu transcendent pur també és claríssim. Com ho és, així mateix, en el neoplatonisme de Plotí, amb el seu U, l'emanatisme i els eons.

Els filòsofs estoics segueixen Heràclit, i els epicuris, Demòcrit. Per als primers hi ha un transcendent, però no per als segons.

Canviant el que hagi de ser canviat, la filosofia, a Roma, val com la grega per part dels qui la conreen. En casos estrictament romans, apunten tots al transcendent, així Ciceró.

En aparèixer les grans religions monoteistes, el transcendent s'afirma amb la clara concepció d'un Déu únic i espiritual. A Europa les escolàstiques desenrotllen, glossen i afinen les respectives revelacions amb aquest Déu com a cim. A partir del segle XVII, es trenca amb l'escolàstica però no amb la religió, tan bon punt apareix l'anomenada filosofia moderna. El racionalisme d'època *postula* Déu i per tant és ben obert al transcendent. L'empirisme tendeix a distanciar-se dels dogmes religiosos, no s'interessa per la teologia, però no li resulta possible de restar en l'estudi de sensacions, percepcions i idees, i de manera explícita o no, accepta el transcendent, potser amb la reserva concessiva de Hume. Kant postula també Déu des del seu imperatiu categòric, i els idealistes alemanys resten clarament amb l'absolut, versió idealista del Déu del monoteisme, i per tant són oberts al transcendent. La reacció antihegeliana de Kierkegaard posa el *credo quia o etsi absurdum* i doncs s'abraça al transcendent. Amb la Il·lustració apareixen ateus racionalistes (Diderot, Helvetius, Holbach, La Mettrie), als quals segueixen el crític Feuerbach, Nietzsche amb la seva apassionada «mort de Déu», el Marx del materialisme dialèctic, i Freud, l'inventor de la psicoanàlisi. La filosofia analítica anglosaxona deixa Déu com a hipòtesi no verificable, i l'existencialisme de Sartre veu Déu com una superstició superada i desueta. Husserl acaba revertint a l'idealisme, i la seva egologia és en l'ordre del transcendent. Heidegger dedica tota la seva obra filosòfica a recercar l'Ésser, en el temps del qual pot ocórrer que *retorni* Déu o els déus. No hi ha, doncs, transcendent explícit en ell. Extrafilosòficament, però, manifesta una misticitzant aspiració emotiva al Déu del cristianisme, aliena a la seva filosofia. Pel que fa a Foucault i al seu inicial estructuralisme, cal dir que després de la nietzscheana «mort de Déu», aquest filòsof anuncia semblantment «la mort de l'home». Res, per tant, que signifiqui un espirall obert al transcendent. En l'àmbit de la filosofia del llenguatge, el Wittgenstein dels «jocs» del dit llenguatge necessàriament ha de posar Déu en els sense sentits metafísics, però anàlogament a Heidegger, el Déu de l'efusió mística és, en aquest filòsof, la presumpció emotiva d'una possible realitat al defora de la lògica, i doncs, probablement només fruit de la imaginació mística. Els pensadors inserits o inseribles, amb fonament o sense, al corrent anomenat postmodern, un Lyotard, un Baudrillard, un Derrida, un Deleuze i de la sorte,

coincideixen en la noció que l'anàlisi del llenguatge condueix inevitablement a atzucacs filosòfics o a la inefabilitat de la poesia i deixen Déu com a aliè a la feina de la filosofia, qüestió del sentiment de cadascú, fins a cert punt avalat per la història de la cultura en què viu l'home, però mancat necessàriament de fonament, perquè *no hi ha* fonaments. Llur relació amb el transcendent, en tant que filòsofs, apareix, doncs, ben compromesa.

Si donem, ara, per acabar, una ullada estadística a les filosofies que a occident han tocat el tema del transcendent pur o mixt, ja veiem que, com hem dit més amunt, el predomini de les que es troben acceptant-lo és manifest. Tanmateix no és negligible el nombre de les que l'ignoren, l'eludeixen agnòsticament o el neguen, actituds que demostren que la idea del transcendent no s'imposa espontàniament a la ment del pensador, tant se val l'imperi que en l'ordre emotiu hi exerceix la creença. Hem de concloure, doncs, que la revisió de la filosofia occidental continua deixant oberta la qüestió. Talment com la creença afilosòfica en el transcendent no és unànime, tampoc la filosofia del tema no aconsegueix cap acord convincent. La pregunta: ¿què li toca, a la filosofia, de deixar resolt sobre l'acceptació o no acceptació humana del transcendent?, resta, així, com a tema a debatre, probablement, ara com en tota altra ocasió, sense que pugui sorgir cap resposta filosòfica concloent.

47. El transcendent als antics Iran, Índia i Xina

L'orient és radicalment distint de l'occident, quant a religions i filosofies. En les antigues cultures egípcies i mesopotàmiques, trobem uns déus despòtics, necessitats de sacrificis i rituals múltiples, que divinitzen els faraons i els reis regnants, autoritats sagrades amb poder omnímode sobre llurs súbdits. Un transcendent mixt bàrbar hi és.

Allò que sobresurt a orient són les grans cultures, l'índia i la xinesa, aparegudes el segle VI abans de Crist, simultàniament amb la grega. Assenyallem, però, el mazdeisme de l'antic Iran, amb un Déu esperit, Bé absolut, i un principi del Mal, creador del món, concepció que clarament significa un transcendent.

A l'Índia es forja la idea clau del *karma*, el pes del actes, l'empremta que deixen en l'ésser humà, actes que tenen efectes, l'acció dels quals no acaba amb la vida humana, sinó que reclama la reencarnació de l'atman, el jo individual en un altre ésser viu, per a renéixer i tornar a morir i així indefinidament. Aquest cicle fatal de reencarnacions és el *samsara*. El disegni d'alliberar-se d'aquest cicle actua en els Vedes, llibres sagrats on apareixen múltiples déus que prescriuen llargs rituals exhaustius i sacrificis per a l'alliberament (la *moksa*). En la darrera etapa vèdica, els déus passen a un segon pla, procés que continua amb les Upanishad, en què es creu que l'alliberament s'ha d'aconseguir mitjançant un veritable saber, que superi la ignorància que ens impulsa a actuar ritualment. Aquest saber consisteix en la intuïció que el brahman, el Tot, l'Absolut, és la realitat autèntica permanent, inefable, fonament i origen de l'univers (un univers

de fet, il·lusori), que ultrapassa tots els déus; i que l'atman, el jo espiritual de cadascú, és idèntic al brahman, talment una guspira del gran foc metafòric que és aquest. El reconeixement que *Això ets tu*, és a dir, que l'atman de cadascú coincideix amb l'Absolut, és la *moksa* salvadora, l'alliberament. La mentalitat índia designa l'Absolut amb un pronom neutre, perquè per a ella el brahman, el Tot, l'Absolut no és cap ésser personal.

Posteriorment, els Upanishads presenten diferents opinions, però predomina que la individualitat desapareix i l'atman es fon en el brahman, l'Absolut. Aquesta fase mostra un Principi alhora transcendent i immanent.

En la cristallització de l'hinduisme, entre els segles III a.C. i III d.C., en què la tradició brahmànica es recupera, la manifestació més espectacular la constitueixen les dues grans epopeies, el *Mahabharata* i el *Ramaiana*. En la primera apareix Krishna, encarnació de l'Absolut, i Rama, en la segona. És la doctrina dels avatars o reencarnacions de la divinitat. En filosofia, l'època de l'epopeia índia és també l'època dels *sutra* o aforismes filosòfics, que es manifesten en sis *darsana* o tradicions filosòfiques, la més important de les quals és el Vedanta, amb molts corrents o subescoles. Una d'elles és la monista que sosté la identitat de l'atman amb el brahman, i una altra és la dualista, que la nega. El Vedanta és, doncs, obert al transcendent.

En l'Índia de l'ortodòxia brahmànica, apareixen uns líders importants heterodoxos. Un d'ells funda la secta dels ajivakas i sosté un fatalisme total. No hi ha *karma*, tot és destí. Les ànimes es reencarnen milions i milions d'anys, abans d'arribar a l'alliberament. La secta dels lokaiates és materialista, nega l'atman i la transmigració. I la dels ajnyanes és escèptica i cerca l'alliberament mitjançant l'abstenció de tota opinió.

El corrent heterodox més important i més estès és el budisme, que cerca també l'alliberament del *samsara* i accepta els mitjans que usa el brahmanisme (concentració, respiració i meditació), però rebutja les nocions del brahman i d'atman i es queda amb la del *karma*.

Buda, nascut el 566 a.C., el fundador, és, en rigor, agnòstic. Entén que cercar si l'ànima és igual al cos o si hi ha supervivència és endinsar-se en qüestions irrelevantes. L'única important és la *moksa*, l'alliberament del dolor, la fugacitat i el canvi de tot. Aquest alliberament s'aconsegueix amb les quatre «nobles veritats».

La primera és que tota existència és *dukha*, sofriment, dolor, pena, misèria i frustració.

La segona, que l'origen del sofriment es troba en el desig de viure, de goig, en l'apassionament.

La tercera, que l'única manera de suprimir la *dukha*, és anihilar aquells desigs.

La quarta és el camí que condueix a l'alliberament, el nirvana, l'estat final en què el desig de viure ha desaparegut, i així s'arriba al final de les reencarnacions. El nirvana no implica cap pas a un estadi de comunicació amb cap déu, ni cap entrada en l'Absolut. És, simplement, la *moksa*,

l'alliberament del *samsara*. Buda aconsegueix aquest saber gràcies a una il·luminació. Les quatre «nobles veritats» són el *dharma* budista, alhora veritat, doctrina i llei.

Veiem, doncs, que en el budisme originari s'eludeix tota referència al transcendent.

Al segle II d.C., sobretot per influència dels laics budistes, es divinitza el Buda. És el Gran Vehicle, el *mahayana*, que erigeix estàtues a Buda, que són adorades. El Petit Vehicle o *hinayana* manté el rigor inicial. En el *mahayana* adquireix gran importància la figura dels *bodhisattves*, suposades reencarnacions del Buda. El *bodhissatva* ha aconseguit la saviesa, però no passa encara al nirvana i reneix per a ajudar les criatures humanes en el camí de la salvació.

També és apreciable aquí que el Gran Vehicle es manté obert a un transcendent mixt.

Una altra escola heterodoxa del brahmanisme és la de Mahavira i els jaines. El jainisme és materialista i hilozoista i practica un ateisme conscient. L'alliberament del *samsara* s'aconsegueix amb pràctiques ascètiques de penitència, dejuni i concentració, un procés mecànic que allibera l'ànima (per a ells una substància subtil extensa), netejant-la de partícules materials adherides.

Després d'aquest breu resum històric, ¿podem dir que l'actitud general afilosòfica de l'Índia, i allò que d'acord amb la seva ment entra en l'àmbit de la filosofia, són més oberts al transcendent que no en el nostre occident? La resposta és que majoritàriament sí, però que el nombre d'excepcions efectives és prou extens com perquè no puguem parlar d'unanimitat respecte a l'acceptació de tota versió en curs d'aquella realitat en tot o en part extrafísica. Com a occident, la revisió històrica constata que no hi ha acord plenari sobre la qüestió de si l'ésser humà (tot ésser humà) accepta la idea del transcendent. Resta, doncs, com a qüestió oberta, presumiblement sense solució possible, si no és que adoptem una interpretació apriorista de l'afer, filosòficament recusable.

A la Xina, en el segle VIII a.C., la dinastia imperial Zhou deriva cap a una organització feudal. En les corts feudals, hi ha experts aristòcrates lletrats encarregats de transmetre els textos clàssics, la direcció dels ritus, el protocol en bodes, funerals i sacrificis als avantpassats. A partir del segle VII a.C., molts d'aquests aristòcrates lletrats perden els càrrecs, es dispersen per les diferents corts i hi ofereixen el coneixement dels clàssics i de les cerimònies. El més famós d'aquests lletrats fou Kong Qiu (Confuci), que reuní deixebles que el seguien pertot. No redactà els llibres clàssics xinesos, però els tingué en gran estima i es preocupà de llur correcta transmissió. No va escriure res, però els seus deixebles recolliren dites, anècdotes i aforismes seus. Són el *Lunyu* o «Analecta de Confuci».

La doctrina que conté el *Lunyu* prové d'un mandat celest, concebut com el d'una divinitat personal i única, adreçat a Confuci, que consisteix a reformar la societat xinesa sobre bases de moralitat, basada en la ben-

volença, restaurant els ritus i les virtuts del passat. És un imperatiu moral que no implica l'èxit, perquè aquest és imprevisible i depèn del destí.

Aquesta reforma és alhora individual i de l'estat, i reclama que l'individu, com el sobirà, compleixin amb llur deure, en el sentit d'obrar amb rectitud, és a dir, al marge de l'interès propi. El sobirà és entès com a «Fill del Cel», estableix i representa l'estat, i hi posa ordre. La política és, així, una branca de la moral.

Pel que fa a l'individu, Kong Qiu introdueix dos conceptes fonamentals de moral:

la benvolença (un cert amor), que es manifesta amb la compassió o que parteix d'ella, i reclama la regla d'or (no facis als altres el que no vulguis que et facin a tu), junt amb la bona voluntat, la bona intenció actuant, i la rectitud, molt semblant al deure occidental, que es desprèn de la benvolença-amor. El «deure» més important és l'amor als pares, i en segon lloc, l'amor al germà gran.

Totes les escoles filosòfiques xineses menys el Tao, se situen en el pla de la moral. En totes es reconeix «el Cel», un transcendent al qual no es tributa cap adoració especial.

Un filòsof xinès posterior a Confuci fou Mo Di, que sotmet a crítica les idees d'aquest (la preocupació excessiva pels ritus als morts recents, els sacrificis per als avantpassats, massa onerosos, l'abundor de cerimònies i la música). Sosté, basat en el suposat desig del mateix Cel, el principi de l'amor universal, en contra de la jerarquia d'amors de Kong Qiu i la idea d'un estat totalitari al servei d'un ideal humanitari.

Kong Qiu fou el fundador de l'escola dels lletrats. El primer filòsof d'aquesta escola després d'ell fou Meng Ke (Mencius). Segueix fidelment Kong Qiu. Sosté la bondat intrínseca de la naturalesa humana i subratlla que el sobirà ha d'estar al servei de la moralitat.

L'altre filòsof important de l'escola dels lletrats fou Xun Kuang, mestre de Li Si, primer ministre de Qin, l'emperador que unificà tota la Xina *manu militari*. Sosté la maldat de la naturalesa humana.

Els filòsofs posteriors a l'època de l'emperador Qin pertanyen a l'escola dels legistes i defensen els supremes interessos de l'estat i del sobirà, que l'estat s'afermi enfront dels altres estats, que estengui el seu territori a costa d'ells, que sigui autàrquic econòmicament i que guanyi totes les guerres. És una subordinació «moral» al poder absolut de l'emperador. És de retenir que els legistes, els filòsofs que volen substituir els antics ritus per lleis explícites, sancionades per premis i sobretot per implacables càstigs, van acabar prestant serveis a l'estat imperial, però van morir executats en les masmorres d'aquest.

48. El taoisme

El primer pensador taoista fou Yang Zhu (segle v a.C.). No se'n conserven escrits, però sí citacions. El Laozi i el Zhuangzi recullen els escrits, idees i obres clàssiques del taoisme antic. El Tao és el fons últim invariable de l'univers, un principi indeterminat de què deriven totes les

coses. És inefable, un abisme insondable que es podria identificar amb el no-res, perquè no és res determinat.

El Tao, tanmateix, es concretitza i origina les coses. Quant a determinar és el *dé*, essència d'aquestes coses. L'ésser humà n'és una determinació. Enfrontats als legistes, els taoistes rebutgen ritus i cerimònies, i cerquen el veritable *dé* humà i identificar-se amb el Tao, buidar-s'hi (el Tao és buit) i estovar-s'hi (el Tao és tou). Aquesta unió s'assembla a la upanishàdica dels hindús amb el brahman, però no hi ha *samsara*. Prediquen la no-acció, és a dir, no actuar de manera conscient i deliberada, deixar-se endur pel flux de la naturalesa i la vida. No reconeixen estat ni sobirà, i si hi ha govern, s'ha de limitar a no vigilar, a no actuar.

El gran filòsof taoista és Zhuang Zhou. Assevera que el principi era el regne del no-res, del qual s'originà l'U, que existí sense forma. D'aquest U sorgeixen totes les coses. Cal respectar llur *dé*, deixar que la naturalesa segueixi el seu curs, no intervenir, no interferir. Les opinions són relatives, allò que és bo per a mi, és dolent per a un altre. Les paraules no assenyalen sinó aspectes de la realitat total. Hem de copsar el Tao per intuïció. Coneixent-lo, ens hi identifiquem. Naixement i mort són només dos moments de la contínua transformació universal, sotmesa a la llei del Tao. La realitat sensorial que en procedeix es polaritza en dos termes oposats, dia i nit, masculí i femení, i també, fora i dins d'aquesta realitat, en ment i cos, bé i mal. El *yang* i el *yin*, noms amb què designen aquests termes, són forces naturals impersonals, la interacció de les quals produeix tots els fenòmens de l'univers. El yang és l'element actiu, masculí i lluminós, originàriament la llum del sol. El yin, l'element passiu, femení, fosc i humit, originàriament absència de la llum del sol.

Hi ha, així, en tots els corrents del taoisme, un vessant místic i un de màgic i protocientífic.

Per a acabar aquest resum amb un judici sobre el «Cel» de la moral confuciana i sobre l'hiperprincipi del Tao, sembla just sentenciar que la gent xinesa accepta majoritàriament un transcendent pur o mixt, amb tantes excepcions com calgui, accentuades d'ençà del triomf de la revolució comunista de Mao. La conclusió a aquest estat de coses ens porta inevitablement al mateix punt a què hem arribat arran de la presentació dels esquemes de filosofia occidental i fe-filosofia índia: la idea del transcendent no s'imposa naturalment a la ment humana, i doncs no apareix tampoc necessàriament en la del pensador.

49. La descreença confusa d'occident

A part de totes les variants ja clàssiques d'ateisme, l'època moderna dona a occident un nombre que sembla creixent d'humans que de manera confusionària s'adhereix sense crítica a un naturalisme ingenu que exclou tota idea d'un Déu transcendent. Rebutgen la religió de llur cultura, i passen olímpicament de tota filosofia. No és estrany, aleshores, que aquests ateus sense formació, mancats de la preparació dels ateus autèntics, s'adhereixin a fes i pràctiques ocultistes, desautoritzades per la ciència

i per tota filosofia que cerca la veritat. Aquest fenomen explica el creixement actual de tota mena de sectes i pseudo-religions, en pugna amb la invasió empírico-racionalista de la tecnologia moderna, i com a antídota a la buidor íntima que assalta molta gent davant d'aquella, i del descrèdit creixent de les religions tradicionals. Entre aquests humans sense nord ni reflexió, podem trobar ocasionalment idees i, segons que diuen, experiències, que impliquen vestigis de la fe en un transcendent superior, usualment dotat d'alguns del caràcters de la religió en què foren iniciats en llur infantesa. En resum, doncs, aquestes variants desqualificades d'éssers humans oscil·lant entre la improvisació, la fe ingènua en ocultismes i la influència de la religió en què foren formats, indiquen el grau de desconcert que a occident es va instal·lant, enfront del fracàs a què han arribat en el nostre moment, tots els optimismes engendrats per la Il·lustració i la pèrdua d'ascendent de les religions estatuïdes.

50. El dubte emotiu del transcendent

No em sembla ociós de parlar d'alguns casos que es presenten en l'occident cristià, que podríem anomenar de *dubte emotiu del transcendent*. Em refereixo als d'aquelles persones que, més enllà de la variant agnòstica que sosté que, en qüestions com les del transcendent, «no sabem», pensa que si «no sabem», no és segur, però, que no «puguem saber». L'actitud que se'n segueix és la que podem qualificar d'interrogacionista, que consisteix senzillament a preguntar-se i a preguntar si el transcendent, en la figura del Déu del cristianisme, és efectivament existent o una elaboració històrico-emotiva. La licitud d'aquest preguntar il·limitat no radica tant en l'esperança d'obtenir resposta, com en el sentiment-noció que existeix en la psique, un instint o un impuls de recerca incoercible de veritat que sap que allò per què pregunta admet una contestació afirmativa o negativa, independentment que el preguntaire pugui entrar mai en possessió de la resposta. En general l'esma psíquica interrogacionista oscil·la entre l'emoció de la divinitat i la convicció filosòfica segons la qual la divinitat és simplement un possible. Que aquest tipus de persones acabi prestant més adhesió a les seves emocions que no a la raó crítica parla del predomini de les emocions sobre l'anàlisi filosòfica, i no autoritza psicològicament a donar per justificat qualsevol retret que se li pugui fer en nom de la ciència i la filosofia. Entre ambdues incerteses (Déu existeix perquè l'emoció el demana; Déu només és possible, i doncs no hi ha accés a la seva dubtosa realitat), aquests subjectes humans resten amb la que en definitiva més els ajuda a viure. L'interrogacionisme en què es mouen, no és, de fet, més que una manera personal consoladora d'eludir l'espectre de l'agnosticisme radical, amb la finalitat de procurar-se el millor equilibri vivencial possible. Repetim així que no hi ha lloc a cap retret justificat contra aquesta actitud, que aparta la de l'angoixa del dubte a base de transformar la de l'adhesió emotiva en una possible, primparada, vivència de calma i serenitat. L'emoció consoladora, si guanya la partida, ho fa posant entre parèntesis

l'agnosticisme del simple «no se sap» i obrint la psique a la possibilitat del «poder saber», baldament l'anàlisi no li faciliti cap via practicable. En el silenci que fa de resposta a la pregunta del «poder saber» del Déu cristià, l'emoció consoladora, tenyida de vegades de temença, passa a ocupar el lloc d'aquell silenci, tot deixant de banda les anàlisis que posarien en crisi la recerca de serenitat prèvia a tot bon viure. Una mena de versió singularitzada i religiosa de la vella saviesa continguda en la cèlebre fórmula *primum vivere, deinde philosophare*.

51. Recapitulació final

A l'hora de fer una recapitulació final de les tesis que s'han presentat en aquest assaig, em sembla clarament oportú de començar-la amb allò que n'ha estat i n'és la idea mare, la percaça de la veritat que hem subratllat que batega en la definició originària de la filosofia com a amor o tendència al saber, és a dir, a la veritat del saber que la filosofia, i amb aquesta la ciència, pretenen anar aconseguint. ¿Podem dir que el discurs que constitueix el present assaig «toca veritat» en cadascuna de les seves parts? Si el referit discurs conté determinades afirmacions de tipus intuïtiu, però sobretot l'anàlisi hi primereja plenament: ¿és just de dir que les anàlisis fan bones les intuïcions i les troballes, o el caràcter de descoberta feliç que pretén servir de base a totes les afirmacions es dissol en pures hipòtesis amb graus diversos de plausibilitat?

Una resposta crítica a aquesta qüestió entenem que, en rigor, admet matisacions diverses. En passar revista a tots els sabers que l'home posseeix (el de la ciència avalada per la filosofia, el de les creences, el de les metafísiques, el de les religions, el de la parapsicologia), ja hem vist que només n'hi ha un que mereix en bona llei el caràcter de saber-coneixement, el de la psique-cos de cadascú. És un coneixement no pas fruit de cap especulació filosòfica, sinó de la vivència que comporta l'experiència indefugible que som un cos amb una psique que sembla reclamar un jo ni conegut ni probablement cognoscible, una psique-cos que viu en simbiosi amb els altres i en el món. Un coneixement cert (amb certesa subjectiva com totes les certes) tanmateix plenament convincent, del mateix tipus que la certesa vivencial que tenim de la inexorabilitat de la nostra mort. Contra aquest coneixement s'aixequen els idealismes, que fan del cos un saber del jo transcendental o una il·lusió vivencial, filla de la convicció idealista que només són reals els esperits humans i l'esperit de Déu. També la idea de persona com a fusió d'un principi espiritual i un cos informat per aquest desnaturalitza el cos. Sabem, en efecte, que en primer lloc tots els cossos humans procedeixen d'un procés evolutiu en el curs del qual ha anat constituint-se la psique actual humana; i en segon terme, que tots els signes apunten a entendre aquesta psique com una realitat interna identificada amb el cos, o com una dimensió paral·lela a aquest, fruit dels poders d'aquest prodigi misteriós que és el cervell humà, capaç d'elaborar productes (de filosofia, de ciència, d'art, etc.) estrictament temporals. Gosem creure, a més a més, que la ciència física no

oposa cap negativa a aquesta tesi: que el cos humà sigui reductible a un complex de partícules no impedeix que aquest aplegall tingui una estructura psicoorgànica que la biologia i la psicologia reconeixen i que actuï amb els poders de la vida, que ara ja sabem que és fruit d'una complexa organització química. Com que, amb tot, una demostració apodíctica de la tesi de la psique-cos com a veritat inexorable no és possible formular-la, diguem que aquesta primera veritat percaçada és filosòficament una veritat *en primera instància*, és a dir, de l'ordre de la més alta probabilitat. Els idealismes i la teoria de l'home com a compost de matèria i forma tenen i tindran llurs partidaris, mentre l'absència de tota demostració apodíctica a favor de la tesi psique-cos faci possible les preses de partit més allunyades de l'experiència, sota el prestigi de metafísiques de llarga durada històrica.

En el curs de la filosofia que aquest assaig presenta, s'ha vist que es pren partit pels sabers de la ciència, un cop passats per la crítica de la dita filosofia, i fonamentats fins on es pugui. Però una remarca és aquí indispensable: com a instrument empírico-racional del saber, la ciència forneix veritats segons models que elabora i modifica en el curs dels segles. Les veritats que subministra radiquen en l'acceptabilitat i el bon ús dels models. Com que en cada fase històrica construeix un paradigma susceptible de modificació, les seves veritats són veritats en *segona instància*, o veritats per-a-l'home, merament probables, és a dir, subjectes a canvi en tant que acomodades a la fase evolutiva en què es presenten. A més a més, l'elaboració científica que dóna veritats-per-a-l'home es frustra quan actua al servei de l'home en la seva circumstància vital, per tal com aquesta és moguda per un magma de desigs, avideses, ànsies, temences, moviments d'amor i contratendències ètiques, i la intel·ligència humana n'esdevé en aquestes situacions la víctima indefugible.

D'acord amb el que ja s'ha vist en el curs de les anàlisis anteriors, i coincidint amb el criteri clàssic, és palès que la intel·ligència simbòlico-verbal humana és com a tal un tret distintiu de la nostra espècie, però cal que conscienciem que actua al servei de la vida, moguda pel disseny humà de supervivència. La intel·ligència ha anat ideant tècniques que han fet possible el gradual (i perillós) domini de l'home sobre la natura, i conjuntament també el que mena a la subjecció de l'home per l'home. La intervenció de l'eros i de l'ètica, imbricats en l'esfera inconscient del magma interior, creen un confús complex de tendències i contratendències en què la intel·ligència no pot eludir trobar-se involucrada en l'activitat d'aquell magma. No té més remei, doncs, que sotmetre's als jocs de l'impuls de domini, atenuats, contrapesats i combatuts per la tendència unitiva de l'eros i pel disseny antidominador de l'ètica de respecte a l'altre, que persegueix una relació humana de col·laboració benigna.

Hi ha, tanmateix, alguns sabers científics, avalats per la filosofia, que presenten totes les garanties possibles d'acceptabilitat, com, per exemple, el de l'evolucionisme. Aquest és un saber que, a part el consens general dels científics, entronca amb el de la psique-cos, per tal com és l'antecedent que el justifica plenàriament. En tot cas, es tracta d'un saber

que pel seu caràcter exclusivament teòric, no porta involucrada la deformació de la TCEE que habita en el magma, i gaudeix així d'una autonomia potser única en la descoberta de veritats no desmentibles.

En la recerca de domini sobre el món físic i sobre el mateix home, veiem, pel que acabem de dir, que potser excepcionalment la intel·ligència humana s'obre a una ciència teòrica, capaç, tal vegada, de descobrir la veritat sense reserves. Però en la seva relació amb els altres, la pugna entre la impulsivitat dominant i la mesura ètica de respecte incorre sempre en una conflictivitat que la subordina al magma interior i li lleva, així, l'objectivitat de què disposa en la seva activitat teòrica pura. Objectivitat que no evita que al llarg dels segles la teorització científica variï profundament i hagi d'entrar en l'atzucac dels paradigmes. És el preu que ha de pagar per no poder sortir dels models que necessàriament idea, com un Tàntal que no pot abastar mai l'aigua benefactora que satisfaria el seu anhel de coneixement de veritat.

52. La TCEE i la MLV

Cal afegir al que acabem de dir, que l'existència del magma inconscient, de la subordinació al qual la intel·ligència no pot alliberar-se en les situacions que hem indicat, no sembla, a hores d'ara, susceptible de dubte. Les proves són en grandíssim nombre i no és aquí el lloc de presentar-ne l'inventari. Segurament l'ús que en fa la psicoanàlisi, en subordinar-ne els mecanismes a la sexualitat, el sentiment o complex d'inferioritat o a una suposada dimensió col·lectiva de l'inconscient, l'ha perjudicat ostensiblement des del punt de vista de la ciència autèntica. Podem, però, considerar que l'existència del magma inconscient energètic és una hipòtesi basada en l'experiència, i doncs, suposant que puguem determinar amb una certa aproximació el sentit i la magnitud dels seus processos, una veritat *en tercera instància*, és a dir, amb un grau indefinit de probabilitat. I entenem que la circumspècció amb què acollim la posició d'aquesta veritat, prové del fet que la nota distintiva del magma és la tendència, que proposem com un universal humà, a «continuar existint en expansió» (la TCEE), «imbricada amb la mort» (la MLV), la mort latent en la vida, tesi que apareix amb el caràcter d'una hipòtesi científica, però que, per la seva manca de verificabilitat, resta en part metafísica. Sostenim, tanmateix, la teoria de la TCEE com a teoria filosòfica digna d'entrar en la discussió de les teories de veritat, perquè una de les funcions que reconeixem a la filosofia, a part de servir de base crítica de la ciència, és la de formular hipòtesis en tots aquells apartats en què aquella s'absté, conscient de llur inevitable fragilitat, tenint, però, bona cura que les tals hipòtesis no topin amb cap de les tesis que la ciència-filosofia dóna com a bones.

53. L'eros i l'ètica de respecte als altres

Aquesta hipòtesi de veritat en tercera instància que és la TCEE ja hem vist en aquest assaig que consisteix en un sistema d'impulsos de domini

sobre el món i també sobre els altres éssers humans, mitjançant, en aquest darrer cas, l'ús de la violència, la coacció o l'agressió, i per obra d'una atractivitat que vol ser irresistible. Tanmateix, la pulsio essencialment egoista del magma inconscient de cadascú apareix en moltes ocasions imbricada amb l'aspiració unitiva de l'eros amb l'ésser estimat, i amb el respecte passiu i actiu a l'altre, base, tot i la seva vaguetat, de l'ètica. L'eros pot ser sexual, com en la relació de la parella home-dona, i segons que diuen alguns tractadistes, també en l'homosexual, un eros coincident amb l'enamorament i/o amb qualsevol variant de la passió. I pot dessexualitzar-se en les relacions familiars pròximes (pares, fills, germans), o revelar-se assexuat en les relacions d'amistat o d'ajut als desvalguts i marginats. En aquest darrer cas, l'eros adquireix un caràcter ètic, i esdevé la manifestació més digna de l'ètica de respecte passiu i actiu als altres.

Ja hem vist també que l'eros humà procedeix de la identificació introjectiva i projectiva de l'amant amb l'amat i que en la nostra fase de civilització actua com una força incontestable, tant si, en contra del que aquí sostenim, és reductible a la pura sexualitat, com si l'admetem distingible en els caràcters que li atribuïm en aquest assaig. És, doncs, una realitat vivencial del mateix tipus que la de la psique-cos, i constitueix així, com aquella, una veritat en *primera instància*. En la dimensió dessexualitzada o assexuada, cal parlar d'un eros marcat per la cultura, i doncs la seva veritat entra en l'àmbit incert de les relacions interpersonals, presidides per les normes d'una civilització de convivència, és a dir, constitueix una hipòtesi tant més creïble com més acceptable aparegui la dita civilització. L'acció dels diferents tipus d'eros en la conducta humana comporta una paralització, duradora o no, dels mecanismes de domini sobre els altres homes o grups humans. En la relació de la parella home-dona, la tendència unificant aconsegueix, segons la seva pròpia virtualitat, que el disseny de domini es reparteixi entre els amants, o bé, per dir-ho en termes freudians, que es descarregui de la libido dominadora en benefici de la libido d'identificació, capaç d'elaborar un cert tipus de «nosaltres», tan durador com ho permeti el manteniment de l'eros. Diguem que en la relació eròtica dessexualitzada o assexuada, la influència de la cultura, de la tradició i del sentiment de dignitat personal dels agents contribueix a enfortir l'harmonia de les relacions entre els amants.

Si l'ètica de respecte i ajut al veí és, en l'eros ètic, una projecció de l'autoamor i l'autocompassió, la realitat d'aquesta ètica és tan efectiva i duradora com ho és aquella projecció. Podem parlar, aleshores, de la veritat d'aquesta realitat en *tercera instància*, és a dir, d'una hipòtesi tan valuosa com la de la TCEE, en la qual aquesta ètica és imbricada, amb les limitacions, però, que imposa l'expansivitat d'aquella. De fet, la relació inconscient entre la tendència al domini sense controls de cap tipus i el conjunt de contratendències representades per l'heterocompassió projectada origina una situació constant de conflictivitat, que justifica que la vida de relació interhumana es desplegui travessada per deliris intermitents o constants, duradors o passatgers. Considerem així fol·lia-deliri la

hubris constitutiva d'una configuració magmàtica, a partir de la qual és difícil trobar una estabilitat harmònica entre l'impuls donat de viure i el sistema de relacions que necessàriament s'estableix en el tracte de l'home o del grup amb la natura o amb l'altre home i l'altre grup.

La follia-deliri arriba a la hipertròfia en la relació entre els grups dotats de molt poder (les grans empreses industrials, els estats) i la massa humana que s'hi troba en situació de dependència. Si guanya l'egoisme desenfrenat, sovint irreflexiu, d'aquests grups de poder, es pot arribar a la coacció efectiva i a la violència indiscriminada, és a dir, al triomf ineluctable de la *hubris*. L'eros ètic no hi pot oposar cap resistència eficaç, i l'acció de l'impuls de domini actua sense fre. El respecte ètic només pot manifestar la seva tendència unitiva en la relació mútua entre individus i grups voluntaris, amb resultats diversos segons els poders expansius de l'egoisme i els benvolents de l'eros ètic que duradorament o passatgerament els éssers humans es troben posseïnt.

54. El problema de la llibertat

Haver entrat en la qüestió de la TCEE amb el seu magma inconscient en complexa fusió amb l'eros i l'ètica planteja naturalment el tema de la qualificació ètica de la conducta humana, en relació amb la qual apareix la llibertat com a problema. Ja n'hem parlat a bastament en el text precedent d'aquest assaig. La conducta que considerem ètica, ¿ho és gràcies a l'existència de la llibertat? O en altres termes: ¿l'ètica es nodreix de la llibertat del jo racional, o pot passar-se'n? En la intervenció de l'eros unitiu, no hi entra cap elaboració reflexiva, l'eros és quelcom «donat»; però en la de l'ètica adquirida, alhora imbricada en el magma inconscient humà, el joc de tendències i contratendències en oposició, ja hem vist que, més tard o més d'hora, desemboca en la follia-deliri intermitent o constant, duradora o passatgera. La follia de la condició humana ¿pot ser compatible amb una llibertat psicològica, entesa com a poder de decidir (o fer) això o allò, o de triar tal alternativa en una pluralitat donada? Com a qüestió prèvia indispensable, hem distingit entre la llibertat negativa o d'alliberament, l'afirmació de la qual apareix com una veritat incontestable, una *veritat en primera instància*, i la llibertat positiva. Aquesta sembla suposar una capacitat de decisió i un poder de tria, manifestat en l'acte que es duu a terme enfront de tots els altres actes possibles. Que vivim amb consciència psicològica de llibertat, a excepció de determinats quadres neuròtics o psicòtics, és indubtable. ¿Correspon aquesta consciència a una autèntica llibertat positiva, en sentit de revelar el poder decisor de la psique racional? ¿O bé aquesta llibertat, havent d'heure-seles amb la follia-deliri actuant en tantes situacions de la vida humana i en l'equilibri passatger dels espais psíquics intermedis entre les situacions de deliri, ¿és en el complex humà una pura il·lusió? Més amunt hem descartat del planteig «llibertat sí, llibertat no» la disjuntiva entre el determinisme general de l'univers, comprès l'ésser humà, i l'excepció d'una conducta psíquica, desjunyida d'aquest determinisme general. La raó

al·ludida és que el determinisme és en crisi, i l'indeterminisme que intenta substituir-lo, en tot o en part, és estrany a la ment humana que intenta afegir-se'l. No resta sinó entrar en l'àmbit de la palestra psíquico-ètica sense més armes que les de l'anàlisi: intentar veure si els requeriments de l'ètica reclamen una neutralitat operativa del jo, que intentarà intuïtivo-racionalment formular la decisió del seu acte, o bé si no hi ha més eixida psíquica que l'espontaneïtat d'una conducta que surt del magma inconscient interior flanquejada o no per un pensament sempre dependent d'aquell magma.

Revisem el que ocorre habitualment en la conducta humana en les situacions en què és lícit parlar d'actes marcables per qualificacions ètiques. Si passem revista a les categories ètiques que des de diferents posicions teòriques són predicables d'aquella conducta, distingirem dues maneres distintes d'enfocar el problema de la llibertat. Siguin aquestes categories la imputabilitat, la responsabilitat, el bé, el deure, els valors i llurs opòsits. Pot ocórrer que el subjecte humà realitzi els actes que considerem ètics (en sentit positiu i negatiu) mogut per una espontaneïtat donada, netament distingible, com a tal; és a dir, sense que tals actes hagin passat per cap sedàs reflexiu ni per cap valoració ètica. Tal és el cas del subjecte que, sense cap consciència d'eticitat, es posa a ajudar uns marginats, facilitant-los, fins on li és possible, tots els mitjans de redreçament al seu abast. Des del punt de vista de les categories suara dites, els actes d'aquest subjecte són bons, d'acord potser amb el deure, i valuosos, és a dir, mereixedors d'amor. Ningú no dubtarà que, a desgrat de l'espontaneïtat amb què són concebuts i executats, tals actes són imputables al subjecte, és a dir, que ell n'és l'autor. Remarquem que la llibertat decisòria és, en aquest cas, absent dels actes, o bé, si volem precisar la qualificació verbal, que els tals actes són lliures només amb llibertat d'espontaneïtat, és a dir, sense cap intervenció del jo suposadament rector de les seves decisions i tries.

Considerem, però, ara, uns actes així mateix marcables com a ètics, en què el subjecte humà és conscient de la responsabilitat de la seva conducta, i doncs es fa qüestió de l'ús de la seva llibertat intuïtivo-racional, emparada per la raó ètica. La responsabilitat significa que el subjecte entén que ha de respondre dels seus actes, sigui davant d'una instància seva interior, o davant la societat organitzada, o en relació amb el transcendent. Aquesta apel·lació a la resposta que dóna fermança dels actes, és generalment informulada i radica en la latència de l'inconscient del subjecte. És certament un reconeixement acceptat de l'autoria dels actes que executa, però porta, en la latència suara dita, la marca d'una auto-sanció de culpa o de conformitat gaudiosa amb «el que ha de ser» sentit com a ètic. És a dir, o bé el subjecte ha adquirit consciència de responsabilitat, perquè sent com a vigent que tota possible omisió o transgressió de la moralitat o del que ha de fer, implica una culpa; o bé tapa la boca a la possible escamesa de la culpa, i s'exposa al sofriment del remordiment; o bé de fet ignora la responsabilitat i en parla només per mimetisme

de l'ordre social, i adés es comporta responsablement, adés irresponsablement «flotant» en l'ambigüitat de l'absència o de l'esmoreïment del sentiment de culpa.

Aquesta triple limitació de la llibertat de responsabilitat, és la que impedeix que aquesta pugui ser considerada un tret distintiu de l'ésser humà. Vivim, sí, amb la consciència de llibertat del jo, que acompanya la responsabilitat i s'enforteix amb la noció-sentiment que les categories ètiques advenen a aquesta llibertat de responsabilitat. Sentim que els actes són imputables al subjecte i doncs bons, obra del deure i/o rics de valors (o a la inversa), perquè són actes responsables, i que són viscuts com a lliures en sentit d'imperats pel jo de la consciència racional. Tanmateix, és lícit pensar, sense desviacions psicològiques, que la culpa actua alhora com a poder d'inclinar la conducta en un determinat sentit i com a factor capaç de crear una noció-sentiment il·lusòria de llibertat. Per dir-ho en forma lapidària: sense la noció-sentiment de culpa (amb el seu opòsit, la «satisfacció» ètica), no hi hauria consciència de responsabilitat, i sense aquesta, no hi hauria la consciència de llibertat que atribuïm a allò que anomenem el nostre jo. La culpa dota l'ésser humà de consciència de responsabilitat i de fe en la llibertat, però pel fet de procedir d'aquella dimensió inconscient que pugna per imposar la conducta ètica, situa la llibertat en la pura espontaneïtat.

Ens permetem de recordar aquí que la culpa interioritzada en l'inconscient humà, és, com l'ètica de respecte passiu i actiu a l'altre, una adquisició humana al llarg de l'evolució, destinada a sancionar, amb una coacció de sofriment i remordiment, la transgressió de l'ètica penosament adquirida. El sofriment i el remordiment reclamen la responsabilitat, i aquesta engendra la consciència de llibertat psicològica del jo; tal llibertat és, doncs, una conquesta alhora de consciència de poder i de dignitat personal, i també en relació amb la vida en la comunitat. Molt probablement, la possibilitat d'una llibertat psicològica sentida com a responsable fou també una adquisició de la gent, sotmesa, des de les primeres societats organitzades, a la tirania dels dèspotes reials, militars o sacerdotals. Un procés lent d'alliberament travessat de revoltes hauria capacitat les masses dominades a decidir o triar per llur compte (situació que els era negada), i aquest alliberament, actuant paral·lelament amb la coacció inconscient de la culpa, hauria reblat la consciència de llibertat que es manifesta en la nostra consciència, així com en l'ordenació de la cosa pública amb tot l'aparell judicial i penal que caracteritza la nostra societat.

55. La llibertat de responsabilitat, ¿una il·lusió?

La llibertat conscient de responsabilitat sembla, pel que hem vist, una il·lusió de l'home, i el joc històrico-psicològic suara indicat d'alliberament gradual col·lectiu i de pressió del sentiment de culpa redueix aquesta llibertat positiva al que ja hem vist que eren totes les altres, la llibertat d'espontaneïtat. En l'esfera de la conflictivitat ètica, actuen sempre les

mateixes constants: una directivitat revolta i confusa del magma interior i una «elevació» il·lusòria a la consciència de la possibilitat de conductes «guiades» devers un ordre ideal d'equilibri interior i d'harmonia social.

Si ara ens preguntem per la veritat de la tesi que acabem d'exposar, és evident que el debat entre la llibertat positiva d'espontaneïtat que aquí es defensa com a única i la llibertat de responsabilitat radicada en la consciència que en tenim és, probablement, interminable. Cal assenyalar, tanmateix, que la pressió de tants segles encaminats a justificar la llibertat moral mitjançant l'ús exhaustiu de totes les metafísiques ignorants dels processos profunds de la psique humana predisposen tot investigador actual en contra del planteig que aquí s'ha fet i de la conclusió que sembla just derivar-ne. També la filosofia de les religions i les ontologies fenomenològiques, la concepció de l'home com a amo obligat de les seves decisions, així com la mateixa societat organitzada segons el criteri d'una responsabilitat lliure tendeixen a deixar en la intempèrie tesis com la que aquí sostenim. Amb tot, si aquí se sosté com a base de la conducta humana la llibertat d'espontaneïtat, no per això deixa de veure's que aquesta tesi, amb tot el que suposa, és una hipòtesi de risc, la consagració de la qual requeriria el concurs tant de psicòlegs «de la consciència», com de la nòmina dels psicoanalistes, com d'eticistes capaços d'esguardar fora de llurs coordenades estrictament metafísiques. Tanmateix, creiem que el poder persuasiu de l'anàlisi realitzada, la constància en el mètode i la raonabilitat del discurs, inclinen a acceptar la gran probabilitat de veritat de la nostra tesi, en contra de totes les resistències, fruit espontani del sentiment de dignitat humana i de prejudicis seculars.

56. Una aspiració ideal

Després d'aquest resum, ens resta la qüestió clau: si totes les llibertats que descobrim en els éssers humans es redueixen a la d'espontaneïtat, ¿què en fem de l'ordre social, basat en la responsabilitat lliure? ¿On queda la dignitat humana que no s'obnubila en el deliri, sinó que accepta les categories ètiques com a dades d'un món aliè a la psicologia? L'excel·lència humana capaç de decidir-se enfront del bé i el mal ètics ¿esdevé una pura il·lusió, en fer-se palès l'engany de la llibertat de responsabilitat? No faré aquí més que resumir les raons mitjançant les quals, alhora que reconeixíem més amunt la veritat d'aquesta il·lusió, també defensàvem l'esma humana a viure-hi i moure-s'hi com si, en lloc d'un engany, la il·lusió fos la més rotunda realitat. L'ésser humà manté el delit de viure gràcies a les il·lusions, i la de la llibertat no és menys operativa que la de la concòrdia universal, sentida com un ideal. A les raons de necessitat social que esgrimíem (exigència de la societat organitzada, risc d'incórrer en una lluita de tots contra tots i de caure en una tirania absoluta per a impedir-ho), cal afegir encara una altra necessitat psicològica, la d'una aspiració ideal. No es tracta merament de la necessitat de salvar l'ordre social i la dignitat humana, sinó de fer possible l'esperança que l'eros ètic pugui arribar a imperar en l'inconscient amb més poder i més perseverança que la

TCEE dominadora d'ara. En aquest signifi poden coincidir tant els qui es deixen bressar per la suposada llibertat de responsabilitat, com els qui ens temem que la natura humana és immoificable o només modifiable a llarg termini. Podríem somniar en un salt de l'evolució cap a un home integralment ètic i acceptar una consigna de silenci per a no torbar tal futura apoteosi de la il·lusió. Però ja s'encarregaran els adversaris d'aquesta concessió d'intentar malferir-la. Els beneficis de les il·lusions (i ara parlem en general, pensant només en el món occidental) ens mantenen habitualment en una vida sense desolacions fins que les frustracions no es drecen, en tal o tal moment de la vida, amb l'adveniment de les crisis, les ensulsiades i en darrer terme, la vellesa i la mort. Resulta més bell, és a dir, més enamorador (i ara tornem al nostre tema), pensar en un món en què l'home pot decidir entre el bé i el mal, si no hi ha psicopatia que s'hi oposi, que no pas entendre que oculta aquestes categories ètiques en el complex de la seva TCEE. I si resulta més bell, és que és conseqüència d'un cert enamorament, comparable al que anima el fruïdor d'una obra d'art. Dèiem que la bellesa és una incògnita meravellosa, que exalta la vida damunt el destí de la TCEE. ¿Per què no admetre anàlogament que la llibertat de responsabilitat és una il·lusió feliç, com un enamorament persuasiu que dóna sentit a la vida de l'home entre els homes, al marge de la inevitable crueltat de l'anàlisi?

57. L'ésser humà i el transcendent

En el curs de la nostra percaça de veritat, tan complexa i compromesa com anem veient, ¿què dir de la relació de l'ésser humà amb la idea-sentiment del transcendent, que a cavall de creences, de fes i de metafísiques, ocupa tantes psiques humanes? Creiem que aquesta pregunta reclama una distinció prèvia: una cosa és la realitat del transcendent, és a dir, la de la seva existència, i una altra la del grau d'acceptació que la idea-sentiment del transcendent, correspongui o no a una realitat, ha desvetllat i desvetlla en la humanitat. No creiem que resulti ocios repetir aquí que per transcendent entenem tot principi aliè al cosmos i a l'home o vinculat parcialment a ambdós, sigui el Déu de les religions monoteistes, sigui el brahman impersonal del Vedanta i de les Upanishads, sigui el Tao xinès, ultraprincipi de què es desprèn el món i l'home. ¿Hem d'acceptar en l'àmbit del què és existent algun d'aquests models o d'altres que també mouen l'ésser humà? Sembla ben clar, com a primera resposta a aquesta qüestió, que el fet que hi hagi diverses concepcions del transcendent, posa l'investigador en una posició de perplexitat només superable amb una fe donada. Al marge del convenciment que aquesta proporciona, la presència de les diferents concepcions del transcendent, en absència de tota prova que càpiga en la ciència-filosofia, no permet que el preguntaire pugui adherir-se a cap de les alternatives que li presenta l'inventari de les religions i de les teologies del passat o en curs. Hi ha també els teismes filosòfics en aparença sorgits d'especulacions no basades en cap fe prèvia, però, fins i tot confiant en llur autonomia, el curs metafísic de les re-

flexions que desenvolupen va a parar també a concepcions diferents, amb la qual cosa la perplexitat apuntada va esdevenint igualment desorientadora. Les suposades experiències dels estats místics, de les revelacions d'apareguts, dels tractes amb els esperits desencarnats de l'espiritisme i de determinades religions, tenen sempre un caràcter singular o sectorial, no admeten tampoc cap universalització, i topen aquí i allà amb oponents tan rotundament convençuts de llur veritat, tan teòricament bel·ligerants com els creients mateixos en el transcendent que suposen els anteriors fenòmens.

D'altra banda, l'aportació de les investigacions científiques, passades per la crítica filosòfica, conclouen en una sola afirmació, que el transcendent és merament possible, qualsevol que sigui el model amb què les religions i les filosofies teistes el presenten. Podem, doncs, donar resposta a les qüestions que ens plantejàvem, resumint:

a) El transcendent és inassolible amb el sol ús de l'enteniment i la raó. Falta tota dada empírica convincent de la seva existència, i les intuïcions possibles remeten a experiències individuals o de grup, mancades de tota garantia científico-filosòfica.

b) Aquesta afirmació no implica cap negació del transcendent com a realitat en ella mateixa. La posa simplement en l'esfera d'una possibilitat extracientífica i extrafilosòfica, que obliga l'investigador a eludir tota contestació o a entrar en l'àmbit d'una fe concreta, per a poder adherir-se a una concepció determinada d'aquell, o a construir una versió eclèctica de les diverses concepcions existents, fruit d'una especulació personal que anhela la fe pròpia de les religions i les teologies.

Ara, la segona qüestió que abans hem indicat relativa a l'acceptació que la idea-sentiment del transcendent ha desvetllat i desvetlla en la humanitat pot enunciar-se així: la fe en qualsevol de les múltiples versions del transcendent ¿és present en tot subjecte humà de totes les èpoques, i doncs la religiositat o l'adhesió psicològica a qualsevol versió d'aquella idea-sentiment és un tret distintiu de l'espècie humana, independentment de si el transcendent realment existeix? És a dir: ¿tota la humanitat creu i ha cregut en un transcendent determinat, en cerca l'ajut, en tem l'oposició, en sofreix pel silenci, i aquesta fe universal es concreta majoritàriament en el contingut de les religions?

Pel que hem vist més amunt, creiem que podem concloure que l'acceptació emotivo-intel·lectual de la transcendència és granment estesa entre els éssers humans, però no aconsegueix la universalitat. I menys encara a l'occident d'avui, amb l'esmoreïment i la pèrdua gradual de l'ascendent de les religions. Hi ha una divisió d'actituds, que el quadre que ara presentarem aspira a sintetitzar amb un grau de fidelitat, creiem que acceptable. Aquesta divisió distingeix entre:

a) els creients, és a dir, els qui accepten tal o tal versió del transcendent, gairebé sempre segons els patrons de la religió de la cultura en què es mouen.

b) els no creients, els qui indeliberadament o a consciència rebutgen

tot contingut de la fe en la transcendència. Sovint llur rebuig és una presa de posició negativa, tan moguda per una fe com pugui ser-ho l'acceptació del creient.

c) els agnòstics, que entenen que la qüestió del transcendent ultrapassa la capacitat cognoscitiva humana i s'acullen a un «no se sap», que deriva fàcilment, donada la noció de la limitació intel·lectual en què es basen, a un «no se sap» perquè «no es pot saber». (Deixem ara de banda el fet que l'agnosticisme teòric pot ser compatible amb una creença aracional profunda, mal coneguda pels mateixos que la viuen. El decantament de l'ésser humà a creure en quelcom que l'ultrapassa radica en una zona de l'inconscient en què la imatge de l'esperança en un més enllà feliç i la por al càstig de les transgressions, actuen amb una violència psicològica sovint insalvable).

d) els interrogacionistes, és a dir, els qui pensen que és cert que l'ésser humà no coneix res que afecti l'àmbit de la transcendència, però que aquesta ignorància no implica que necessàriament no sigui possible arribar a saber-se'n alguna cosa, perquè les preguntes que no tenen resposta científicofilosòfica admeten objectivament una resposta assequible en ella mateixa per la intel·ligència, no són cap atzucac infranquejable. Així per exemple, no podem saber científicofilosòficament si existeix un més enllà de la vida mortal humana, però en realitat, el més enllà amb la presència espiritual de l'home, existeix o no existeix, i la comprensió d'una o altra alternativa cap en la ment humana. Els interrogacionistes intenten salvar l'agnosticisme del dogmatisme que implica, mitjançant preguntes no saben a què o a qui, moguts per la pulsio epistemofílica pròpia de l'ésser humà. Si alberguen la secreta esperança d'una resposta del mateix transcendent, és cosa d'ells. Potser en última instància, allò que els mou és el desig de la fe, que no han tingut mai o eventualment han perdut. Potser és una pulsio de la TCEE, en el sentit que la tendència, desbordant imaginativament els límits de l'existència mortal humana, troba en el transcendent una possibilitat de supervivència, de continuar existint indefinidament. Com sigui, l'interrogacionista és fidel a una impulsivitat de veritat, a una pulsio epistemofílica que el supera, el llança i se l'enduu, sovint a la insabuda d'ell mateix.

Sembla, doncs, que la fe en la transcendència, per molt estesa que sigui, no arriba a constituir un tret distintiu de l'ésser humà. La totalitat de les relacions entre aquest i l'àmbit transcendent, es reparteix en les quatre actituds suara indicades.

¿Quina vinculació és just d'establir entre el quadre de les actituds enfront del transcendent i la tesi defensada en aquest assaig? Recordem que la impulsivitat bàsica humana radica en la tendència a continuar existint amb expansió, arrelada en una psique-cos que s'ha anat constituint per evolució al llarg de segles i mil·lennis. D'aquestes veritats (la de la psique-cos i la de la TCEE, acompanyades de la de l'evolució), sembla que la no presència cognoscible del transcendent, el seu silenci mil·lenari, l'abandonament en què ha deixat l'home en evolució enmig de la natura,

l'inclinen a veure'l com una il·lusió, com un absurd. Tanmateix, plantant cara a aquest absurd que nega realitat a tot transcendent, s'aixeca la sospita de la seva existència, que mena els humans creients, agnòstics i interrogacionistes a no descartar-lo. Només els no creients, per indiferència o rebel·lió, són fidels al rebuig total, i encara deixant de banda el cas dels no creients que en algun moment de llur vida fan el salt mortal a la creença. D'acord amb aquesta visió absurdista, l'admissió fàctica o possible del transcendent podria ser interpretada com una manifestació més de la follia natural humana. Sembla delirant que l'home s'abraci a allò de què no hi ha signe patent, hi especuli i fins i tot es posi totalment a la seva mercè. Però en realitat, és precisament el caràcter silenciós i distant del transcendent, interpretat com a suprem i majestàtic, enfront de la vulnerabilitat, la insignificança, la impotència humana, allò que afecta l'home d'arrel en relació amb la seva vida mortal i *post mortem*.

Així i tot, qualsevol de les quatre actituds fonamentals indicades, signe de la «ferida» del transcendent en la psique humana, es «traeix» com una acomodació profunda a allò que garanteix més i millor el dissenyi personal de cadascú en la seva circumstància. Pot ser en la trajectòria de domini i violència, en la de submissió per feblesa, en la de l'eros vivificant, en l'ètica de respecte passiu i actiu a l'altre, o en qualsevol combinació d'aquestes vivències; i sembla garantir aquell dissenyi, sense esquinçaments, sense angoixes, ni dolors, ni incerteses paralitzants. Tot radica a assegurar, fins on sigui possible, la capacitat, el poder, la seguretat, la viabilitat de continuar existint. Tant se val el creient com el no creient, com l'agnòstic com l'interrogacionista, l'impuls a continuar existint els formula la resposta al transcendent en la direcció que més els serveix per al manteniment expansiu de llur vida, si cal, com en els creients i els interrogacionistes, projectada en un més enllà. Creients, no creients, agnòstics i interrogacionistes, volen, anhelen, viure. Aquesta és la veritat fonamental immodificable. Que aquest anhel condicioni l'actitud enfront del transcendent, deu ser la darrera veritat que en aquest assaig es pretén trobar. Una veritat en hipòtesi, una veritat interpretativa, una veritat probabilística que només (cosa poc presumible) si la irrupció del transcendent en la història esdevingués palesa, passaria a ser feliçment irrellevant.