

La contribució de l'humanisme cristià en la construcció d'Europa

Ignasi Boada*

Resum

No és fàcil respondre què és i què ha estat Europa. Europa no té una identitat cultural o lingüística; més que una història d'Europa hauríem de referir-nos a l'existència de diverses històries europees. I amb tot, tampoc és raonable mantenir que el mot «Europa» no es refereix a una realitat consistent o que Europa és una mera afirmació retòrica. Els orígens d'Europa són complexos i molt antics: tots els pobles d'Europa compartim l'origen grec i l'origen semita de la nostra cultura. Per altra banda, el cristianisme ha estat, culturalment, un lloc de síntesi d'aquests dos orígens, així com un element crucial de vertebració de la realitat europea. L'humanisme en general és un ingredient igualment constitutiu de l'ànima europea; d'una manera molt especial, de la modernitat. I amb tot, la temptació constant en l'ús de la violència i la fascinació per la destrucció no són aspectes aliens a la realitat del vell continent.

Paraules clau

Europa, humanisme, cristianisme, cultura, educació.

Recepció original: 10 de maig de 2017

Acceptació: 25 de juliol de 2017

Publicació: 20 de juliol de 2018

Introducció

Hi ha una qüestió prèvia a l'intent de parlar de la construcció d'Europa que em sembla important de destacar. Em refereixo a la pregunta mateixa per allò que és Europa. A la pregunta per la seva identitat, per allò que compartim les diferents nacions europees; a allò que, en definitiva, ens permet parlar d'Europa. Metodològicament ens pot ser útil abordar aquesta qüestió per tal de comprendre quina és la contribució de l'humanisme a la construcció d'Europa, quin paper ha tingut i quines contradiccions ha originat.

A ningú se li escapa que aquesta no és per a res una qüestió fàcil. Tots sabem com és de complicat parlar d'una mateixa identitat entre països tan distants i tan diferents com Rússia i Portugal o Grècia i Suècia o Sèrbia i Dinamarca. Són països amb llengües, històries, mentalitats i cultures molt distants. I això per motius diversos i molt complicats. I tanmateix és innegable que tots els països que he esmentat són països europeus.

És evident que no tenim la mateixa llengua. I no només això, el fet és que no n'hem tingut mai una de comuna, de llengua; ni segurament en tindrem cap de comuna en el futur. No tant perquè no ens resultés útil, sinó perquè no hi ha les condicions culturals ni mentals per afavorir una evolució d'aquesta naturalesa: els europeus acostumem a ser

(*) Doctor en filosofia i llicenciat en ciències polítiques. Ha treballat en l'àmbit de la filosofia moderna i contemporània. Actualment és director de l'Àrea d'humanitats i ciències socials de la Facultat de Comunicació i Relacions Internacionals de la Universitat Ramon Llull. Aquest text correspon a la conferència que l'autor va impartir el 27 d'abril de 2017 en el Seminari «L'humanisme en la reconstrucció d'Europa: acollida i acompanyament als nous nousvinguts en educació» que va organitzar el centre Edith Stein i el GREPPS (Grup de Recerca en Pensament Pedagògic i Social) dins del projecte «Pensament pedagògic i discursos educatius en la construcció europea. Cent any després de la Gran Guerra, entre el passat i el present». Adreça electrònica: ignasibs@blanquerna.url.edu

molt conscients de la importància i del valor de la nostra pròpia llengua, ni que sigui perquè ha estat la llengua que han parlat els nostres avantpassats. Segurament en pocs llocs com a Europa es verifica el principi antropològic segons el qual, l'ésser humà és *hereu* i no es pot entendre sense el seu passat ni sense la seva tradició. Normalment aquest és un fet que destaquen visitants de fora d'Europa, especialment d'Amèrica i de determinades zones de l'Àfrica, quan prenen contacte amb la nostra realitat: l'extraordinària importància que té per nosaltres el passat, i no només com una peça de museu, com el relat d'un món esvaït i aliè a les nostres vides, sinó com una realitat que ens alligona i ens guia. «La Història és el vertader testimoni dels segles, la llum de la veritat, la vida de la memòria, la mestressa de la vida, la missatgera del passat»; són paraules de Ciceró que resumeixen magníficament el que vull dir¹.

No podem parlar d'una unitat lingüística, ni tampoc d'una unitat ètnica. Només de pensar-ho ens arrenca l'ombra d'un malson, concebre en una unitat basada en una identitat ètnica. Tampoc hem tingut institucions polítiques compartides; ni la mateixa tradició jurídica, ni la mateixa història. I això no és poc, perquè la història ens predisposa a tenir una percepció ben determinada del món, dels nostres veïns, del nostre passat i del nostre futur. De quina manera podrien tenir la mateixa visió del que és la Unió Europea els alemanys i els anglesos, per només posar un exemple? De quina manera podrien tenir la mateixa visió de Rússia els serbis i els polonesos si la seva història els predisposa de maneres molt diferent a entendre-la?

No resulta complicat constatar la dificultat de trobar un referent compartit que justifiqui l'existència d'una realitat europea. No hi ha, com deia Josep Borrell en una ocasió, un *demos* europeu. I potser això justifica, en un context democràtic, la dificultat que tenim a legitimar políticament les institucions comunitàries. Per això a vegades estem temptats d'afirmar que Europa és tan sols un somni; potser una designació vagament geogràfica, sense continguts compartits que permetin parlar d'una unitat i menys encara d'un lligam comú, d'una mentalitat comuna, d'un sentiment comú de pertinença. I tanmateix, desistir del tot de trobar alguna realitat compartida seria ben segurament una posició massa precipitada.

D'alguna manera o altra la paraula 'Europa' es deu referir a una realitat. És quasi una qüestió de caràcter ontològic: la confiança que entre les paraules i la realitat hi ha una relació més potent que la simple relació convencional o que la mera relació nominalista. L'existència del nom deu voler indicar l'existència d'una realitat, si més no en l'ordre fenomenològic.

Sóc del parer que seria vertaderament problemàtic limitar la realitat d'Europa a una mera construcció retòrica, a un mer somni o a una mera utopia. Si fos així, per què, podríem preguntar-nos, parlariem de l'esforç per construir una Unitat Europea i no, per exemple, una unitat dels països mediterranis?

Partiré, doncs, de la hipòtesi que la realitat d'Europa es troba entremig de dos extrems possibles: d'una banda no és una identitat; però per altra banda, Europa no és un mer agregat arbitrari de països i realitats culturals heterogènies, completament estranys els uns respecte dels altres.

(1) «Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis». *De Oratore* II, IX, 36.

Això ens obliga a afinar la nostra deliberació, a ser flexibles, a fixar-nos en realitats que segurament són subtils i ambigües. De fet, el que es pot pensar no existeix i el que existeix no es pot pensar. Podem pensar perfectament realitats descrites per les ciències formals, com la geometria o la matemàtica, però aquestes realitats no existeixen en l'ordre històric i existencial. Per contra, quan prenem en consideració les paraules que designen realitats en el temps, el seu significat sembla escolar-se de les mans. Paul Valéry deia que no hi ha ni una sola paraula que puguem comprendre si anem a fons². Per això tota comprensió del que és humà i del que és històric té un punt de superficialitat.

Dit això, retornem a la pregunta: què és Europa? I retornem a la pregunta amb la finalitat d'arribar a comprendre qui ha contribuït a la seva construcció. Necessàriament en la resposta a aquesta pregunta haurem d'incloure la ambigüitat que he esbossat ara fa un moment.

En primer lloc, em concentraré molt breument en allò que he apuntat més amunt: el sentit de la dispersió d'Europa, les fragmentacions, allò que mostra el caràcter heterogeni, divers i que qüestiona el sentit d'una identitat compacte i sòlida, allò que ajuda a entendre la dificultat de parlar d'un *demos* europeu, d'un sentiment d'unitat. En segon lloc, destacaré aquells elements que permeten fer veure fins a quin punt Europa és, malgrat tot, una realitat que va més enllà d'una abstracció política o retòrica i apunta a elements més estructurals de la nostra realitat col·lectiva del que sovint som conscients. Aquests elements em permetran de destacar quines contribucions a la realitat europea podríem identificar provinents de l'humanisme cristià.

Europa i la diversitat

Europa és molt complexa i aquesta complexitat es mostra en molts aspectes. La gran operació històrica que va suposar la construcció de l'imperi romà va ser l'intent segurament més seriós i més ambiciós, amb més possibilitats d'èxit d'unificació del continent.

De fet, Europa, sota la iniciativa unificadora de Roma, hauria pogut tenir un altre destí, un destí semblant al de Xina, quan quedà unificada per la dinastia Qin. La història d'aquell país asiàtic serà la història d'una consolidació i d'una expansió cap a occident partint d'un primer nucli imperial que no retrocedeix al llarg dels segles. Una història d'expansió i de consolidació que arriba fins a la invasió del Tibet a mitjan del segle xx. La història xinesa és la història del pas de la fragmentació feudal a la unitat imperial.

Per contra, la història d'Europa després de la caiguda de l'Imperi Romà permet la consolidació d'un mapa cultural i lingüístic molt fragmentat. La història d'Europa és el pas d'una unitat imperial incipient a una fragmentació feudal i nacional posterior. Si Europa hagués seguit una traça semblant a la de la Xina, segurament que avui ens trobaríem en una situació francament diferent. Imaginem-nos per un moment què hauria estat Europa si l'imperi romà, en lloc de fragmentar-se en l'imperi occidental i oriental i d'enfonsar-se després sota la pressió de forces exògenes, això es, forces provinents de l'àrea germànica i de l'àrea otomana mil anys més tard, hagués incorporat la Germània al segle vi, Escandinàvia els segles viii/ix i el territori que avui coneixem per Rússia al segle xi/xii. Imaginem un espai mil·lenari d'unitat política, jurídica, cultural, un espai coherent en termes de civilització que anés des de Gibraltar fins a Moscou.

(2) Citat per Sartre, *L'imagination*, PUF, Paris, 1963, p. 78.

Òbviament això no ha estat així; les seqüències històriques d'Europa en relació a la Xina són diferents: del món feudal a l'imperi (Xina) o de l'Imperi al món feudal (Europa). La complexitat heretada de la fallida de l'Imperi romà es manifesta en nombroses dimensions.

i) En primer lloc en el camp *lingüístic*: una de les formes més plàstiques de presentar la complexitat d'Europa és fent referència al seu mapa cultural i lingüístic. Avui per avui es considera que tenim unes 114 llengües a tot Europa. No totes tenen la mateixa vitalitat ni la mateixa salut, però hi ha 40 llengües a Europa amb la força suficient per creure que no estan en perill d'extinció (entre elles la nostra, el català)³.

ii) En segon lloc en el camp *cultural* hauríem de parlar de tres gran àrees: la Romània, la Germània i el món eslau, amb les seves respectives tradicions religioses majoritàries: el catolicisme, el protestantisme i el cristianisme ortodox. La primera és l'àrea que en la modernitat han liderat països com França i Itàlia; la segona, certament el país amb més capacitat de protagonisme és Alemanya i, en tercer lloc, trobem un món que, sobretot, grava al voltant de Rússia. Són cultures diferents, antropologies molt contrastades, sistemes de concebre el dret, el treball, la família, l'estat, l'art, etc., que no es poden considerar sense més com a idèntiques o homologables. Hem arribat a una certa cohesió política entre les àrees de tradició catòlica i les àrees de tradició protestant, però el món ortodox resta, per raons que escapen a un comentari com el que fem aquí, fora d'aquest pacte.

iii) En tercer lloc hauríem de referir-nos, ni que sigui de manera molt esquemàtica, al camp *històric* tot fent esment d'un doble eix, un que va d'est a oest i un altre que va de nord a sud (Brague, 1992, p. 20 i ss.).

Pel que fa al primer, trobem un est de matriu grega i bizantina diferent d'un oest de matriu romana i llatina. Aquesta divisió té conseqüències històriques i religioses evidents, d'un abast de gran importància.

L'origen històric d'aquesta gran àrea segurament cal anar a situar-la en la capacitat de Grècia per afirmar-se enfront de l'imperi persa a començaments del segle vè abans de Crist. Però sobretot les marques històriques més constants les trobem en la construcció de l'imperi atenenc en particular i del món clàssic en general, en la constitució ulterior de l'imperi bizantí, així com en el cisme d'Orient (segle x).

Pel que fa a la divisió entre nord i sud, és un fet determinant la irrupció de l'Islam a partir dels segles VII-VIII, principalment. La part sud del Mediterrani queda sota la influència islàmica. És veritat que al segle x Anatòlia és incorporada al món islàmic per part dels turcs, però també és veritat que la península ibèrica és un territori que l'Islam perd a mans dels cristians al segle xv. Les àrees d'influència cristiana i islàmica s'equilibren de nou.

És evident, doncs, que el món grec no només desemboca al cristianisme, sinó també al món islàmic, encara que d'una manera molt diferent (Brague, 1992, p. 27; p. 120 i ss.).

iv) Geogràficament: Europa és una realitat plurinacional, *geogràficament* difusa, a diferència d'altres continents com Amèrica o Oceania o Àfrica. És una pregunta relativament recurrent, però convé formular-la de nou en el nostre context: on comença i on acaba Europa? Ben bé ningú ho sap. Com ja he esmentat, durant l'època bizantina el territori que avui considerem com a Turquia pertanyia a Europa. Podríem dir el mateix de l'època

(3) Cf. http://www.helsinki.fi/~tasalmin/europe_index.html#not

otomana? Turquia pertany o no a Europa? Rússia pertany a Europa, però quin és el límit del continent a l'Est? Europa és, com diu Rémi Brague, una noció variable (Brague, 1992, p. 29). I podríem afegir: una noció difusa.

Europa i la unitat

Però, com hem dit, més enllà d'aquesta diversitat evident, no podem obviar l'existència d'un espai relativament propi i amb característiques relativament comunes. Entrem, doncs, en l'apartat en què ens proposem de posar l'èmfasi en els elements que permeten una certa intel·ligència del que és Europa i, per tant, d'aquells elements que ens obren la via a comprendre l'existència d'una certa cohesió o d'un cert espai comunitari. La pregunta que intento de respondre aquí és, què hi ha de comú entre els europeus? Què permet parlar d'una certa realitat compartida i fins a quin punt aquesta realitat entronca amb la contribució de l'humanisme i del Cristianisme.

Atenes i Jerusalem

La recerca d'un espai cultural o espiritual comú no ens hauria de fer creure, però, en l'existència d'una unitat. Edgard Morin destaca el model de la *unitas múltiplex*, de la unitat i la multiplicitat simultàniament per tal de fer-nos càrrec de la fesomia de l'espai cultural europeu (citats per Reale, 2003, p. 148).

Per començar, hauríem de destacar l'existència de dos mites fonamentals en els orígens mateixos del món europeu. Dos mites que podríem resumir en els mots: Atenes i Jerusalem (Brague, 1992, p. 37 i ss.; també Steiner, 2005, p. 33). Són dues ciutats, però també podríem dir que són dos mons, dues formes globals d'ordenar el sentit de la realitat. Dues composicions mentals i espirituals que han tingut una llarga incidència en la història d'Europa. D'aquesta manera podríem arribar a una primera definició d'Europa tot afirmant que el nostre continent és el que és com a resultat d'un diàleg conflictiu entre Atenes i Jerusalem o per dir-ho amb Steiner, que la història d'Europa en bona part és la història d'aquestes dues ciutats (Steiner, 2005, p. 33).

Dic conflictiu, perquè la plena harmonia entre aquests dos mons o entre aquestes dues composicions mentals i espirituals segurament no ha estat mai donada de manera plena i menys encara de manera estable.

Comprendre algú o alguna cosa viva implica comprendre la seva gènesi. Comprendre Europa significa també comprendre els seus orígens. I comprendre els seus orígens vol dir comprendre allò que la va constituir: la civilització grega i el llegat de la tradició hebrea. Aquestes dues tradicions es van trobar certament abans de la irrupció de Roma en la història d'Europa, però va ser en l'Imperi romà quan van coincidir de manera més sistemàtica, més sostinguda i amb més capacitat de deixar en herència una forma organitzada de concebre el món.

Roma fóra un element crucial i definitori, allò que permet determinar el que Rémi Brague qualifica de la funció *secundària* d'Europa. Això vol dir que Europa trobarà les seves fonts d'inspiració i de constitució fora d'ella mateixa, en un origen més remot, més elemental, pre-europeu. Per això Europa sap que per accedir a les fonts i als seus principis haurà de superar les traduccions que se n'ha fet, d'aquestes fonts (Brague, 1992, *passim*). Aquest és un fet essencial perquè, en bona part, arran d'aquesta funció secundària d'Europa, el nostre continent viurà gairebé constantment una tensió soterrada entre el sentit

original dels seus principis i la qualitat de la seva tradició o transmissió. El repte serà continu: viure en la història i alhora viure igualment en els principis. És una constant a Europa: avaluar el sentit de la seva tradició, la qualitat de la transmissió dels principis, que interpretem indefectiblement com el lloc de l'excel·lència o com el lloc més genuí. Per això, parafrasejant Lluís Duch, diríem que la crítica a la tradició europea és una de les tradicions més antigues d'Europa; la qual cosa explica que quan critiquem la tradició o tradicions europees, no fem altra cosa que comportar-nos segons les característiques més pròpies de la nostra tradició.

També això és el que permetrà els renaixements, en la mesura que són la possibilitat de superar una tradició que es percep com un factor alienant, com a un obstacle per retornar a les fonts originals.

Tots els pobles de la cultura europea en major o menor grau compartim aquest origen, aquesta tensió entre origen i tradició, entre principis i història.

Per altra banda, el Cristianisme, em sembla, és una referència determinant i alhora problemàtica en la construcció d'Europa i en l'assaig de síntesi entre Atenes i Jerusalem. Quan el Cristianisme irromp a la història d'Europa es troba amb una cultura d'una consistència i d'una solidesa francament extraordinàries. Una cultura, val a dir, de la qual els europeus n'estem encara especialment orgullosos. Em refereixo a la cultura grega i la romana i a tot allò que aquestes cultures havien cultivat pacientment al llarg d'unes quantes generacions. Em refereixo a la filosofia, l'art, el dret, la poètica, l'astronomia, la matemàtica, la geometria, el pensament polític, la física i en general una racionalitat autònoma construïda de manera molt conscient (un tema al qual després em referiré). Dit en un mot: el món clàssic exhibeix una qualitat tan extraordinària que el cristianisme no la va poder (ni voler) obviar.

Aquesta és, per exemple, una situació inimaginable per a l'hinduisme: no hi ha a l'Índia una cultura prèvia i autònoma de l'hinduisme de la qual se'n tingui plena constància i de la qual els indis se'n sentin especialment orgullosos fins al punt de preservar-la, estimar-la i posar-se com a objectiu de cada generació el fet de transmetre-la. No hi ha la memòria ordenada i sòlida d'una Índia pre-ària, pre-hinduista; però en canvi hi ha la memòria d'una Europa precristiana. Per això a Europa sempre hi haurà qui pugui adreçar-se al cristianisme per recordar-li que sense ell, Europa havia pogut viure i construir una cultura d'una alçada i d'una qualitat formidables. Amb raó recorda Andrés Torres Queiruga, que el cristianisme és segurament la religió que, en el seu propi territori, ha hagut de fer front a més discussions, que ha estat més desafiada, més discutida, més rebutjada d'entre totes les que hi ha, la que ha rebut una pressió conceptual i filosòfica més important en el seu propi entorn. Segons Andrés Torres Queiruga, podem afegir que «..Potser no exagerem en afirmar que cap religió no s'ha vist mai enfrontada a un qüestionament tan sostingut, tan agut i tan radical»⁴.

De la banda del Cristianisme es té una plena consciència des de la patrística que o bé el Cristianisme és capaç d'integrar els components fonamentals d'aquesta cultura prèvia al Cristianisme (el que coneixem amb el nom de la cultura clàssica) o bé el Cristianisme no podrà resistir la pressió cultural que pesarà damunt d'ell. Dit altrament: o és capaç

(4) Torres Queiruga, Andrés, «Cristianisme, modernitat i noves religions», a Estruch, J. (Ed.), *Les noves formes de religiositat*. Cruïlla, Barcelona, 2001, p. 43.

d'integrar el pensament clàssic (i molt especialment la filosofia) o bé el prestigi del pensament clàssic acabarà per impedir una difusió cultural estable i consolidada del Cristianisme.

Així, doncs, davant de l'alternativa de combatre el pensament clàssic o d'ignorar-lo o bé d'integrar-lo, el Cristianisme opta per aquesta tercera possibilitat (a excepció d'un producte genuí de la cultura grega: la tragèdia). Dit en relació al tema que ens ocupa: l'espiritualitat cristiana es proposa de trobar en la raó grega més un aliat, que no pas un adversari.

D'una manera semblant a com el Cristianisme es proposa no pas negar sinó integrar el judaisme, així també es proposa no negar, sinó integrar el pensament (la raó) clàssica.

Per a la tradició cristiana, la Tanach (Torah, Neviim, Ketuvim) culmina en el Cristianisme (l'Antic Testament culmina en el Nou Testament). Així també la raó clàssica i la seva filosofia troba la seva plenitud en el Cristianisme. El seu repte serà mantenir aquesta interpretació històrica segons la qual Atenes i Jerusalem culminen en la comprensió cristiana. Podríem dir que el Cristianisme, com deia Raimon Panikkar, serà a Europa intel·lectualment grec i espiritualment semita.

De quina manera podríem resumir de manera molt ràpida les aportacions fonamentals d'aquests dos mons, d'Atenes i de Jerusalem? Quines són les aportacions més remarcables d'aquests dos àmbits i que l'humanisme cristià intenta de sintetitzar?

Atenes

Pel que fa a Atenes, el resum que podem fer és extraordinàriament incomplet, però potser podríem destacar les següents idees que resten en la mentalitat europea, en la seva comprensió de l'ésser humà, del seu lloc en el cosmos; de la naturalesa, de l'estat, del coneixement, de la veritat, etc.

i) Que la naturalesa de l'ésser humà és molt específica, diferent de la resta del animals.

Més exactament, la naturalesa dels humans és política, que vol dir exactament: cívica. Aquesta idea és d'una gran fecunditat i transcendència per a la història d'Europa perquè determina que l'home només pot ser i viure com a tal si comprèn que la seva existència ha d'estar reglamentada per normes que fan possible la superació dels seus instints, especialment del seu egoisme o de la seva indiferència respecte dels altres. Grècia deixa en herència el convenciment que poques coses hi ha més naturals que l'egoisme, això és: l'afirmació indiscriminada de la voluntat del jo; la convicció que la pròpia voluntat és la font del dret. Oposadament a això Grècia fonamenta la idea de l'ésser humà com a *zoon politikon*.

Igualment podem apuntar a aquesta idea fent esment del fet que, a diferència de la resta dels animals, els humans han de fer front al repte de néixer a una segona realitat. L'home és aquell que cal que neixi dues vegades: la primera vegada neix a la naturalesa, però aquest ésser natural resultat del primer naixement és insuficient. Cal, en efecte, que neixi a una segona naturalesa, que és la naturalesa política. L'home natural no està acabat, cal que faci front al repte de completar-se i, així, transformar-se fins a esdevenir membre d'una segona naturalesa, que és la polis. Això certament constitueix un dels fonaments més remarcables de l'humanisme.

Però l'existència de la naturalesa política de l'ésser humà, de la possibilitat de transformar-se per a néixer en l'ordre polític, no es produeix d'una manera espontània, sinó que necessita d'una intervenció exògena. Aquesta intervenció exògena és l'educació. Aquesta és el lloc on es desplega la tasca de la pedagogia. Sense educació, entesa com a iniciació, els humans queden lliurats a la seva sort i rarament arriben a desplegar un grau satisfactori de civilització. El fet és que el més freqüent és que aquesta possibilitat humana sigui perfectament negligida, la qual cosa permet explicar que, als ulls dels creadors de la gran filosofia grega, l'home civilitzat sigui una excepció.

Per això també és necessari que cada generació, cada cultura sigui capaç de formular la resposta a la pregunta: «què ha d'aprendre un jove?»; s'entén que per deixar enrere aquest estat immediat de la naturalesa i arribar a aquesta segona naturalesa política o cívica en la qual l'home completa el seu ésser. Les respostes a aquesta pregunta en els diferents contextos culturals d'Europa han estat múltiples: el jove ha d'aprendre a ser un *gentleman*, o a ésser un bon cristià, o un bon demòcrata, etc.

ii) Que en el caràcter polític de l'ésser humà hi ha quelcom que transcendeix la seva determinació espacio-temporal, perquè en la dimensió política humana hi ha una definició racional del que és el dret. Per això el dret no pot basar-se només en les tradicions i en els déus propis (aquesta era precisament la manera com els grecs i els romans van entendre que es podia definir els pobles bàrbars), sinó en un principi universal, abstracte, que elevi la humanitat a un estadi moral en què sigui possible una convivència racional. Dit d'una manera molt breu: l'home civilitzat és aquell que ha de ser capaç de respondre discursivament a la pregunta: per què faig això o allò? I també col·lectivament, haurem de ser capaços de respondre racionalment (dialogalment) de les nostres lleis. El *zw?=-on politiko/n* és també un *zw?=-on lo/gon e)/xwn* (l'animal civilitzat és també l'animal racional o bé l'*homo loquens*). Aquí veiem esbossada la confiança en la paraula com a element que permet sobreposar-nos a la nostra primera naturalesa (la *fu/sij*). I és que en la paraula hi ha expressada la mateixa humanitat de l'home: en el pensament i en el discurs (recordem que *lo/goj* vol dir tant paraula com raó). No és que altres cultures no tinguessin coneixements, el que és específic d'Atenes és el fet d'haver construït tota una visió global de la realitat i de l'ésser humà. De fet, és la primera vegada que es té una concepció universal, és a dir catòlica, de la humanitat.

iii) Que la realitat és certament complexa, però no és misteriosa, perquè es parteix de la base que és comprensible i, per tant, que es pot explicar. Això vol dir que entre la realitat i el pensament humà hi ha una simpatia, una conformitat fonamental i, per tant, que l'home pot arribar a comprendre la realitat. Atenes va donar a Europa el sentit de la ciència i de la filosofia, la qual cosa significa que la realitat no es troba més enllà del que podem comprendre a través del pensament (que en grec vol dir principalment, el discurs, el *logos*, la paraula). Si haguéssim d'expressar això de manera comprimida diríem que l'ésser és el pensament. Grècia determina que la intel·ligència de l'ésser és el pensament i en bona part propicia igualment la tendència a considerar que la determinació suprema de la paraula és el concepte. No cal dir que això tindrà conseqüències fonamentals per a Europa i per a la seva comprensió de la realitat i del coneixement. Podríem resumir això dient que tots som fills de Parmènides (Lluís, 2017, p. 7-13).

Seria exagerat i insostenible afirmar que Grècia va inventar la raó; però en canvi seria just afirmar que va inventar la racionalitat (Reale, 2003, p. 52). La raó era present arreu, lligada a un sentit pràctic, però és a Grècia que es constitueix com a esfera autònoma,

com a teoria, sense una finalitat pràctica directa. «Des que Pitàgores, –escriu David Jou– un segle abans que Plató, intuï que les matemàtiques anaven molt més enllà d'una comptabilitat utilitària o d'un mesurament pràctic i formaven part de l'essència més profunda, immutable i –potser– divina del món, les matemàtiques desbordaren el pragmatisme dels problemes de la vida quotidiana i esdevingueren una interpel·lació d'una realitat enllà de l'individu, del temps i de l'espai» (Jou, 2017, p. 133).

iv) El descobriment de la filosofia no és merament el descobriment d'una disciplina acadèmica. La filosofia és abans que res una forma de viure i, en el límit, una manera de comprendre la humanitat⁵. És també una manera de dir que per a la gran tradició de pensament grec, hi ha maneres de viure que pròpiament parlant no són maneres humanes de viure. L'ésser humà és capaç de viure de forma pròpiament humana si es cultiva; però a la vegada, també, és capaç de viure de forma completament abjecta si es lliura a la ignorància i negligència les seves possibilitats més elevades.

Ésser culte i civilitzat significava sobretot tenir la delicadesa suficient per comprendre que la vida humana només pot ser humana si preval el desig de transformar la violència de l'instint i de la barbàrie en una existència respectuosa, cortès i bella. Ésser culte significa reconèixer l'autoritat de la idea i participar de la convicció que la vida és superior quan ha estat cultivada.

La llengua, l'art i la música eren formes de cultivar l'ànima humana, de transformar-la en allò que està cridada a ser –perquè l'ésser humà porta a les seves espatlles la vocació de ser quelcom diferent de la resta de la natura. Hi ha el convenciment que els humans estan cridats a viure d'una manera superior, que tenen una vocació o un destí diferent que el de la mera brutalitat repetitiva de la naturalesa.

Voldria insistir en aquest punt: quan dic que la filosofia neix a Grècia, dic que el que deixa Grècia en herència no és només la ciència, l'abstracció del llenguatge, la lògica o les formes poètiques. Hi ha quelcom més fonamental sense el qual res del que van fer –i van fer molt– hauria estat impossible. Em refereixo a la idea que l'essencial en la vida humana és tenir cura de la seva ànima⁶. I això en tots els aspectes possibles. Sense aquesta cura sostinguda, sense la irrupció de la filosofia en la vida, res de superior no s'hauria pogut produir en la vida de la nostra civilització.

La necessitat de la cura de l'ànima es pot considerar com la forma més general d'expressar l'herència més fonamental de Grècia (Reale, 2003, p. 65 i ss.). I això també vol dir encara que els grecs deixen en herència un concepte vertaderament revolucionari d'home: el que és fonamental de la seva identitat és la seva *Yuxh*, la seva intel·ligència, «la seva capacitat de comprendre i de voler» i, podríem afegir, de transcendir-se, d'anar més enllà de la seva tradició i de la seva naturalesa més immediata. Per altra banda, tenir cura de l'ànima es confon pràcticament amb la voluntat de conèixer-la i de viure d'acord amb la veritat que hi ha en ella.

No n'hi ha prou amb viure, el desafiament que defineix el mateix sentit de la vida és arribar a comprendre allò que vivim. Per això és essencial ordenar la pròpia vida sota l'autoritat de principis que s'han identificat degudament després d'un discerniment pacient. Això són principis racionals. Per això, la idea que va formular Plató en boca de Sòcrates,

(5) Cf. Husserl, *Die Krisis der europäischen Menschentums und die Philosophie*, citat per Reale Ibid., p. 39 i ss.

(6) Cf. *Apologia de Sòcrates* 29d 30b. O bé *Alcibiades Major*, cf. Reale pàgs. 70 i ss.

resulta essencial per comprendre l'ideal de la humanitat a Europa: la vida que no retorna sobre ella mateixa interrogant-se pel sentit dels propis actes, no és pròpiament parlant una vida humana. L'ésser humà ha de tenir per finalitat assolir una síntesi entre la seva vida i el seu pensament, entre la *bio/j* i el *lo/goj*. Cal que la vida sigui pensada i cal que el pensament sigui viscut. Només així ens trobem davant d'una vida humana.

I això vol dir també que només comprenem la realitat si som capaços d'ordenar-la; començant per una ordenació significativa del temps i de l'espai. Gràcies a això, podem viure de manera proporcionada i equilibrada, de manera que el nostre món i la nostra existència es puguin comprendre. Només si supeditem la nostra vida a la proporció i a la racionalitat fem de la nostra vida una experiència comprensible, habitable i humana. Per altra banda, no és menor la idea grega segons la qual de l'esforç de l'ordenació en sorgeix la bellesa. I de la bellesa l'atracció; i d'aquesta la transcendència de l'ànima. Per això la bellesa és la imatge de la felicitat. Una vida humana arriba a ésser superior si adopta un ordre racional, si no deixa la fisonomia fonamental de la seva vida en mans de la improvisació, ni dels impulsos, ni, sobretot, de la por.

Jerusalem

Pel que fa a Jerusalem, la tradició jueva ha deixat com a rastre al llarg de la història europea algunes estructures fonamentals de la nostra consciència i de la nostra manera d'interpretar la realitat.

A. UNA IDEA D'HOME

No arribem a comprendre què és l'ésser humà si l'interpretem com a individu. L'home no es pot comprendre aïlladament, com si fos un àtom, desvinculat de tota realitat. L'anàlisi d'un sol ésser humà, aïllat i desconnectat no permet arribar a la seva comprensió. Allò que hi ha de més fonamental, de més essencial i de més definitiu en ell no es pot comprendre sense fer referències a una realitat fonamental i prèvia. No s'ha de confondre el principi de l'home amb el seu començament. El començament és una noció que indica un punt d'inici d'un moviment en el temps. El principi, en canvi, és una noció ontològica: posa en relleu els fonaments constitutius de l'ésser humà, allò que l'acompanya perpètuament, l'orienta i li dona un sentit. Per això, en la tradició jueva, s'afirma que la veritat de l'home és anterior a l'home. Només així, ell i el seu temps tenen sentit.

I doncs què és l'home?

i. L'home és *Adam*

En la *Torah*, el primer ésser humà (en un cert sentit, l'humà arquetípic) és anomenat «Adam». Especialment en la tradició hebrea els noms no es relacionen amb les coses d'una manera arbitrària, sinó que el nom expressa l'essència de la cosa anomenada. La paraula «Adam» vol dir també «Terra»; en llatí «Humus», d'aquí la paraula 'home'. La metàfora que es troba en la base de la paraula 'Adam' posa en relleu que la humilitat és constitutiva de la mateixa naturalesa humana; més encara: que expressa la seva essència. L'ésser humà és pròpiament humà quan és humil (*tapeino/j*). L'home és home quan no s'arroga allò que no és, quan recorda el seu origen i la seva vocació. La humilitat és signe d'humanitat. «Terra» (Humus) és aquí un símbol tòpic. Tota cultura té un sistema topològic d'expressió simbòlica. «Terra» és l'expressió de la distància respecte del que en la realitat és suprem. Terra és també pobresa.

ii. L'home és una *imatge de Déu* (צֶלֶם אֱלֹהִים) (Gen. 1:26-28//5:1-3//9:6).

a) Aquesta és una qüestió que ha estat objecte de nombroses discussions al llarg de la tradició hebrea i després cristiana i també sufí.

En general suposa el principi global segons el qual només coneixem quan reconeixem. És a dir, en el cas que ens ocupa: que només coneixem l'ésser humà si en ell hi reconeixem Déu, entès com a quelcom sagrat i, per tant, intocable. Semblantment a la imatge d'una persona en un quadre o en una fotografia, que només la reconeixem si *coneixem* la persona a qui representa. Reconeixem la imatge quan coneixem qui representa. Així només podem comprendre l'ésser humà, que és determinat fonamentalment com a imatge, si en ell hi veiem alguna cosa de sagrat. Aquesta és la qüestió de fons.

Això implica també que no podem oblidar Déu sense que això tingui com a conseqüència oblidar què és l'home i, per tant, que no podem ignorar la importància de Déu i alhora estar en condicions de comprendre la importància de l'home.

b) Si l'ésser humà és imatge és perquè guarda una certa analogia amb allò de què és imatge. Analogia vol dir: semblança en la dissemblança. Dit altrament: que en l'ésser humà hi ha d'haver alguna cosa que recordi Déu; però a la vegada, que entre l'un i l'altre no hi hagi una plena identificació. És a dir: imatge no és simplement reproducció o duplicació. Si ho haguéssim d'expressar d'una manera certament esquemàtica, diríem que l'analogia està basada en el fet que l'home participa de la vida interior de Déu. L'home és semblant a Déu perquè és capaç d'estimar. Aquesta és la traça principal de l'origen de la humanitat de l'home.

Això té conseqüències notabilíssimes en la construcció de l'ànima europea. Si els grecs ens van deixar en herència la idea que en l'ordre teòric ens equivoquem quan no respectem els principis d'identitat i de no contradicció; la tradició jueva i després la tradició cristiana ens deixen en herència la idea que, en l'ordre pràctic, el criteri per comprendre que ens estem equivocant és la presència de l'odi en el nostre cor. Quan sentim odi envers algú sabem que ens estem equivocant, sabem que no comprenem el que hi ha de més fonamental i radical d'aquest algú. Perquè l'amor és el principi de la intel·ligència.

L'absència d'aquest principi, en virtut del qual comprenem l'ésser humà quan som capaços de tenir en compte que és l'expressió de quelcom sagrat, converteix la convivència humana en allò que Sartre va descriure a *Huis clos*: l'infern són els altres. L'absència d'una mirada intel·ligent dirigida als altres converteix l'altre en un obstacle, en una nosa, en quelcom que esdevé pesat i insuportable, com a un *aliud*, algú que actua com a límit a les meves possibilitats. Aleshores la relació humana es basa en la negació: tu no ets jo.

En tot cas vol dir que l'home no és només un vestigi de Déu, com ho és el món, sinó que comparteix la seva mateixa interioritat amb Déu. Això dona compte del fet que, d'acord amb la tradició iniciada pel judaisme, allò que hi ha de més digne en tota la realitat és l'ésser humà.

c) Aquesta comprensió de l'ésser humà es contraposa a les dues altres antropologies d'Europa:

En primer lloc a l'home com a *zw?on lo/gon e)/xwn* i en segon lloc a l'home com a animal més o menys desenvolupat, però en tot cas en plena continuïtat ontològica amb la resta de la naturalesa.

(i). En efecte, en la comprensió jueva i cristiana hi ha una evident discontinuïtat en relació amb la comprensió que té Grècia de l'ésser humà, en bona part perquè forma part de la mentalitat grega la idea que allò que hi ha de més valuós en la realitat no és l'home, sinó els cossos celestes. Aristòtil ho formula amb tota naturalitat (cf. *Et. Nic* VI, 7, 114 a c) [Reale, 2003, p. 80 i ss.], però no és només ell, repetim-ho, és quelcom estès en la mentalitat grega: els cossos celestes supralunars són vius i superiors en intel·ligència i en dignitat; una idea que, per exemple, es presenta encara en el pensament de Plotí (cf. *Enèades* III, 2, 20).

(ii). Igualment la idea que l'home és plenament integrat a la realitat natural, que participa de la seva substància i del seu destí, del seu temps i de la seva vocació és una idea igualment en tensió amb la noció d'ésser humà com a «Tselem Elohim» (צֶלֶם אֱלֹהִים). Hi ha expressions més contemporànies d'aquesta idea, per exemple en el cas de Nietzsche quan qualifica l'home com a 'animal de rapinya' o bé 'una de les malalties de la terra' o 'l'animal de presa més refinat'. En tot cas, Nietzsche apunta a la idea que comprendre els humans equival a comprendre la naturalesa, només que, en aquest cas, aquesta és especialment complexa i astuta. L'home pot ser esplèndid quan és fort i sense remordiments que li recordin que s'ha de sentir culpable pel fet de ser fidel a la terra; o pot ser mediocre i menyspreable quan afirma l'existència d'una realitat més elevada que nega el valor de la naturalesa i de la vida. L'home és esplèndid quan és vigorós i joiós, així com menyspreable quan és feble i ressentit. En el context nietzscheà, si els humans desperten respecte és en la mesura que tenen un sentit aristocràtic i no cauen en l'error de sentir-se seduïts per la retòrica de la igualtat.

Front d'aquesta comprensió, el judaisme i, principalment el cristianisme entendrà la dignitat de tot home pel fet de ser humà. Com deia Kierkegaard: «Crist no va trobar mai un home tan insignificant com per no voler entrar en el seu cor...» (Reale, 2003, p. 81). Queda, doncs, en la tradició europea la idea que en la naturalesa humana mateixa, en la seva mateixa essència, hi ha la presència d'una dignitat fonamental. Tot això tindrà una importància colossal, per exemple, en l'àmbit del dret, en bona part perquè permetrà articular la idea del dret natural, és a dir, tant la convicció que el dret no és ni pot ser quelcom merament convencional, ni relatiu, ni derivat d'una tradició particular, com que el dret positiu es desautoritza si nega els principis del dret natural.

d) Hem dit que comprendre l'home és comprendre que en ell hi ha quelcom de sagrat⁷. El sagrat en aquest context suposa una metàfora per indicar allò que no és manipulable, que no es pot emprar com a un instrument sense pervertir-se, que no pot col·locar-se com a objecte a la nostra disposició.

En l'ésser humà hi ha alguna cosa que impedeix que se'l tracti com una cosa, és a dir que se'l tracti com a un mer instrument o com un mer mitjà. Un home no és un objecte. I això vol dir també que, en realitat l'ésser humà no té un preu; sinó una dignitat. És també una manera de reconèixer i recordar que l'essència d'una cosa conté la intenció amb què fou creada. Hem tardat segles en fer possible que aquesta idea s'obrís camí i arribés a un cert nivell de consolidació (recordem, per exemple, que fins al 1871 a l'estat espanyol era legal de tenir esclaus a Cuba).

(7) De fet, això no és evident per a moltes persones. La pena de mort, per exemple, va ser i és acceptada encara per una part molt important de la població. A França, la darrera persona que fou executada va ser el 10 de setembre del 1977 (!), una persona anomenada Djandoubi.

B. UNA IDEA DEL TEMPS: LA HISTÒRIA

El temps en el qual viu l'ésser humà no és pròpiament el temps còsmic, no és merament el temps en què es repeteixen els esdeveniments d'una manera incansable i idèntica. El temps humà no sorgeix del cosmos, sinó de la història. La història és el temps de l'home. La història és el temps-de-l'home en el sentit que és la temporalitat d'algú, el destí del qual no és el destí de la naturalesa. La història no és l'etern retorn del mateix, per dir-ho amb una expressió de Nietzsche. I justament aquesta és una de les aportacions més remarcables del món jueu.

Per altra banda, la noció d'història va molt lligada amb la noció d'humanitat, tal i com l'hem definida. L'home, hem dit, és imatge de Déu perquè estima. Això vol dir també que l'ésser humà pot comprendre què significa: proximitat i llunyania; comunitat i abandonament o solitud; felicitat i dolor; plenitud i esperança. Aquestes són algunes de les experiències generades per la capacitat d'estimar. Però més encara, en el límit, l'home, en virtut de la capacitat d'estimar, és qui fa l'experiència de la mort, això és: de la possibilitat d'un abandonament radical. Només en el marc d'una cultura que determina la ciència com a mesura de la veritat pot acceptar-se que la mort equival a una aturada cardíaca. Però de fet, aquesta no ha estat la manera d'interpretar la mort en la tradició jueva i cristiana, la qual ha determinat l'home precisament com a mortal.

Doncs bé, una vegada determinada l'antropologia en els termes que suggerim, no ens hauria de costar d'entendre la noció d'història com l'expressió temporal que narra la peripècia humana, la narració que connecta de forma significativa tots els registres de la consciència que depenen d'aquesta capacitat d'estimar. No hi ha, doncs, història dels àngels ni història dels animals. Perquè en rigor, ni uns ni altres moren. La mort és coextensiva amb la història.

Quan afirmem que la història és el temps de l'home estem dient també que els fets que tenen lloc al llarg del temps no són esdeveniments aïllats i insignificants, sinó que estan connectats i que són plenament significatius, com parts d'una frase que no podem comprendre fins que aquesta frase ha estat del tot pronunciada. El temps té un sentit i això vol dir que el conjunt de la humanitat es dirigeix cap a un final determinat. El temps no és doncs intel·ligible, el temps té una estructura i una lògica fonamentals, per això, en un cert sentit, la comprensió de l'home és indestruïble de la comprensió del temps. També a l'inrevés: no podem entendre el temps sense entendre l'home.

És també una manera de dir que l'home no viu en una mena cronologia, en una mera agregació de moments que captem i determinem matemàticament. El temps de l'home constitueix una de les expressions més genuïnes de la seva ontologia. El passat se sustenta en la memòria del que és rellevant i significatiu. El present, d'aquesta manera, és el passat del futur i el futur no una mera prolongació cronològica, sinó el resultat de les nostres decisions més fonamentals. Tot això permet mantenir el caràcter significatiu del temps humà i de la història. D'aquesta manera no ens pot sobtar la idea que, per terrible que sigui la història, aquesta se sustenta en un sentit. També podem expressar això dient que no hi ha història absurda.

Per altra banda, la història és la combinació de l'experiència tangible del dolor i, alhora, l'experiència de l'esperança, de la convicció que *al final* hi haurà algun esdeveniment que permetrà il·luminar el sentit de la totalitat. *Al final* ha de passar alguna cosa que permetrà redimir tot el dolor de la finitud. La Història suposa dolor i esperança; és, dit en

llenguatge simbòlic del judaisme i del cristianisme, perquè hi ha dolor que no som al paradís; és perquè hi ha esperança que no som a l'infern.

La història és un híbrid de dolor i d'esperança en què aquest dolor té un sentit, que certament *encara no* som capaços de comprendre. Dolor i esperança són, al capdavant, dues cares de la mateixa moneda. No pot haver-hi esperança, expressat en llenguatge simbòlic, ni al cel ni a l'infern. Al cel no ens cal l'esperança perquè no hi ha dolor. A l'infern no pot haver-hi història, perquè no hi ha esperança. Una derivada d'aquesta comprensió de la història és que no hi ha narració històrica de la felicitat plena o, dit altrament, no hi ha història ni de la felicitat ni del paradís.

C. EL LLIBRE

Juntament amb la importància de la història hi ha associada la importància del llibre. La forma més ajustada d'explicar què és l'home i qui és l'home és narrar la seva vida. És una manera de dir que per comprendre algú necessitem temps, dit altrament: no podem comprendre la peripècia humana de manera immediata, aïllada de la temporalitat, com si l'ésser humà fos una mera entitat abstracta. La narració obre la via a una comprensió que va molt més enllà d'una idea intemporal i desubicada i ens col·loca davant de la possibilitat de comprendre la contradicció, la complexitat i la subtilitat de l'experiència. L'home és *sapiens*, però també és *demens*; l'home és *faber*, però també és *ludens* i *imaginarius*; l'home és *oeconomicus*, però també *consumans*; l'home és *prosaicus*, però també *poeticus* (Segons les apreciacions de Morin, cf. Reale, 2003, p. 96). Comprendre això implica una narració i un temps.

D'aquí l'enorme importància del llibre en la nostra tradició, la Bíblia, i també després, de la cultura llibresca de la qual depèn. Europa és incomprensible sense l'existència dels llibres, sense la lectura, i per tant sense la sensibilitat necessària per valorar la importància del silenci i la meditació dels textos. Aquesta inèrcia que ha treballat la consciència europea durant segles contribueix poderosament a assimilar la idea que no hi ha res de fonamental que es pugui comprendre de qualsevol manera, com tampoc que res de fonamental es pot comprendre a un ritme accelerat. La comprensió necessita el seu ritme.

Recordem en aquest punt que Sòcrates era analfabet (per a ell, segons declara en un dels moments més recordats de la producció platònica, era més important escriure en l'ànima del deixeble que no pas en un llibre). Això és inconcebible a Israel i, després, al món cristià. I en general en el món europeu. La lectura i la meditació tenen una extraordinària importància en la construcció de la consciència del poble d'Israel. I això no és poc, perquè posa en relleu la idea que aquells (pobles o persones) que elaboren la consciència a través de la narració meditada, no són fàcilment anorreats.

* * *

Òbviament que totes aquestes idees que he esmentat fora de tot ordre sistemàtic tenen un llarg recorregut. Algunes són idees que tenen moments de protagonisme i de puixança i que, en canvi, queden com eclipsades en altres circumstàncies. La història d'Europa és la de la relació tensa i dialèctica d'Atenes i de Jerusalem. Sigui com sigui totes elles han alimentat i alimenten el que podríem anomenar el llegat de la cultura europea. I no només això: totes elles convergeixen en el que de manera genèrica podríem anomenar l'humanisme cristià, en tot cas són idees que l'humanisme cristià considera com a pròpies o perfectament conjugables amb la seva comprensió de la realitat humana.

Amb això últim vull suggerir que seria contrari a la veritat afirmar que l'humanisme cristià té l'exclusiva o el monopoli de totes les idees formulades fins ara, en relació a l'home, a la ciència, al pensament, a la història, etc. Són idees, repeteixo, que queden aco-llides en la tradició cristiana en general i en l'humanisme cristià en particular, però d'una forma que van més enllà d'una mera escola o d'una mera identificació més o menys ideològica. Les idees que he esmentat són pels europeus autèntiques evidències culturals, expressions tangibles de la seva *forma mentis*. Així, un europeu pot considerar ben legítimament que el judaisme i el cristianisme se sustenten en un conjunt de conviccions que no comparteix. I amb tot aquest europeu no per això deixa de formar part d'una tradició en què el cristianisme ha resultat del tot determinant. En aquest sentit em sembla remarcable el que sostenia T.S. Eliot, quan deia que «Només una cultura cristiana hauria pogut produir un Voltaire i un Nietzsche» (Reale, 2003, p. 144). I el mateix podríem dir de Bach o de Beethoven. I sense aquests autors, i tants d'altres, nosaltres no seríem el que som.

L'actualitat de la noció de l'humanisme i Europa

Si bé és veritat que no hi ha *una* cultura europea única i homogènia, sí que Europa es defineix per la fascinació per *la* cultura, per la idea que la vida de l'home cultivat és superior a la d'aquell que viu de forma tosca i brutal. Si bé Europa es podria entendre sense la seva prosperitat econòmica, molt difícilment es podria entendre sense la seva sensibilitat per a la cultura i per l'impacte que aquesta té en la vida de l'home. I una vida culta, què és sinó aquella que assimila un conjunt d'idees i principis fins a transformar-se en una materialització d'aquests? I una vida culta, què és sinó aquella que li és insuportable viure sense un significat i sense governar la seva base instintiva. I perquè aquesta assimilació es produeixi, l'home necessita d'una quantitat de temps i d'unes condicions diferents de les que es necessiten simplement per acumular una quantitat considerable de diners o de poder.

Una vida culta no s'improvisa en el termini d'una generació o de la història d'una sola existència. En una vida culta reverbera l'assimilació de determinats principis en generacions passades. Dit altrament: implica una tradició. Així, si llencéssim per la borda el conjunt de la cultura europea i els seus fonaments, necessàriament ens condemnariem a segles de barbàrie, purament i simplement perquè una cultura no s'improvisa, ni es fabrica, sinó que és el resultat d'un creixement gairebé orgànic que difícilment es pot accelerar ni improvisar. Una cultura implica el filtre i el treball de generacions que transmeten una experiència simbòlica, artística, tècnica, etc. (d'aquí la paraula tradició: transmetre). I és precisament en aquest punt que ens trobaríem sense elements fonamentals per parlar d'una certa identitat de la cultura europea (Eliot, 1946, p. 54).

Com diu Steiner, a hores d'ara és impossible que Europa pugui competir amb els EEUU i fins i tot aviat amb la Xina en termes econòmics, militars i tecnològics (Steiner, 2005, p. 43 i ss.). L'època en què Europa era el centre del món és més que evident que s'ha acabat. Segurament per això també podem dir que l'època d'una tensió sistemàtica que abocava de forma reiterada al conflicte dins de l'espai europeu, fins i tot al conflicte militar, és ja una qüestió que, avui en dia, la veiem com a anacrònica. El preu perquè a Europa la col·laboració entre els estats sigui la forma normal de relacionar-se (la Unió Europea) és justament el fet que Europa no es troba ja en el centre del món. Hem passat d'una època en què el centre era el Mediterrani, a successives èpoques en què el centre s'ha anat desplaçant al mig d'Europa (s. XVII-primera meitat del xx), a l'Atlàntic (segona

meitat del xx) i segurament al Pacífic a partir del s. xxi. I tanmateix, malgrat aquesta situació de certa marginalitat en l'estructura geopolítica mundial, Europa i el seu humanisme tenen segurament la missió de mostrar que:

1. «Fer diners i saturar les nostres vides de béns materials cada cop més superflus és una passió vàcua i d'allò més vulgar»; mostrar que el model preferible de l'home no és aquell que cada cop resulta més dramàticament freqüent: la síntesi entre la riquesa material i la completa vulgaritat (Steiner, 2005, p. 43 i ss.).

2. La grandesa de l'home depèn en bona part de la *cultura animi* de Ciceró, de l'«assoliment de la saviesa, la recerca del coneixement desinteressat, la creació de la bellesa». Això és el que transforma una vida en quelcom que val la pena de ser viscut. També T.S. Eliot afirma que la cultura té sentit precisament perquè és allò que val la pena de ser viscut (Eliot, 1946, p. 12).

Però hauríem d'afegir que la grandesa depèn de la capacitat humana de comprendre que l'home no és un objecte que es pot manipular, que l'home té una dignitat que és sagrada. Això és especialment rellevant en un moment històric en què sabem que el mer increment de la presència de la cultura no és suficient per fer un món més acceptable. Ho diré amb paraules del mateix Steiner:

Sabem també –i aquí hi ha el coneixement documentat en detall, però de cap manera, fins ara, constituït en una psicologia racional– que les qualitats evidents de resposta de llegir i escriure, de sentiment estètic, poden coexistir amb el comportament políticament brutal i sàdic en el mateix individu. Homes com Hans Frank, que administren la "solució final" a Europa de l'Est eren coneixedors àvids i, en alguns casos, intèrprets de Bach i Mozart. Sabem de personal a la burocràcia dels torturadors i dels forns crematoris que conreaven el coneixement de Goethe, i un amor per Rilke. Hi ha una evasió fàcil que no funciona; dir: «Aquests homes no entenen els poemes que llegien o la música que coneixien i semblaven interpretar tan bé». Simplement, no hi ha proves que tinguessin un geni humà més obtús que qualsevol altra persona a l'hora de dur a terme les energies morals de la gran literatura i d'art. Una de les principals obres que tenim en la filosofia del llenguatge, en la lectura total de la poesia de Hölderlin, estava composta gairebé a l'abast de l'oïda d'un camp d'extermini. La ploma de Heidegger no es va aturar ni la seva ment va embogir. (Steiner, 1971, p. 63)

La mera cultura, el gran somni de la il·lustració, no basta. Podem interpretar Schubert, llegir Goethe i en canvi ser uns perfectes sàdics. L'experiència de la segona guerra mundial en general i del nacionalsocialisme en particular ens fa reflexionar sobre la necessitat de comprendre el projecte d'Europa més enllà de l'educació ètica i estètica.

3. Potser Europa pot liderar una revolució contra-industrial, d'una manera semblant a com va liderar la revolució industrial, això és: una transformació en la manera de veure el sentit mateix de la vida humana, no lligat a l'èxit ni la monetarització de la pròpia vida, ni en el fet de caure en les mans de les grans estratègies comercials, etc.

D'una manera semblant a com la revolució industrial va expressar determinats continguts propis de la constitució religiosa d'Europa –un fet que Max Weber ens ajuda a entendre– així la constitució espiritual renovada d'Europa hauria de trobar-se a la base d'una revolució contra-industrial. La revolució industrial depenia d'una certa capacitat de síntesi entre l'ordre moral i l'ordre econòmic: estalvi, treball, ascesi, sentit constructiu, etc., allò que mostra Max Weber o Benjamin Franklin.

Avui, però, l'economia es basa més aviat en principis com la producció massiva, el consum massiu i el crèdit massiu. El model de vida associat a aquest sistema no necessita d'integrar cap forma moral o argumental. Aquesta disparitat o falta d'integritat entre

aquestes dos pols deixa l'àmbit de l'economia sense arguments. Per això l'associació de riquesa i de vulgaritat resulta perfectament possible. Sí, com diu Steiner (1971, p. 45): potser el perill més fonamental que travessa Europa és el de deixar-se seduir per la banalitat i per la vulgaritat. Rarament Europa havia estat tan rica ni amb tantes possibilitats d'arribar a un benestar material per a àmplies capes de la població (gairebé podríem dir que la majoria viu amb més confort que el que es podia permetre Lluís XIV: no passem fred, no passem calor, tenim una gran varietat de menjars, tenim accés a tota mena de distraccions, viatgem amb una facilitat que no havíem tingut mai, etc.), però si els joves anglesos consideren que David Beckham és més rellevant per Anglaterra que Shakespeare i els teatres i llibreries, aleshores vol dir que haurem triat un model de vida que exclou la pervivència del que hem anomenat Europa, perquè el millor d'Europa és incompatible amb una vida que no s'analitza a fons, que renuncia al discerniment i prefereix distreure's abans que concentrar-se.

I aquesta no és una opció secundària, sinó completament fonamental, perquè ens hi juguem la qualitat de tot allò que Europa ha estat cultivant des dels seus orígens. Ens hi juguem en primer lloc la llengua i la seva qualitat, que vol dir no només la qualitat d'allò que diem, sinó també la qualitat d'allò que pensem i la qualitat de la nostra autocomprensió. I de la qualitat del que pensem en dependrà la qualitat d'allò que som capaços de dur a terme d'una manera constant, sistemàtica, metòdicament ordenada i destinada a deixar una petja en el futur. En segon lloc, ens hi juguem el gust, així com la sensibilitat estètica i artística, que vol dir ser selectiu en allò a què prestem atenció. En tercer lloc, la qualitat de la nostra sensibilitat política, que vol dir també de la nostra convivència amb els altres. I en definitiva: la qualitat dels arguments damunt dels quals es sustenta o s'hauria de sustentar una vida, que a part de viure aspira a comprendre's i a governar-se (si més no, fins allà on això és possible).

No és una opció secundària, en darrer terme perquè d'ella en depèn tot un estil de vida, una vida marcada per la inèrcia o per la llibertat. Triem unes paraules Václav Havel per concloure aquestes pàgines. En l'escrit «L'esperança per a Europa» l'autor txec deia: «L'objectiu d'Europa no és i no serà mai més el de dominar el món, de difondre la seva idea del benestar i del bé, o d'imposar la pròpia cultura i menys encara d'impartir-la. L'únic objectiu sensat per l'Europa [del s. XXI] és ésser ella mateixa (...) mantenint en vida les seves millors tradicions»⁸.

(8) Citat per Reale, *Ibid.*, p. 134.

Referències

- Brague, R. (1992) *Europe, la voie romaine*. Paris, Gallimard.
- Delumeau, J. (1992) *Une histoire du Paradis*. Paris, Fayard.
- Eliot, T. S. (1946) *The unity of european culture*. Berlin, Carl Habel.
- Estruch, J. (Ed.) (2001) *Les noves formes de religiositat*. Barcelona, Cruïlla.
- Gadamer, H.G. (1989) *Das Erbe Europas*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Husserl, E. (2012) *Die Krisis der eurapäischen Menschentums und die Philosophie*. Hamburg, Europäische Verlaganstalt.
- Jou, D., (2017) «Els silencis de la ciència», dins de *Qüestions de vida cristiana*, nº 249, p. 133-146.
- Lluís, P. (2017) «Som fills d'Abraham i de Parmènides», a «Bíblia i cultura, sis mirades», *Quaderns de la Fundació Joan Maragall*, 117, Barcelona, p. 7-13.
- Mann, T. (2001) *Betrachtungen eines Unpolitischen*. Frankfurt a.M., Fischer.
- Morin, E. (1990) *Penser l'Europe*. Paris, Gallimard.
- Reale, G. (2003) *Radici Culturali e spirituali dell'Europa*. Milano, Scienza e Idee.
- Sartre, J. P. (1963) *L'imagination*. Paris, PUF.
- Steiner, G. (1971) *In Bluebeard's Castle. Some Notes Towards the Redefinition of Culture*. London, Faber & Faber.
- Steiner, G. (2005) *La idea d'Europa*. Barcelona, Arcàdia.

La contribución del humanismo cristiano en la construcción de Europa

Resumen: No es fácil responder qué es y qué ha sido Europa. Europa no tiene una identidad cultural o lingüística; más que una historia de Europa tendríamos que referirnos a la existencia de varias historias europeas. Además, tampoco es razonable mantener que el término «Europa» no se refiere a una realidad consistente o que Europa es una mera afirmación retórica. Los orígenes de Europa son complejos y muy antiguos: todos los pueblos de Europa compartimos el origen griego y el semita de nuestra cultura. Por otro lado, el Cristianismo ha sido, culturalmente, un lugar de síntesis de estos dos orígenes, así como un elemento crucial de vertebración de la realidad europea. El humanismo en general es un ingrediente igualmente constitutivo del alma europea, de una manera muy especial de la modernidad. Y con todo, la tentación constante en el uso de la violencia y la fascinación por la destrucción no son aspectos ajenos a la realidad de Europa.

Palabras clave: Europa, humanismo, cristianismo, cultura, educación.

La contribution de l'humanisme chrétien à la construction de l'Europe

Résumé : Il n'est pas facile de définir ce qu'est et ce qu'a été l'Europe. L'Europe n'a pas une identité culturelle ou linguistique ; nous devrions parler de l'existence de diverses histoires européennes, plutôt que d'une histoire de l'Europe. Cela dit, il n'est pas non plus raisonnable de soutenir que le terme « Europe » ne fait pas référence à une réalité consistante ou que l'Europe est une simple affirmation rhétorique. Les origines de l'Europe sont complexes et très anciennes : tous les peuples d'Europe partagent l'origine grecque et l'origine sémite de notre culture. D'autre part, d'un point de vue culturel, le christianisme a été un lieu de synthèse de ces deux origines, ainsi qu'un élément fondamental de structuration de la réalité européenne. L'humanisme en général est un ingrédient également constitutif de l'esprit européen ; d'une manière très spéciale, de la modernité. Cela dit, la tentation constante de recourir à la violence et la fascination pour la destruction ne sont pas des aspects étrangers à la réalité du Vieux Continent.

Mots clés : Europe, humanisme, christianisme, culture, éducation.

The contribution of christian humanism to the construction of Europe

Abstract: There is no easy answer to the question of what Europe is or has been, insofar as Europe has no unified cultural or linguistic identity. Rather than a single history of Europe, therefore, we should speak of a variety of European histories. Yet even so, it is unreasonable to argue that the word "Europe" does not refer to a coherent reality or that it is merely a rhetorical flourish. The origins of Europe are complex and very old: all the peoples of Europe share the Greek and Semitic origins of our culture. At the same time, Christianity has been both a locus of synthesis for these cultural strands and a crucial element in the structuring of European reality. Humanism in general is similarly a constituent ingredient of the European soul and, in a very special sense, of modernity. Nonetheless, a constant temptation to use violence and a fascination with destruction are not aspects alien to the reality of the Old Continent.

Keywords: Europe, humanism, Christianity, culture, education.