La filosofia com a cura de l'ànima i cura del món

Francesc Torralba Roselló

Reial Acadèmia de Doctors

School of Business & Social Sciences
ESERP
Since 1881
BARCELONA | MADRID | MALLORCA

Francesc Torralba (Barcelona, 1967) va estudiar filosofia en la Universitat de Barcelona i teologia en la Facultat de Teologia de Catalunya. Va acabar la llicenciatura en filosofia en 1990 i va rebre el Premi Extraordinari de Llicenciatura al millor expedient acadèmic. Posteriorment va ampliar estudis a la Universitat de Copenhaguen on va estudiar llengua danesa per fer la seva tesi sobre el pensador Søren Kierkegaard, que va defensar el 1992 i gràcies a la qual va obtenir el Premi Extraordinari de Doctorat a la millor tesi de la Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona. També va realitzar la Llicenciatura en Teologia (1993) sobre la cristologia de Kierkegaard i va defensar la tesi doctoral en teologia sobre el pensament antropològic del teòleg catòlic Hans Urs Von Balthasar (1997).

En l'actualitat és Professor Catedràtic de la Universitat Ramon Llull de Barcelona. Presideix el Comitè d'Ètica Assistencial de la Fundació SAR-Quavitae, l'Observatori d'Ètica d'Aldeas Infantiles SOS, el Comitè d'Ètica de MC Mutual i el Comitè d'Ètica de la Policia de Catalunya. És director de la Càtedra de Pensament Cristià del Bisbat d'Urgell (des de l'inici el 2004), director de la Càtedra Ethos d'Ètica aplicada a la Universitat Ramon Llull, director del *Ramon Llull Journal of Applied Ethics* i director de l'Anuari *Ars Brevis* de la Fundació Blanquerna. El mes de maig de 2011, va ser nomenat President del Consell assessor per a la diversitat religiosa de la Generalitat de Catalunya i des del desembre de 2011 és consultor del Consell Pontifici de la Cultura de la Santa Seu. La seva obra, que compta amb més de vuitanta títols, ha estat traduïda a l'alemany, al francès, a l'anglès, al portuguès, a l'italià i al romanès.

La filosofia com a cura de l'ànima i cura del món

Excm. Sr. Dr. Francesc Torralba Roselló

La filosofia com a cura de l'ànima i cura del món

Discurs d'ingrés en la Reial Acadèmia de Doctors, com Acadèmic Numerari, a l'acte de la seva recepció el 4 de desembre del 2014.

Excm. Sr. Dr. Francesc Torralba Roselló

Doctor en Filosofia i Doctor en Teologia

I en contestació de l'Acadèmic de Número

Excm. Sr. Dr. David Jou i Mirabent

Doctor en Física

COL·LECCIÓ REIAL ACADÈMIA DE DOCTORS – FUNDACIÓN UNIVERSITARIA ESERP

Reial Acadèmia de Doctors

www.reialacademiadoctors.cat

www.eserp.com

© Francesc Torralba Roselló
© Reial Acadèmia de Doctors.
© Fundación Universitaria Eserp.

La Reial Acadèmia de Doctors, bo i respectant com a criteri d'autor les opinions exposades en les seves publicacions, no se'n fa responsable ni solidaria.

Queden rigorosament prohibides, sense l'autorització escrita dels titulars del «Copyright», sota les sancions establertes en les lleis, la reproducció total o parcial d'aquesta obra per qualsevol mitjà o procediment, compresos la reprografia i el tractament informàtic i la distribució d'exemplars d'ella mitjançant lloguer o préstecs públics.

Producció Gràfica: Ediciones Gráficas Rey, S.L.

Imprès en paper offset blanc Superior per a la Reial Acadèmia de Doctors.

ISBN: 978-84-617-2459-8
Dipòsit Legal: B 24425-2014

Imprès a Espanya - Printed in Spain - Barcelona

Data de publicació: Desembre 2014

En l'any del Centenari de la Reial Acadèmia de Doctors, la Fundació Universitària ESERP ha volgut contribuir a la creació d'una nova col·lecció de publicacions que duu el nom de les dues entitats així consorciades. La seva aportació permet que l'Acadèmia compti amb aquesta nova eina al servei de la difusió del coneixement.

ÍNDEX

DISCURS D'INGRES 9

I. ¿PER A QUÈ FILOSOFAR? 9
1. Desfer prejudicis 9
2. La filosofia com a passió 14
3. L'anhel de veritat 19
4. La pregunta infinita 22
5. Alliberar-se dels ídols 27
6. Examinar-se a si mateix 30
7. El filòsof, metge de l'ànima 34
8. La filosofia com a contracultura 39
9. Meditació sobre la vulnerabilitat 42
10. El fragment i el Tot 45

II. CURA ANIMAE 51
1. La humilitat ontològica 53
2. L'acceptació d'un mateix 57
3. La pràctica de la compassió 61
4. L'audàcia de projectar 64
5. El perdó que allibera 67
6. Comprendre's a si mateix 71
7. L'exercici de la deliberació 74
8. La plenitud de sentit 77
9. L'aprenentatge de l'esperança 82
10. Aclarir la missió 86
11. La seriositat 90
12. La pràctica del deseiximent 94

III. CURA MUNDI 99
1. La cultura de l'ésser 101
2. La pràctica de la disconformitat 105
3. La tècnica al servei de l'humanisme 108
4. Transcendir el positivisme 110
5. El sentit de comunitat 113
6. Desconstruir el nihilisme 116
7. El valor de l'alteritat 118
8. El futur és obert 121
9. Més enllà de la novolatria 126
10. Filosofia de l'autenticitat 128
11. El tresor de la llibertat 130

IV. FILOSOFAR EN SET MOVIMENTS 135
1. Assossegar-se: El que hem après dels estoics 138
2. Meravellar-se: Les lliçons d'Aristòtil 141
3. Indagar: L'audàcia de Sòcrates 149
4. Dialogar: El que hem heretat de Plató 153
5. Criticar: El que Kant ens ha ensenyat 158
6. Decidir: El vertigen de Kierkegaard 161
7. Transformar: El llegat de Marx 164

BIBLIOGRAFIA ESSENCIAL 169

DISCURS DE CONTESTACIÓ 173

Publicacions de la Reial Acadèmia de Doctors 183

I. ¿PER A QUÈ FILOSOFAR?

1. Desfer prejudicis

Per a moltes persones cultes, la filosofia és un saber estèril, una activitat inútil, una espècie de disciplina que pertany al passat, un vague record de batxillerat. Molts la conceben com una disciplina fracassada, incapaç de respondre els interrogants que ella mateixa es proposa; un discurs abstrús només intel·ligible per a una petita comunitat d'iniciats que pateixen la mateixa dissort.

El filòsof és considerat, en termes generals, com una figura pràcticament irrellevant en la vida social, política i cultural. Tret d'algunes excepcions que confirma la regla, és un ésser aliè als quefers de la vida quotidiana, a les maquinàries del poder polític, social i econòmic; un ésser que desenvolupa una vida paral·lela, estranya, que està capficat en problemes que, segons sembla, no interessen ningú i que, com diuen els crítics, pertanyen a altres temps.

Altres han sentenciat, des de fa decennis, la mort de la filosofia, adduint que, al costat de les ciències experimentals, els seus resultats són, més aviat, pobres i que la mateixa ciència natural, en particular, la física, s'ha encarregat de resoldre moltes incògnites que la filosofia va acollir, al principi, en el seu ventre.

Per tot plegat, la filosofia es considerada, en termes globals, un discurs fosc i anacrònic, que s'articula a través d'un llenguatge abstracte i impersonal i que solament un escàs cenacle d'iniciats pot comprendre. Igualment, es considera l'activitat de filosofar com una activitat reservada només alguns privilegiats que, gràcies als seus recursos econòmics o a una feliç convergència de casualitats, disposen de lleure i de temps lliure per a entregar-se a ella.

Escriu Dietrich von Hildebrand (1889-1977), deixeble de Max Scheler: "Totes les ments 'pràctiques' i vulgars alimenten el prejudici contra la filosofia. Desconeixen el poder de la Idea; no tenen el més mínim pressentiment de les insòlites conseqüències que s'han seguit dels errors filosòfics o d'un autèntic coneixement filosòfic en l'àmbit polític i econòmic -precisament el que ells consideren com a reals i importants en la vida-"[1].

També per a moltes persones cultes i expertes en altres àrees de la ciència, la filosofia és un luxe intel·lectual superflu, un passatemps inútil, una summa de vaguetats que està mancada d'estatut epistemològic. El prejudici positivista que subsisteix en l'imaginari col·lectiu converteix la filosofia en un prolegomen de la ciència física, en un naufragi o en un discurs mancat de sentit.

"La consideren -diu Dietrich von Hildebrand- una vague expedició per un món abstracte. Creuen que està més enllà de tota investigació del món 'real', com una exageració d'allò teòric i quelcom estrany a la vida. No diguem res del seu menyspreu per la inexactitud i el caràcter acientífic que atribueixen al mètode filosòfic"[2].

Com tractarem de mostrar en aquest discurs d'ingrés a la Reial Acadèmia de Doctors, aquests tòpics sobre la filosofia que, lamentablement, persisteixen en l'imaginari social i cultural, són prejudicis que emmascaren la vertadera naturalesa de la filosofia i el seu quefer fonamental.

Aquest conjunt d'estereotips no neix per generació espontània, ni són fruit de la casualitat. Hi ha causes. Algunes que es poden imputar als mateixos filòsofs, que poden explicar, d'una ma-

1. D. VON HILDEBRAND, *¿Qué es filosofía?*, Encuentro, Madrid, 2000, p. 219.
2. Ibídem, p. 220.

nera clara i distinta, la raó de ser d'aquesta visió de la filosofia, però també hi ha causes exògenes que no depenen del *modus operandi* dels filòsofs. Tanmateix, el propòsit d'aquest discurs no rau en descriure la genealogia dels prejudicis contra la filosofia, atès que això donaria peu a un altre discurs.

Partim de la idea que tot ésser humà pot desenvolupar l'activitat filosòfica. La filosofia i, més concretament la metafísica, és, com diu Immanuel Kant, una disposició natural (*Naturanlage*) que està en l'entranya de tot ésser humà com a ens pensant que és. Pot ser desenvolupada en el marc acadèmic i d'una manera rigorosa i metòdica, però, com a disposició natural, és constitutivament humana.

Com tota activitat humana, també la filosofia requereix d'exercitació, però cap ésser humà està exclòs d'ella per difícils que siguin les seves condicions socials, econòmiques i culturals. La filosofia pertany a les possibilitats naturals de l'ésser humà. Tota persona, dient-ho amb el llenguatge aristotèlic, és un filòsof en potència, però requereix d'una *paideia*, d'una estimulació, per convertir-se en un filòsof en acte.

La filosofia emergeix de les profunditats quan se li ofereix la possibilitat. No es tracta, doncs, d'un exercici artificiós, ni d'una operació accidental que s'incrusta en l'ésser humà de manera aparatosa per via de l'educació. La pregunta pel sentit de l'existència, pel que realment dota de valor la vida humana està, en germen, en tot ésser humà.

No és un luxe per a ociosos, ni tampoc una activitat estèril pel que fa al seus resultats i beneficis. Dóna resposta a una necessitat fonamental de l'ésser humà. Neix d'una secreta passió; s'articula a través d'un discurs; però és el fruit d'una passió que s'apodera de l'esperit.

Tota persona, com diu Arthur Schopenhauer, és un animal metafísic (*eine metaphysische Tier*). No en té prou amb viure, créixer, desenvolupar-se i morir. Es pregunta per allò que està més enllà del seu horitzó mental; transcendeix amb el seu interrogant el pla físic de la realitat. La pregunta per l'origen i el fi emergeixen de la seva vida interior. La filosofia, doncs, està lligada a la vida, proposa als éssers humans un art de viure.

L'activitat filosòfica no s'ubica, solament, en el pla del coneixement intel·lectual, sinó en l'esfera de la identitat personal i del món. És un procés que té com a finalitat argumentar el nostre ésser, en fer-nos qualitativament millors com a éssers humans. No es tracta, només, de saber, d'entrellucar una espurna de veritat. Tampoc és un pur raonament lògic. Encara menys una exhibició d'erudició. És un discurs que té com a finalitat curar l'ànima i el món.

Com diu el filòsof francès, Pierre Hadot, rellegint els savis estoics grecs i llatins, és, abans que res, un exercici espiritual. Encara més, propicia una conversió que afecta la totalitat de l'existència, que modifica l'ésser profund de la persona. No és una activitat epidèrmica, ni una operació estètica; altera substancialment l'ésser de la persona i la seva visió del món, de la història, de Déu i de si mateixa.

Tot ésser humà pot transitar de la consciència quotidiana a la consciència filosòfica. Gràcies a la consciència filosòfica se li mostren a la persona les múltiples meravelles del cosmos, es veu dotat d'una percepció més aguda, d'una inesgotable riquesa en virtut de la seva relació amb els altres éssers humans.

Massa sovint, però, les preocupacions elementals, les necessitats urgents i la superficialitat de la vida quotidiana li impedeixen accedir a aquesta consciència filosòfica. Per fer aquesta

transició cap a la consciència filosòfica, cal trencar la closca que l'aïlla de si mateix i de la seva essència interior. No en debades Friedrich Nietzsche considerava que per a filosofar calia l'ús del martell.

No forma part dels nostres objectius entonar una apologia de la filosofia a la manera de Josef Pieper, en el seu bell assaig, *Defensa de la filosofia*. Fa més de cinquanta anys que es va sentenciar la mort de la filosofia i no foren, precisament, els matemàtics, ni els físics els qui signaren el certificat de defunció, sinó els mateixos filòsofs. Ens interessa posar de manifest el relleu i la funció del discurs filosòfic en el nostre temps. Desitgem reivindicar la seva utilitat, no en el sentit immediat i econòmic del terme, però si la seva raó de ser i la seva capacitat per identificar les ferides de l'ànima i les ferides del món i mostrar el seu potencial terapèutic.

Sóc filòsof. Experimento la vocació per la saviesa des que, als disset anys, un professor va desvetllar, en el meu ésser, la passió pel coneixement, l'afany d'endinsar-me en els grans interrogants de l'existència humana. No puc parlar objectivament d'aquest saber. No puc descriure asèpticament en què consisteix l'activitat filosòfica, ni tampoc l'ofici de ser filòsof.

El discurs que presentem és subjectiu i biogràfic. Pretén ser raonable o, com a mínim, aquesta és la meva temptativa. Expressem una vocació, un desig, una passió. Em mou la voluntat de dignificar aquest saber en el món de l'acadèmia i de la universitat. Reivindico el seu valor en la vida quotidiana, la seva funció curativa, amb l'únic afany de mostrar la seva raó de ser en aquesta època que ens ha tocat viure.

Agraeixo a la meva esposa, Carme, i als meus fills, el seu suport incondicional, també a la Reial Acadèmia de Doctors que vul-

gui comptar-me entre els seus membres, al professor David Jou la seva contestació i a monsenyor Joan-Enric Vives, Arquebisbe d'Urgell i Copríncep d'Andorra, el suport.

2. La filosofia com a passió

La filosofia és, abans que res, una passió; un desig, un anhel. No és quelcom que es posseeixi, ni un objecte sota control, tampoc un ésser domesticat. És vida interior que, sobretot, s'expressa com un desig, com un anhel que emergeix de les profunditats, més enllà de la lliure deliberació i del domini de la raó. El que és propi del filòsof és anhelar la veritat, conèixer el que desconeix, travessar el llindar de la ignorància, explorar terrenys vetats al sentit comú.

Quan definim la filosofia com a discurs, com a ciència humana o com a saber teorètic, oblidem l'aspecte més essencial d'aquesta activitat humana. Essencialment és una passió i el filòsof un ésser apassionat que experimenta, amb ardor, el desig de saber. Per això, escriu Johann Gottlieb Fichte: "La nostra història és la història del nostre propi cor i de la nostra pròpia vida, i ens representem el destí dels altres homes a imatge del nostre"[3].

En termes generals, es concep a filosofia com un exercici de tipus intel·lectual que té com a focus de gravetat la raó. És veritat que el filòsof, com subratlla Jürgen Habermas, és el guardià de la raó i que la seva principal eina de treball és la racionalitat, però el vertader motor de la seva existència, el que l'empeny a desenvolupar aquesta activitat en el món és la passió, l'anhel de veritat. Aquesta passió el posseeix sense prèvia decisió, el commou i el transforma més enllà de la seva voluntarietat.

3. J. G. FICHTE, *El destino del hombre*, Austral, Madrid, 1976, pp. 145-146.

L'agulló de la carn del filòsof és el seu desig de saber i mai no s'allibera d'ell mentre visqui. Per això, abans que res, és una activitat patètica que altera emocionalment la persona, que activa en ella una constel·lació de passions, des de l'angoixa fins a l'esperança, passant per la desesperació i el gaudi, passions que operen en la seva activitat racional i que també alteren la seva vida social.

És una activitat total. No té res d'unidimensional. No es pot fragmentar. El desig de conèixer, d'entreveure l'última veritat de la realitat creix en la mesura en què el filòsof desenvolupa la seva activitat. Amb tenacitat i lucidesa, no solament descobreix respostes, sinó nous interrogants que emanen de les respostes trobades en un procés que no acaba mai.

Tal com expressa Fichte en el text citat i, després, d'ell, Ludwig Feuerbach, l'ésser humà té dos centres de gravetat, el cap, que el faculta per pensar i el cor, que el faculta per sentir. El cor és l'epicentre de l'activitat filosòfica, mentre que la raó és el seu instrument fonamental.

Quan un ésser humà filosofa, els dos centres de gravetat entren en acció. Filosofar és pensar, però també sentir. El filòsof no és el qui sap, sinó el qui cerca saber, el qui té una relació apassionada amb la veritat. L'activitat filosòfica neix de l'admiració davant l'esdeveniment del món i de la seva mateixa existència. L'esglai enfront del fet d'existir, de què les coses siguin i de qui siguin com són, deixa el filòsof en una certa mudesa. Aquest esglai es converteix en silenci, en un silenci fecund.

Aleshores torna una i altra vegada sobre aquestes preguntes, sobre el naixement, la mort, el sentit de l'existència, Déu i l'eternitat. Aquestes preguntes són un escàndol per a la raó, però són una i altra vegada les que el filòsof es formula empès per la seva inicial perplexitat.

L'emergència del pensament no pot desvincular-se del teixit emocional de la persona. Escriu Friedrich Nietzsche respecte el pensament: "Aflora en mi... ¿D'on? ¿Per mitjà de què? No ho sé. Ve, independentment de la meva voluntat, usualment revoltat i enfosquit per una multitud de sentiments, desigs, aversions, també per altres pensaments, molt sovint és difícil distingir un 'voler' o un 'sentir'. Se l'aïlla d'aquesta multitud, se'l purifica, se'l posa dempeus, es mira com es manté, com marxa, tot això amb un posat meravellós i, no obstant això, sense cap sentiment de pressa; *qui* fa tot això... jo no ho sé i sóc de ben segur més espectador que autor d'aquest procés. Aleshores se'l sotmès a judici, es pregunta: '¿Què significa?, ¿Què pot significar? ¿Té raó o no?', es crida en ajuda d'altres pensaments, se'l compara amb ells"[4].

És evident que la filosofia posseeix una dimensió intrapersonal, ja que emergeix de les profunditats de l'ésser humà, d'aquest *autodiálogo*, com diria Miguel de Unamuno, que cada ésser humà estableix amb si mateix si té l'audàcia i el coratge per fer-lo, però seria un error concebre aquesta activitat com a purament solipsista, tancada a l'alteritat. El diàleg, com veurem, li és constitutiu; l'obertura i la permeabilitat són trets essencials de l'activitat filosòfica. Fins i tot quan hom dialoga amb si mateix, es troba amb l'altre que hi ha en el seu mateix ésser.

La filosofia es construeix socialment, és una obra de molts esforços individuals units. Aquesta sociabilitat radical es realitza sincrònicament i també diacrònicament, en la mesura en què es fonamenta en les troballes de les ments que ens han precedit en el temps. Quan hom filosofa, no dialoga solament amb els filòsofs presents, amb aquesta comunitat d'éssers humans que

4. F. NIETZSCHE, *Fragmentos póstumos en torno a 'Conocimiento y subjetividad'*, en Contrastes X (2005) 187. La cursiva és de Friedrich Nietzsche.

pateixen la mateixa passió pel saber que ell mateix, sinó també amb els qui els van precedir en el temps, en una espècie de conversa permanent que no coneix fi i que indaga sobre allò fonamental del viure.

En sentit estricte, el filòsof experimenta una crida, una vocació interior que ell mateix no ha causat. Ausculta una veu que ell no ha generat. Respon a una crida. L'activitat filosòfica té una dimensió espiritual i transcendent, encara que no necessàriament religiosa. El mateix Sòcrates es refereix a ella quan parla del *daimon* que li xiuxiueja a cau d'orella i que l'impel·leix a cercar la veritat i la virtut en el centre de l'àgora atenenca.

El filòsof se sent receptor d'una crida que el mou a conèixer, a aprendre, a poder donar raó del que s'esdevé en el món. Explorar el perquè de les coses és consubstancial al seu ésser, fins i tot superior a la seva voluntat. Les preguntes que es formula generen respostes, però les respostes, enlloc d'apaivagar l'ànim interrogatiu, l'exciten encara més, de tal manera que la vocació, al llarg de la seva vida, adquireix més gruix i més amplitud.

Al cap i a la fi, el filòsof és un amant de les paradoxes. El que és evident per si mateix no excita la curiositat filosòfica. La paradoxa, en canvi, allò que és sorprenent, estrany, meravellós, és el vertader catalitzador de l'activitat filosòfica. Quan la raó xoca amb un objecte paradoxal, s'activa, comença el seu itinerari filosòfic, amb una única finalitat, tractar de comprendre, dissoldre l'estranyesa.

Escriu el filòsof danès, Søren Kierkegaard (1813-1855): "La paradoxa és la passió del pensament i un pensador sense paradoxa és com un amant sense passió: un mediocre pensador. Però la suprema potència de la passió és sempre voler la seva pròpia pèrdua, la passió suprema de la raó és desitjar el xoc,

fins i tot encara que el xoc es torni d'una o altra manera en la seva pèrdua. Aquesta suprema passió del pensament consisteix en voler descobrir quelcom que ni tan sols es pot pensar. En el fons, aquesta passió del pensament està present pertot arreu en el pensament, fins i tot en el d'un individu concret, encara que no estigui pensant i per causa del costum no ho descobreixi"[5].

En efecte, la paradoxa és el motor del pensament. Quan tot es comprèn per si mateix, quan tot és evident, la raó s'adorm. En canvi, quan topa amb allò estrany, amb allò sorprenent, s'activa a la màxima potència, fins i tot, sucumbint al seu propi naufragi. Tractar de comprendre és propi de l'ésser humà, però, freqüentment la raó topa amb un límit que no pot transgredir. Aleshores experimenta la seva pròpia debilitat.

La filosofia il·lumina, aprofundeix en el contacte viu amb el món dels objectes. En orientar-se cap els continguts del món que tenen una importància capital, l'*eros* filosòfic condueix la ment humana cap a les profunditats de la realitat. Com diu Plató, condueix l'ésser humà a la seva vertadera llar, a les fonts originàries. Dirigeix la seva mirada més enllà del món efímer, del que és accidental i fixa l'atenció en el món d'allò etern, en el sentit de les coses en si mateixes.

Conclou Dietrich von Hildebrand: "L'eros filosòfic, amb la seva mirada contemplativa i la seva consideració de ser des d'una posició d'eternitat, allunya del remolí de la realitat; el seu sentit del respecte a l'hora d'escoltar i de permetre que les coses revelin el seu propi contingut i la seva importància, la seva llibertat de tot element pragmàtic, tot això actua de manera decisiva en el creixement dels òrgans espirituals"[6].

---

5. S. KIERKEGAARD, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Trotta, Madrid, 1997, p. 51.
6. D. VON HILDEBRAND, *¿Qué es filosofía?*, Encuentro, Madrid, 2000, p. 227.

3. L'anhel de veritat

L'essència de l'activitat filosòfica es revela a través de la seva peculiar tensió dinàmica cap a la veritat. La veritat és l'expressió transparent de la realitat, la descripció d'allò que és, lliure de qualsevol interès o emmascarament. El que realment interessa al filòsof és la veritat i, sense aquesta passió per la veritat, no és possible la filosofia.

La veritat no es posseeix com es posseeix un objecte, una propietat o una cosa. Es pot, com a molt, entrellucar. Tot filòsof porta, en el més ocult del seu cor, un escèptic en el sentit més genuí del terme, un cercador. Busca la veritat, el que són les coses en si mateixes (*an sich selbst*), per dir-ho amb la bella expressió d'Edmund Husserl. Refusa les falses aparences i els esquemes on tot encaixa amb facilitat. Fuig dels tòpics, dels prejudicis i de les precomprensions i tracta d'anar a les coses mateixes, admetent la complexitat que comporta aquest viatge.

El filòsof aspira a conèixer el que són les coses en si mateixes, el que és l'amor, l'amistat, la mort, l'origen i el fi. Sap que els seus coneixements són limitats; és conscient dels seus límits i desitja transcendir-los, travessar-los per hostatjar més camp, per a poder eixamplar la seva ment i la seva visió de la realitat.

La sospita és una actitud que es caracteritza pel dubte metòdic i per la voluntat de comprendre les coses en si mateixes. El filòsof sospita del que ja es dóna per pensat i tracta d'examinar els problemes per si mateixos, tot posant en moviment el que es presenta com a quelcom petri. La veritat plena transcendeix la raó, però la raó pot entreveure quelcom d'ella. Aquest desig és el motor de l'activitat filosòfica, la força motriu que promou la recerca de la naturalesa de les realitats, de les seves causes i del seu sentit.

Sense l'activitat filosòfica, per rudimentària que sigui, es produeix irremissiblement una despersonalització de l'ésser humà, una mecanització i fossilització del seu ésser, tot quedant reduït, finalment, a una existència merament repetitiva, impròpia d'un ésser cridat a la llibertat.

Tot ésser humà és, en certa manera, un filòsof. D'una manera o altra, es forma una visió global de la realitat i una resposta sobre el sentit de la seva pròpia existència. Amb aquesta llum interpreta les seves vicissituds personals i orienta la seva vida. Quan hom filosofa, sotmet aquesta imatge provisional del món, de la història, de Déu i de si mateix a una anàlisi crítica amb la finalitat de depurar-la racionalment i examinar la seva consistència i la seva fonamentació. Sotmet a interrogació les seves pròpies creences, conviccions i valors, però això, enlloc de convertir-lo en un cínic, el condueix a indagar més profundament el que el sosté.

La filosofia és el que permet a la persona ser lliure, conscient del seu destí i de conduir la seva pròpia vida d'una manera autònoma, en el sentit de ser autènticament senyora dels seus propis actes. Pren distància de la realitat, del conjunt de mites i de representacions que sostenen la seva vida, de les seves conviccions més arrelades i aquesta presa de distància li permet decidir per si mateix, ser plenament autònom. Aquesta presa de distància és obra, com diu Max Scheler, de l'esperit (*das Geist*), que el fa transcendir la realitat i li atorga un lloc especial en el cosmos.

El coneixement filosòfic és una posició fonamental de la ment humana. La investigació filosòfica es troba al principi de tota recerca teòrica sistemàtica, ja que és la posició bàsica de la ment humana desperta i atenta a la immensitat d'allò real.

La set filosòfica és de naturalesa elemental, es troba profundament arrelada en el cor de l'ésser humà, es fonamenta en la tasca humana de penetrar, mitjançant el coneixement, en la realitat. L'ésser humà, mogut per aquesta set, experimenta l'ardent desig de penetrar en la realitat i, després, abraçar-la amorosament.

El centre mateix d'aquest *eros* filosòfic és l'enyorança de la veritat absoluta, de la unitat, de la bellesa, de la bondat. Escriu María Zambrano: "El filósofo busca porque se siente incompleto y necesitado de completarse, porque siente su naturaleza alterada y quiere conquistarla"[7]. Subsisteix en ell la nostàlgia d'una unitat perduda, d'una totalitat fracturada que desitja recompondre, visitar el paradís perdut. L'activitat filosòfica condueix l'ésser humà al record i l'allibera de tota suposada autarquia. Es torna com Daniel, "el hombre de la añoranza", en paraules de Zambrano.

En efecte, l'experiència de la mancança, del no saber, de la indigència és el motor principal de l'activitat filosòfica. El filòsof es reconeix com a un ignorant, com algú que no sap, però que desitja saber. Aquesta consciència de la mancança és la vertadera causa eficient de l'activitat filosòfica, el que posa en moviment al pensador. Per això, al filòsof li són inherents dues virtuts: la humilitat, d'una banda, que el faculta per a reconèixer els seus límits i l'esperança, de l'altra, que l'obre a la fe en el coneixement.

Investigar com s'esdevenen els fenòmens, com es mesuren els resultats a partir de les variables observables, dóna una important aproximació al com s'esdevé el quefer humà, el seu món i la seva cultura, però explorar les arrels més profundes que

7. M. ZAMBRANO, *Filosofía y poesía*, FCE, México, 1983, p. 63.

donen un sentit ple al nostre estar en el món, requereix d'un plantejament més profund, més radical, requereix, en definitiva, d'un plantejament que remeti a l'essència mateixa de les coses i d'allò humà per excel·lència: la seva capacitat de pensar.

Com afirma Josef Pieper, "filosofar significa reflexionar sobre la totalitat del que ens apareix, amb vista a la seva darrera raó i significat"[8]. I conclou que "filosofar, entès així, és un esforç raonable i necessari, del qual no es pot, de cap manera, dispensar l'home que vertaderament visqui en l'esperit, o senzillament, pensi"[9].

4. La pregunta infinita

Escriu Arthur Schopenhauer (1788-1860): "Per a filosofar calen dues condicions: primera, tenir el coratge de no suprimir cap pregunta, i segona, comprendre com a problema tot allò que es pot comprendre per si mateix, tenint consciència d'això. També ha d'estar l'esperit realment vagarós per a filosofar; no ha de perseguir cap fi; per tant, no ser empès per la voluntat, sinó entregar-se completament als coneixements que li dóna el món exterior i la pròpia consciència"[10].

Quan no es beslluma cap resposta a la pregunta formulada, es plantegen dues solucions: descartar la pregunta o seguir investigant. El filòsof persisteix en ella i no es deixa convèncer pels múltiples fracassos que ha sofert.

L'ésser humà no neix filòsof, però comença a ser-ho quan, entrat ja en l'adolescència, arriba a adquirir la consciència inter-

8. J. PIEPER, *Defensa de la filosofía*, Herder, Barcelona, 1989, p. 12.
9. Ibídem.
10. A. SCHOPENHAUER, *El amor, las mujeres y la muerte*, Edaf, Madrid, 1972, p. 197.

rogativa, enmig de l'eclosió de les seves energies vitals. Mentre es viu amb espontània harmonia amb la realitat i s'està joiosament acollit per la vida, la pregunta filosòfica no emergeix, però quan hom detecta la fractura i se sent mal instal·lat, anhela quelcom que la realitat empírica no li ofereix i brolla la pregunta filosòfica.

No suprimir cap pregunta és arriscar-se a no tenir respostes i, per tant, a viure, provisòriament, en un núvol de dubtes i de perplexitats. Com insinua E. M. Cioran en un dels seus aforismes punxeguts, només té conviccions qui no ha aprofundit en res.

Tot i que no estem totalment conforme amb aquesta martellada del filòsof romanès, reconeixem que quan el filòsof no suprimeix cap pregunta, s'ha d'oblidar per sempre, del repòs espiritual, de la *tranquillitas animae.*

¿Té sentit la vida? ¿Cap a on s'orienta? Heus ací la pregunta radical, la pregunta genuïnament filosòfica. Aquesta és una pregunta que es presenta urgida per l'experiència de la mort. No en debades, la filosofia s'ha comprès, des de Sòcrates fins a Michel Montaigne passant per Plató i sant Agustí, com una meditació sobre la mort (*meditatio mortis*). El pensament de la mort, en efecte, situa l'ésser humà enfront de les preguntes fonamentals, no tant perquè la filosofia s'ocupi únicament de la mort, sinó perquè és, a la llum de la mort, com s'activa i s'estimula la pràctica de la filosofia.

Pensar en la mort, entristeix, diu Sant Agustí. D'aquí la tendència a ocultar aquesta qüestió en la vida quotidiana. El filòsof, en tant que filòsof, també s'entristeix quan pensa en la mort, però la tristesa no aconsegueix dissuadir-lo de l'exigència de pensar el que són les coses, d'indagar com viure.

La pregunta filosòfica sorgeix de la perplexitat que produeix el fet d'existir, podent no haver existit; de la consciència de la caducitat de l'existència. Viure humanament significa afrontar aquesta perplexitat, directa o indirectament. Preguntar significa, en qualsevol cas, atendre una resposta, fins i tot essent conscient de la seva radical inintel·ligibilitat.

La filosofia apareix en la història segellada per una tendència radical a preguntar. Com a tal, radicalitza de tal manera la tendència humana a preguntar racionalment que la torna un imperatiu. Com diu Hans Blumenberg, la filosofia ha portat al món, sobretot, una pregunta sense treva, tot proclamant la seva racionalitat, no retrocedeix a cap pregunta ni a cap conseqüència de les seves respostes tot donant llibertat al plaer de preguntar.

El filòsof parteix del supòsit que una vida no examinada no mereix ser viscuda; però és pertinent recordar que la finalitat de la filosofia no és l'examen, sinó la vida. L'exercici d'examinar està al servei d'una vida més noble, més bella i més harmònica.

Enfront de qualsevol realitat sempre és possible preguntar pel seu funcionament, pel seu origen, pel seu significat, per allò que la fa ser, per la seva raó. No obstant això, quan agafem les respostes i tornem a preguntar-nos per elles, i així successivament, s'arriba a un punt el qual transcendim un límit. Les preguntes continuen i es succeeixen unes a les altres sense cap límit, però la racionalitat de les mateixes preguntes fa que la idea d'una prolongació a l'infinit no sembli racional. La pregunta implica trobar un tipus de resposta que sembli com la fonamental, originària i primera.

Aquí és on trobem el tret neuràlgic de la filosofia: donar màxima llibertat a la pregunta. És, en ella mateixa, contradictòria, ja que, desitja, a la vegada, trobar allò sobre el qual ja no es

pugui preguntar més. D'aquí que aparegui com una necessitat filosòfica l'articulació d'un conjunt de principis, de punts de partença, de fonaments, enfront dels quals el pensament hagi d'aturar-se per ser els primers a partir dels quals es dedueix tot. D'aquesta manera, hom se salva de l'*horror vacui* i de l'angoixa de la pregunta permanent.

Si no s'arriba a aquest principi o principis, el camí no té fi, atès que cada nou fonament és, novament, críticament revisat, desemmascarat i reemplaçat per un altre, que és considerat vertaderament inacabat i així, successivament, la dinàmica de la pregunta es revela com a desmesurada.

La perplexitat inicial, d'on parteix la pregunta, és diferent de la perplexitat final. Inicialment, allò existent apareix com quelcom inexplicable, com una manifestació que genera esglai. Aleshores irromp la pregunta: ¿Per què? I, després, apareixen els intents d'elaboració i de resposta. L'experiència de la inseguretat, de la contingència i de la caducitat de l'existència exigeixen una elaboració per part de la persona.

El filòsof creu que pot trobar una resposta a allò inexplicable del que busca, però en la seva recerca apareixen irremissiblement noves preguntes que ni tan sols havia previst de bell antuvi. Per això, filosofar és fatigós.

Som, doncs, enfront d'un moviment en el qual anem d'una perplexitat inicial, percebuda com a quelcom explicable, a una perplexitat final, com a lloc des del qual és obligada la configuració de l'existència. Enfront de la precarietat de l'existència i el seu caràcter paradoxal resulta, amb tot, necessari elaborar explicacions filosòfiques raonables, sabent que no són definitives i que han de seguir el seu curs cap a la veritat que transcendeix tota elaboració individual.

En el decurs de la vida, arriba un moment en el qual no és suficient ni l'eficiència dels resultats, ni l'èxit, tampoc el tens existir en la competitivitat social o en càlida comunicació intersubjectiva. Arriba un moment en el qual s'està fatigat de lluitar i d'intentar oblidar. En aquest compàs d'espera, en aquest instant d'inacció, de quietud, en aquesta suspensió d'allò viscut i de les seves lúcides dinàmiques, reapareix la pregunta existencial i, amb ella, la motivació filosòfica.

La filosofia, entesa com a interrogació, a la manera socràtica, és una pràctica del dubte que s'estén sobre els trillats camins i els llocs comuns de l'opinió pública o de les tancades sistematitzacions conceptuals, un dubte que té com a força motriu una saviesa que ha superat les il·lusòries suggestions i gaudeix de lucidesa. Tot això requereix una força interior, un equilibri, una presa de distància, una llibertat espiritual fins als més concrets compromisos.

Dubte, pregunta, recerca. El dubte pel dubte, com un fi en si mateix, és com rendir-se, com naufragar. El dubte que estimula la recerca és, contràriament, elaborar una proposta de sentit amb vistes a assolir una vida noble i plena.

Escriu María Zambrano: "El filósofo concibe la vida como una contínua alerta, como un perpetuo vigilar y cuidarse. El filósofo jamás duerme, desecha de sí todo canto halagador que pudiera adormirle, toda seducción, para mantenerse lúcido y despierto. El filósofo vive en su conciencia, y la conciencia no es sino cuidado y protección"[11].

11. M. ZAMBRANO, *Filosofía y poesía*, FCE, México, 1983, p. 35.

5. Alliberar-se dels ídols

La filosofia és un camí d'alliberament. El terme *alliberament* no ha de comprendre's únicament des de la clau social, tampoc únicament des de la perspectiva religiosa. La finalitat de la filosofia és alliberar l'ésser humà de tot allò que el subjuga o el manté en un estat de servitud, alliberar-lo de les gàbies visibles i invisibles en les quals està ficat contra la seva voluntat.

És fonamental entendre la filosofia com un motor alliberador dels prejudicis, dels falsos ídols i de totes les ideologies que subjuguen l'ésser humà i el degraden de la seva dignitat. El problema rau en identificar aquestes representacions que neguen el valor i la dignitat d'allò humà i que el converteixen en objecte o instrument. Només si és possible identificar els ídols que transformen l'ésser humà en allò que no és, la filosofia acompleix la seva finalitat curativa, amb el seu objectiu terapèutic.

La lluita contra els prejudicis i les precomprensions és una constant en els filòsofs. Aquesta lluita sense treva també l'afecta a ell mateix, ja que ell mateix ha d'examinar, *cum cura et studio*, els prejudicis que pateix el seu ésser i les ideologies que intoxiquen la seva lliure activitat filosòfica.

El prejudici, com el seu nom indica, és un judici anticipat de la realitat, una presa de postura enfront d'ella que no obeeix una anàlisi prèvia, sinó una consideració preliminar, sense coneixement de causa. En sentit estricte, no és quelcom que es posseeixi, com un objecte o una possessió. És, més aviat, una barrera intangible, un obstacle invisible que, en termes generals, persisteix de manera irreflexiva i inconscient de l'estructura mental i emocional de la persona. Prendre consciència del prejudici és el primer pas en el camí d'alliberament; però després exigeix la seva desconstrucció.

Aquesta tasca d'il·luminació és inherent a l'activitat filosòfica, encara que molt freqüentment els mateixos filòsofs som víctimes dels nostres propis prejudicis i precomprensions i construïm un saber filosòfic que deriva, inconscientment, d'ells. D'aquí que sigui tan rellevant en aquesta activitat la crítica i el diàleg, l'obertura i l'escolta, la capacitat de reconèixer els rudiments no filosòfics que mobilitzen el discurs filosòfic.

La crítica de les imatges i de les representacions és una part constitutiva del quefer filosòfic. Escriu Günther Anders: "Les imatges, sobretot quan saturen el món amb la seva proliferació, comporten sovint el perill de convertir-se en aparells d'esbalaïment, perquè, en tant que imatges i a diferència dels textos, en el fons no deixen veure cap context, sinó sempre únicament trossos de mons separats, o sigui, que mostrant el món, el tapen"[12].

La crítica d'Anders té plena vigència en el present. La proliferació d'imatges és una permanent crida a la distracció i a l'entreteniment, un pretext per no pensar per un mateix, per limitar-se a consumir-les com a veritats revelades. Enfront de l'imperi de les imatges, s'imposa la tasca de qüestionar-les; també els missatges de felicitat que contenen; els models de masculinitat i feminitat que transmeten, ja que tot això afecta, d'una manera decisiva, el món de la vida (*Lebenswelt*) pràctic i quotidià dels ciutadans.

La filosofia està, en darrera instància, al servei de la vida, a disposició de la persona. La seva funció és diaconal. No és la vida la que està al servei de la filosofia; és el saber filosòfic el que ha de procurar-nos una vida més serena, més sensata, alliberada de tot el que subjuga, lliga, limita i coacciona l'esperit

12. G. ANDERS, *La obsolescencia del hombre*, Vol. I, Pre-Textos, Valencia, 2011, p. 21.

humà. Per això, és essencial desfer prejudicis i aixecar el vel de les representacions que obeeixen interessos econòmics i poder ocults.

Tot autèntic filòsof forja una filosofia i tracta d'encarnar-la. Sent l'imperatiu d'explicar, fonamentalment, la realitat sencera, d'apropar-se a l'estructura òntica dels objectes i d'escrutar el seu fons invisible, el que no està a l'abast de la mà. La filosofia és un coneixement vital que ens condueix a l'ésser i al nostre ésser. És quelcom més que pura ciència; és un coneixement comunicatiu. No és cosa d'ofici, sinó de vocació, però encara que es tracti d'un imperatiu existencial d'ubicació, d'autopossessió i de comunicació, tota filosofia és teorètica, fins i tot quan el seu objecte és l'activitat humana en el seu exercici.

Quan hom filosofa, aspira a articular una explicació fonamental i metòdica de la realitat sencera, de tot el que hi ha, però, simultàniament, pretén oferir a tot ésser humà, una saviesa vital dels últims problemes humans. De filòsof tan sols n'és l'amant del saber últim.

La filosofia, doncs, no és, solament, filla de la meravella, sinó també i -potser més- de la inseguretat. L'ésser humà no deixa de ser un animal *insecurum.* També ho és l'animal, però l'ésser humà té consciència de ser-ho. Si cerquem la seguretat i la tranquil·litat és perquè no les posseïm; més encara, perquè som constitutivament inseguretat i intranquil·litat. La fam de serenitat i de pau és, en el fons, l'anhel d'una saviesa. Aquest anhel és la filosofia.

Enemic dels ídols, el filòsof té com a missió fonamental, alliberar els seus coetanis dels ídols i dels fabricants d'ídols. Això no obstant, ell mateix sucumbeix, en ocasions, a aquesta adoració. Quan pren consciència d'això, de la vanitat de totes les coses,

com diria el savi Cohèlet, sent vergonya de si mateix. La presa de consciència dels prejudicis que orienten la pròpia vida és com un procés d'il·luminació que porta associat l'experiència de la vergonya i del penediment. Aquestes experiències no són estranyes a la vida filosòfica.

En sentit estricte, l'activitat filosòfica té efectes en un mateix. La desconstrucció d'imatges i de representacions no és una tasca que el filòsof desenvolupi només per al seu bé. És un agent social, té una vocació al servei del bé comú i experimenta la necessitat d'ensenyar el que ha après, de mostrar la inconsistència dels ídols socials. Per això, tracta de comunicar els seus fruits als seus congèneres, als seus conciutadans amb l'objectiu de millorar la qualitat d'existència dels seus semblants. Sòcrates lliurava aquesta batalla, cada dia, a l'àgora atenenca.

Escriu Sèneca a Lucil.li: "Abans que res, la filosofia ha de proposar-se el sentit comú, la benvolença i el companyonia, ja que cercar la diferència ens allunyaria d'aquest propòsit. Atenguem a què aquestes tres coses, amb les quals ens proposem despertar l'admiració, a fi de comptes, no siguin ridícules i odioses"[13].

Tres finalitats -subratlla el filòsof cordovès- despertar el sentit comú, estimular la pràctica de la benvolença i la companyonia.

6. Examinar-se a si mateix

Des de Sòcrates fins als nostres dies, es concep la filosofia com una activitat que té com a fi examinar la pròpia vida. El pitjor examen no té com a finalitat el món o un fragment del món; el més temorós de tots té com a objecte formal el propi ésser.

13. L. A. SÈNECA, *Cartas morales a Lucilio*, Orbis, Barcelona, 1985, p. 20.

El filòsof sent passió per examinar el que són les coses, el que és l'ésser humà, però, d'una manera especial, sent el desig d'examinar-se a si mateix, tant pel que fa al passat viscut, com a les possibilitats de futur. Incomoda l'examen, però és l'única condició per aspirar a una vida digna de ser viscuda. L'examen d'un mateix causa vertader esglai, perquè el pitjor jutge és sempre un mateix, ja que cadascú coneix el seu fur intern, millor que ningú i, per això, el judici és, fàcilment, cru i gens benèvol.

L'examen d'un mateix és una pràctica que exigeix audàcia, valentia, confrontació amb el propi abisme i tenir el valor de reconèixer, si cal, que el que sembla una fortalesa és un paisatge en runes. Una vida personal desproveïda d'examen crític, de judici autònom, de valor per pensar per si mateix -com exigeix Immanuel Kant amb el seu cèlebre ¡*Sapere aude*!- no val gran cosa, ni mereix ser viscuda. Com diu Hannah Arendt tot comentant Sòcrates, no pot qualificar-se, ni tan sols, d'una vida humana[14].

En el mateix origen de la filosofia grega es reconeix el deure d'examinar-se un a si mateix. En l'oracle de Delfos, convertit en imperatiu socràtic, rau la mateixa essència de l'activitat filosòfica: "Coneix-te a tu mateix"[15].

El conegut imperatiu dèlfic, que està present en la filosofia socràtica i, d'una manera especial, en la indagació de sant Agustí, és una exigència de la vida humana. La resposta a l'abismal pregunta sobre la identitat personal no és debades. Hi ha en joc la felicitat o, com a mínim, la serenitat.

La saviesa a la qual aspira qualsevol esperit autènticament filosòfic, és, primordialment, antropològica. Rau en un saber al

14. Cf. H. ARENDT, *Considérations morales*, Rivage Poche, Paris, 1996, pp. 47 ss.
15. Cf. PLATÓ, *Càrmides*, 164 d.

voltant de si mateix, del sentit de la vida. Com escriu encertadament María Zambrano, "filosofía es encontrarse a sí mismo, llegar por fin, a poseerse"[16].

La persona es coneix si s'assoleix, si arriba fins al fons de si mateixa. Això significa, d'entrada, que mai no està totalment davant dels ulls. Això seria no solament impúdic, sinó rigorosament impossible. La persona solament es coneix en la mesura en què s'assoleix, perquè està darrera de les seves manifestacions, en un nucli íntim i ocult, en el qual, a primera vista, no és fàcil arribar. Entrar en la intimitat d'una persona significa assolir-la, arribar vertaderament fins a ella, conèixer-la, desxifrar el seu rostre i la seva identitat. La persona està sempre més enllà d'allò que mostra, del que diu i del que fa[17].

L'autoexamen té distints nivells i funcions. Arthur Schopenhauer explora, a fons, els beneficis espirituals de l'examen d'un mateix. Escriu l'autor d'*El món com a voluntat i representació*: "Un cop hem examinat on estan les nostres capacitats i insuficiències, conrearem les nostres disposicions naturals excel·lents per a emprar-les i aprofitar-les de totes les maneres possibles i ens encaminarem sempre en aquella direcció on siguin útils i vàlides, mentre que evitarem completament, vencent els nostres impulsos, els propòsits per als quals la naturalesa ens ha donat poc talent"[18].

Només qui ha realitzat el moviment espiritual d'autoconèixerse, existirà amb plena consciència i en primera persona i mai no es sentirà abandonat per les seves forces, atès que sabrà el que pot exigir-se a si mateix.

---

16. M. ZAMBRANO, *Filosofía y poesía*, FCE, México, 1983, p. 101.
17. Cf. J. MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, Alianza Editorial, Madrid, 1994.
18. A. SCHOPENHAUER, *El arte de ser feliz en cincuenta reglas*, Herder, Barcelona, 2000, p. 35.

Escriu el filòsof de Danzig: "Quan estem totalment familiaritzats amb les nostres capacitats i deficiències, ja no intentarem mostrar punts forts que no tenim, no jugarem amb moneda falsa, perquè aquests enganys finalment fallaran el seu objectiu. Atès que tot ésser humà només és la manifestació de la seva voluntat, no pot haver-hi res més erroni que, partint de la reflexió, pretendre ser algú diferent del qui s'és, perquè això significa una contradicció directa de la voluntat amb si mateixa"[19].

L'examen d'un mateix condueix a la intimitat, però la intimitat no és un lloc, ni un terreny delimitat. És la profunditat mateixa, consisteix en anar cap a dins d'un mateix tot baixant cap a dins de les coses conegudes. El descens a la pròpia profunditat es realitza penetrant en la profunditat d'allò entès. El nucli personal pot ser assolit, però no objectivat, ni copsat a través d'un algoritme. Es pot identificar la persona, començar a conèixer-la, però mai esgotar-la. "La persona -escriu Julián Marías- nunca está acabada de ver, porque nunca está acabada: dos personas frente a frente son emergentes, ninguna está *dada*; la contemplación es argumental y no concluye nunca"[20].

Friedrich Nietzsche es refereix, moltes vegades, als "pous profunds", en una metàfora que evoca continuadament la noció d'abisme[21]. Julián Marías diu de la persona que és abisme endevinat, una forma desconeguda de realitat, que és, precisament, la de nosaltres mateixos, una profunditat latent i insondable.

L'examen d'un mateix, tasca filosòfica per definició, permet cercar el misteri de la persona, assolir la profunditat que li és inherent, per fer-la créixer i desenvolupar-la cap a a l'exterior.

---

19. Ibídem.
20. J. MARÍAS, *La felicidad humana*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, p. 376. La cursiva és de Julián Marías.
21. Cf. F. NIETZSCHE, *Així parlà Zaratustra*, IV, 66.

Darrera l'aparença física, hi ha una intimitat que batega, que brota, un ésser propi que s'apareix com la profunditat que s'endevina, que puc conèixer darrera el rostre de les obres, però que mai no puc tenir davant dels ulls, ja que és inesgotable en si mateixa.

El procés d'autoconeixement està latent quan la seva llum pròpia no s'ha manifestat ni ha despertat encara. Pot no il·luminar, no donar, no ser conscient, no ser lliure, no reconèixer i reconèixer-se com a tal i pot quedar-se en el centre de la vida orgànica sense manifestar-se com a tal. L'acte filosòfic de conèixer-se a si mateix és com una intimitat que desperta, que surt del somni de la vida cap a la llum de la consciència.

Assolir el nucli íntim d'un mateix i, així, assolir que sigui transparent per a un mateix és una tasca summament difícil. Aquesta és la raó per la qual molt sovint no s'aconsegueix. La llum interior de la persona és tènue i pot no despertar o apagar-se o no ser descoberta, donant pas, aleshores, a l'obscuritat. Conèixer una persona no és saber *com* és; és accedir a la intimitat de *qui* és.

7. El filòsof, metge de l'ànima

L'examen és la condició indispensable per a elaborar un bon diagnòstic i només amb un bon diagnòstic és viable la curació. El filòsof s'examina a si mateix, però, amb una finalitat molt clara: poder curar les ferides de l'ànima (*cura animae*). Examina el món, però amb una intenció, la cura del món (*cura mundi*).

Escriu Sèneca, el filòsof de Còrdova: "No és la filosofia un art propi per encegar el poble ni per a l'ostentació, no consisteix en paraules, sinó en obres. Ni tampoc té per objecte fer passar el temps distretament, ni disminuir el tedi de la vagància, sinó

que forma i modela l'ànima, ordena la vida, ens il·lumina el que hem de fer i el que no[22].

En essència, és una activitat, però no una activitat que es desenvolupi al marge de la vida o en paral·lel a la vida. S'articula enmig de la vida, mentre es desenvolupa el seu curs. Escriu José Ortega y Gasset: "La filosofía es, antes, filosofar, y filosofar es, indiscutiblemente, vivir -como lo es correr, enamorarse, jugar al *golf*, indignarse en política y ser dama de sociedad-. Son formas y modos de vivir. Por tanto, el problema radical de la filosofía es definir ese modo de ser, esa realidad primaria que llamamos 'nuestra vida'. Ahora bien, vivir es lo que nadie puede hacer por mí -la vida es intransferible-, no es un concepto abstracto, ni es mi ser individualísimo"[23].

La filosofia no és, doncs, una doctrina, ni un sistema abstracte; és una activitat reflexiva, indagadora. El seu fi consisteix en curar l'ànima ferida. Escriu Ciceró en les *Tusculanes* (III, 31) que la filosofia és la medicina de l'ànima, però abans que ell, Epicur i els estoics van insistir en el seu caràcter terapèutic. Diu Epicur en la *Carta a Meneceu* (122) que la nostra única ocupació ha de ser la curació i, abans que ell, Plató es refereix ja al filòsof com el metge de l'ànima.

Friedrich Nietzsche enllaça amb aquesta tradició genuïnament grega quan defineix el filòsof com el metge de la civilització. Al llarg de tota la seva obra, entén la figura del metge com l'home capaç d'elaborar un diagnòstic sobre l'estat present del pacient amb la finalitat de remuntar fins a l'etiologia de la malaltia. Pensar, per al filòsof alemany, és buscar la saviesa.

---

22. L. A. SÈNECA, *Cartas morales a Lucilio*, Orbis, Barcelona, 1985, p. 45.
23. J. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, Espasa Calpe, Madrid, 2007, p. 194.

Al fil d'aquesta comprensió de la filosofia com a cura de si mateix i del món (*souci de soi même et du monde*), té una especial rellevància l'aportació del filòsof francès, Michel Foucault. En la concepció de Foucault, el paper del filòsof no consisteix en dir als altres el que han de fer, ni modelar la seva voluntat; rau en qüestionar, a través de les anàlisis, les evidències i els postulats del propi temps, en meravellar-se de les familiaritats admeses i problematitzar els sentits. L'enfocament de Michel Foucault, generalment considerat un psicòleg, posseeix un tarannà filosòfic, preocupat com està per la genealogia dels problemes.

Segons Michel Foucault, "la filosofia és el conjunt dels principis i de les pràctiques amb les quals hom compta i que es poden posar a disposició dels altres, per ocupar-se adequadament d'un mateix i la cura dels altres"[24].

Segons el filòsof francès, la filosofia antiga tenia dos objectius, dos fins complementaris: conèixer-se a si mateix i tenir cura d'un mateix, o bé ocupar-se d'un mateix. Escriu l'autor de *Les paraules i les coses*: "Ocupar-se d'un mateix no és simplement una condició necessària per a accedir a la vida filosòfica, en el sentit estricte del terme, sinó que... aquest principi s'ha convertit, en termes generals, en el principi bàsic de qualsevol conducta racional, de qualsevol forma de vida activa que aspiri a estar regida pel principi de la racionalitat moral"[25].

La filosofia, tal com és concebuda en l'antiguitat, és, abans que res, un exercici espiritual, una autèntica terapèutica, una manera nova de veure i de viure el món i un esforç de transformació de l'ésser humà. La cura d'un mateix fa que la persona s'hagi

24. M. FOUCAULT, *Hermenéutica del sujeto*, FCE, Madrid, 2002, p. 58.
25. Ibídem, p. 36.

d'afrontar a si mateixa. La mateixa filosofia de Sòcrates és una reflexió activa, consciència viva.

També Marc Aureli s'ubica en aquesta tesi. Els pensaments que ens va deixar són exercicis espirituals que inviten el lector a viure la filosofia i a mirar el déu interior (II, 17, 3), no per a convertir-se en el Cèsar, sinó per a mantenir-se com un home més, bo i just, conforme la filosofia, a recollir-se en si mateix, a viure conforme la naturalesa, la comunitat.

Preocupar-se per un mateix significa una forma de dirigir la mirada: desplaçar-la des de l'exterior, des del món, des de les coses, des dels altres, cap a un mateix. És una mirada sobre la pròpia identitat. La filosofia és, al cap i a la fi, una forma de pensament que intenta determinar els límits d'un mateix. Per això, a aquesta forma de procedir se la pot anomenar un exercici d'espiritualitat: es tracta de la recerca, de la pràctica, de les experiències a través de les quals la persona es realitza a si mateixa.

Michel Foucault recupera el sentit inicial de la filosofia en l'etapa socraticoplatònica en la qual es formalitza una idea antiga: l'ésser humà ha de despreocupar-se del treball manual i dominar les seves passions, si vol arribar a conèixer, especialment, la veritat al voltant de qui és, premissa clau per a dominar-se a si mateix i conèixer els altres.

Estima plenament el qui té cura de si mateix i dels altres desinteressadament, com el mestre té cura del seu deixeble. Contra el que pogués semblar, cercar el saber i la cura d'un mateix no és quelcom egocèntric, sinó cívic; no nega la relació amb els altres. Es tracta d'una relació dietètica (cura del cos), econòmica (cura de la casa i l'activitat social), eròtica (cura de l'amor), del govern de si mateix (cura per a poder governar-se i governar la ciutat).

Escriu Michel Foucault: "El qui té cura de si mateix fins a saber exactament quins són els seus deures com a senyor de la casa, com a espòs, com a pare, serà també capaç de mantenir amb la seva esposa i els seus fills la relació deguda"[26].

Sigui quina sigui la situació en la qual es desenvolupa l'ésser humà, sembla ser que la necessitat de cercar la pròpia identitat i tenir cura de si mateix són tasques de la filosofia crítica de les quals ningú no pot prescindir. Són tasques essencials per contrarestar els fenòmens de dominació de l'home respecte l'home. Per això, en els moments de dominació es cercarà que l'home abandoni aquesta tasca, es despreocupi d'ella i s'entregui a jocs menys exigents.

Escriu Michel Foucault: "La filosofia en el seu vessant crític -i entenc crítica en un sentit ampli- ha estat precisament el saber que ha posat en qüestió tots els fenòmens de dominació, sigui quina sigui la seva intensitat i forma que adoptin -política, econòmica, sexual, institucional...-. Aquesta funció crítica de la filosofia deriva fins a cert punt de l'imperatiu socràtic: *Ocupa't de tu mateix*, és a dir, *fonamenta't en llibertat mitjançant el domini de tu mateix*"[27].

L'activitat filosòfica, entesa com a alliberament de tota forma de dominació, té, en l'actualitat, plena vigència i sentit. L'ésser humà ha de tenir cura de si mateix i identificar les forces que desitgen dominar-lo. Subsisteixen, com veurem, ideologies que limiten la llibertat humana, que corrompen la seva identitat i que generen processos d'alienació, ideologies que, molt freqüentment, estan tan arrelades en l'imaginari col·lectiu que resulta molt ardu identificar-les i extirpar-les.

---

26. Ibídem, p. 105.
27. Ibídem, p. 125. La cursiva és Michel Foucault.

La ideologia no és una representació neutra de la realitat, encara menys una construcció objectiva. Fins i tot en el cas que es presenti així, és, per dir-ho amb Valle Inclán, un *esperpento*, *una imagen grotesca y deformada de la realidad*, que és creada, intencionalment, per a recollir certs beneficis. Una ideologia mai no és una casualitat històrica, encara menys un saber científic encara que es presenti a si mateixa amb estatut científic.

El filòsof no és aliè a la caiguda ideològica, però, en la mesura en què pren distància de la realitat i s'exposa a la crítica de l'altre, identifica les seves pròpies gàbies invisibles i tractar d'alliberar-se d'elles. El jo, en el seu aïllament aparent, no és una entitat autosuficient; adquireix el seu sentit i la seva missió essent part d'un sistema social, econòmic i de poder. La història de la follia, del malalt, de la reclusió, dels hospitals i de la medicina, és una història en la qual la dominació ha tingut lloc d'una manera intensa i extensa, on s'ha expropiat el jo i les seves decisions.

La recerca de la identitat espiritual és l'inici d'una recerca espiritual i ètica, el supòsit imprescindible per a la responsabilitat en la societat. Enteses així, la recerca i la cura d'un mateix no són un gir narcisista, sinó un diàleg social amb els altres, a través del qual, cadascú es descobreix com a ésser humà.

8. La filosofia com a contracultura

El filòsof, en un temps fascinat pels textos breus i intel·ligibles, pels artefactes tècnics, per les xarxes socials i pel llenguatge audiovisual, treballa sobre textos antics, difícil, ardus, gairebé inintel·ligibles, que exigeixen ser llegits de manera detinguda i curosa, posant tota la ment en cada frase. La concentració, l'estudi i la *cura* formen part del seu ésser.

L'afany per llegir i per comprendre els textos antics no és un pur esnobisme, ni fruit d'un moviment reaccionari. Encara menys un artifici per evadir-se d'una realitat hostil. Molt habitualment, s'acusa el filòsof d'escapar de la realitat, d'evadir-se del món de la vida i dels seus problemes mitjançant l'abstracció, l'absorció en els textos antics. No hi ha dubte que pot haver-hi quelcom de veritat en aquest moviment, però, en sentit estricte, el filòsof cerca en els textos antics la saviesa perduda, oblidada, ignorada. Rastreja la lucidesa d'altres temps per a comprendre millor el present i per contribuir a la transformació del món actual.

El filòsof considera els textos antics, els estudia i els examina perquè intueix que en ells bateguen veritats que el món necessita, de nou, auscultar. ¿Per què llegir Plató? ¿Per detenir-se en una pàgina de Sant Agustí? ¿Per què meditar una *pensée* de Blaise Pascal? Perquè en ells subsisteixen veritats que també ho són per a l'home d'avui, més enllà de les seves transformacions històriques i dels seus estils de vida, de producció i de relació.

Aquesta mirada retrospectiva no té com a fi romandre enrocat en el passat, ni ignorar el present o el futur. No és una sortida desesperada de la història, ni un salt al pla de l'abstracció. És reconèixer en els textos clàssics una veritat perennement valuosa, una font de llum que no es pot ignorar. És la humilitat el que el condueix al passat, la set de saviesa, encara que, molt freqüentment, aquest moviment genera perplexitat en els propis coetanis. De la mateixa manera, el filòsof no descarta els textos moderns, ni menysprea l'actualitat, però no es deixa seduir pel culte a l'actualitat.

Medita els textos antics, perquè no és esclau de la moda, ni de la darrera novetat i comprèn que la darrera veritat sobre l'ànima humana pot trobar-se en un pergamí. Això el converteix en

una figura contracultural, especialment perquè el passat és, en termes generals, ignorat i, encara més, la noció de cànon. Reconèixer que existeixen clàssics significa reconèixer una jerarquia, un conjunt de referències i de prioritats i això pressuposa una crítica latent al relativisme imperant.

En un temps que reclama respostes clares a preguntes precises, la filosofia segueix elaborant preguntes complexes, que exigeixen matisos i a les quals només es poden donar respostes aproximades, de vegades insatisfactòries. Això el fa contracultural, ja que es tendeix a consumir receptes de pensament, fàcils de digerir.

En la nostra època es requereixen sabers cada cop més específics i pràctics, orientats a la rendibilitat. La filosofia, en canvi, es desenvolupa per un amor al coneixement i el filòsof gaudeix en saber de tot, encara que això no li serveixi immediatament de molt. Això el fa particularment contracultural, un subjecte estrany, resistent a l'utilitarisme que regeix la vida social, política i econòmica i, fins i tot, cultural.

La lentitud és la condició de possibilitat de l'activitat filosòfica; però la lentitud és contracultural. Ha estat foragitada de la piràmide axiològica que regeix la vida social. S'imposa la cultura de la velocitat, el missatge clar i simple que permet una digestió ràpida i sense esforç. Friedrich Nietzsche recomanava als seus lectors una bona dentadura per mastegar els seus aforismes. Avui, en canvi, precisem de fórmules simples, líquides, gairebé de naturalesa gasosa.

Vivim en una època caracteritzada per la bulímia informativa i l'anorèxia reflexiva i això genera una gran dispersió i desassossec mental. La filosofia exigeix, contràriament, digerir durant molt de temps un text i un problema, l'absorció en una idea,

el retorn una i altra vegada sobre ella d'una manera cíclica. En l'acte de pensar, el filòsof es fa u amb el pensament, el seu ésser es converteix en el receptacle de la idea, de tal manera que en aquest acte d'hospitalitat, l'amfitrió es transforma interiorment i exteriorment, muda, canvia. Això solament és possible si s'exercita en l'art d'impermeabilitzar-se, si evita, en tot moment, la dispersió, l'excitació de la seva ment.

En poques paraules, la filosofia és contracultural. Tal vegada sempre ho ha estat, però en el present, aquest tret es manifesta d'una manera vehement. És una disciplina estranya, però no a la manera d'un art que s'espera que sigui estrany. La seva estranyesa és la d'una disciplina que no deixa de preguntar, de desvirtuar l'evidència, de començar de nou, per això, tal vegada és tan necessària en la construcció del saber.

9. Meditació sobre la vulnerabilitat

El desvetllament de la pregunta filosòfica es relaciona estretament amb el descobriment interior de la pròpia condició vulnerable. La pregunta pel sentit de l'existència, pel que realment val la pena viure, està íntimament vinculada a l'experiència de la vulnerabilitat.

Quan hom beslluma que la seva vida és efímera, que no romandrà sempre, que el temps té un caràcter irreversible, es planteja impetuosament, les grans qüestions d'ordre filosòfic. Per això, sembla sensat defensar que existeix un profund nexe entre l'experiència de la vulnerabilitat i la gènesi de la filosofia. No ens referim a la filosofia entesa com a ciència (*als Wissenschaft*), sinó com a disposició natural (*als Naturanlage*).

No en debades, deia l'estoic Epictet que l'origen de la filosofia és adonar-se de la pròpia debilitat i impotència. El metge i fi-

lòsof alemany, Karl Jaspers, seguint Epictet, també afirma que l'origen de la filosofia, a més a més de l'admiració i del dubte, neix d'adonar-se de la pròpia feblesa, de la vivència de les situacions frontereres (*die Grenzsituationen*).

En aquest sentit, la filosofia no és una activitat dels déus, tampoc dels éssers immortals, en el cas que existeixin. Va unida, estretament, a la finitud, o, més exactament, a la consciència de la finitud. Arthur Schopenhauer, meditant sobre el *Gènesi*, considera que Adam no filosofava en el Jardí de l'Edèn, que vivia en perfecta harmonia amb el cosmos i posseïa una vida eterna. Desconeixia el mal, el sofriment, el treball, el fracàs, també la culpa, la lluita i la mort.

La inexcusable cita amb la mort és l'estímul més intens de l'activitat filosòfica. Si no patíssim, si no haguéssim de morir, ni haguessin de morir les persones que estimem, tal vegada mai no hauríem filosofat. No en debades, des de Plató fins a Michel Montaigne, s'ha concebut l'activitat filosòfica com una *meditatio mortis.*

La desesperació enfront de la possibilitat del total i complet anorreament del tu estimat, d'un mateix i del món globalment considerat, activa la set filosòfica, l'anhel de conèixer. Comencem a filosofar després d'enterrar els nostres éssers més estimats. L'experiència del no res, del mal radical, del sofriment de l'innocent són vivències que estimulen la recerca filosòfica, però entesa com una recerca racional i patètica, en la qual allò emocional no és desplaçat en els marges; jau en la centralitat de l'acte filosòfic.

El filòsof entén que ell mateix està implicat en aquestes qüestions, sap que li va la vida en allò. La pregunta que no sap respondre quan comença l'aventura filosòfica és si serà capaç de salvar-se de la desesperació del no res, si serà capaç de trobar una idea, un sentit, una raó per la qual valgui la pena existir,

viure i morir, en paraules de Søren Kierkegaard. Desenvolupa aquesta activitat mogut per aquesta esperança, per aquesta fe que el nodreix i dóna vigor a la seva argumentació.

Escriu Arthur Schopenhauer: "No hi ha dubte; el coneixement de la mort, la consideració del sofriment i de la misèria de la vida, són els que donen un impuls més fort al pensament filosòfic i a les interpretacions metafísiques del món. Si la nostra vida no tingués límits ni dolors, tal vegada a cap home se li hagués ocorregut la idea de preguntar-se per què existeix el món i es troba constituït precisament d'aquesta manera; tot es comprendria per si mateix"[28].

No té sentit sucumbir a l'artificial disjuntiva d'haver d'escollir entre l'admiració i la vulnerabilitat. L'admiració enfront de la bellesa del món és motor de la filosofia, però també ho és l'experiència de la vulnerabilitat, la vivència, en el propi ésser, de la fragilitat. Existeixen diferents vies per catalitzar l'activitat filosòfica i ambdues són igualment legítimes. La primera posseeix una dimensió estètica, mentre que, la segona, un caràcter essencialment patètic.

La qüestió del sentit s'activa a partir de l'experiència de la vulnerabilitat i la pregunta per allò que fa realment valuosa la vida humana és, com subratlla el filòsof francès, Maurice Blondel, la primera i fonamental de les preguntes filosòfiques. El seu coetani, Albert Camus, des de l'existencialisme ateu, ho formula en negatiu quan escriu, en *El mite de Sísif*, que el vertader interrogant de la filosofia és per què no suïcidar-se.

El filòsof japonès, Keiji Nishitani, un dels màxims representants de l'Escola de Kioto i deixeble de Martin Heidegger, su-

28. A. SCHOPENHAUER, *El amor, las mujeres y la muerte*, Edaf, Madrid, 1972, p. 159.

bratlla el gir existencial de l'activitat filosòfica. "En el moment en què les coses necessàries per a la vida, inclosos els coneixements i les arts, perden la seva necessitat i utilitat, apareixen els problemes personals més inquietants com la mort, la nihilitat o el pecat, o en qualsevulla d'aquelles situacions que suposen una negació fonamental de la nostra vida, existència i ideals, i priven d'arrelar-nos a la nostra existència posant en tela de judici el sentit de la vida. Això pot ocórrer quan ens enfrontem cara a cara amb la mort per una malaltia o per alguna altra cosa, o quan el gir dels esdeveniments sostrau a la vida allò que feia que mereixés la pena"[29].

I conclou el filòsof nipó: "Prenem com a exemple algú per qui la vida s'ha convertit en un sense sentit com a resultat de la pèrdua d'un ésser estimat o pel fracàs d'una empresa en la qual ho havia arriscat tot. Tot allò que una vegada li havia estat útil no serveix de res. El mateix procés té lloc quan hom es troba cara a cara amb la mort i la pròpia existència es posa de relleu contra el rerefons de la nihilitat. Multitud de preguntes sorgeixen a la vegada: ¿Per què he estat viu? ¿D'on vinc i cap a on vaig? Aquí apareix una buidor que res en el món pot omplir, un ampli abisme s'obre en el sòl sobre el que hom se sosté. Enfront d'aquest abisme, cap de les coses que fins aleshores eren la substància de la vida conserven la seva utilitat"[30].

10. El fragment i el Tot

La filosofia s'ocupa del Tot i no de la part. Això significa la totalitat del que se'ns presenta. No s'ocupa, parcialment, d'això o d'allò, del que està aquí o està allí. Tracta d'abraçar el Tot, de comprendre el sentit del relat total. No en té prou amb l'ex-

29. K. NISHITANI, *La religión y la nada*, Siruela, Barcelona, 1999, p. 39.
30. Ibídem.

plicació dels fragments, amb l'aclariment de les parts. Desitja comprendre el lloc que ocupa ell mateix, com a ésser humà en aquest Tot en el qual està inserit; el lloc que ocupa en el cosmos, per dir-ho amb la bella expressió de Max Scheler.

Filosofar és una actitud humana fonamental enfront del món, una actitud aliena a tota posició i disposició elegides amb la voluntat. Significa indagar l'estructura del món com un Tot, la qual cosa significa que, a diferència de les disciplines científiques individuals, res que afecta el món pot estar, per principi, exclòs metòdicament del seu plantejament.

En termes generals, l'ésser humà no es troba en disposició cap a l'activitat filosòfica, no experimenta el desig de preguntar per la raó última i el significat del conjunt de la realitat. Rellisca per la superfície. Preguntar filosòficament és un procés existencial que es desenvolupa en el centre de l'esperit, un acte que neix de la vida interior.

Molt probablement sigui necessària una sacsejada per sortir de la posició corrent, de l'actitud habitual enfront del món. Es requereix un poderós estímul per tal que es posi en moviment la pregunta que ultrapassa la pregunta per la subsistència i s'orienta a indagar el sentit de la totalitat del món i de l'existència en general.

El qui fa l'esforç de reflexionar sobre el Tot i l'existència, és a dir, de filosofar, es posa en un camí que no s'acabarà mai. De fet, sempre està en camí, mai no es dóna una resposta definitiva, mai no queda sadollada la seva esperança.

Escriu Josef Pieper: "Tal vegada tingui la sort de fer comprendre a algú que d'aquesta manera, en l'exercici vital de la pre-

gunta i de l'esperança, es manté de totes maneres obert a l'objecte infinit, al Tot de la realitat; que en certa manera, segueix constantment la pista a aquest objecte"[31].

La mirada pura és el fonament de l'activitat filosòfica. Aquesta mirada no exerceix violència sobre cap cosa, no separa, ni discrimina a diferència d'altres mirades que, en aproximar-se a les coses, les selecciona, les distingeix i les atenua.

Aquesta manera violenta de mirar fa que l'ésser humà comenci a aproximar-se als esdeveniments de l'existència prescrivint, amb anticipació, com han de ser a fi que el qui mira trobi confirmada en ells la seva pròpia voluntat. La mirada a la que aquí ens referim, en canvi, posseeix el valor del respecte, perquè deixa les coses tal com són en si mateixes, no les manipula, ni les canvia o maquilla.

Aquesta mirada pura és l'actitud fonamental enfront de la realitat, la condició prèvia per tal que la realitat ens sigui donada. La voluntat ha de desenvolupar aquesta inaudita activitat de deixar-se determinar en el coneixement únicament per la cosa; ha d'esforçar-se, a si mateixa, per assolir el silenci, passar desapercebuda i d'aquesta manera poder percebre. Aquesta identitat entre esperit i realitat no és quelcom que s'assoleix de manera fàcil. Aquesta evidència descansa sobre una seriosa disciplina, sobre una continuada renúncia.

Goethe expressa el valor d'aquesta mirada en un carta a Herder mentre realitza el seu viatge per Itàlia. Escriu el deu i l'onze de novembre de 1786: "La meva tasca és contemplar i llegir totes les coses com són, la meva lleialtat és deixar a l'ull ser llum, el

31. J. PIEPER, *Defensa de la filosofía*, p. 98.

complet abandonament a tota pretensió, em sento totalment feliç aquí, en silenci"[32].

Aquesta actitud d'atenta receptivitat a la realitat no solament s'expressa en la mirada. També es manifesta en l'escolta, en un silenci obert i atent respecte les profunditats del propi jo, respecte el llenguatge de les coses existents. La mirada pura i l'escolta silent conflueixen en una mateix actitud que consisteix en contemplar i en llegir totes les coses com són, en deixar a l'ull ser llum, en abandonar tota pretensió. A l'oient silent i només a ell se li obre el món i, com més silenciosament escolta, tant més purament pot ell descobrir la realitat.

Albert Camus descriu aquesta vivència en la seva Argèlia natal. El primer que publica, als vint-i-quatre anys, és *Noces*, que ell considera un assaig líric en el qual transmet directament el que copsa a través dels sentits i l'omple interiorment: perfums, carícies del vent, sospir olorós i acre de la terra, melodia del món i sobretot "la llum descendent del cel, el mar sense cap arruga el somriure amb les seves dents brillants". Percep que tot allò ho està esperant i acollint i que aleshores ell respon, prestant atenció. Per això es refereix a "una trobada d'amor" i a una "gran felicitat sota el sol matiner"[33].

Aquesta atenta receptivitat, fruit d'una mirada pura i d'una escolta silent, és el que Albert Camus anomena *Noces*. Són "les hores passades en tocar els abismes, acaronar les runes, concordar la meva respiració amb els sospirs del món".

En aquesta experiència res no és forçat. Aquesta trobada nupcial de l'ésser humà amb el món correspon a una necessitat

32. Citat en J. PIEPER, *Filosofía medieval y mundo moderno*, Rialp, Madrid, 1973, p. 138.
33. Ibídem.

essencial que subsisteix en ell. Escriu el filòsof francès: "Jo obro els ulls i el meu cor a la grandesa insuportable d'aquell cel". I afegeix: "No és tan fàcil arribar a ser el que un és, retrobar un la seva mesura profunda. Però esguardant... el meu cor es calmava amb una estranya certesa. Aprenia a respirar, m'integrava i m'acomplia"[34].

L'ésser contemplatiu comprèn que penetra en l'obscuritat i avança traduint en imatges el que intueix. Escriu Albert Camus: "El secret que busco està amagat en una vall... Durant vint anys he recorregut aquesta vall... he interrogat a pastors de cabres, he trucat les portes de runes deshabitades. De vegades, a l'hora de la primera estrella en el cel encara clar, he cregut saber"[35].

D'aquesta experiència de receptivitat brolla una experiència de gaudi i de gratitud. Per això, conclou Albert Camus en els seus *Carnets*: "Agraïment enfront de l'ésser perfecte del món... Estic literalment ebri de llum... un goig enorme, una rialla inacabable, una rialla de coneixement, darrera la qual tot pot sobrevenir i ser acceptat"[36].

34. Ibídem.
35. Ibídem.
36. Ibídem.

II. CURA ANIMAE

La filòsofa jueva, Hannah Arendt, autora, entre altres obres, de *La condició humana* i d'*Els orígens del totalitarisme*, relaciona directament l'activitat filosòfica amb la cura del món, amb vetllar per ell i pel seu futur.

Entén que la genuïna funció del filòsof és doble: la cura de l'ànima (*cura animae*) i la cura del món (*cura mundi*). Encara que, a priori, puguin semblar dues activitats paral·leles, no ho són, ja que de fet, la primera cura és condició de possibilitat de la segona. Només és possible curar el món si l'ésser humà pren consciència global, investiga les causes del seu sofriment i tracta de cercar solucions intel·ligents i mecanismes de mobilització per a pal·liar la vulnerabilitat de la naturalesa.

La cura de l'altre exigeix, com a condició de possibilitat, la cura d'un mateix. Només si l'ésser humà té cura de si mateix, del seu ésser corpori i del seu ésser espiritual, de la seva exterioritat i interioritat, si cura les seves ferides, és capaç de tenir una relació nova amb si mateix i, consegüentment, amb el món, podrà contemplar-lo amb uns altres ulls i interaccionar amb ell d'una manera nova.

No cal estudiar amb deteniment els informes anuals que publiquen els organismes internacionals sobre la desigualtat entre el Nord i el Sud del planeta o els informes sobre la devastació ecològica del món, per arribar a una conclusió terrible, però, tanmateix, vertadera: el món està ferit.

Observem, per tot arreu, símptomes d'aquest dolor còsmic, tant en el pla microcòsmic com en el pla macrocòsmic. La crisi que pateixen els països occidentals no es pot separar de la crisi global. Formem part d'una gran xarxa i per una successió de

causes i efectes, les crisis flueixen per la xarxa i cap nòdul no se n'escapa.

Hem pres consciència que el paradigma que ha legitimat les nostres pràctiques i la nostra economia és un model que ha arribat al col·lapse. Cal un canvi, una transformació global, però en qualsevol canvi de paradigma, sempre existeix desconcert, temor, inseguretat i ciutadans resistents que tenen massa interessos per abandonar l'antic model.

Tot grinyola. Podem posar-nos cera a les oïdes com els tripulants d'Ulisses en el seu viatge a Ítaca, podem viure com si no ens afectés, però només provisionalment, perquè, directament o indirectament, tard o d'hora, ens afectarà, ja que la interdependència de tots els elements es fa palesa en un món global. Com en una xarxa, qualsevulla temptativa d'escapar de l'horror està condemnada al fracàs.

La ferida del món té el seu origen en l'ésser humà, en el mode d'habitar-lo. La llei que regeix la casa, l'economia, s'ha convertit en un objecte hostil, en un enemic de l'ésser humà. El mode d'habitar el món no solament ha ferit el món sinó milers d'éssers humans que no poden viure en aquesta casa, que se senten exclosos per una llei que els ofega en la misèria.

El dolor que corroeix el món no l'ha causat el regne animal, tampoc el regne vegetal. No es pot imputar a altres éssers que formen part de la totalitat integrada. La seva principal causa eficient és l'ésser humà i només si és capaç de prendre consciència d'això, pot curar la ferida que ha provocat.

La filosofia té com a missió ensenyar a l'ésser humà a habitar correctament el món per tal que el món pugui seguir essent un lloc d'acollida de les generacions futures. La casa ha de ser un

lloc d'acollida universal, una llar en la qual tothom hi pugui viure, nodrir-se i desenvolupar-se dignament, on la relació entre els hostes estigui presidida per la fraternitat universal.

La crisi és global. Exigeix una cura global, però aquesta cura només és possible si s'identifica l'arrel del mal.

1. La humilitat ontològica

La primera ferida de l'ànima és l'arrogància de l'ésser, la vanitat ontològica, la tendència humana a creure's déu. Contra l'arrogància de l'ésser, només hi ha una possible via terapèutica: la humilitat ontològica, el reconeixement de la pròpia contingència i debilitat, de la vulnerabilitat inherent a la condició humana.

L'arrogància de l'ésser es produeix quan l'ésser humà perd la seva noció de fragment i es converteix en el Tot, quan deixa de contemplar-se, a si mateix, com a nus de relacions per a considerar-se l'epicentre del món, quan s'oblida de la seva constitutiva fragilitat, per tal de concebre's a si mateix com un ésser absolut i etern. L'arrogància és l'origen del mal. No, en debades, en la tradició teològica medieval, la supèrbia és un pecat capital, l'arrel d'una constel·lació de sofriments per a un mateix i per als altres.

La consciència dels límits i de la fragilitat és, justament, la humilitat; però no ens referim a la humilitat en sentit moral, sinó a la que està arrelada a l'ésser. Enfront de l'arrogància de creure's l'ésser absolut que tot ho pot regir amb la seva llei; l'ésser humil reconeix el seu caràcter efímer i contingent, es percep a si mateix com una manifestació tardana de la vida, com un fragment en consonància amb el Tot i viu conforme la llei que regeix el món, que és anterior a la seva existència.

Escriu María Zambrano: "Sólo el hombre es pordiosero. El hombre siente su servidumbre y su necesidad; su doble y unitaria condición de ser viviente. Y, al pedir, recoge indigència y servidumbre, pues pide porque es siervo y necessita; però en el pedir hay ya una conato de exigencia. Cuando el hombre siente su servidumbre la primera forma de sentirla es pedir. Sólo el hombre es pordiosero y lo seguirá siendo siempre; es una de sus posibilidades. El pedir muestra la deficiència en que està, la falta de algo o la falta, sin más. Es ya una primera forma de conciencia"[37].

"La mendicidad –continua María Zambrano- procede de que el hombre siente el no-ser dentro de sí, ya que su vida elemental es avidez, conato. Y esa avidez sin límites ya; se satisfaci con nada que se tenir, ser ya; se satisfaci tan solo con todo lo que no es, con el Horizonte infinito de lo no presente, con la ausencia"[38].

En un dels seus assaigs, el fenomenòleg francès, Michel Henry, expressa d'una manera molt sintètica el significat de la vulnerabilitat humana. Som, segons ell, éssers encarnats, lligats a una corporeïtat que experimenta un cos de necessitats i que requereix tot tipus d'atencions. L'arrogància és conseqüència d'una il·lusió mental, el fruit d'una ideologia en la qual s'evapora el ser íntim de la persona, la seva fragilitat.

"L'encarnació -diu el filòsof francès- consisteix en el fet de tenir carn, més encara, de ser carn. Per tant, els éssers encarnats no són cossos inerts que no senten ni experimenten res, sense consciència ni d'ells mateixos, ni de les coses. Els éssers encarnats són éssers sofrents, travessats pel desig i el

37. M. ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, FCE, Madrid, 1993, pp. 156-157.
38. Ibídem, p. 158.

temor, que senten tota la sèrie d'impressions vinculades a la carn"[39].

La vulnerabilitat és la condició d'obertura a la realitat, de l'estimació i l'aferrament a les coses i, principalment, a les persones. És la possibilitat de sentir el dolor de l'absència, l'afany de realitzar possibilitats que, en la mesura en què acaben en exclusió o fracàs o pèrdua, fereixen. És immoral evitar la vulnerabilitat a qualsevol preu, com també ho és el deseiximent, la propensió a relliscar sobre la realitat, a amagar-se darrere una cuirassa defensiva que elimina la sensibilitat.

Experimentar les ferides i sentir-les vivament no comporta, necessàriament, ser vençut per elles. Com en l'atzar, que també amb freqüència fereix, la vida les incorpora i es fa una amb elles, incloent-les en la seva textura. Poden constituir un ingredient important de la seva riquesa, a darrera hora, de les seves possibilitats.

L'ésser humà és vulnerable i ho sap, pot comptar les seves ferides i, per això, narrar-les, posseir-les; no pot perdre-les. Però com sempre es narra des del futur, encara que el contingut d'allò narrat sigui pretèrit, en ell es pot trobar la força per a superar les ferides i continuar, amb elles, el projecte en què consisteix.

La vulnerabilitat es manifesta d'una manera particular en determinades situacions de la vida que Karl Jaspers anomena *situacions fronteres*. "Hi ha situacions -diu el metge i filòsof- que, encara que canviïn d'aparença, perduren en la seva essència, per molt que amaguin el seu poder sobrecollidor: no tinc altre remei que morir, lluitar, estic en mans de la casualitat, m'enfonso en la culpa... Aquestes situacions fonamentals de la nostra exis-

39. M. HENRY, *Encarnación*, Sígueme, Salamanca, 2001, p. 11.

tència reben el nom de *situacions fronteres*. Això significa que són situacions de les quals no podem escapar i que tampoc no podem alterar"[40].

En la vida quotidiana tractem d'evitar la situació fronterera. "Oblidem -afirma Jaspers- que tots hem de morir, oblidem la nostra culpa, oblidem la nostra dependència de la casualitat. Només ens enfrontem a situacions concretes que modificarem segons conveniència i davant de les quals reaccionarem segons els patrons de conducta moguts pels nostres interessos vitals. Enfront de les situacions fronteres, en canvi, reaccionem o bé amagant-les en la mesura del que és possible o, quan les percebem realment, amb desesperació i amb reconstitució"[41].

El preu d'aquest endolciment és la pèrdua radical de contacte amb la vida, amb la realitat tràgica de l 'ésser humà i, per consegüent, la incapacitat d'aportar una resposta als problemes precisos que ens obliguen a plantejar una existència en la qual allò essencial és ésser i proporcionar als qui viuen aquests problemes, el consol, por modest que sigui, d'una simpatia comprensiva.

La vulnerabilitat s'expressa de múltiples modes. Des del dolor físic fins a la crisi de fe, passant per la incomprensió i el desamor. La fragilitat de l'ésser humà adquireix distintes epifanies. Negar-se a reconèixer aquestes manifestacions només pot obeir a un exercici d'obcecació i de ceguesa.

La constatació de la fragilitat humana enruna l'individualisme com a opció de vida, l'autosuficiència moral i l'oblit de l'altre.

---

40. K. JASPERS, *Introducción a la filosofía*, Círculo de lectores, Barcelona, 1989, p. 25. La cursiva és de Karl Jaspers.
41. Ibídem, p. 25.

Quan hom es reconeix a si mateix com a vulnerable, s'adona de la necessitat que té dels altres per a subsistir en l'ésser, per a seguir essent. Descobreix el valor de l'alteritat, entén que l'altre no és la barrera que obstaculitza el seu desenvolupament personal, l'enemic potencial, sinó la condició de possibilitat d'un mateix.

L'ànima que pateix l'arrogància de l'ésser s'ubica en el centre del cosmos, converteix tot el que abasta la seva mirada en un objecte, en una possessió, en un instrument al seu servei. Viu del miratge de creure's déu i aquí rau, justament, la seva perdició i el seu naufragi.

Enfront de l'arrogància no hi ha altra forma de curació que el descobriment de la humilitat de l'ésser.

2. L'acceptació d'un mateix

La segona ferida de l'ànima consisteix en l'enveja existencial, en el desig de ser el que l'altre és, de plagiar el seu ésser, de negar, d'aquesta manera, la pròpia naturalesa per viure segons l'essència de l'altre.

Contra l'enveja existencial, només hi ha una possible guarició: l'acceptació d'un mateix, de les pròpies possibilitats i limitacions; però això pressuposa el coneixement d'un mateix, l'ardu exercici de comprendre el que hom és.

L'enveja és, en si mateixa, una passió tòxica, una emoció que corroeix l'entranya mateixa de l'ésser que la pateix, però la pitjor de les enveges no és la que es fonamenta en el tenir, sinó en l'ésser. És un desig desendreçat, un anhel impossible i, per tant, frustrant. Revela la incapacitat d'acceptar-se a si mateix i manifesta la voluntat de ser l'altre, de deixar de ser un mateix per a convertir-se en allò que no és.

El qui la pateix no en té prou amb assemblar-se a l'altre, amb tenir una afinitat amb ell. Desitja més, aspira a més; la seva finalitat és reemplaçar-lo, ser l'altre. Aquest propòsit és metafísicament impossible, perquè cada ésser humà és, com diu el filòsof danès, Søren Kierkegaard, irreemplaçable, un ésser únic i distint en la història, un miracle irrepetible, una individualitat (*Enkeltheden*).

La voluntat de ser l'altre, d'emular la seva naturalesa condueix, irremissiblement, al fracàs, a l'abisme, perquè qualsevol temptativa artificial de negar el que hom és, no té possibilitats de reeixir. Fins i tot en el cas que hom assoleixi, provisionalment, semblar-se a l'altre, el seu ésser aflora, tard o d'hora, per algun interstici i es manifesta la seva vertadera essència.

L'enveja del tenir és una font d'infelicitat i de neguit. El desig de tenir el que l'altre posseeix, mou a tot tipus d'operacions i de sofriments, però fins i tot en el cas que hom assoleixi, després de molts esforços, el seu objectiu, posseir el que l'altre té, aquest estat aviat es veurà alterat, ja que quan l'altre posseeixi un nou objecte, una nova propietat, experimentarà, de nou, l'anhel d'emular-lo, en una escalada sense límits, font de tot tipus de desgràcies. No en debades, Arthur Schopenhauer, considera que l'enveja és un antídot a la felicitat, de tal manera que, enfront d'ella, aconsella extirpar aquest tipus de passió, alliberar-se d'ella tant aviat com sigui possible.

Existir és un do, però també ho és el mode d'existir, la forma que adopta cada ens en el conjunt de la realitat. Això és el que anomenem la seva naturalesa o essència. Hom pot negar aquest do, però també pot rebre'l amb gratitud, prendre consciència d'ell i desenvolupar-lo al màxim grau. Només pot desenvolupar-lo si el coneix, si s'ha exercitat en l'autoconeixement i s'accepta tal com és. Viure conforme el que hom és, és la clau de la felicitat; mentre que viure contra el que hom és, o, negant tot el que hom és, és l'arrel de la infelicitat.

Hom no pot transformar-se en l'altre, encara que ho desitgi amb molta intensitat. Pot tractar de plagiar el seu rostre, la seva exterioritat, la seva indumentària i la seva *mise en scène*, però l'altre és únic i irrepetible, com també ho és un mateix, amb la qual cosa l'enveja existencial és una malaltia de l'ànima profundament greu, ja que hom solament pot curar-se si s'accepta a si mateix, el que pressuposa, prèviament, un mínim coneixement del jo, de les seves virtuts i debilitats.

La cultura tecnocràtica promet un somni que no pot acomplir, però que presenta com una possibilitat que suscita tot tipus d'entusiasmes. Es parteix de la premissa que hom pot deixar de ser el que és i convertir-se en el que desitgi esdevenir. Es fonamenta en la idea que, a través de la intervenció tecnològica, hom pot construir la seva pròpia identitat, la seva pròpia exterioritat, sense haver d'acceptar la naturalesa que li ha estat donada.

En aquesta filosofia, la voluntat s'imposa a l'ésser. La voluntat de poder (*Wille zur Macht*) és preeminent a l'acceptació de l'ésser. El somni de l'elaboració artificial de la identitat humana està latent en l'imaginari cultural, de tal manera que el ciutadà creu que pot modificar el seu cos, els seus dons, la seva exterioritat sense que hagi de ser esclau d'allò donat.

Aquesta mitologia del poder tecnològic que nega la naturalesa està ja expressada per Günther Anders a mitjan segle passat. Escriu el pensador alemany: "L'home mai abans -ni tan sols en les seves pràctiques místiques o en les seves transformacions màgiques- havia emprès una negació tan total de la seva forma d'ésser"[42].

La colonització tecnològica del món de la vida (*die Lebenswelt*) representa una invasió tan penetrant de l'ésser de la persona que hom pretén, a través d'ella, extirpar la seva pròpia identitat

42. G. ANDERS, *La obsolescencia del hombre*, vol. I, Pre-Textos, Valencia, 2011, p. 59.

per construir-ne una altra segons la voluntat. La potència tecnològica és tan elevada que l'ésser humà no solament disposa de la capacitat per anorrear el món, sinó per a convertir-se en el cocreador d'una nova espècie.

La voluntat de ser l'altre és, com s'ha dit, una forma d'autonegació. Moltes vegades és conseqüència d'una pràctica educativa que converteix l'altre en un referent, en un model a imitar i nega els valors i les potències inherents a cada ésser.

Educar, en sentit estricte, té com a finalitat desvetllar l'ésser potencial que cadascú és, extreure allò propi d'un mateix, donar a llum el propi talent. L'educador, tal com el concep la filosofia socràtica, no té com a missió substituir l'educand, negar-lo per transformar-lo en quelcom que no és. La seva comesa és tenir cura d'ell, ajudar-lo a esdevenir allò que està cridat a ésser, desenvolupar el projecte latent que porta inscrit en el seu ésser i que solament ell i ningú més que ell en la història pot desenvolupar.

L'educador crea l'esfera adequada per tal que l'educand arribi a ser el que està cridat a ser, descobreixi el seu propi ésser i manifesti els seus dons al món. Tot és, al capdavall, un exercici de donació. Allò donat aspira a donar-se, perquè la seva fi és sortir de si mateix per a oferir-se al món i només en aquest moviment es dóna la fecunditat.

Contra l'enveja existencial; existeix una única teràpia: l'acceptació i la donació d'un mateix. Escriu Sèneca: "Hi ha tres coses que un vell manament ens ordena evitar: l'odi, l'enveja i el menyspreu. Només la saviesa pot ensenyar-nos a realitzar-ho, ja que és summament difícil equilibrar les coses, és de témer que la por a l'enveja ens faci caure en menyspreu; que no volent trepitjar, ens fem bons per a ser trepitjats. A molts ha estat donada

la raó de témer el fet de poder ser temuts. Guardem-nos per tots els costats: perjudica tant ser menyspreat com ser envejat. Sigui, doncs, la filosofia el nostre refugi: la seva professió és com un sacerdoci"[43].

Tal vegada per això, no sigui exagerat afirmar, com fa Sèneca, que la filosofia és una forma de sacerdoci, no en el sentit teològic del terme, però si entès com una vocació d'entrega a quelcom més gran que un mateix, com una crida a la responsabilitat, com un ardu exercici espiritual que es projecta a la comunitat. És un sacerdoci que ocupa tots els dies de la vida i que arrela en l'ésser mateix de la persona. Per això, en sentit estricte, configura el caràcter, no és solament un ofici o una professió; és un diaconat, un servei que hom es fa a si mateix i fa als altres i que solament pot desenvolupar de manera òptima amb ascesi i exercitació física, mental, emocional i espiritual.

L'enveja existencial és una ferida que, com l'arrogància de l'ésser, produeix greus conseqüències en l'estructura emocional de la persona i en el teixit social, però com l'enveja, no és una fatalitat.

3. La pràctica de la compassió

La tercera ferida de l'ànima és la fredor, la indiferència enfront del sofriment aliè, el tancament en un mateix i l'aïllament intencional de l'estat anímic i físic dels altres. És un procés d'impermeabilització, de pèrdua dels llaços afectius, de les relacions de fraternitat existencial.

Aquesta ferida, com les anteriors, no és una casualitat. La fredor apareix com una armadura, com un mètode de defensa, com

43. L. A. SÉNECA, *Cartas morales a Lucilio*, Orbis, Barcelona, p. 41.

un sistema de refugi enfront del dolor del món. Quan assoleix la seva màxima expressió, fereix profundament la persona que la pateix, perquè perd la seva mateixa humanitat. Aleshores es converteix en un esperpent d'allò humà, perquè en aïllar-se i insonoritzar-se dels altres, acaba tancada en una forma d'existència atomitzada.

Aquesta tendència al tancament, a l'aïllament dels altres és, en part, conseqüència de l'excés de mal, de la saturació que percep el ciutadà. Els estímuls que xoquen contra la seva consciència són tan summament negatius i dolorosos que tendeix a protegir-se i a immunitzar-se. La conseqüència d'això és, dient-ho a la manera de Hannah Arendt, la banalitat del mal, la incapacitat de sofrir amb l'altre, de patir amb ell.

La fredor és la conseqüència fatal de la por. Consisteix en concebre l'altre com un ésser separat, inconnex, independent del meu ésser, com una realitat aliena que no té res a veure amb el meu ésser, amb el meu destí en la història. La fredor és la pràctica de la ceguesa i de la sordesa d'una manera intencional. Només és possible exercitar-la si hom s'entrena en no veure el qui fereix, en no escoltar el plany dels qui sofreixen. Aquesta retirada del món és una pràctica de l'evasió que no es realitza per frivolitat, sinó per instint de supervivència.

La filosofia que regeix la fredor anímica és clara: el món és massa dur com per a resistir-lo; per consegüent, hom ha de ser fort i astut, tenir caràcter i coratge per no desfer-se en llàgrimes. És una filosofia de la voluntat, una negació de l'emotivitat i dels llaços humans.

La fredor és conseqüència de la indiferència, de l'esmicolament de la societat, de temor a involucrar-se en la vida de l'altre i patir el que ell pateix. No és una casualitat. En el fons, es tracta,

per dir-ho amb Anna Freud, d'un mecanisme de defensa, d'un mode de protegir-se i estalviar-se el sofriment. Cap ésser humà no desitja patir i, per això, tracta de separar-se del sofriment aliè i aixecar un mur metàl·lic per no percebre'l.

La fredor s'oposa a la compassió, a l'empatia, a la proximitat, al sentit de pertinença a un Tot. Es fonamenta en la filosofia de la dualitat. S'entén que la fredor és l'únic mode de poder sobreviure, una pràctica que té com a objectiu final ésser indiferent al món, al plany dels altres, a les seves desgràcies i misèries.

La impossibilitat de percebre el sofriment aliè és una greu ferida de l'ànima. No hi ha dubte que en l'altre extrem oposat hi ha la hipersensibilitat que acaba causant gran sofriment en un mateix, perquè les tragèdies del món l'absorbeixen fins a tal extrem que se sent incapaç d'actuar.

La fredor condueix a la paràlisi, però la hipersensibilitat també. El més ardu és conjugar dialècticament la vinculació afectiva amb l'altre i experimentar la unitat amb el seu ésser i, simultàniament, el deseiximent, la capacitat de no ser posseït per l'objecte de compassió. La fredor no és deseiximent; és inhumanitat. La compassió és vinculació amb el destí de l'altre; però quan aquesta vinculació es converteix en aferrament, perd el seu caràcter universal, la seva perspectiva còsmica i acaba generant formes de discriminació.

Enfront de la fredor anímica, de la separació inconnexa dels éssers, és bàsic reivindicar la interdependència còsmica, el sentit de compassió. La compassió és font de saviesa i nexe d'unió amb tot ésser. Escriu Søren Kierkegaard: "Només quan el compassiu es condueix en la seva compassió respecte del qui pateix de tal manera que comprèn en el sentit més estricte que és de la seva causa de la que es tracta; només quan sap identificar-se

amb el qui pateix de tal manera que, lluitant per una explicació, lluita per si mateix i abjura de tota buidor intel·lectual, flaquesa i covardia, només aleshores té sentit la compassió, i només aleshores pren, tal vegada, el seu sentit peculiar, diferenciant-se el qui compadeix del qui pateix, per patir el primer d'una manera més elevada"[44].

I conclou el pensador danès: "Quan el qui es compadeix es porta així respecte del qui pateix, no es tracta d'un parell de paraules de consol, d'una almoina, d'un arronsament d'espatlles; ja que si algú es lamenta, és que té algun motiu per lamentar-se"[45].

En efecte, la vertadera compassió es manifesta en la praxi, en l'acció que allibera i transforma, que pal·lia el sofriment, però també les causes que l'han propiciat. És una forma de saviesa pràctica, la més bella expressió de la riquesa intangible que està present en les tradicions sapiencials de la humanitat, tant a Orient com a Occident.

La compassió és un procés d'identificació, superació de la dualitat que aïlla el jo del tu, el subjecte de l'objecte, els diferents nòduls que configuren la gran xarxa. L'antídot a la fredor és la compassió, però una compassió com un sentiment universal que travessa qualsevol tipus de tret específic i es projecta cap al fons últim de l'ésser, cap al que el fa genuïnament humà.

4. L'audàcia de projectar

La quarta ferida de l'ànima consisteix en el temor a equivocar-se, en la incapacitat per assumir el fracàs. El temor és una passió de l'ànima que paralitza l'activitat humana, tot el quefer

44. S. KIERKEGAARD, *El concepto de la angustia*, Austral, Madrid, 1982, p. 144.
45. Ibídem.

quotidià. La por a fracassar, a no culminar el projecte, està dins de les possibilitats de tot ésser humà, però quan aquest temor assoleix nivells exagerats, es converteix en un greu obstacle per al ple desenvolupament de la personalitat.

En contextos on presideix la cultura de l'èxit, el fracàs és estigmatitzat fins a tal extrem, que hom evita actuar si no posseeix la certesa de reeixir. I, no obstant això, aquesta certesa sempre està fora del seu abast. La conseqüència final d'això és la paràlisi o la tendència a la imitació que, en el fons, és un mode de negar-se a si mateix i de censurar i frustrar els dons rebuts.

La idolatria de l'èxit està tan present en l'imaginari col·lectiu que quan hom fracassa, tendeix a ocultar-lo o bé a imputar-lo a causes alienes. El fracàs està mal vist, com ho està qualsevulla manifestació de la vulnerabilitat humana: el dolor, la malaltia, l'envelliment, la dependència o la mort. Aquesta circumstància, enlloc de potenciar l'esperit emprenedor i la voluntat d'autoafirmar-se en la història, lamina qualsevulla temptativa personal.

Si partim de la tesi que tot ésser humà està cridat a donar el que és en el món, el temor al fracàs es converteix en un verta-der mur de contenció, perquè la donació de si mateix exigeix i requereix certa capacitat per transcendir els mitjans.

Enfront de la idolatria de l'èxit, cal subratllar que el fracàs és una possibilitat que deriva del caràcter vulnerable, inherent a l'ésser humà. *Errare humaum est*, deien els clàssics llatins. Un ésser fràgil i limitat, un ésser indigent com és l'ésser humà, no posseeix la capacitat d'anticipar tots els seus moviments, ni de calcular totes les variables que hi ha en joc en el desenvolupament de la seva llibertat responsable.

Caure, ensopegar, equivocar-se i tornar a caure, a ensopegar i a equivocar-se forma part de les possibilitats humanes. L'estrany fóra que un ésser constitutivament làbil, per dir-ho amb Paul Ricoeur, mai no sucumbís a l'error. Per això, el fracàs, enlloc de causar por, ha de suscitar un aprenentatge.

Cal relativitzar-lo i conviure amb ell; saber que està allí, a l'aguait. S'ha de comptar amb ell i tolerar-lo com el qui tolera un dolor corporal. El millor antídot a la por al fracàs consisteix en reconèixer-lo i aprendre d'ell, en indagar les causes de l'error i en assumir la part de responsabilitat que hom hi tingui. De tot això, deriva un aprenentatge, es condensa una experiència que pot servir per millorar en la realització dels propis futurs.

Quan hom projecta i tracta de fer realitat els seus somnis, l'error sempre està a l'aguait i, encara que s'obstini en reduir-lo, a minimitzar, fins al límit, aquesta possibilitat, no pot evaporar-lo; perquè és una possible manifestació de la seva vulnerabilitat. La ferida, doncs, no és el fracàs; és el temor a fracassar, la incapacitat per assumir la vulnerabilitat i, per consegüent, el fracàs.

Aquest temor és greu perquè paralitza la persona, la fa incapaç d'actuar. Contra aquesta ferida, només hi ha una possible via: l'audàcia. L'audàcia no és la supèrbia, tampoc la vanitat o la prepotència. És la confiança en un mateix, en les seves pròpies potències i habilitats. Tant en el pla personal, com en el col·lectiu, s'imposa la necessitat de curar aquesta ferida de l'ànima i assumir el que forma part de la nostra responsabilitat.

Un fals antídot al temor al fracàs consisteix en no projectar. Això dóna seguretat, però no salva del fracàs de viure una vida que hom no sent com a pròpia. Per omplir de significat la vida és essencial l'audàcia de projectar. Projectar consisteix en ima-

ginar possibles futurs, identificar escenaris que, amb treball i voluntat, poden esdevenir una realitat.

El projecte és la concreció de la llibertat i, a la vegada, l'expressió del propi talent. Sense projecte, no hi ha horitzó, no hi ha esperança, no hi ha vida en plenitud de sentit. El projecte és una operació mental en la qual concorren la intel·ligència, la imaginació, però també la memòria, atès que el record dels errors, enlloc de paralitzar el desenvolupament, és una font d'aprenentatge per al futur. Viure és projectar i qui no projecta, encara que sigui a curt termini, no viu.

El fracàs no ha de ser un obstacle al projecte. Ha de ser una lliçó per a futurs projectes; una experiència de la qual deriva un aprenentatge que, degudament sedimentada amb el temps, permeti afrontar nous reptes personals.

5. El perdó que allibera

El ressentiment és, com afirma Max Scheler, una greu intoxicació de l'ànima, una espècie d'adulteració interior que l'oprimeix fins tal extrem que requereix d'una porositat per a poder expirar, sortir fora de si[46]. També és una emoció tòxica que tenyeix d'amargor i de dolor la interioritat humana, fins tal punt que tot el que hom fa o diu, està segellat per aquesta ferida.

El ressentiment no neix ni emergeix per atzar. Respon a una causalitat que Friedrich Nietzsche exposa nítidament en la seva *Genealogia de la moral*. Neix per esperit de comparació. El feble es compara amb el fort i, com que no pot ser com ell, sent odi cap a ell, però com que no pot expressar-lo, perquè el tem, viu aquest sentiment dins de si mateix, tancat en el fur de la

46. Cf. M. SCHELER, *El resentimiento en la moral*, Caparrós Editores, Madrid, 1995.

consciència i això ennegreix la seva vida íntima i tot el que fa. El ressentiment és fruit de la comparació i de la incapacitat per reconèixer la grandesa de l'altre.

En el fons, es tracta d'un sentiment d'injustícia. Obeeix a la sensació de no haver estat tractat equitativament respecte l'altre. El que mou al ressentiment és l'esperit de la comparació, aquesta tendència tan humana a parangonar-se amb els altres. Søren Kierkegaard sosté que comparar-se és immolar-se, perquè quan hom es compara, el que, en el fons desitja és ser com l'altre, tenir els atributs que té l'altre i, per tant, negar-se a si mateix, immolar-se.

El ressentit constata que està mancat d'unes qualitats, d'uns béns o atributs que l'altre posseeix i, enlloc de subratllar les seves possibilitats i dons naturals, sent rancor per l'excel·lència de l'altre i acaba odiant-lo. De fet, l'altre tampoc no és responsable de posseir certs dons, perquè també li han estat donats gratuïtament, però el ressentit, quan està mancat d'un jutge a qui imputar la injustícia, la vessa a l'altre ésser.

En el fons, el ressentit no accepta no posseir el dons de l'altre; es retorça per dins, perquè desitja ser com l'altre, anhela tenir el que té l'altre, desitjaria ser tractat i estimat com l'altre, però no ho és i, enlloc d'acceptar serenament la seva situació, no pot deixar de sentir un odi subterrani cap a l'altre, un odi silent i discret que creix en el dedins i que, en un moment o altre, explota a la superfície.

Existeix una altra forma de ressentiment que neix de l'ofensa rebuda per un altre ésser; una ofensa que ha quedat instal·lada en l'ànima i que, enlloc de vessar-se fora, es queda a dins i no troba el mode d'alliberar-se. No flueix, queda tancada, com l'aigua d'un embassament.

El ressentiment suscitat per l'ofensa rebuda és molt distint del que neix com a conseqüència d'un greuge comparatiu, perquè en el primer cas, no hi hagut cap agressió ni vulneració de drets, mentre que, en el segon, hom sent que li han usurpat determinats drets. Té, aleshores, motius per sentir ràbia i rancor, però, enlloc de manifestar-los, se'ls queda a dins i això enverina la seva ànima.

Enfront del ressentiment que neix com a conseqüència de l'esperit de comparació, només hi ha un possible antídot, una única via terapèutica, l'acceptació d'un mateix i el reconeixement honest dels dons de l'altre. Hom pot renegar de la naturalesa, perquè se sent menys agraciat que els altres, més lent i tosc, però això no canvia res, no transforma res, ni a un mateix, ni a l'altre.

En el fons, aquest ressentiment parteix d'una aspiració que és ontològicament impossible: la igualtat de tot amb tot, que tots fóssim exactament idèntics en propietats i en capacitats, però això és, justament, oposat a la naturalesa i a l'esfera humana.

La realitat és constitutivament plural, està composta per un mosaic d'entitats que es necessiten mútuament, que tenen entre si relacions de mútua dependència de causa i efecte. Experimentar el ressentiment per no posseir les qualitats de l'altre és absurd, però encara més, negar-se a si mateix i emprendre la via de la imitació, perquè per molt que hom intenti deixar de ser el que és, no pot extirpar la seva naturalesa més íntima.

Enfront del ressentiment generat per l'ofensa, només existeix un possible antídot: l'exercici del perdó. Gràcies a la facultat de perdonar, l'ésser humà és capaç de remeiar, en part, el caràcter irreversible de l'acció. El perdó ens relaciona amb el passa i serveix per a desfer allò fet, el que en principi semblava inamo-

vible. L'ofensa crema l'ànima, però el perdó fa possible l'alliberament.

Segons Hannah Arendt, el perdó parteix d'una radical asimetria: "El gest del perdó -diu l'autora d'*Els orígens del totalitarisme*- destrueix tan radicalment la igualtat i amb això el fonament de les relacions humanes que, pròpiament, després d'un acte d'aquest tipus ja no hauria de ser possible cap relació. El perdó entre homes no pot significar altra cosa que: renúncia a venjar-se, callar i passar de llarg; i això significa de fet acomiadar-se"[47]. En efecte, el perdó és renunciar a venjar-se, mentre que el ressentiment es cou dins de l'ànima amb una esperança posada al final del camí: la venjança.

El perdó desfà allò perniciós de les nostres accions pretèrites, ens deslliga de les conseqüències del nostre passat i ens permet començar de nou. És una expressió inequívoca de la facultat que té l'ésser humà d'allò que Hannah Arendt anomena la potència de néixer, la natalitat.

El perdó, sense el qual la nostra memòria s'abandonaria en mans de la ira i de la venjança, fa de la memòria inquieta un apaivagament, una memòria tranquil.la (*mémoire apaisée*), com diu Paul Ricoeur, que té com a única inquietud el dolor que produeix en l'existència el record d'allò viscut.

La reconciliació transcendeix el perdó; però exigeix el perdó com a condició de possibilitat. Reconciliar-se és afrontar allò que tenim davant, significa veure, mirar, mentre que el contrari és apartar la mirada, imposar el silenci.

47. H. ARENDT, *Diario filosófico, 1950-1973*, Herder, Barcelona, 2006, p. 3.

6. Comprendre's a si mateix

L'oblit d'un mateix no és, en sentit estricte, una ferida de l'ànima, però és l'arrel de múltiples naufragis. Mentre que el narcisista pateix un excés del jo, una obsessió per si mateix, pels seus quefers i patiments, que el fan incapaç d'obrir-se a l'altre, d'atendre la seva crida i respondre a la seva sol·licitud, l'oblit d'un mateix s'ubica en el pol oposat. És la deixadesa, la manca de cura.

L'oblit d'un mateix entès com a deseiximent, com alliberament de l'ego i de la servitud del jo, és un mecanisme d'alliberament personal, però l'oblit de si mateix, tal com aquí el descrivim, és el desconeixement d'un mateix i la manca d'interès per això.

El si mateix, el que anomenem el jo reflexiu, és el centre de les operacions vitals, però si hom no és capaç de reconèixer i d'escoltar la seva veu, viu fora de si, aliè als seus propis batecs. L'oblit d'un mateix, en sentit ètic, és necessari per deseixir-se i viure el propi jo amb relativitat, amb entrega a quelcom més gran que aquest jo, però l'oblit d'un mateix que aquí descrivim és fruit de la falta de reflexió o, per dir-ho amb una bella expressió de José Ortega y Gasset, d'*ensimismamiento*.

És conseqüència d'un estat permanent d'alteració i el pateix el qui està ubicat permanentment en la façana del seu ésser. Si és veritat, com diu Michel Foucault, que la primera exigència d'un filòsof és tenir cura de si mateix, l'oblit d'un mateix és un greu despropòsit que té com a resultat final que hom acaba essent un estrany per a si mateix.

Quan hom s'oblida de si mateix, ignora qui és, quines són les seves possibilitats i les seves necessitats, viu aliè a la seva identitat més profunda i, consegüentment, és incapaç de comprendre

el que li passa, el que sent. També és incapaç de realitzar bones eleccions, perquè les pren sense conèixer realment quines són les seves capacitats i les seves limitacions.

Quan es practica l'oblit d'un mateix, hom acaba creient-se la imatge que s'ha construït del seu propi ésser, una imatge que no expressa la realitat, que no manifesta el fons del seu ésser. Viu del tòpic de si mateix. L'oblit d'un mateix és un mal de l'ànima, però també ho és l'extrem oposat: l'obsessió per un mateix. Enfront d'una i altra deformació, cal trobar la via mitja que consisteix en practicar l'autoconeixement i l'autodonació.

Per poder sortir d'aquest atzucac, cal realitzar un doble moviment, de fora cap endins (*nach innen*) i de dins cap a fora (*nach aussen*). Ho descriu Edith Stein tot seguint els passos de sant Agustí. El primer moviment és clau per retrobar-se, per travessar el tòpic i desconstruir el jo fictici; però aquest procés d'endinsament no s'esgota en un mateix, no és el fi primordial. És la condició de possibilitat per sortir cap enfora i alliberar el jo, singularitzant la pròpia acció i producció. El jo es manifesta en l'exterioritat a través de les seves obres que, quan s'ha realitzat el primer moviment, són obres que obeeixen el seu ésser més profund.

Per oblidar la seva pròpia existència, "els homes -diu Alain- necessiten noves activitats i noves percepcions. Volen viure en el món i no en ells mateixos. Com els grans dinosaures que vagaven pels boscos, ells vaguen pel món"[48].

La desenfrenada cursa de l'activisme que s'expressa en el treball pel treball, manifesta, en realitat, la voluntat d'oblidar-se a si

48. ALAIN, *Propos sur le bonheur*, Gallimard, París, 1975, p. 101.

mateix, la negativa a ser el que hom està cridat a esdevenir o bé és una forma d'escapar, per la via de la desesperació, de l'avorriment que solca l'existència.

La fugida mitjançant el treball i la diversió és presentada com una teràpia que té com a fi que el temps passi el més acceleradament possible. L'oblit d'un mateix és una forma d'escapada. Es produeix quan hom és incapaç de romandre en si mateix. Aleshores es veu impel·lit a fugir desesperadament, perdent el seu propi ésser en el soroll eixordador del treball, en l'absorbent ocupació del fabricant de sofismes, en l'acte de distreure's sense pausa en les coses atractives i buides.

Per al qui fuig de si mateix, no és important *què* fer. Només compta fer quelcom. El soroll del món exterior tapa qualsevol imatge i qualsevulla veu que provingui de l'interior i, cegat per la llum enganyosa del món que li promet l'acompliment de tots els seus desigs, roman buit en si mateix i perd l'oportunitat d'enfrontar-se a la pròpia realització.

Enfront d'aquesta malaltia de l'ànima, la filosofia ofereix eines molt útils. L'imperatiu de conèixer-se a si mateix és el primer imperatiu que un ésser humà ha de tenir en el seu horitzó mental, però amb aquest no n'hi ha prou. Després, cal que doni allò que és als altres, en un moviment de deseiximent, de donació del propi talent.

Això només és possible si la filosofia s'entén com un pensament existencial i no com una disciplina objectiva aliena al jo existent. Novament, recuperem l'herència de Søren Kierkegaard. Segons el pensador danès, la primera exigència del filòsof és, seguint la tesi socràtica, pensar-se a si mateix com a existent. Pensar-se a si mateix no és un exercici de narcisisme. És una exigència bàsica i ineludible per exercir responsablement la pròpia missió en el

món i és l'únic camí per a poder desenvolupar, plenament, la llibertat que li ha estat assignada.

"La tasca del pensador subjectiu -escriu el filòsof danès- és comprendre's a si mateix en l'existència"[49]. Aquesta funció s'oposa radicalment a la tasca de l'anomenat *pensador objectiu* que té com a fi pensar l'objecte, allò que és aliè a la seva vida, la realitat abstracta, sense involucrar el seu propi ésser en l'acte de pensar.

El pensador subjectiu té, contràriament, com a principal missió, pensar-se a si mateix com a ésser existent, i, per això, el seu pensament inclou un alt grau de patetisme. El pensador objectiu s'oblida de si mateix i el seu focus d'atenció és allò abstracte. El pensament li serveix per no haver de davallar al propi infern.

L'antídot rau en el pensament subjectiu, però, només es pot articular si hom venç el temor de conèixer-se i és capaç de sotmetre's a un procés de desmitificació.

7. L'exercici de la deliberació

Sense cap mena de dubte, Søren Kierkegaard ocupa un lloc preeminent en l'anàlisi filosòfica de l'angoixa com a tarannà anímic. Després d'ell, vindran d'altres pensadors del segle XX, com Jean Paul Sartre, Martin Heidegger, Albert Camus, Hans Urs von Balthasar o el mateix Jacques Lacan que fan de l'angoixa un objecte filosòfic de primer ordre.

L'angoixa és una ferida de l'ànima, un estat afectiu. Angoixar-se forma part consubstancial de la vida humana, perquè, en tant que projecte lliure, es troba davant del precipici d'haver d'escollir, d'optar entre diferents opcions i això comporta un estat

49. S. KIERKEGAARD, *Postscriptum*, Sígueme, Salamanca, 2011, p. 346.

d'ànim que es pot anomenar *angoixa*. Quan hom s'angoixa, no sap a què atendre's, no sap com actuar, es troba en un atzucac, perquè no té arguments clars per inclinar-se per una opció i oblidar-se de les altres.

L'angoixa no es pot identificar amb la por, ja que està mancada d'un objecte concret. La por és causada per la presència d'un objecte hostil, per causa d'un ésser que pot vulnerar la fràgil constitució de la condició humana. Tenir por és part consubstancial de la vida, és la conseqüència directa de la percepció de la vulnerabilitat. Consisteix en saber que hom pot ser humiliat, vexat, ferit i assassinat. En saber-ho, tem el que li pot passar. Mentre no ho sap, ignora la seva vulnerabilitat, no tem res; però quan descobreix els límits, sent por pel que pugui passar-li.

L'angoixa, en canvi, és una emoció sense objecte formal. Hom s'angoixa davant del no res i el no res és l'absència d'ésser, la buidor. El no res engendra angoixa, però l'angoixa només pot ser experimentada per un ésser capaç de prendre distància de la realitat, de veure's a si mateix amb perspectiva, d'anticipar la seva pròpia mort. La possibilitat de desfer-se en el no res, de no ser res, causa angoixa, però la genera l'experiència de la possibilitat.

En determinades ocasions, l'angoixa emergeix com un estat d'ànim enfront de la possibilitat, enfront d'haver d'elegir entre una o més opcions. "L'angoixa -diu Søren Kierkegaard- és la possibilitat de la llibertat"[50] i "la possibilitat és la més feixuga de totes les categories"[51].

La possibilitat és la font de la llibertat. Si tot fos necessitat, la vida humana seria un procés mecànic, una successió d'actes ali-

50. S. KIERKEGAARD, *El concepto de la angustia*, p. 182.
51. Ibídem.

ens a la pròpia voluntat, un circuit en el qual tot es desenvolupa fatalment, però si es reconeix en ella la possibilitat d'optar, de prendre decisions, hi ha marge per a la llibertat, però, alesho-res, immediatament, irromp l'angoixa, perquè hom sap que el futur de la seva vida depèn de les decisions presents, de la ma-nera de resoldre la cruïlla existencial, de sortir de l'atzucac que suposa fer això o allò.

Escriu Søren Kierkegaard: "Si l'home fos un animal o un àngel, no seria mai presa de l'angoixa. Però és una síntesi i, per tant, pot angoixar-se, i com més profundament s'angoixa tant més gran és un home"[52].

L'angoixa és, doncs, un sentiment paradoxal, més encara, di-alèctic. D'una banda, se la refusa, perquè és un mal anímic, però, de l'altra, se la desitja perquè el signe visible de la llibertat humana. L'animal no s'angoixa, perquè no pot elegir, no té ca-pacitat per prendre decisions lliures i responsables, està mancat de la possibilitat de prendre distància i realitzar opcions fona-mentals amb la seva vida. Està atrapat a la naturalesa, enclaus-trat en l'espècie. Per això, afirma Søren Kierkegaard que "en la manca d'esperit no hi ha angoixa"[53].

Quan l'ésser humà pren consciència del seu ésser espiritual, s'eleva per sobre de la bèstia i s'adona que la seva vida està cri-dada a convertir-se en el seu projecte existencial, emergeix l'an-goixa. Tot era més senzill quan estava perfectament unit a la na-turalesa, però l'elevació espiritual el converteix en protagonista de la seva vida i, finalment, de la història.

52. Ibídem, p. 182.
53. Ibídem, p. 118.

El filòsof ha de mostrar el valor pedagògic de l'angoixa, ja que l'angoixa ens recorda que som éssers capaços de llibertat i això és un do, però també una tasca. Amb l'angoixa s'hi ha de comptar. És el preàmbul de la llibertat, la seva condició de possibilitat. No es resol optant irreflexivament per una alternativa, esquivant el mal emocional que comporta. Tampoc no es pot parar en la cruïlla vital i perllongar indefinidament la presa de decisió.

La pràctica de la deliberació és l'únic mode d'alliberar-se progressivament de l'angoixa, però aquesta pràctica no pot ser exercida únicament de manera individual; requereix el diàleg amb els altres, per poder, d'aquesta manera, sospesar millor els pros i els contres inherents a cada opció.

Després de sospesar, valorar, anticipar conseqüències i problemes, l'únic mode d'alliberar-se de l'angoixa rau en l'execució de l'acte, en l'acció. Després d'actuar, ja no té sentit l'angoixa , perquè la possibilitat s'ha convertit en realitat. El que pot emergir, amb posterioritat, és la culpa o el remordiment, però això ja no és angoixa i requereix un altre tipus de tractament: la medicina de la reconciliació.

8. La plenitud de sentit

La buidor existencial és una profunda ferida de l'ànima gairebé tan cruenta i hostil com la desesperació. És callada, discreta, s'estén per rutes subterrànies de la vida humana, com el torrent d'una caverna, però ho acaba amarant tot i, consegüentment, afecta tant l'exterioritat com la interioritat. S'oposa, per definició, a la plenitud d'existència.

La plenitud és, contràriament, una percepció subjectiva, interna, que cadascú viu en allò que María Zambrano en diu *sus*

adentros. Hom se sent ple quan no troba res a faltar, quan se sent reconciliat amb la seva existència, amb el seu propi ésser, amb la seva activitat principal. Aquest sentir-se ple és, paradoxalment, la conseqüència de donar-se, de poder projectar el que hom és i el que hom pensa als altres. No es pot omplir un ésser humà amb objectes, tampoc amb estímuls externs, ni amb informacions de qualsevol tipus. D'aquesta manera se'l pot saturar, però no omplir.

El que omple és, precisament, la pràctica del do, la realització de la pròpia vocació en el món. Quan manca aquest element, irromp la buidor sota diferents modalitats. Hom sent, aleshores, que li manca quelcom, que està faltat d'alguna cosa, que res no acaba d'omplir-lo. L'error consisteix en concebre el jo com un receptacle buit que ha d'omplir-se des de fora, quan l'únic que, vertaderament, sadolla el jo és sortir de si mateix i expressar-se en el món, descentrar-se, donar el millor de si mateix als altres.

La plenitud té a veure amb el sentit, mentre que la buidor, amb l'absurd. La percepció de plenitud té efectes emocionals beneficiosos per a la persona; se sent bé amb si mateixa, amb allò que fa, amb els quefers que ocupen el seu temps vital i, per extensió, amb les persones que formen part del seu cercle afectiu. La percepció de la buidor existencial, en canvi, té conseqüències perjudicials per al benestar emocional: hom se sent incòmode amb si mateix, experimenta neguit, no troba sentit al que fa i això afecta greument els vincles interpersonals i la qualitat de les relacions socials.

En la nostra època, la buidor existencial no és una experiència individual, com una espècie de sentiment marginal que afecta un reduït segment dels ciutadans. L'expressió s'ha convertit en paradigmàtica, en un enunciat que descriu els batecs de la nostra època, el *Zeitgeist*, l'esperit del temps.

Els científics socials, els filòsofs de la cultura i els terapeutes de l'ànima, en les seves distintes modalitats, constaten que la buidor existencial és una experiència comuna que afecta un ampli segment de la ciutadania independent de la seva edat i gènere, una vivència que, com un virus, es contagia i té greus efectes en l'estat d'ànim col·lectiu.

Des de la publicació de *L'era de la buidor* de Gilles Lipovetsky ja ha passat un quart de segle, però tots els indicis revelen que la buidor existencial no s'ha evaporat del cos social[54]. Està present, ha penetrat en estructures molt distintes i fereix fatalment l'ànima. Si el filòsof és el metge de l'ànima, li correspon a ell, no solament la difícil tasca d'elaborar el diagnòstic i l'etiologia de la malaltia, sinó també d'assenyalar les línies terapèutiques, els camins de guariment.

No solament Gilles Lipovetsky ha explorat l'angosta i ombrívola vall de la buidor existencial, també des de la logoteràpia existencial de Viktor Frankl i des de la psicologia humanista de Carl Rogers i Abraham Maslow s'ha posat de manifest la profunditat d'aquesta ferida per a l'ànima. Els analistes del nihilisme contemporani ho han abordat des d'un pla distint, l'ontològic, sense indagar les conseqüències que té en la vida emocional, mental i social.

La buidor existencial no solament té efectes en el dedins de la persona; s'irradia cap a fora i, conseqüentment, afecta el seu mode d'obrar, de produir, de consumir i, també, en les seves interaccions. La buidor és, per sobre de tot, una experiència. És la percepció que res no omple, que res no sadolla l'anhel de plenitud que batega en el fons de tot ésser humà.

---

54. Cf. G. LIPOVETSKY, *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona, 1986.

En un fragment de *La repetició* (1843), Søren Kierkegaard expressa, amb una tarannà existencialista, el desarrelament existencial, el vertigen enfront de la realitat, la pressió de l'absurd sobre la consciència de l'individu.

"La meva vida -diu en boca d'un dels seus pseudònims- ha estat portada fins a tal extrem; que em fastigueja l'existència, és insípida, sense sal ni sentit. Encara que em sentís més afamat que Pierrot, no estaria disposta a empassar-me les explicacions que els homes ofereixen. Un clava el dit en la terra per percebre en quin país està; però enfonsa el dit en l'existència i no ensuma res"[55].

I conclou el pensador danès: "¿A on sóc? ¿Què vol dir món? ¿Què significa aquesta paraula? ¿Qui m'ha ficat en tot això i m'ha deixat ara abandonat aquí? ¿Qui sóc jo? ¿Com he vingut al món? ¿Per què no vaig preguntat, per què no se'm van fer conèixer els costums i convencionalismes, sinó que se'm va situar en la fila com si hagués estat comprat per un comerciant d'ànimes? ¿Com m'he vist interessat en aquesta gran empresa que es diu realitat? ¿Per què hi he d'estar interessat?"[56].

La parada en el decurs vital és la condició de possibilitat de la curació. La pràctica de la simulació troba la complicitat en la velocitat del viure que imposa un ritme frenètic al ciutadà, una acceleració que l'inhabilita per a pensar, per parar-se i per verificar en la seva pròpia persona, la buidor existencial.

Blaise Pascal narra, amb bellesa plàstica, aquesta ruptura de la fluència existencial en un dels seus antològics pensaments. Escriu el savi francès: "Quan considero la poca durada de la meva vida, absorbida en l'eternitat precedent i següent (...) –el petit espai

55. S. KIERKEGAARD, *La repetición*, Guadarrama, Madrid, 1986, p. 134.
56. Ibídem.

que ocupa i fins i tot que veig sotmès en la infinitud immensa dels espais que ignoro i que m'ignoren, m'esglaio i em meravello de veure'm aquí més que no pas allà, pel fet de ser ara i més aviat que aleshores. ¿Qui m'ha ficat aquí? ¿Per ordre i autoritat de qui m'han estat destinats aquest lloc i aquest temps?"[57].

El to de Blaise Pascal és qualitativament distint de l'ànim que reflecteix Søren Kierkegaard a través del seu text pseudònim. El que aquí es posa de manifest és el vertigen còsmic, la sensació d'estar perdut enmig de l'univers, la necessitat d'un Tu, o millor dit, l'anhel d'una resposta última. Emergeix l'admiració pel fet d'existir, però també l'esglai i el temor celestial. La buidor existencial no és exactament aquesta experiència: és la manca de sentit, el que no exclou la necessitat d'un Tu, l'anhel d'una presència.

Un dels filòsofs actuals que ha expressat en primera persona del singular aquesta malaltia de l'ànima d'una manera més patètica i clara és Agustín Basave. Escriu el pensador llatinoamericà: "Al cabo de algún tiempo mis cenizas podrían caber en una cajetilla de cigarros. El mundo seguirà su ruta acostumbrada y yo habré desaparecido. Otras generaciones vendran después de mí y transitaran por las calles de las ciudades, por las playas de los balnearios, por los centros de esparcimiento y por los trenes que yo he conocido. Pero yo habré desaparecido. Ahora mismo se divierten, unos hombres como yo –que en Berlín asisten a un concierto de Sinfónica un grupo de personas y en Madrid se charla alegremente en el Café. ¿Por qué estoy aquí y no allí? ¿Por qué no puedo vivir a la vez la vida de tantas ciudades agradables que conozco y de tantas otras que no he conocido y que probablemente no conoceré? Esta limitación me duele"[58].

---

57. B. PASCAL, *Pensamientos*, 68-205.
58. A. BASAVE, *Hacia una filosofía del hombre*, en Espíritu 109 (1994) 137.

I conclou: "En China, en Francia, en Suecia, muchos hombres que nazcan después de que yo haya muerto pensaran sobre los mismos problemes que yo he pensado y tendrán vivencias similares a las mías, sin que tengan noticia de que yo haya existido. Me duele su ignorancia, me duele su indiferència para con mi persona y mi paso por la tierra. Y me duelen también esas muchedumbres anónimas que han estado afanándose por hacer algo y por ser alguién, que han trabajado y proyectado, que han reído y han llorado, que han tenido decepcions y dolores de cabeza como yo. ¿Qué sentido tienen esas vidas?"[59].

Aquí rau la qüestió. L'antídot a la buidor existencial rau en el sentit, en trobar una raó que justifiqui existir. El filòsof pot i ha d'oferir narratives de sentit als ciutadans, modes de donar plenitud a la vida humana. No hi ha respostes apodíctiques. El que li correspon és suscitar la pregunta i expressar, a través del testimoni individual, la seva pròpia manera de donar resposta a la qüestió.

No existeixen respostes científicament correctes, ni empíricament fonamentades. La recerca del sentit és individual i dialogada simultàniament, és subjectiva i intersubjectiva, ja que el mode com els altres tenen cura de la buidor i omplen de sentit l'existència no és en debades en el procés de recerca personal.

9. L'aprenentatge de l'esperança

La desesperació és, tal vegada, l'estat emocional més greu que un ésser humà pot patir. Es pot caracteritzar com la pitjor de les malalties de l'ànima. És l'absència de futur, la percepció interna que res no mereix la pena, que cap esforç té sentit, que tot és debades. "La desesperació -escriu Ernst Bloch- frega gairebé

59. Ibídem.

totalment aquell no res al qual s'aproximen tots els efectes de l'espera negatius"[60].

El desesperat pateix la incapacitat mental i emocional per veure alguna sortida, sofreix la sensació d'estar ficat en un atzucac molt obscur i no poder-hi sortir mai més. El que pesa en aquesta afirmació és, sobretot, el *mai més*, la sensació que no hi ha sortida ni en el present, ni en un futur llunyà.

En *El mite de Sísif* d'Albert Camus subsisteix, com a mínim, l'esperança i, per això mateix, el protagonista agafa, de nou, la roca, se la carrega al dors i trepa, una altra vegada, fins al cim; però quan hom pateix la desesperació, ja no experimenta l'empenta per moure's cap amunt. La desesperació és no esperar res i, com suggereix Søren Kierkegaard, no esperar res és l'arrel del mal[61].

La desesperació no és una casualitat. No és l'estat natural de l'ésser humà. No es neix desesperat. El que està latent en tot ésser humà, és l'esperança, la fe en quelcom, la creença en la possibilitat. La desesperació irromp d'una manera reactiva i secundària; envaeix l'ànima quan hom ha vist com els seus projectes s'han fet miques, com les seves esperances no han estat satisfetes, com les seves expectatives s'han frustrat.

Neix, doncs, de l'esperança trencada, de la frustració dels anhels. L'arrel de la desesperació és un desig frustrat. Només pot desesperar el qui ha esperat llarg temps, el qui ha confiat en quelcom i constata que l'espera és inútil o la confiança estèril. El desesperat ha deixat d'esperar. Sofreix la desesperança i, per tant, no beslluma cap futur. Consegüentment, s'instal.la en el present. El futur, en la seva ment, és inexistent i el passat no té

60. E. BLOCH, *El principio esperanza*, vol. I, p. 146.
61. Cf. *Las obras del amor*, Sígueme, Salamanca, 2001.

cap valor. L'únic que roman és el present i en ell detecta l'única possibilitat de viure.

Quan els projectes es fan realitat, quan els somnis s'assoleixen, apareixen nous horitzons i una nova força per assolir-los. El desesperat deixa de somiar i, consegüentment, de viure.

En el cor de l'indignat batega una esperança. Per aquest motiu, se sent cridat a protestar, a envair les places i a fer escoltar la seva veu. Creu que pot canviar alguna cosa, que, amb l'esforç i la tenacitat, pot alterar, encara que sigui una mica, el curs dels esdeveniments. L'indignat creu que és autor de la història, que pot contribuir a millorar la societat, però el desesperat no bes-lluma ni tan sols un interstici de llum. És l'obscuritat total. La conseqüència d'això és la paràlisi, la quietud, la indiferència i la deixadesa i, finalment, la destrucció.

El pol oposat de la desesperació és, justament, la virtut de l'esperança, la capacitat d'entreveure alguna possibilitat, o per dir-ho d'un mode més filosòfic, de trobar una raó, un motiu que doti de sentit la vida, quelcom pel qual valgui la pena moure's, lluitar, sofrir.

Per això, la desesperació és el més oposat a l'esperança, perquè quan hom la pateix no entreveu cap possibilitat, té la sensació que qualsevol moviment, operació o gest és completament estèril. L'antídot a la desesperació és l'esperança. Escriu Josef Pieper: "L'esperança diu: acabarà bé; més concretament i pròpiament: l'home acabarà bé; exactament, acabarem bé nosaltres i jo mateix. A aquests graus d'autenticitat d'esperança corresponen els de la desesperació. La forma més pròpia de la desesperació diu: acabarem malament nosaltres i jo mateix"[62].

62. J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, 1980, p. 390.

És la percepció subjectiva de la fatalitat, però una percepció que no es transforma en resignació, sinó en una desesperació, ja sigui callada o sorollosa, però fereix profundament l'ànima, fins a tal punt que li manca aire per respirar, cel per elevar-se. Tal i com és descrita pels grans filòsofs del segle XX, E. M. Cioran, entre ells, la desesperació és una forma d'anticipació, ja que qui desespera anticipa voluntàriament i injustificadament la seva irrealització personal.

En una vida que no ha acabat i que encara està oberta a la plenitud, el desesperat opta per renunciar a dita plenitud, tot submergint-se en l'estat anímic del qui se sent frustrat per la vida. Aparta de si mateix l'esperança fonamental i queda, consegüentment, sense esperança.

Per prevenir aquesta malaltia de l'ànima, convé, com escriu el filòsof marxista heterodox, Ernst Bloch, "aprendre l'esperança"[63]. L'esperança és virtut, força, moviment vital. Segons l'autor d'*El principi esperança*, és condició de possibilitat de la vida humana, el motor de la història, del progrés, de tot alliberament humà.

"L'esperança -afirma- dóna amplitud als homes, enlloc d'angoixar-los"[64]. En efecte, té una influència completament oposada a la desesperació. La desesperació ho estreny tot i causa ofec; mentre que l'esperança dóna amplitud, profunditat i alçada; permet eixamplar el camp vital i, per tant, ofereix aire per respirar.

Mentre l'ésser desesperat només entreveu necessitats i barreres, l'ésser esperançat beslluma possibilitats no solament en ell, també en els altres. "L'esperança –afirma Ernst Bloch- està

63. *El principio esperanza*, I, p. 25.
64. Ibídem.

enamorada del triomf, no del fracàs"[65]. "L'esperança –continua el pensador alemany-, situada sobre la por, no és passiva com ell, ni molt menys està tancada en el seu anorreament"[66]. En realitat, l'esperança és activa i mou a la praxi transformadora. Només es mou el qui creu que pot canviar quelcom de la realitat. Si hom parteix del supòsit que la realitat és pètria i immutable, qualsevulla temptativa és ingènua, utòpica i condemnada al fracàs.

L'esperança és, tal com la concep el pensador d'origen jueu, "la intenció cap a una possibilitat que encara no ha arribat a ser"[67]. Aquesta confiança en el poder ser de la història és el que està en l'entranya de l'esperança. Mentre el desesperat es limita a dir que res pot ser diferent de com es; l'esperança reconeix aquest *poder ser* en cada persona, en cada institució.

Escriu Ernst Bloch: "*L'esperança* (...) *és, per això, el més humà de tots els moviments de l'ànim i només accessible als homes, i està, a la vegada, referit al més ampli i lúcid dels horitzons*"[68].

Com a conseqüència del que s'ha dit, sembla clar, com afirma Ernst Bloch, que "l'esperança ofega l'angoixa"[69].

10. Aclarir la missió

L'avorriment és, aparentment, una lleu ferida de l'ànima, un mal epidèrmic, atès que, a priori, té una fàcil terapèutica que no exigeix massa esforç. No ens referim, però, a l'avorriment momentani que tot ésser humà pot patir en un determinat pa-

65. Ibídem.
66. Ibídem.
67. Ibídem, p. 30.
68. Ibídem, p. 105. La cursiva és d'Ernst Bloch.
69. Ibídem, p. 146.

rèntesi de la seva vida. Ens referim a l'apatia vital, a la desgana d'existir, a l'avorriment com a estat d'ànim permanent.

L'avorriment no és una experiència estranya en la vida humana. Vladimir Jankélévitch dedica una monografia sencera a investigar filosòficament aquest estat d'ànim. Hom pot avorrir-se d'una activitat en concret, d'una professió, fins i tot d'una relació, però l'avorriment es converteix en una malaltia de l'ànima quan s'estén a tota l'existència, quan hom s'avorreix *de viure*, de romandre en l'ésser, d'estar en la realitat, de seguir essent.

Entès com a estat d'ànim, l'avorriment irromp en la vida quan res no suscita interès, quan res ni ningú produeix una alteració, ni tan sols una breu discontinuïtat en el curs rutinari dels esdeveniments. Aleshores tot sembla gris, uniforme, mancat de significat, la vida sembla una tragicomèdia que es repeteix una i altra vegada en la qual tot succeeix mecànicament. Els actors s'avorreixen de dir i fer sempre el mateix i els espectadors badallen.

Aquest avorriment, entès com un estat d'ànim apàtic, que consisteix en què no agrada res, en no sentir passió per res és, al capdavall, la conseqüència directa de la crisi de sentit, de la incapacitat per trobar un motiu, una raó, un significat per al qual lluitar. Enfront d'aquest avorriment, hi ha distintes maniobres de l'esperit, però només una és la que realment pot curar l'ànima d'aquest estat en la qual es troba.

L'avorriment és descrit com un mal de decadència que dóna un gust anticipat del no res, com si es tractés d'una prefiguració del no ésser. Es vincula estretament a la desesperació, però amagant-la. En no poder esperar la realització de les seves aspiracions, dels seus projectes personals, l'ésser humà cau en l'absurd.

El món apareix com mort per a qui és presa de l'avorriment fonamental. Tota finalitat desapareix. Atès que és impossible resistir indefinidament, hom necessita estímuls per a escapar d'ell, però, enlloc d'indagar la causa de l'avorriment en la interioritat, es llença cap a l'exterioritat i es converteix en receptor de notícies, d'espectacles, de qualsevol tipus de discontinuïtat que distregui la ment i la salvi.

S'avorreix el qui no sap què fer, com passar les hores, com ocupar el seu temps, el qui no té cap missió, per dir-ho amb una expressió molt orteguiana. Quan l'avorriment fa acte de presència, hom no sap quina tasca desenvolupar, com donar significat vital al seu temps vital i tracta d'omplir buits amb tot tipus de passatemps i d'entreteniments. L'espanta el buit, li horroritza el temps lliis, perquè no sap què fer amb ell, no sap com omplir-lo.

La desesperació engendra l'avorriment, però la sortida no rau en la distracció. Aquesta sortida és perillosa, perquè salva momentàniament, però no cura. La distracció és, en el fons, un mecanisme de defensa per sortejar la buidor del temps, però és un fals antídot. La mirada no deixa de papallonejar d'un objecte a l'altre. Llença furtivament un cop de vista a les coses i s'expandeix sobre una multitud d'imatges superficials que tendeixen a monopolitzar l'existència.

Com a conseqüència d'aquesta curiositat excitada pel zàping contemporani del periodisme i de la televisió sensual, estimulada per allò que el veí diu i fa, hom s'allunya cada vegada més del seu ésser profund i tendeix a ofegar-lo. Com a conseqüència d'això, viu allunyat de si mateix, lligat a una ficció del seu propi jo que no té res a veure amb el realment és.

La salvació rau en el propi ésser i no en l'exterioritat. Només l'autoconeixement pot donar la clau. Quan hom aclareix la seva missió en el món, comprèn el que està cridat a donar de si mateix, la vida es converteix en projecte, té un horitzó, una raó i el temps deixa de ser un espai que s'ha d'omplir per convertir-se en un bé que cal saber aprofitar, prioritzar i seqüenciar.

El vertader antídot a l'avorriment no rau, doncs, en la distracció. Consisteix, com suggereix Josef Pieper, en tornar a rebre gratuïtament l'ésser d'allò real, en redescobrir el valor del silenci i de l'escolta, que són condicions de possibilitat per indagar què és el que vertaderament dóna sentit a la vida, el que la converteix en una aventura apassionant, en una experiència interessant.

En la lògica consumista, se li ofereixen al ciutadà tot tipus d'objectes i d'entreteniments per salvar-lo de l'avorriment. No obstant això, el ciutadà aviat s'avorreix de l'objecte que li ha estat presentat com a salvació i necessita, ràpidament, consumir-ne un altre, que, a la vegada, genera, de nou, avorriment, la qual cosa generarà la necessitat de consumir un tercer objecte i, així, indefinidament.

Hom no pot calmar la set bevent aigua salada. El ciutadà, atrapat en la maquinària del consum, constata que el seu anhel no s'omple més que d'una manera fragmentària i provisionalment. La seva desgana vital no es cura amb la possessió d'objectes. Necessita transcendir l'avorriment, enfrontar-se a la causa última que el nodreix, prendre distància de la temptació dels objectes i limitar-se a consumir responsablement el que vertaderament necessita. El consum no és l'objecte de la seva missió. És una pràctica necessària, fruit de la vulnerabilitat humana, però no el propòsit, ni la finalitat de la vida humana, el que realment la dota de significat i de sentit.

11. La seriositat

La frivolitat és una ferida de l'ànima que moltes persones ni tan sols perceben com a tal. Potser per això és més difícil de curar, perquè la condició fonamental de tota *cura* exigeix la consciència del mal.

La pràctica de la frivolitat pot ser un mecanisme de defensa enfront de la seriositat, una fuita cercada per escapar de l'esperit reflexiu i de la tendència a pensar-ho, a analitzar tot el que ocorre, a ocupar-se i a preocupar-se dels quefers de la vida, pròpia i aliens. No hi ha dubte que pensar, entristeix; que la reflexió és una font de sofriments, que aprofundir en l'estructura de la realitat, en la memòria personal, en els somnis trencats, en la indigència que està a l'arrel de tot el que és, causa dolor.

La seriositat, l'oposat radical a la frivolitat, s'introdueix en el món a través del pensament. Irromp quan l'ésser finit pren consciència de la seva finitud, quan es reconeix com a mortal. En els *Pensaments*, Blaise Pascal es refereix directament a la tendència de tot ésser humà al *divertissement*, a la distracció com antídot a la tristesa del pensament i a la quietud de la reflexió. Existeix, segons el gran pensador francès, una íntima relació entre l'experiència de la vulnerabilitat i la fuga a través del *divertissement*.

Ho expressa categòricament amb aquests termes: "Els homes, no havent pogut remeiar la mort, la misèria, la ignorància, han ideat, per a ser feliços, no pensar en aquestes coses"[70]. I afegeix: "La mort és més fàcil de suportar sense pensar en ella, que la idea de la mort sense perill"[71].
La seriositat és, doncs, una possibilitat humana que requereix

70. B. PASCAL, *Pensamientos*, 133-168.
71. Ibídem, 138-166.

la consciència de la finitud, pròpia o aliena. El seu oposat és la frivolitat, l'esperit de la banalitat que, per definició, esquiva qualsevol descens a les profunditats i es manté en la superfície, relliscant d'un lloc a l'altre, sense voluntat de comprendre res, ni de penetrar en cap objecte. És una forma d'indignació indolent, una expressió del temor a pensar.

Escriu Blaise Pascal: "L'home, per molt ple de tristesa que estigui, si podem aconseguir que s'entregui a alguna diversió, heu-lo ací feliç durant aquest temps; i l'home, per molt feliç que sigui, si no està ocupat amb alguna passió o amb alguna distracció que impedeixin que li envaeixi el tedi, no triga gaire a sentir-se trist i desgraciat. Sense diversió no hi ha alegria; amb diversió no hi ha tristesa. I això és el que origina la felicitat de les persones d'elevada condició que tenen un gran nombre de gent que els diverteixen i que tenen el poder de conservar-se en aquest estat"[72].

La qüestió és no pensar massa, perquè el pensament destil.la amargor. La frivolitat és cercada com una fuita, com un mecanisme de supervivència. Escriu Blaise Pascal referint-se a l'ésser humà: "Malgrat tot les misèries que pugui patir, vol ser feliç, i no vol cap altra cosa que ser feliç i no pot voler no ser-ho. ¿Però com se les arreglarà? Seria necessari per aconseguir-ho que es fes immortal, però en no poder ser-ho, ha ideat no permetre's a si mateix pensar en això"[73].

En aquest cas, la frivolitat acaba essent un antídot al pensament i al sofriment que emanen d'ell, però aquest antídot és, en el fons, tan ineficaç com estèril, perquè, enlloc de curar la ferida, perllonga les seves conseqüències i efectes.

---

72. Ibídem.
73. Ibídem, 134-169.

Es pot viure en la superfície, però també es pot davallar a les profunditats d'un mateix. La superfície és un lloc comú, però el desig de profunditat, de coneixement, d'indagació està profundament inserit en l'ésser humà i no li basta romandre en la superfície. Vol saber què serà d'ell, quin és el seu origen, qui regeix la comèdia d'aquest món, com acabarà el darrer acte, què és el que pot esperar de si mateix i de les persones que estima.

Aquest afany de saber, universal i comú tots els éssers humans, segons la coneguda sentència aristotèlica, l'empeny a pensar i a abandonar la superfície, però quan aprofundeix en els interrogants que el tenallen, experimenta perplexitat i tristesa. Com a conseqüència d'això, torna a elevar-se a la superfície i a practicar la frivolitat

Escriu Blaise Pascal: "D'aquí ve que als homes els agradi tant el bullici i el moviment. D'aquí ve que la presó sigui un suplici tan horrible; d'aquí ve que el plaer de la soledat sigui una cosa tan incomprensible"[74].

¿Quina és, doncs, la vida de curació? ¿Com se salva hom de la frivolitat? ¿Que pot consolar-lo de la finitud? ¿Com defensar-se de la tristesa del pensament? ¿Tal vegada és possible pensar la finitud sense experimentar amargor, neguit i angoixa?

Escriu Blaise Pascal: "Quan he reflexionat més a prop i després d'haver trobat la causa de les nostres desgràcies i he volgut descobrir les raons, he trobat que n'hi ha una de molt cerca, que consisteix en la desgràcia natural de la nostra condició dèbil i mortal, i tan miserable que res no pot consolar-nos quan pensem en ella de prop"[75].

---

74. Ibídem.
75. Ibídem, 136-139.

I conclou: "L'únic bé dels homes consisteix, per tant, en què se'ls diverteixi de pensar en la seva condició, ja sigui per mitjà d'una ocupació que els allunyi d'aquest pensament, ja sigui per algun sentiment agradable i nou que els ocupi, o mitjançant el joc, la caça, algun espectacle apassionant i, finalment, per això que anomenen diversió"[76].

Blaise Pascal es refereix directament a la pràctica de la caça com una forma d'evadir-se del pensament de la mort i del drama de la vulnerabilitat. "La llebre no ens protegeix contra la visió de la mort i de les misèries, però la caça ens protegeix d'aquesta visió"[77]. Els homes -diu- "tenen un instint secret que els inclina a cercar la diversió i l'ocupació exterior, que procedeix de la percepció de les seves misèries contínues"[78].

Enfront de la frivolitat, s'imposa la tasca de pensar per un mateix. La frivolitat s'oposa radicalment al pensament, el refusa, ja que quan el pensament entra en escena, la frivolitat es desfà. Només pot subsistir mentre no es pensa i aquesta és, justament, la tendència en la cultura actual.

Immanuel Kant es refereix a tres modalitats de pensament: pensar per un mateix, que és el pensament propi o independent; pensar d'acord amb un mateix, que és el pensament consegüent i, finalment, pensar en el lloc de l'altre, que és el pensament allargat. Pensar per un mateix és pensar sense prejudicis, al marge dels judicis heretats o de la tradició. Pensar consegüentment és pensar coherentment des del punt de vista de la consistència lògica i el pensament allargat és un pensament que s'aparta de les condicions subjectives de la persona adoptant un punt de vista universal.

---

76. Ibídem.
77. Ibídem.
78. Ibídem.

L'antídot definitiu de la frivolitat és pensar per un mateix. Pensar per un mateix, però, pot desembocar en la tristesa, especialment si en l'acte de pensar no hi ha cap indici d'esperança.

12. La pràctica del deseiximent

La darrera ferida de l'ànima és la sensació permanent d'inseguretat, l'experiència subjectiva de la incertesa. Escriu el teòleg catòlic, Romano Guardini: "L'home no està segur en la seva pròpia existència (...) L'home no està assegurat per naturalesa, i encara que ho estigués més que els altres, per una mercè especial, es trobaria en l'estructura de la seva vida un punt vulnerable per on penetrar la destrucció: pensem en figures com Aquil·les o Sígfrid. L'amenaça és una condició bàsica de la nostra vida. Troba la seva expressió plàstica en figures mítiques, com els núms de la crueltat; en l'enveja dels déus contra la vida quan s'assoleix massa bé, en la inescrutabilitat del *fatum* i el joc sense sentit de la sort"[79].

L'anhel d'allò sòlid, d'allò permanent és una constant en l'ésser humà. Tal vegada en el present, l'experiència de la incertesa i de la fluència sigui més visible que en altres temps per causa de les transformacions que observem en diferents plans de la vida social, però l'experiència de la incertesa no és una qüestió merament conjuntural; és un tret inequívoc de la condició humana, una característica estructural de la seva vida. Vivim en allò fluid, però anhelem allò sòlid. Aquesta nostàlgia del que és sòlid sembla entreveure's en els diagnòstics de Zygmunt Bauman.

Tot el que pensem i el que decidim està subjecte a la incertesa. Els vincles, les conviccions, els valors, les creences, els negocis, els sistemes, les organitzacions, res no escapa als tentacles de

79. R. GUARDINI, *Religión y revelación*, Guadarrama, Madrid, 1971, p. 69.

la incertesa. No sabem si els nostres projectes tindran un bon final, tampoc les apostes que fem en el present.

Viure és confiar, fer petits actes de fe; però la incertesa sempre està a l'aguait, i, encara que hom intenti reduir al màxim nivell el marge d'error i obrar amb prudència i cautela, la incertesa sempre l'acompanya.

Si hom espera tenir evidències per a poder actuar, per a poder realitzar un pas, mai no arribarà a actuar, perquè si l'evidència és, com diu René Descartes, *l'idée claire et distincte pour soi même*, rarament en la vida humana se'n beslluma alguna. Molt freqüentment, el que avui experimentem com a cert, com a clar i distint, l'endemà es transforma en quelcom ambivalent i relatiu.

Amb tot, subsisteix l'anhel d'allò sòlid, la necessitat de trepitjar terra ferma, de sustentar la vida en quelcom petri, que permeti caminar, dansar, fins i tot saltar i tenir consciència de què hom no s'enfonsarà a cada pas. Desitgem tenir punts de referència que siguin estables, coordenades on puguem assentar les conviccions.

Potser per causa de la crisi paradigmàtica que estem patint i que afecta, d'una manera desigual, tots els sistemes (educatiu, econòmic, social, polític, cultural), aquesta sensació d'incertesa ha anat particularment *in crescendo* des de principis del segle XXI.

Hom s'adona que res ni ningú està a recer del canvi, de la transformació; que res no posseeix la garantia de romandre, de subsistir indefinidament. El que semblava etern, es descompon. Hi ha exemples d'això en tots els terrenys i esferes de la vida humana i social. La crisi global que estem patint incrementa en el pla quotidià aquesta experiència d'incertesa, el *no saber a qué*

atenerse, com diu José Ortega y Gasset, la sensació de vertigen i de provisionalitat.

No hi ha res que romangui; tot flueix. La potència del pensament d'Heràclit adquireix el seu vigor en un temps com el nostre definit com mudant, en el qual es fa més real que mai aquella vella expressió de Karl Marx, segons la qual, tot allò sòlid es desfà en l'aire.

Règims suposadament invencibles han estat vençuts i grans imperis financers que semblaven invulnerables, han estat anorreats. Hem vist caure el que ens van prometre que mai no cauria i hem crescut en un paisatge devastat, en un món en runes. Totes les veritats indubtables han estat qüestionades. Les grans ideologies del segle XX que havien de conduir-nos al millor dels mons possibles, al paradís en la terra, han acabat essent universos dantescos on s'ha desfermat tot tipus d'opressió i de vulneració de drets.

En aquest context, ningú no té valor de prometre solidesa ni estabilitat. El temor a la incertesa paralitza i això té greus conseqüències socials. Allò sòlid constitueix un anhel, però vivim en allò líquid i creixem en aquest mitjà. No tenim capacitat per anticipar quant de temps trigarà a liquar-se allò sòlid, però l'experiència col·lectiva exigeix ser cautelosos a l'hora i assumir que tard o d'hora, per alguna raó que ignorem, deixarà de ser sòlid.

Aquesta incertesa no solament afecta les obres que hom fa, també els vincles que estableix i els seus projectes culturals, econòmics, socials i familiars que engega. Per causa de la seva condició vulnerable i de la seva naturalesa efímera, l'ésser humà no pot trobar dins de si mateix ni un àpex de seguretat, un fonament sobre el qual sustentar la seva vida, la seva acció, les seves conviccions, els seus ideals, els seus valors. L'única certesa

que té és, justament, la certesa del canvi, l'evidència de què tot flueix o, com va dir Antonio Machado, que *lo nuestro es pasar*.

L'ànima tem la inseguretat, cerca la certesa; estima la pau. Causa temor la permanent inseguretat, la *insecuritas* que acompanya l'ésser humà des del seu naixement fins a la seva mort. Desitjaria tenir un refugi sòlid, unes relacions sòlides, uns valors consistents, un treball sòlid, però es troba llançat al món, dient-ho a la manera de Jean Paul Sartre (*jeté au monde*), a un món caracteritzat per la seva permanent incertesa.

Keji Nishitani expressa aquesta condició d'incertesa d'una manera molt poètica: "Allí on hi ha éssers finits -i totes les coses són finites- ha d'haver-hi nihilitat; on hi ha vida, hi ha d'haver mort. Enfront de la mort i de la nihilitat tota existència perd la seva certesa i la seva importància com a realitat i es veuen irreals. Des de temps immemorials l'ésser humà ha expressat constantment la fugaç transitorietat de la vida i de l'existència com un somni, com una ombra, o com la trèmula boirina del calor estiuenc"[80].

Enfront d'aquesta malaltia de l'ànima, el vertader antídot rau en la pràctica del deseiximent. No serveix de res presentar com a sòlid allò que és líquid, ni enganyar la ment amb suposades certeses quan tot és incert. L'esperit del temps, el *Zeitgeist*, exigeix ser flexibles, dúctils i capaços d'adaptar-nos als nous contextos i això solament és possible si no ens aferrem a res amb excés, si vivim les nostres pròpies conviccions, idees, vincles i projectes amb deseiximent.

La nostàlgia d'allò sòlid és contraproduent. La caiguda en el nihilisme condueix a la destrucció. El temps que vivim exigeix

80. K. NISHITANI, *La religión y la nada*, Siruela, Barcelona, 1999, p. 44.

gran flexibilitat i sentit d'adaptació, però simultàniament requereix audàcia per prendre distància dels objectes de desig per no viure per ells, sinó assumir amb serenitat la fluència de tots els éssers.

III. CURA MUNDI

El món està ferit. El planeta requereix guariment. No ens referim solament als éssers humans que l'habitem; la ferida s'estén més enllà del regne humà i penetra, també, en el regne animal, vegetal i mineral. L'aire, l'aigua, els elements fonamentals no són immunes a aquests efectes.

Existeix un profund nexe entre idees i accions. Només una crítica lúcida de les idees que les legitimen pot despertar la consciència crítica i neutralitzar hàbits i costums que estan presents en la realitat i que erosionen greument el món. La crítica de les idees és, justament, el principal servei que la filosofia pot prestar al món. Són aquestes idees, les que es donen per òbvies i evidents, les que, són simples conglomerats de prejudicis irracionals i de tòpics que entelen la realitat.

Determines idees, presents en la vida de les persones, en les institucions i en les masses regeixen el desordre del món i són la causa dels nostres patiments. Les idees tenen poder i quan es difonen per tot el planeta, es transformen en accions. Fins i tot el qui afirma que no regeix la seva vida per aquestes idees o creences i es defineix a si mateix com a neutre, també és deutor d'elles.

El filòsof no és aliè a això. També ell forma part d'aquest món i és receptor d'un conjunt de creences que ha assumit acríticament, de manera irreflexiva. D'aquí la rellevància que té el diàleg amb l'altre, ja que només d'aquesta manera pot prendre consciència dels fils invisibles que mouen la seva acció i la seva paraula a través de la confrontació amb el seu interlocutor.

Aparentment la idea és innòcua, però quan és assumida pel cos social, adquireix força i, aleshores, es perceben les con-

seqüències. La història ens posa múltiples exemples d'això. La idea de què existeixen races humanes més pures que altres, el que pròpiament anomenem la ideologia racial, quan s'obre camí en la història i es concreta en accions, codis civils i pràctiques educatives, sanitàries i socials, es verifica la greu injustícia que es deriva d'aquesta idea i les humiliacions, vexacions i explotacions que s'han perpetrat a partir d'aquesta idea. Sobren exemples per il·lustrar aquesta relació entre causa i efecte. El segle XX és un amplíssim aparador de la força que té aquesta idea tòxica.

El debat d'idees, doncs, quelcom tan aparentment estèril com la crítica racional de les idees i de les creences, és fonamental per a neutralitzar certes idees tòxiques, per fonamentar una societat democràtica deliberativa. Quan les idees i les creences nocives circulen lliurement pel món, sense obstacles crítics, sense un receptor capaç de contrastar la seva fragilitat i biaix, condueixen el món al precipici i la història al regne de l'horror.

La majoria de les vegades, aquestes idees tòxiques, estan tan incrustades en l'imaginari col·lectiu, en la ment i en el cor dels ciutadans que és molt difícil extirpar-les i desemmascarar la seva lògica. Prendre consciència d'elles és un exercici de lucidesa que la filosofia pot ajudar a desenvolupar.

És un deure reconèixer que les ferides que pateix el món no són una casualitat històrica, tampoc no són fruit del destí. La desigualtat entre el Nord i el Sud, les guerres interètniques, la vulneració de drets del nen, de la dona, dels ancians, la destrucció dels ecosistemes, l'explotació de les masses, el consum abusiu de béns per part d'alguns, la fam, l'esclavitud dels mercats i un llarg etcètera d'enunciats no són fruit de l'atzar, tampoc una necessitat de la història.

Quan aquestes idees destructives s'assumeixen acríticament, s'expressen en el mode d'obrar, en el mode d'operar en el món. No són neutrals, ni irrellevants. Comporten conseqüències. No solament fereixen l'ànima; transcendeixen el pla de la idea i fereixen també el món.

En aquesta tercera part del discurs exposem algunes ideologies que tenen un caràcter preeminent en la cultura dominant i que no són innòcues. El mapa que presentem a continuació no pretén ser complert. Identifiquem les ideologies més rellevants que persisteixen amb força en el món. Partim de la idea que no totes les idees són igualment legítimes o valuoses per regular el curs de la història. És justament aquesta actitud relativista, que equipara en un pla d'igualtat les distintes creences i idees, la que legitima pràctiques que vulneren drets fonamentals.

No val tot. La història permet contrastar empíricament els efectes que han tingut determinades idees en el curs dels esdeveniments. La memòria del mal és el gran argument contra el relativisme.

1. La cultura de l'ésser

El consumisme és una lacerant ferida del món civilitzat. És, a més a més, summament classista, perquè només els qui tenen poder adquisitiu poden accedir als objectes de consum. Aquesta ideologia, altament tòxica, no solament per a l'ésser humà, sinó per la mateixa subsistència i viabilitat de l'entorn natural i dels ecosistemes, es fonamenta en una idea implícita que no està fonamentada filosòficament: la felicitat rau en consumir, o dit d'una altra manera, com més consumeixi un ésser humà, més feliç és, com més possessions tingui, més plenitud d'ésser.

El consumisme és la pràctica del consum més enllà de l'estricta necessitat, és fruit de l'excitació artificial del desig que indueix la persona a adquirir tot tipus de béns materials, siguin o no necessaris, per a la seva existència. El consum és necessari per al desenvolupament de la vida humana, però el consumisme és una hipertròfia del consum, una hipèrbole, de tal manera que el qui la pateix, ja no consumeix per viure, sinó que viu per consumir. Creu que determinats objectes són necessaris per a la seva existència, però, de fet, no ho són. Ho creu perquè l'han persuadit d'això fins a tal punt que sent, interiorment, la necessitat de consumir-los.

Aquesta ideologia s'estructura sobre la dinàmica del desig humà, però tracta de satisfer-lo amb objectes materials, la qual cosa és metafísicament impossible, perquè no existeix cap objecte, per bell que sigui, que pugui apagar la set humana. La crítica de la cultura del tenir ja està manifestament expressada en un filòsof estoic com Sèneca: "Qui sent necessitat de riqueses, tem per elles i ningú que visqui entre neguits pot gaudir dels béns que posseeix, ja que sempre està capficat per augmentar-los. Mentre pensa en fer-los créixer, s'oblida de gaudir-los; s'ocupa dels rendiments dels comptes, acudeix amb freqüència als tribunals, fulleja de tant en tant el llibre de venciments, de tal manera que de senyor s'ha convertit en procurador"[81].

En efecte, el consumisme és una ideologia que aliena i subjuga. Lluny d'alliberar l'ésser humà, el manté esclau dels objectes, de les propietats i aquestes, lluny de sadollar el seu desig, l'activen encara més, de tal manera que la víctima del consumisme pateix, d'una banda, per conservar allò que té i, de l'altra, per aconseguir nous objectes, en una cursa que no coneix treva ni descans.

81. L. A. SÈNECA, *Cartas morales a Lucilio*, Orbis, Barcelona, 1985, p. 42.

Escriu Ernst Bloch: "La majoria de la gent en el carrer té l'aspecte de persones que estan pensant en una altra cosa. Aquesta altra cosa és el diner o bé també amb el que poden comprar-se amb el diner"[82]. El consumisme està subtilment present en la ment dels ciutadans, encara que no ho confessin.

El món, per a l'ésser consumista, és una gran superfície comercial, un immens magatzem d'objectes per emportar-se a casa. Mentre el pensament es projecta cap aquesta activitat, es desactiva el seu potencial imaginatiu, la seva capacitat crítica i creativa. La conseqüència final del consumisme és la buidor. El persistent anhel que gravita en el fons de la criatura humana no pot sadollar-se amb objectes, amb béns materials, de tal manera que el resultat d'aquesta pretensió és la buidor.

Ho expressa nítidament Ernst Bloch: "Cap velocitat, cap luxe, cap costa, per blava que sigui, ajuden a escapar d'ell; la mateixa excitació del joc perd, a la llarga, el seu encant. En el cimal de la riquesa gravita aquest núvol de la buidor[83]".

Els farts i els rics són els qui experimenten, més a fons, aquesta buidor vital fruit del consumisme i del culte al tenir. Escriu Ernst Bloch: "Els rics i els farts -encara no solament ells- pateixen l'estrany agulló del no-sé-què; el luxe, en especial, que sembla satisfer-ho tot, és una font insaciable"[84].

La possessió no omple la set d'ésser i d'estimar que batega en el fons de la persona. La possessió no satisfà l'anhel metafísic que travessa l'ésser humà. L'error del consumisme rau en defensar que l'*homo consumens* pot omplir l'*homo metaphysicus.* Només

82. E. BLOCH, *El principio esperanza*, I, Trotta, Madrid, 202, p. 60.
83. Ibídem, p. 60.
84. Ibídem, p. 77.

la cultura de l'ésser pot obrir l'ésser humà cap a la plenitud, el desenvolupament de les seves capacitats, l'exteriorització de la seva vocació en el món.

Quan es posseeix l'objecte, emergeix, de nou, el desig i quan és assolit novament el bé que s'anhela, brolla, altra vegada, el desig. Aquest dinàmica no coneix terme final. Escriu Ernst Bloch: "La satisfacció va acompanyada de noves apetències que, encara que d'una altra manera, turmenten tant com la mancança absoluta anterior"[85].

La manca d'esperit és el vertader camp de conreu del consumisme. Com més espiritual és un ésser humà, com més alliberat se sent dels objectes materials, com més deseixit està, més indiferent és a les possessions, perquè coneix la riquesa superior del seu ésser.

Escriu Søren Kierkegaard: "El qui està mancat d'esperit s'ha convertit en una màquina parlant. ¿Per què no podia aprendre de memòria una xerrada filosòfica tan bé com una confessió de fe o un recitat polític?"[86]. La manca d'esperit converteix l'ésser humà en una màquina, però no solament d'emetre sons, com imagina el pensador danès, sinó també en una màquina de produir i de consumir.

El drama del consumisme és la impossibilitat de ser satisfet. Es multiplica el desig i, per tant, la frustració. Res no omple. Cada mercaderia estimula un nou desig que, paradoxalment, es presenta com a necessari, com a absolut, però un cop satisfet, no es calma la set, ans tot al contrari, emergeix, de nou, com una força puixant.

---

85. Ibídem.
86. *El concepto de la angustia*, Espasa-Calpe, Madrid, 1982, p. 117.

Günther Anders copsa lúcidament la dinàmica frustrant del desig de consum. Escriu el filòsof alemany: "*Tota mercaderia, un cop aconseguida*, per a seguir essent utilitzable o, com a mínim, per no resultar inservible (...), *exigeix la compra de més mercaderies; cadascuna té set de l'altra, no, d'altres*. I cadascuna ens fa també assedegats d'altres"[87].

2. La pràctica de la disconformitat

Conformar-me al que hi ha és començar a morir. Mentre hom és capaç d'indignar-se, de discrepar, d'imaginar que un altre món és possible i de lluitar per ell, la història és viva. El conformisme és el principi del final, la conseqüència de la desconstrucció de tots els somnis utòpics.

És una greu ideologia que corroeix el món. La paraula *conformisme* procedeix del verb *conformar* i connota la tendència a acceptar, d'una manera cega, els costums establerts, tendència que comporta una erosió de la pròpia creativitat personal i del talent ocult que subsisteix en el fons de tot ésser humà.

La ideologia conformista expressa, d'una banda, manca de solidaritat i, de l'altra, fugida de l'oposició. També revela una escassa fe en la condició humana i en la seva capacitat per alterar el curs dels esdeveniments històrics. Conformar-se és adaptar-se a allò *que hi ha*, entenent que allò *que hi ha* no pot ser d'una altra manera. És una espècie de fatalisme metafísic que consisteix en la negació de la voluntat humana, en la seva dissolució en l'esdevenir de la història.

87. G. ANDERS, *La obsolescencia del hombre*, vol. I, Pre-Textos, Valencia, 2011, p. 176. La cursiva és de Günther Anders.

D'aquesta ideologia deriva una actitud tòxica i perjudicial, unes pràctiques malsanes, ja que consisteix, essencialment, en una actitud d'obediència i de resignació, en una passivitat que fa que la persona negui el seu ésser, el seu talent, la seva creativitat potencial, per perdre's a si mateixa, enlloc de ser l'autor de la seva vida, el senyor dels seus actes.

El problema del conformisme no rau solament en la submissió a les pautes de la moda, del mercat o de la política de torn. Consisteix en renunciar a buscar la pròpia realització, a autodeterminar-se i a posseir-se a si mateix, en definitiva, a participar activament en la construcció d'un món millor des de la pròpia singularitat. Per això, el vertader antídot a aquesta ferida del món és la pràctica de la disconformitat.

El conformisme, en la seva modalitat més servil, es converteix en un rebuig a la participació. El conformista deixa de participar en la *res publica* i en la construcció d'un món millor i es limita a la pràctica estèril de la queixa. S'evadeix de qualsevol forma de compromís. S'oculta rere una màscara. La conseqüència final del conformisme és un món uniforme, gris, totalitari, en el qual ningú expressa el que realment desitja o pensa.

La prevalença del conformisme en les nostres societats no és, en cap cas, una bona notícia. Els ciutadans s'adapten a les exigències del mercat a contracor. El conformisme condueix a la dominació i a la passivitat.

Escriu Edmund Husserl: "La crisi de l'existència europea només té dues sortides: la decadència d'Europa en l'alienació respecte el seu propi sentit racional de la vida, la caiguda en l'odi espiritual i en la barbàrie, o el renaixement d'Europa des de l'esperit de la filosofia mitjançant un heroisme de la raó que superi definitivament el naturalisme".

I conclou l'autor d'*Idees*: "El major perill d'Europa és el cansament. Lluitem contra aquest perill dels perills com a 'bons europeus' amb aquella valentia que ni tan sols s'espanta davant la lluita infinita; d'aquesta manera ressorgirà de la brasa destructora de la incredulitat, del foc lent de la desesperació sobre la missió d'Occident respecte de la humanitat, de les cendres del gran cansament, el Fènix d'una nova vida interior i d'una espiritualitat nova, garantia primera d'un futur gran i remot per a la humanitat; perquè només l'esperit és immortal"[88].

D'aquesta manera conclou la conferència que Edmund Husserl va impartir en el Cercle cultural de Viena els dies set i deu de maig de 1935. Adolf Hitler havia assolit el poder democràticament el mes d'abril de 1933 i els primers indicis de l'horror que vindria ja començaven a assotar Alemanya. La Segona Guerra Mundial esclataria en 1939 i la barbàrie i l'odi físic i espiritual assolirien la seva màxima expressió al cap de pocs anys.

El conformisme és, en qualsevol cas, fruit del cansament i de la fatiga. És lògic pensar que Sísif, al final del relat recreat per Albert Camus, es fatigui, però no es pot permetre el luxe del cansament. Aquest cansament, arrel del conformisme actual, és, justament, el que el món no pot permetre's. Com suggereix Edmund Husserl en el text citat, el major perill que assetja Europa aleshores i ara, és la fatiga, perquè d'ella emana el conformisme.

Enfront del conformisme, només hi ha un antídot possible, la pràctica de la disconformitat.

88. E. HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona, 1991, p. 358.

3. La tècnica al servei de l'humanisme

El tecnocentrisme és la idolatria de la tècnica, la fe cega en les seves possibilitats. En aquesta ideologia, se la converteix en la divinitat que justifica qualsevol sacrifici i que converteix tot el que hi ha al seu voltant en un objecte.

Des d'aquesta concepció, s'atribueix un valor fonamental als objectes tecnològics i es perd de referència el valor central de la persona. El problema del tecnocentrisme no és la tècnica, ja que l'artefacte, degudament emprat, facilita el desenvolupament de la vida humana i la fa més confortable i menys fatigosa. El problema rau en la preeminència que ocupa la tecnologia en l'odre dels valors.

Es tracta d'una concepció il·limitada de les seves capacitats. Es confia cegament en el seu poder per curar la feblesa de l'ésser humà, fins i tot se li atribueixen la capacitat de vèncer la finitud i de prometre-li la immortalitat. Es transforma l'objecte tècnic en el messies salvador, perdent de vista que la tècnica, amb tota la seva complexitat i prestacions, no és autosuficient; és obra d'un ésser finit i vulnerable, i, consegüentment, té els mateixos trets que el seu creador.

La colonització tecnològica de la vida personal, professional i social dels ciutadans és un fet patent en els països desenvolupats. La tècnica està present en totes les operacions de la vida. Està omnipresent no tan sols com un instrument que permet desenvolupar millor certes activitats humanes, sinó que es manifesta com un sistema, com un món compacte i ferm, amb un llenguatge propi, en el qual hom es troba essent, vivint, treballant i morint. Es presenta com un univers que es desenvolupa de manera, suposadament, independent.

L'univers tecnològic es converteix en el nou hàbitat del ciutadà, però la tecnologia no és neutre. Imprimeix velocitat als processos vitals, activa un determinat tipus d'activitats laborals, configura una tipologia d'éssers, amb una *forma mentis* i *cordis* determinada. Esculpeix el caràcter, configura la personalitat i estimula certes potències de la persona, mentre que, paral·lelament, atrofia certs poders. Aquesta nova forma de vida crea més dependència de les màquines, fins a tal punt que cada vegada hom depèn més d'elles, fins i tot per realitzar les funcions més elementals i senzilles.

Günther Anders expressa nítidament el nucli de la mentalitat tecnocràtica: "Per aquesta filosofia és simplement insuportable que hi hagi esdeveniments que no siguin utilitzables, reelaborats i posats en circulació, que no es refereixen a l'home, que siguin anònims, que sorgeixen del no res, es desenvolupin i tornin a desaparèixer en el no res, com igualment insuportable és per a nosaltres la idea de què tal vegada, en algun lloc, pogués haver-hi blat o plantacions d'arbres fruiters que maduren per podrir-se, sense ser collits. El que solament és, és com si no existís. El que solament és, és un malbaratament. Si hi ha d'haver *ésser*, ha de ser collit"[89].

En l'univers tecnocèntric, tot el que és, es converteix en un objecte comestible, rendible, útil i no es pot assumir aquesta metamorfosi, deixa de ser, deixa d'existir, és ignorat. El que no es pot tolerar, des de la mentalitat tecnocràtica, és la gratuïtat de l'ésser, el pur do, el que es dóna, sense esperar res.

Emmanuel Levinas expressa les seves reserves respecte una civilització que adora la tecnologia i que la converteix en un nou

89. G. ANDERS, *La obsolescencia del hombre*, Vol. I, Pre-Textos, Valencia, 2011, p. 187. El subratllat és de Günther Anders.

messies. Escriu: "Seria urgent defensar l'home contra la tecnologia del nostre segle. L'home sembla haver perdut la seva identitat i haver passat a formar part, com engranatge social, d'una enorme maquinària en la qual giren coses i éssers. En endavant, existir equivaldrà a explotar la naturalesa; però en el remolí d'aquesta empresa que es devorarà a si mateixa, no hi haurà cap punt fix. El passejant solitari que vagui pel camp amb la certesa de pertànyer-se a si mateix no serà, de fet, més que el client d'una indústria hotelera i turística, abandonat, sense saber-ho ell, a càlculs, estadístiques i planificacions"[90].

I conclou: "La tècnica és perillosa. No amenaça únicament la identitat de les persones, també amenaça amb volar el planeta"[91].

En la segona dècada del segle XXI, Peter Sloterdijk (1947), critica el culte a la tècnica i el fet d'haver-la erigit en el nou redemptor de la humanitat. "La tècnica -diu l'autor de la *Crítica de la raó cínica*- es presenta com a promesa de solució total dels problemes. Un dia, diu implícitament el filòsof, ella haurà acabat amb tota la misèria. Perplex i curt de mires, passa per alt l'aspecte destructiu de l"inventor'. El subjecte combatiu fet d'heroïcitat i acer ha de ser cec enfront la seva pròpia destructivitat"[92].

I conclou: "En el nucli d'aquesta teoria figura un subjecte que ja no pot sofrir, perquè s'ha convertit totalment en una pròtesi"[93].

4. Transcendir el positivisme

Escriu Edmund Husserl: "En la nostra indigència vital res no ens pot dir la ciència. Les qüestions que exclou per principi

90. E. LEVINAS, *Difícil libertad*, Caparrós Editores, Madrid, 2004, p. 289.
91. Ibídem.
92. P. SLOTERDIJK, *Crítica de la razón cínica*, p. 646.
93. Ibídem.

són justament les més candents per a uns éssers sotmesos, en aquesta època desventurada, a mutacions decisives: les qüestions relatives al sentit o sense sentit d'aquesta existència humana (...) Són qüestions que afecten, en definitiva, l'home en tant que ésser que, en la seva conducta respecte de l'entorn humà i extrahumà, decideix lliurement, en tant que ésser que és lliure en les seves possibilitats de configurar-se a si mateix de manera racional i de conformar no menys racionalment el seu entorn. ¿Què ens pot dir la ciència sobre la raó o la desraó, què ens pot dir sobre nosaltres, els éssers humans en tant que subjectes d'aquesta llibertat"[94].

Des del positivisme clàssic es considera fiable i sistemàtic únicament aquell tipus de coneixement que posseeix el caràcter de mera observació. No solament s'identifica en ell el coneixement sistemàtic i crític amb el coneixement científic, sinó que, fins i tot, s'empra exclusivament una part del coneixement científic, l'observació empírica, veient en ella el patró del coneixement com a tal. Exclou preguntes filosòfiques, les que emergeixen d'una contemplació ingènua enfront de la realitat i d'un mateix.

"El positivista -diu Dietrich von Hildebrand- confon aquest tipus d'accessibilitat, aquesta verificació tangible, amb l'evidència. Passa per alt el fet que quelcom pot estar inequívocament donat, pot tractar-se d'un fet pressuposat contínuament i que, no obstant això, no pugui ser sotmès d'aquesta manera tangible de verificació"[95]. I afegeix: "La filosofia implica essencialment i necessàriament l'activació d'aquest 'òrgan' espiritual més elevat, i les realitats que constitueixen el vertader objecte de la filosofia

94. E. HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*, Crítica, Madrid, 1991, p. 6.
95. D. VON HILDEBRAND, *¿Qué es filosofía?*, Encuentro, Madrid, 2000, p. 13.

únicament poden ser verificades d'una manera que, lluny de ser inferior al tangible, el supera incomparablement per la seva certesa i evidència"[96].

El positivisme frustra les expectatives i els anhels metafísics de l'ésser humà. En anul·lar les qüestions existencials com a *sinnlose Fragen*, corroeix la vida de la persona, la fa més cega al cosmos real en tota la seva plenitud, profunditat i misteri. Com a conseqüència d'això, empresona l'ésser humà en el món purament tangible.

Aquesta filosofia, tan present en l'imaginari col·lectiu, ignora senzillament, els problemes vitals de l'ésser humà, la seva vida personal, la seva felicitat i el seu destí. Com a conseqüència d'això, provoca un creixent malestar i enyorança d'una veritadera filosofia que respongui als interrogants més inquietants de l'existència humana.

Enfront d'aquest ideologia, és essencial rehabilitar, de nou, una filosofia atenta a l'ànima i als dolors del món. L'ésser humà, en tant que animal metafísic, és un interrogador. Forma part de les seves actituds fonamentals preguntar, enyorar i esperar. En el seu viatge per aquest món, es manifesta com un interrogador, ja que les preguntes l'acompanyen sempre, des què té ús de raó fins a la mort.

Aquestes preguntes són, fonamentalment, de caràcter espiritual i filosòfic. Una pregunta filosòfica, contra la tesi positivista, no és quelcom ociós, propi d'una ment acadèmica; és un component fonamental de la ment humana.

96. Ibídem.

5. El sentit de comunitat

L'individualisme veu en l'individu el bé suprem i fonamental, al qual s'han de subordinar tots els interessos de la comunitat o de la societat. Limita la participació de la persona en la construcció de la societat en la mesura en què l'aïlla del bé dels altres i de la comunitat.

El bé de l'individu es considera, aleshores, com si fos en oposició o contradicció amb el bé dels altres. L'altre apareix com un contrincant, com el competidor o l'enemic, però no com un do, ni com una possibilitat, menys encara com un cooperant. L'individualisme subratlla, en excés, el jo, i, en fer-ho, s'oblida de la comunitat i de la dependència que tot ésser humà té dels altres per desenrotllar-se a si mateix i assolir el seu propòsit vital.

Des d'aquesta ideologia, es concep l'individu com una entitat inconnexa i separada, com un àtom aïllat que s'ha fet a si mateix i que no depèn de cap altre ésser. Per això, l'individualisme és una ideologia que s'ocupa de la protecció del bé de l'individu enfront del perill de la comunitat.

I, no obstant això, l'ésser humà, tal i com revela la filosofia d'arrel personalista, no és una cosa, ni un objecte. És un ésser de relacions, es construeix en interacció amb els altres. La seva mateixa condició és el resultat d'una interacció entre dos éssers humans i només pot irrompre a l'existència després d'un llarg període d'interacció amb la seva mare.

La relació és quelcom constitutiu, fonamental, quelcom que l'individualisme nega en concebre cada ésser humà com una entitat inconnexa i separada, aïllada dels altres, com si es tractés d'una mònada autosuficient i impermeable. I no obstant això,

la realitat mostra, de manera patent e insostenible, l'individualisme.

Enfront de l'actitud individualista, que reivindica el jo i la independència personal com a font de llibertat, l'anàlisi de la pròpia experiència biogràfica permet arribar a una conclusió diametralment oposada. Hom s'adona que existeix gràcies als altres i que necessita, imprescindiblement, dels altres per arribar a esdevenir el que està cridat a ésser.

Escriu el filòsof jueu, Martin Buber: "En el començament és la relació"[97]. La relació entre el jo i el tu és primordial, és fundant de la vida humana. No és una mera juxtaposició; és una trobada. El Tu ve cap a mi com una gràcia, com un do. La relació amb el Tu no és una mera relació de coneixement; sinó una relació personal. El Tu es presenta, però jo sóc qui entra en relació directa amb ell. La relació comporta ser elegit i elegir, i a la vegada, acció i passió.

Escriu Martin Buber: "Em realitzo en contacte del Tu, al tornar-me Jo, dic Tu. Tota la vida vertadera és trobada"[98]. "Aquí està el bressol de la vertadera vida"[99].

Enfront de l'individualisme, cal destacar el valor que té la comunitat en el desenvolupament de la vida. L'individu no pot ser sense la comunitat. Neix com a conseqüència de la trobada i creix i es desenvolupa interaccionant amb els altres. L'error consisteix en pensar l'individu com un ésser sense arrels, sense vincles, sense dependències, sense història. És una ficció filosòfica que oblida el pla de l'existència immediata, el record dels propis orígens.

---

97. M. BUBER, *Yo y Tú*, Nueva Visión, Madrid, 1967, p. 24.
98. Ibídem, p. 18.
99. Ibídem.

Enfront d'aquesta ideologia que només subratlla el valor de l'individu i anul·la la rellevància que té la comunitat, cal reivindicar el valor de la trobada i el caràcter configurador que té. Com a reacció als mecanismes d'homogeneïtzació social i del mimetisme col·lectiu, la reivindicació individualista té el seu sentit i el seu valor, però deixa de tenir-lo quan s'hipertrofia i es converteix en una ideologia excloent.

Amb freqüència, es menysprea la comunitat per temor a perdre el propi jo i, no obstant això, la vertadera comunitat només pot existir si es respecta la singularitat de cada membre i s'estableix entre ells relacions de mútua benvolença. La comunitat no és un regne homogeni, en el qual tots participen de la mateixa naturalesa i d'una mateixa idea. És un àmbit de singularitats que s'ajuden mútuament en l'àrdua tasca d'existir.

"La comunitat -escriu Martin Buber- no és la unió dels qui pensen igual, sinó l'autèntica vida en comú d'homes de naturalesa semblant o complementària, però amb distintes posicions"[100]. "La comunitat -conclou- és la superació de l'*alteritat* en una unitat viva. No es tracta d'un cos formal i mínim, sinó de la consciència de la relació real de l'altre amb la veritat; la 'inclusió'. Això requereix que cadascú es faci responsable en la vida dels altres. No esborrar els límits entre grups, cercles o partits, sense reconèixer la realitat comuna i sotmetre a prova la responsabilitat comuna"[101].

L'individualisme anul·la el valor de la comunitat, dels llaços humans i de la mútua dependència. És una ideologia que, en la mesura en què aïlla l'individu de tot el que l'envolta, el con-

100. Citat en M. FRIEDMAN, *Encuentro en el desfiladero. La vida de Martin Buber*, Planeta, Madrid, 1993, p. 217.
101. Ibídem.

verteix en un àtom solitari que s'avergonyeix de sol·licitar ajuda i afecte als altres, perquè anhela una vida independent, autònoma i, no obstant això, no pot resistir la seva terrible soledat.

6. Desconstruir el nihilisme

L'escriptor francès, Victor Hugo, expressa bellament la ideologia nihilista en boca d'un dels personatges d'*Els miserables*, el Comte *No res*:

"No sóc res. Em dic el senyor Comte No res, senador. ¿Era abans del meu naixement? No. ¿Seré després de la meva mort? No. ¿Què sóc, doncs? Una mica de pols agregat i constituït en un organisme. ¿Què he de fer en la terra? L'elecció és meva: patir o gaudir. ¿A on em conduirà el patiment? Al no res; però hauré patit. ¿A on em conduirà el gaudi? Al no res; però hauré gaudit. La meva elecció està feta. És millor menjar que ser menjat: mengem. Més val ser el dent que l'herba, aquesta és la meva saviesa"[102].

I conclou l'encarnació literària del nihilisme: "La mort està morta, creieu-me. Si algú que té alguna cosa a dir-me sobre això, des d'ara me'n ric d'ell. Contes per a nens: el Bu per als nens, Jehovà per als homes. No; el nostre demà és la nit. Darrera de la tomba no hi ha més que no res iguals. Hàgiu estat Sardanàpal o sant Vicenç de Paul, tant se val. Això és el cert. Viviu, doncs; sobretot, ¡viviu!"[103].

El nihilisme és la constatació que el no res és l'origen i el final de la història humana; la nostra secreta naturalesa, el fonament

102. V. HUGO, *Los miserables*, Sopena, Barcelona, 1909, p. 19.
103. Ibídem.

de tot el que hi ha. Des d'aquesta percepció filosòfica, l'ésser és buit, no té entitat en si mateix. Si l'ésser es desfà en el no res, tot el que és, està condemnat a ser no res.

El no res és l'absència total de l'ésser, la dissolució del jo i del tu, del món i del cel, de Déu i dels homes. En afirmar que el no res és el fonament de la realitat, s'està afirmant que no existeix res sòlid sobre el que edificar les nostres vides; cap terra ferma aliena a la fluència de les coses. L'ésser es desfà, res no queda d'ell; emergeixen noves entitats a l'atzar que procedeixen del mateix origen i tendeixen al mateix destí. El nihilisme radical no solament anuncia la dissolució de Déu, també la de l'ésser humà i la del món.

El Comte *No res* de Victor Hugo percep, en el seu propi ésser, la ideologia nihilista. Si el no res és el destí de la seva existència individual; si res no pot canviar l'orientació radical del seu ésser, el Comte arriba a la conclusió que el més sensat és gaudir d'aquest instant efímer de vida que li ha estat donada a l'atzar, fruir intensament d'ell, perquè, tant si pateix com si gaudeix, el no res serà el seu punt d'arribada. Justifica, d'aquesta manera, el *carpe diem* horacià, però tenyit d'una concepció tràgica i fatal de l'existència.

Això li permet legitimar l'hedonisme, la recerca del plaer personal en un desesperat intent per gaudir plenament d'aquest instant efímer, de donar sentit a la seva existència, limitada pel no res originari i pel no res final.

Això no obstant, aquesta solució és una falsa solució, perquè encara que el Comte *No res* s'esforci per oblidar el seu destí fatal i centrar el seu pensament en la sensualitat i en el gaudi, en determinats moments, no pot evitar pensar, no pot deixar

d'imaginar el que serà d'ell i dels seus éssers estimats, de tal manera que el gaudi del present es tenyeix d'amargor quan irromp el pensament del no res i la tristesa inherent a aquest pensament.

L'ésser nihilista percep la història com un camí cap a l'obscuritat. Enfront d'aquesta patologia de l'esperit que s'estén per Occident des de fa decennis, és essencial subratllar el valor de cada ésser, per fràgil i efímer que sigui. Fins i tot en el cas hipotètic que el no res sigui l'últim destí, afirmació que forma part del que és hipotètic, la història de cada ésser individual, la història de les seves lluites i dels seus compromisos té sentit en la mesura en què crea condicions de vida millors per a si mateix i per als altres.

El compromís no és en debades; tampoc la lluita per millorar l'ordre del món. No està escrit que el no res sigui el darrer destí de la història. És una creença, tan discutible com altres, però que, a diferència de les altres, es converteix en una gruixuda barrera mental que obstaculitza qualsevol compromís i acció a favor dels altres. Com diu Søren Kierkegaard, no creure en res és el començament del mal[104].

7. El valor de l'alteritat

L'egocentrisme és la més destructiva de les ideologies que s'estenen pel món i una de les causes més profundes de les greus ferides que pateix la humanitat. Viure conforme l'ego condueix a la destrucció d'un mateix i dels altres. Posar l'ego en el centre del món, com si es tractés d'una divinitat, és molt més greu que viure conforme ell. En aquest error incorre l'egocentrisme.

104. Cf. S. KIERKEGAARD, *Las obras del amor*, Sígueme, Salamanca, 2006.

Tal com deriva del mateix terme, l'egocentrisme consisteix en ubicar el jo en el centre de l'univers i, conseqüentment, convertir tot el que hi ha, els éssers humans, els animals, els vegetals, en objectes que, com satèl·lits, giren al voltant d'ell. És la idolatria del jo, l'obsessió per un mateix que es tradueix en la recerca del màxim benefici personal a qualsevol preu.

Escriu Max Scheler: "Per egocentrisme entenc la il·lusió que consisteix en tenir el 'món al voltant' de cadascú, és a dir, concebre el món envoltant de cadascú com 'el món'. L'egocentrisme és, respecte l'aprehensió de la realitat d'objectes, 'solipsisme', respecte la voluntat i la conducta pràctica, 'egoisme', respecte l'actitud en l'amor, 'autoerotisme'"[105].

Més enllà de les tipologies que identifica l'autor d'*El lloc de l'home en el cosmos* (1928), l'egocentrisme és, abans que res, una il·lusió mental i, com tota, una falsedat, ja que consisteix en donar entitat al jo de tal manera que se l'ubica al centre del món, tot perdent, d'aquesta manera, la consciència de la seva relativitat i la seva dependència respecte els altres éssers.

"L'ego -afirma Max Scheler- és aquí per a si mateix allò *absolutament real* -no com a ego en general- en efecte, 'l'únic'. Tots els altres són *objectes* del seu ús, de la seva dominació, del goig per ell, la qual cosa indica molt clarament l'expressió 'propietat'"[106].

Aquí rau el principal error de l'egocentrisme: considerar tots els objectes que estan al voltant de l'ego com a propietat privada, com a possessions que pot utilitzar segons li convingui. L'egocentrisme, portat a les seves darreres conseqüències, condueix a la destrucció del món, atès que el món és una xarxa interde-

105. M. SCHELER, *Esencia y formas de la simpatía*, p. 84.
106. Ibídem, p. 85. La cursiva és de Max Scheler.

pendent d'éssers que es necessiten mútuament per a desenvolupar-se. Quan hom s'ubica en el centre, trenca els llaços amb els altres, els subjuga i els converteix en propietats, introdueix un desordre que acaba tenint efectes en tot el que existeix.

Enfront de l'egocentrisme, que és una il·lusió mental, cal reivindicar, com fa Max Scheler, la solidaritat interna que existeix entre tot el que és real, la simpatia entre tots els éssers de la creació. Això només s'aconsegueix si s'atribueix el mateix valor i dignitat a tot ésser humà i no es perd mai de vista que tota persona, més enllà dels seus trets externs i característiques internes, posseeix una dignitat inherent i, com a tal, és un subjecte de drets. L'egocentrisme es dilueix en el no res quan l'altre és reconegut en la seva plena dignitat.

Diu Max Scheler: "Únicament la percepció de la *igualtat de valor* de l'home en tant que home (o d'allò vivent en tant que vivent) que es produeix en la simpatia (i que no exclou en el més mínim, naturalment, la diferència secundària de valor 'dels' homes, dels 'vivents', en virtut de la seva essència) és l'únic que té i que pot tenir, com a conseqüència de les lleis essencials, la desaparició d'aquesta il·lusió sobre la realitat. Amb la igualtat de valor es 'torna' per a nosaltres el proïsme també *real* i perd la seva forma d'existència de simple 'ombra' referida al jo"[107].

L'egocentrisme és, al capdavall, conseqüència d'un cor i d'un esperit tancat en si mateix. Solament la supressió d'aquesta il·lusió mental, permet descobrir el caràcter harmònic de la realitat, la bellesa i la pluralitat dels éssers que subsisteixen en el cosmos i la mútua interdependència que existeix entre ells.

107. Ibídem.

8. El futur és obert

El cinisme postmodern és conseqüència del nihilisme. Si res no té sentit, si la vida humana és un naufragi, una fatalitat i, tant néixer com morir són actes efímers que segellen un parèntesi absurd, la vida humana, la lluita per un món millor, el compromís per transformar la història, el sacrifici per quelcom, estan mancats de sentit. Tot prové del no res i tot torna al no res. Res no val la pena, ni l'esforç, ni l'entrega, ni el do de si mateix.

El cinisme és la pitjor versió de la desesperació. Per això, escriu Ernst Bloch: "Causa possiblement més alegria un nazi convertit que tot els cínics i nihilistes junts"[108]. El cínic sap que res no té sentit, ho té assumit, però tracta de treure el millor partit de la seva vida, aspira a viure confortablement, a mantenir les màximes cotes de poder i de benestar i, per això, no té dificultats per mentir, enganyar o falsejar la realitat.

En el seu imaginari no existeix Déu, tampoc una llei eterna i, menys encara, un judici final. Tot val, perquè res no val. No existeixen jerarquies, ni piràmides de valor. Res s'interposa a les seves intencions. La qüestió és sobreviure el millor que es pugui, poder ocupar el millor lloc dins de la barca i subsistir el màxim de temps abans del naufragi final.

Si el cínic ha d'inventar un discurs polític, social o religiós, suposadament alliberador; ho farà. Si per això, es veu obligat a projectar una utopia futura que ell mateix no creu, per buscar la complicitat dels altres, per entusiasmar-los i aprofitar al màxim la seva energia, s'inventarà un relat per a tal fi. Qualsevol gran paraula es converteix en un pretext per a mantenir-se en el poder.

---

108. E. BLOCH, *El principio esperanza*, I, p. 507.

El cínic no creu en les grans paraules, encara menys en el poder de les idees per canviar la situació. Ridiculitza els últims ideòlegs, els somiadors de mons possibles, els qui encara s'indignen per la situació social, econòmica i política que viuen milers d'éssers humans en el món. Es riu d'ells, però d'amagat, ja que, si convé, representa el paper de ciutadà compromès, ja que li interessa la seva força, el seu malestar i la seva energia i farà tot el que pugui per canalitzar-la interessadament i treure'n profit.

El cínic postmodern sap quin és el destí de les anomenades ideologies emancipadores del segle XX. Va militar en partits clandestins i va lluitar, amb fermesa, per assolir un món millor, una societat més transparent i democràtica, institucions més lliures i participatives, però, en el present, quan contrasta els seus somnis de joventut amb la realitat, sucumbeix a la desil·lusió.

En sentit estricte, és un *ex*militant, un *ex*lluitador, un escèptic, però no en el sentit original del terme grec, ja que l'*skeptikós* és, etimològicament, el qui cerca; mentre que el cínic postmodern, parteix del supòsit que no hi ha res per buscar, ni tan sols existeix el buscador.

Peter Sloterdijk (1947), autor de la *Crítica de la raó cínica*, analitza detalladament el fenomen del cinisme postmodern i les seves múltiples expressions en la cultura contemporània. Considera que és un dels fenòmens més presents en la vida actual i, per això, li presta una gran atenció en aquesta voluminosa obra, qualificada com una de les més rellevants produccions filosòfiques del darrer terç del segle XX.

Escriu el filòsof alemany: "Atès que tot s'ha fet problemàtic, també tot, d'alguna manera, és el mateix. I aquest és el tret que

cal seguir. Ja que condueix allí on es pot parlar de cinisme i de 'raó cínica'"[109].

En efecte, la confusió i l'arbitrarietat alimenten el cinisme. La distinció entre el bé i el mal es torna borrosa, com també la diferència entre allò objectiu i subjectiu i això dóna ales al cínic per construir el seu propi discurs i elaborar-lo segons els seu propis interessos. Amb l'ajuda de la retòrica i de la demagògia, aconsegueix articular un discurs creïble que fa la impressió de ser autèntic. El bon cínic és, justament, tan bo en el seu cinisme, que no es perceben els fils que mouen el comediant.

El cínic fa temps que ha deixat de lluitar per la seva autenticitat i, encara menys, a exposar el seu punt de vista en públic. És un calculador. El que mou els seus actes és la lògica del càlcul. "El modern cínic -afirma Sloterdijk- perd la seva mordacitat individual i s'estalvia el risc de l'exposició pública. Fa ja molt de temps que va renunciar a exposar-se com un tipus original a l'atenció i a la burla dels altres"[110].

S'oposa, frontalment, al tipus ingenu, a l'infant, a la personalitat naïf que creu en la innocència de la gent. No obstant això, fa l'aparença d'ingenuïtat. Quan un és un bon cínic, sembla realment que no ho sigui, que les seves paraules, il·lusions i somnis se'ls cregui de veritat. Calcula les seves intervencions, els seus moviments, cada acte que fa, perquè sap que, a través d'ells, pot guanyar-se la complicitat dels altres i aconseguir el seus objectius individuals.

El cínic és una espècie de reencarnació del maquiavel·lisme, però en un context relativista i desencantat. "Es tracta de per-

109. *Crítica de la razón cínica*, p. 39.
110. Ibídem.

sones -diu el pensador alemany- que tenen clar que els temps de la ingenuïtat han passat"[111].

S'ubiquen en els llocs de poder, però amb l'únic fi d'assolir els màxims beneficis personals. "Els cínics -escriu Peter Sloterdijk- no són beneits, i més d'una vegada s'adonen, totalment i absolutament, del no res al que tot condueix"[112].

"Saben el que fan, però ho fan per les pressions de les coses i l'instint d'autoconservació"[113]. "Contra el principi esperança -diu Peter Sloterdijk en clara al·lusió a Ernst Bloch- oposa el principi de viure aquí i ara"[114]. Si no hi ha futur, si no hi ha horitzó personal ni col·lectiu, només queda el present, un present que es desitja viure amb el màxim benestar possible.

L'instint de supervivència alimenta el cínic. Es tracta de competir i de mantenir-se. És un ésser desenganyat dels ideals d'emancipació de la Il·lustració. No creu en la llibertat, ni en la igualtat, encara menys en la fraternitat universal de tots els éssers humans. Se sent desenganyat per les grans ideologies alliberadores, del marxisme, del capitalisme, de l'existencialisme, de tots aquells *ismes* que es van receptar com a antídots als mals del món.

La resistència, el compromís o la lluita són paraules que, per al cínic, estan mancades de significat. "El qui avui resisteix -diu Peter Sloterdijk- ha de permetre, fins i tot per molt de temps, ser difamat com a somiador"[115]. La crítica de somiador neu-

111. Ibídem, p. 40.
112. Ibídem, p. 40
113. Ibídem.
114. Ibídem, p. 171.
115. Ibídem.

tralitza qualsevol projecte, qualsevol temptativa de canviar la realitat. Si és veritat, com diu Ernst Bloch, que tota realitat ve precedida per un somni, el cínic s'encarrega de fer avortar qualsevol somni.

Escriu Peter Sloterdijk en boca del cínic postmodern: "Jo m'enganyo, aleshores existeixo; i jo desemmascaro les il·lusions, jo mateix enganyo, aleshores em mantinc"[116].

La transformació del *dictum* cartesià, *cogito, ergo suum*, és radical. El pensament no fonamenta l'ésser; sinó la pràctica de l'engany i de la falsedat. El cínic està mancat de conviccions per a les quals sofrir i lluitar. La seva única convicció és romandre en el poder i, conseqüentment, qualsevol activitat per aconseguir aquest objectiu, està permesa.

Pertot això, conclou Peter Sloterdijk, és essencial i urgent la crítica de la raó cínica, ja que s'"ha demostrat com els 'subjectes' que s'han tornat al mateix temps durs i hàbils en les seves pressions de lluita existencial i social, han donat l'esquena en totes les èpoques a allò general i no han dubtat de renegar de tots els ideals d'alta cultura quan s'ha tractat de qüestions d'autoconservació"[117].

La crítica del cinisme és l'única possibilitat de vèncer-lo. En tota crítica subsisteix un indici d'esperança, la confiança de què en tot ésser humà, més enllà del desencantament, de la por i de l'engany, existeix un potencial per al bé, per al sacrifici, per a la transformació de la societat.

116. Ibídem, p. 483.
117. Ibídem, p. 758.

9. Més enllà de la novolatria

L'esperit reaccionari s'oposa a allò nou. L'esperit tradicionalista s'oposa a allò antic. Per al primer, qualsevol temps passat fou millor; per això, del que es tracta és de restaurar, encara que sigui artificiosament, allò pretèrit, atès que s'idealitza i es perden de vista les seves llacunes, les seves incoherències i atrocitats.

Per al segon, allò nou és allò valuós i, per això, cal donar raó a les noves generacions i posar tota l'esperança en elles, també en els avanços de la ciència, en els prodigis de la tecnologia i en la innovació social, política i econòmica.

Un dels mals que fereix el món de l'esperit és la novolatria, que consisteix en el culte a allò nou pel mer fet de ser nou. Aquesta bella expressió és encunyada pel filòsof francès, Jacques Maritain, autor de *L'humanisme integral* (1936). Evoca el culte a la darrera novetat. Allò nou, per definició, és allò bo, el que ha de ser escoltat i seguit, simplement, perquè és nou.

Aquesta actitud, criticada per Jacques Maritain, també és objecte de crítiques per filòsofs tan allunyats ideològicament d'ell com Martin Heidegger i Ernst Bloch. És una actitud que inclou un menyspreu permanent a allò que procedeix del passat, als costums ancestrals i als usos i rituals tradicionals. Allò nou fascina, allò diferent atrau, mentre que allò antic està mancat d'interès. Escriu Ernst Bloch: "Allò nou és saludat amb a germà, com a procedent de les terres on neix el sol"[118].

Aquesta actitud comporta molts problemes perquè en venerar allò nou i menystenir allò antic, es margina un saber molt valuós que procedeix del passat i que ha estat comunicat, de ge-

118. *El principio esperanza*, I, p. 68.

neració en generació. Escriu Ernst Bloch: "El gust per allò diferent sedueix sovint enganya; en qualsevol cas ens arrenca d'allò acostumat"[119]. I, no obstant això, només és possible conèixer quelcom en profunditat quan hom torna, una i altra vegada, sobre el mateix objecte, passa reiteradament pel mateix camí.

Allò nou atrau, però aviat deixa de ser nou i envelleix acceleradament, perquè irromp una altra novetat que el desplaça i el tenyeix de vell. La conseqüència final d'aquesta atracció per allò nou és que no s'acaba comprenent res a fons, perquè la comprensió implica reiteració del mateix, atenció i respecte cap al mateix.

El diari és, per definició, el gènere de la novetat. Viu de les novetats i nodreix la curiositat humana. Escriu Ernst Bloch: "El periòdic viu, en gran part, de la necessitat de quelcom desacostumat i la darrera novetat és el seu gran al·licient"[120]. I afegeix: "El periòdic del dia és sobrevalorat; el d'ahir, infravalorat, perquè està mancat de l'agulló de la sorpresa"[121]. La sobrevaloració de l'avui és una expressió de novolatria. En ella es detecta una incapacitat per valorar el clàssic, l'autor que ha superat la prova del temps, que persisteix més enllà de les modes estètiques.

Potser en el present, el vertader agulló de la sorpresa no és solament el periòdic, sinó la xarxa virtual, els sistemes de comunicació audiovisuals que ofereixen, constantment, novetats, motius per omplir de converses i salvar-se del silenci.

La novetat és allò diferent, el que trenca la continuïtat, la rutina. En termes generals, es detesta la repetició i la memòria del

119. Ibídem.
120. Ibídem.
121. Ibídem.

passat. El gust per allò nou sedueix, però es tracta d'una seducció efímera i passatgera, perquè aviat el que era nou es transforma en quelcom vell i caduc i deixa de ser objecte d'atenció, per formar part del gran cementiri de l'oblit.

En *Ésser i temps*, Martin Heidegger descriu l'afany de novetats com una característica pròpia de l'existència quotidiana del *Dasein*. L'anhel de novetats, tal com es descriu en aquesta obra, és un mecanisme d'evasió i de distracció, un mode d'esquivar l'existència autèntica i d'omplir, falsament, la vida de xerrameca.

10. Filosofia de l'autenticitat

El temor a la diferència, més encara, l'odi a la diferència és una de les ferides més profundes que pateix el nostre món. La diferència causa temor i tremolor, optar per un estil de vida que no es correspon amb el de la majoria requereix audàcia, perquè els processos de marginació són immediats.

Amb excessiva freqüència, s'imposen, pels grans canals de comunicació de masses, uns patrons de conducta i estils de vida que susciten processos d'imitació en massa i que tenen com a resultat l'homogeneïtzació de les formes de viure. L'objectiu final del mimetisme és que tot sigui el mateix, que tot sigui igual; que tots facin el mateix i pensin de la mateixa manera, de tal mode que els ciutadans es converteixin en clons culturals, socials, econòmics i espirituals.

Aprenem per imitació, a través del que els pensadors grecs van anomenar la *mimesi*, però la nostra finalitat en el món no rau en imitar. La imitació permet adquirir, d'una manera irreflexiva i gradual, la llengua materna i els hàbits fonamentals de vida, els mecanismes de subsistència que permeten guanyar autonomia i madurar com a éssers humans.

No obstant això, la imitació no és el propòsit de la vida. No som en el món per imitar uns patrons de conducta, per repetir consignes que altres han elaborat o per plagiar la vida d'altres éssers humans. El plagi no pot ompli les secretes aspiracions de tot ésser humà, la seva voluntat d'afirmar-se, la seva voluntat de ser.

Cada ésser humà està cridat, com diu Søren Kierkegaard, a esdevenir un individu singular (*dette Enkelte*), un ser únic i irrepetible en la història, a expressar la seva identitat en el món, una identitat que està potencialment en ell quan irromp en l'existència, però que ha de créixer i exterioritzar-se a través de la vida. Està cridat, doncs, a embellir la realitat amb la seva presència i, d'aquesta manera, a contribuir a l'evolució del món.

Si l'imperatiu de Píndar és veritat, la missió de tot ésser humà rau en arribar a ser el que ja és, en ser el que està cridat a esdevenir des de la seva interioritat, però aquesta missió només és possible realitzar-la si és capaç de superar la tendència mimètica , el temor a la diferència, a ser distint, a prendre un camí que serà qualificat de marginal per part dels altres.

El mimetisme, entès com a pràctica social, si s'estengués i s'universalitzés, tindria com a conseqüència la mort de la diversitat, l'homogeneïtzació de la societat, la destrucció de la diferència i, consegüentment, de la riquesa i de la bellesa inherent al món. És, a més a més, una pràctica que xoca frontalment contra l'ésser espontani de la persona, contra la seva singularitat.

La diversitat és la condició de possibilitat de la vida en el planeta, però també de la vida en una ciutat. Si tots els éssers humans fessin el mateix, pensessin el mateix, aspiressin al mateix i desitgessin el mateix, tal i com Friedrich Nietzsche imagina quan descriu l'últim home, en boca de Zarathustra, no hi hau-

ria futur possible. Cada ésser humà està cridat a ser ell mateix, a desenvolupar la seva missió en el món, la missió que solament pot articular ell i que ningú més pot fer per ell.

11. El tresor de la llibertat

El determinisme és una ideologia que nega la capacitat de l'ésser humà per a realitzar actes lliures. En ella es parteix de la premissa que la llibertat és un miratge, el refugi de la ignorància. Es nega la capacitat humana per desenvolupar actes lliures, per prendre decisions de manera autònoma i responsable, de tal mode que tota elecció, sigui de l'ordre que sigui, està prèviament determinada, encara que hom no se n'adoni o es cregui ser lliure.

En el determinisme, l'ésser humà és la resultant d'un conjunt de determinacions que configuren el seu ésser i que el segellen de tal manera que l'inhabiliten per a realitzar actes lliure. El jo pensant desapareix com a tal i es converteix en un conglomerat biològic, educatiu, social, religiós i cultural, de tal manera que qualsevol acte de la seva voluntat es pot explicar per algun filó que ell mateix ni tan sols sap, perquè no n'és conscient.

La voluntarietat desapareix, perquè quan el jo afirma el que desitja, no ho afirma ell, sinó algun element previ que actua dins d'ell i que el mou a prendre aquella decisió. Es creu lliure, però no ho és.

Contra el determinisme cal insistir que l'ésser humà, més enllà de la seva encarnació històrica de tot allò que rep de la naturalesa i de la cultura pel sol fet d'existir, és capaç d'actes lliures. Quan gira la mirada vers ell mateix, pren consciència de la seva llibertat, es descobreix a si mateix com una entitat dotada de pensament, reconeix un conjunt d'elements donats que no

poden canviar, que van amb el seu ésser, però té capacitat per prendre distància, sobreposar-se i elaborar decisions.

En aquest sentit, la llibertat no és solament un dada psicològica, sinó un fet ontològic. Sóc la meva llibertat. He de fer-me. Aquí i ara, en exercici concret, puc ser el que estic cridat a ser. Actuant lliurement, actualitzo la meva potencialitat. En aquest sentit, la llibertat no em pertany; sóc jo qui pertanyo a la llibertat.

Enfront del determinisme, cal reivindicar que l'ésser humà posseeix la capacitat per autodeterminar-se. En l'obra d'Albert Camus (1913-1960), *La caiguda*, el protagonista exclama que la llibertat no és una recompensa ni una decoració que es festeja amb xampany. Al final de tota llibertat hi ha, segons el filòsof francès, una condemna.

L'exercici concret, l'obra pròpia que està en el centre de tota llibertat implica elecció i l'elecció pressuposa multiplicitat de possibilitats elegibles. Seleccionem la possibilitat que fem nostra i la seleccionem, quan obrem humanament, d'acord amb la raó, amb la nostra raó.

Contra el determinisme que redueix l'ésser humà a un pur constructe mecànic, incapaç d'obrar lliurement, cal subratllar la seva capacitat per optar, per desenvolupar el seu projecte existencial a partir de l'acte de l'autodeterminació.

Aquest acte pressuposa, com a *conditio sine qua non*, l'autoconeixement, l'autopossessió i, finalment, l'autogovern. La capacitat encara no és garantia de la realitat, però el determinisme no solament nega el *factum* de la llibertat, sinó també la mateixa possibilitat. L'ésser humà, en tant que entitat única i irrepetible en la història, és un univers de possibilitats i gràcies a la seva novetat pot emergir quelcom completament nou en la història.

Escriu el filòsof jueu, Franz Rosenzweig: "El naixement irromp, no obstant això, en el seu resultat individual, com un ple miracle amb la força abassegadora d'allò imprevist i imprevisible. Fecundació n'hi ha hagut sempre, però, cada naixement és quelcom absolutament nou"[122].

En efecte, el naixement d'un ésser humà significa la irrupció d'un jo únic en la història, un ésser capaç de fer amb la seva vida un projecte únic, de respondre afirmativament a la seva missió i de transcendir els condicionaments i les resistències de l'entorn.

La vida de cada persona nascuda és originària, un misteriós esdeveniment de la biologia. Amb cada naixement, com subratlla Hannah Arendt, sorgeix un món de possibilitats. El fet d'haver nascut és la raó per la qual són possibles la història, el relat i la memòria. No podem retornar a l'instant originari, perquè el temps flueix d'una manera irreversible, però podem introduir una cadena d'esdeveniments en la trama del temps viscut.

Com diu l'autor de *La condició humana*, els éssers humans hem de morir, però no hem nascut per a morir, sinó *per a* fer néixer quelcom nou, quelcom que no hi era, per inserir en el món una original novetat. L'haver de morir forma part de la vida; no depèn de la voluntat humana, com tampoc el fet de néixer és fruit d'una decisió personal. Hom es troba vivint, sap que ha nascut i es descobreix, amb perplexitat, com un ésser mortal, però en el periple de la seva vida pot desenvolupar actes lliures i imprimir en la seva existència una singularitat única, mai no vista en la història.

122. F. ROSENZWEIG, *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca, 1997, p. 89.

Per això, l'ésser humà no es fabrica. Neix, o més ben dit, és procreat. No és l'execució d'una idea, ni d'un pla fatalment dissenyat; és el miracle d'un començament. En el determinisme, en negar la capacitat per a realitzar actes lliures, es redueix l'ésser humà a un mer artefacte biocultural, se'l buida del seu valor inherent, es vulnera la seva dignitat inherent, l'últim tret d'excel·lència que hi ha en ell, la seva capacitat de decidir.

L'ésser humà, en tant que indigència manifesta, ve al món a través del naixement i es disposa a la transformació. No és un atribut de l'ésser, sinó una expressió de la llibertat.

IV. FILOSOFAR EN SET MOVIMENTS

El món global requereix de ciutadans capaços d'examinar la seva vida, la qualitat de les seves relacions, el sistema de valors que regeix la seva activitat personal i professional i les conseqüències que es deriven dels seus actes individuals.

Les conseqüències dels nostres actes no es circumscriuen a l'àmbit local. Tenen, a llarg termini, efectes en tot el planeta i es projecten més enllà de la nostra generació. Tot acte individual, per senzill i discret que sigui, té conseqüències globals. D'aquí la necessitat de recuperar el principi de responsabilitat tal i com és descrit per Hans Jonas i de transformar l'imperatiu kantià en una perspectiva global i de futur[123].

No n'hi ha prou amb analitzar les conseqüències que tenen les decisions en l'esfera local; cal anticipar els efectes que tindran en el futur per a les generacions futures. La crisi que patim, tant en el pla econòmic, com en l'ecològic, ha estat generada en diferents epicentres, però tots els ciutadans les patim, encara que no en el mateix grau d'intensitat, perquè cada àmbit té el seu grau de vulnerabilitat i tolerància.

Reflexionar sobre l'acció i les seves conseqüències en la *global village* és un imperatiu bàsic, perquè no solament entra en joc el futur individual de cada ésser humà, o el d'una petita comunitat; hi ha en joc el futur del món sencer. D'aquí la rellevància que té l'activitat de pensar i, més concretament, l'exercici de la filosofia, entesa com una habilitat que tot ésser humà pot desenvolupar al llarg de la seva vida abans d'emprendre decisions i actuar.

---

123. Cf. H. JONAS, *El principio de responsabilidad*, Paidós, Barcelona, 1995.

El món global exigeix una activitat filosòfica global, requereix de ciutadans actius, crítics i analítics, capaços de pensar per si mateixos i de furgar, a fons, les ideologies i els temors que governen el món. Si és veritat que la por s'ha liquat i flueix, com suggereix Zygmunt Bauman, per totes les esferes i circuits, s'imposa, més que mai, la tasca de pensar quines són les raons d'aquesta por que acaba legitimant processos d'esclavitud i de servitud.

Si és veritat que vivim, com afirma Anthony Giddens, en un món desbocat, que som víctimes d'una globalització econòmica sense ànima i sense escrúpols, que converteix els mercats en ídols i vulnera els drets bàsics de milers d'éssers humans, s'imposa la tasca de pensar, d'examinar els processos que estem patint. La crisi de confiança en la raó i en les seves possibilitats per a dilucidar el que hem de fer és un greu obstacle, perquè dóna ales a l'irracionalisme i a l'emotivisme, també al relativisme.

Hem de recuperar la confiança en aquest instrument que ens permet analitzar la situació, entreveure les possibilitats de futur, desactivar determinades pors i desconstruir ideologies i ídols. També és veritat que s'ha d'evitar de convertir la raó en un ídol, com en el racionalisme, però és fonamental reconèixer el seu potencial de comprensió, sense perdre de vista que és un instrument i no un fi, una facultat humana i, com a tal, vulnerable i exposada a l'error.

Al cap i a la fi, es tracta de governar, racionalment i responsablement la nau, de governar l'economia i deixar de ser subjectes passius, víctimes d'elles, per a ser subjectes actius, capaços de guiar la nau per la bona ruta.

La indignació per l'estat catastròfic del món és el primer pas, però no és el punt d'arribada. En la indignació justa, tal com

la concep Aristòtil, subsisteix un bri d'esperança, un anhel de justícia i d'equitat, el somni de què un altre món és possible, però la indignació ha de transformar-se en una energia positiva, capaç d'activar el talent i la intel·ligència.

La filosofia no és una activitat estèril en els temps que vivim, ni una tasca anacrònica. El món exigeix el conreu de la filosofia, o, més exactament, el conreu de les humanitats, com subratlla la filòsofa nord-americana, Martha C. Nussbaum, ja que no solament el gènere estrictament filosòfic estimula l'activitat del pensament; també altres manifestacions culturals, des de la història fins a la música, posseeixen la capacitat de fer-nos pensar.

Hi ha massa en joc com per no parar-se a pensar. Hi ha en joc el nostre futur personal i col·lectiu, però, el més rellevant, el de les generacions futures. Cal restaurar l'activitat filosòfica en el si de la vida quotidiana, en la plaça pública, en el cafè, en les xarxes virtuals, propiciar el diàleg i l'encontre filosòfic més enllà dels recintes estrictament acadèmics, allí on hi hagi ciutadans lliures i responsables, preocupats pel seu futur i pel de la humanitat.

Cal la filosofia, però no entesa com un exercici críptic, reservat a una elit arcaica que s'ha instal·lat en el passat, sinó com una pràctica habitual que tot ésser humà, en algun moment del seu quefer, pot practicar. Filosofar és, tal i com s'ha expressat al llarg d'aquest discurs, una activitat vital necessària per construir una ciutadania global responsable, vertaderament capaç d'assumir els profunds reptes que es besllumen en l'horitzó immediat.

L'experiència del segle XX ha estat tràgica i hem de rememorar, amb lucidesa, els efectes de la idolatria i del seguiment acrític de certes ideologies. Urgeixen ciutadans responsables, amb capacitat d'autodeterminació i sentit de pertinença global, ca-

paços de prendre consciència de les seves accions i de captar la interdependència que uneix tots els éssers que formem el món.

Per això, cal restaurar l'activitat filosòfica, l'exercici del filosofar. Necessitem la creació de petites comunitats filosòfiques, degudament connectades entre si a través de la xarxa. El canvi de paradigma és possible, però no serà real fins que la ciutadania no desenvolupi la seva activitat de pensar amb la màxima plenitud.

En aquest darrer apartat, descrivim set moviments inherents a l'activitat filosòfica.

1. Assossegar-se: El que hem après dels estoics

El primer moviment consisteix en assossegar-se.

L'assossegament mai no és una casualitat. És el resultat d'un esforç, el fruit d'una ascètica espiritual i física. Assossegar-se és el primer moviment, ja que, sense assossec, no hi ha possible acte contemplatiu. La contemplació, requereix, com a condició de possibilitat, la pau interior, allò que els estoics llatins van anomenar la *tranquillitas animae*.

Quan la ment està alterada per un pensament o per un sentiment punxant, quan un nucli problemàtic atrau el seu interès, l'atenció es focalitza en un punt i no es dóna la receptivitat necessària per a deixar-se sorprendre per la realitat. La filosofia neix de l'admiració, però l'admiració requereix assossegament. Per aquest motiu, en un món accelerat i sense assossec com el nostre, la filosofia és una pràctica molt estranya.

El gran obstacle a l'assossec, fonament anímic de l'activitat filosòfica i de la seva mateixa condició de possibilitat, és la *dispersio*

animae, ja sigui d'ordre mental (*dispersio mentis*), ja sigui d'ordre emocional (*dispersio cordis*). L'assossec exigeix la renúncia a desitjar estar a tot arreu, la renúncia a voler ocupar tots els llocs, a llegir-ho tot, a conèixer-ho tot. L'afany per saber-ho tot, per estar a tot arreu, per ostentar el màxim poder possible, fa impossible atresorar l'assossec necessari per a l'activitat filosòfica.

Escriu Sèneca: "Qui està a tot arreu, no és a cap lloc. Als qui passen la vida corrent pel món els passa que han trobat moltes fondes, però molt poques amistats. I així mateix els passa als qui no volen dedicar-se a familiaritzar-se amb un pensador, sinó que prefereixen passar per tots, superficialment i apressadament. No s'aprofita, no és assimilat pel cos l'aliment que es vomita al cap de poc d'haver penetrat en l'estómac. No hi ha res tan nociu per a la salut com un continuat canvi de remeis; no arriba a cicatritzar-se la ferida en la qual els medicaments no han estat més que assajats; la planta que ha estat trasplantada repetidament no té vigor"[124].

Passejar pel mateix camí una i altra vegada. Rellegir el mateix poema una i altra vegada. Contemplar el cel estelat a l'hivern i l'estiu. Contemplar com flueix el riu al matí i al capvespre. El mateix riu. La repetició és l'únic mode de penetrar en l'estructura d'això que anomenem *realitat*, d'apropiar-se d'ella. Només la reiteració del mateix acte fa possible que el passejant aconsegueixi *escoltar* el camí. La multiplicació de moviments, lliscar per la superfície, calma la curiositat primària, però no permet comprendre el que són les coses en si mateixes.

Escriu Aristòtil tot referint-se a la filosofia: "Aquesta disciplina va començar a buscar-se quan ja existien gairebé totes les coses necessàries i les relatives al descans i a l'ornament de la vida.

124. L. A. SÉNECA, *Cartas morales a Lucilio*, p. 16.

És, doncs, evident que no la cerquem per cap altra utilitat, sinó que, així com anomenem home lliure al qui és per a si mateix i no per a un altre, així considerem aquesta disciplina com l'única ciència lliure, ja que solament és per a si mateixa"[125].

No es filosofa per assolir quelcom en concret. La filosofa no té un fi aliè a si mateixa. Existeix en si i per si mateixa. Aquest acte no obeeix la lògica utilitarista, tampoc l'interès econòmic o polític. És la més lliure de les disciplines; ja que no està aferrada a cap interès superior a si mateixa. Neix de la contemplació i la seva finalitat és la saviesa, entenent per saviesa l'art de viure harmònicament, l'encarnació de la felicitat.

Quan la necessitat urgeix, quan cou el dolor, quan preocupa el futur o quan sagna una ferida del passat, l'assossec de l'ànima s'esfuma. Aleshores, la receptivitat plena, l'atenció pura a la realitat, esdevé impossible. Els sofriments del jo pesen en excés com per obrir-se a la realitat, com per oblidar-se d'un mateix i entregar-se a la meditació filosòfica. Només si hom és capaç de deseixir-se de si mateix, de desprendre's irònicament de les necessitats del jo, pot obrir-se a la realitat, als altres i filosofar.

L'activitat filosòfica és tan estranya com insòlita en la vida quotidiana, ja que l'existència humana, vulnerable per essència, rarament s'hi donen les circumstàncies de tot assossec. Treball i lluita (*Arbeit und Kampf*), com deia Sigmund Freud, són el destí de l'existència humana. Molt freqüentment, en els escassos moments d'assossec que hom degusta, l'esperit està saturat per causa de l'activitat laboral i és incapaç de meravellar-se i d'interrogar-se per l'ésser de les coses.

---

125. ARISTÒTELES, *Metafísica*, 982b 20-30.

Existeixen assossecs parcials, breus parèntesis temporals, petites pauses de tranquil·litat que obren la senda de la filosofia, però d'una manera discontínua. El qui es pren seriosament l'activitat filosòfica, ha de prendre's temps per aquesta activitat, per assossegar-se i deixar-se meravellar per la realitat. Com diu encertadament Ludwg Wittgenstein, la salutació entre els filòsofs hauria de ser: "¡Pren-te temps!".

El vertader obstacle a la filosofia és l'activisme, l'obsessió per fer el màxim número d'operacions en el mínim interval de temps possible. Aquesta passió per actuar ens fa insensibles a l'ésser, sords a la crida de la realitat. L'assossec mental, emocional i espiritual és el bressol de la contemplació i la contemplació és la font de la interrogació, el que activa la voluntat de conèixer i l'anhel de comprensió.

Donar-se temps per a un mateix, buidar d'activitats la vida personal és vetllar perquè l'assossec tingui lloc i, consegüentment, l'activitat filosòfica. L'activisme és, freqüentment, una mera operació d'ocultació, un mecanisme per refusar la pregunta inherent a l'acte contemplatiu.

2. Meravellar-se: Les lliçons d'Aristòtil

El segon moviment rau en meravellar-se.

"En el asombro -escriu María Zambrano- hay un quedarse inerme ante algo, algo que se ha visto y que se creía conocido pero que en un instante se muestra absolutamente nuevo, dejando al que lo contempla en una especie de ceguera y de mudez. No hay palabra en el asombro, tan sólo el silencio y, a lo más, una exclamación. El asombro es pasmo, el pasmo que se da cuando se vislumbra algo insólito, pero que es aún más puro y fecundo

cuando se produce ante algo de sobra conocido y que de repente se presenta como nunca visto"[126].

Meravellar-se, com enamorar-se o indignar-se, està més enllà de la voluntat humana. La persona meravellada pateix, en sentit passiu, un estat que transforma radicalment totes les esferes, dimensions i facetes del seu ésser, especialment el terreny de les emocions.

Per als grans fundadors de la filosofia grega, Plató i Aristòtil, no hi ha filosofia sense l'acte de meravellar-se. La meravella enfront de l'enigma de la vida és el vertader motor de l'activitat filosòfica. L'enigma de la vida és l'únic objecte de la filosofia. No l'enigma del món, sinó el rostre de la mateixa vida, amb els seus ulls que miren anhelosament el món o el contemplen serenament.

Som estranys en el món i, per això, ens admirem del que hi ha en ell; perquè som també nous i és propi dels nous admirar i filosofar. És conegut aquell text d'Aristòtil en la *Metafísica*: "Els homes comencen i van començar sempre a filosofar moguts per l'admiració; al començament, admirats davant dels fenòmens sorprenents més comuns; després avançant a poc a poc i plantejant-se problemes majors; com els canvis de lluna i els relatius al sol i als estels i la generació de l'univers. Però el qui es planteja un problema o s'admira, reconeix la seva ignorància. (Per això també el qui estima els mites és en certa manera un filòsof; ja que el mite es compon d'elements meravellosos). De tal manera que, si varen filosofar per fugir de la ignorància, és clar que buscaven el saber amb vista del coneixement, i no per cap altra utilitat. I això ho testimonia el que va passar"[127].

---

126. M. ZAMBRANO, *Notas de un método*, Mondadori, Madrid, 1989, p. 99.
127. ARISTÒTELES, *Metafísica*, 982b 10-25.

La filosofia neix amb la novetat, amb l'admiració i està destinada a admirar-se del món. Escriu Hannah Arendt: "Atès que naixem en el món com estranys, com novells, si se'ns mira des del món, ens sentim envaïts per l'admiració, i les nostres preguntes van encaminades a familiaritzar-nos amb el món. Per això, a Grècia la filosofia estava reservada als joves=nous"[128].

El filòsof no s'admira només de *com* són les coses; s'admira, senzillament, de què siguin, de què existeixin, de què hi hagi món, de què hi hagi altres éssers humans, de què existeixi un mateix. La forma íntima de la filosofia és pràcticament idèntica a la forma interna de l'admiració. L'admiració conté un aspecte negatiu i un altre positiu. L'aspecte negatiu consisteix en què el qui admira no sap o no sap perfectament. L'aspecte positiu és la voluntat de saber, l'anhel de conèixer allò que està ocult rere la cosa.

Escriu Josef Pieper: "En aquest començar per l'admiració es posa de relleu l'essencial caràcter antiburgès (...) ¿Què significa aburgesament en sentit espiritual? Per sobre de tot, que hom es prengui el món pròxim determinat pels fins vitals immediats com a quelcom tan compacte i definit que les coses amb les que ens trobem no poden ja transparentar res... La sensibilitat burgesa ho troba tot evident, comprensible per si mateix"[129].

El món no es comprèn per si mateix. Els comportaments de l'ésser humà no són evidents per si mateixos. Allò evident és, com diu René Descartes, allò clar i distint per si mateix, el que no inclou cap tipus de dubte o de vacil·lació. L'evidència pura solament es dóna en el món de les matemàtiques i de la lògica, ja que la realitat és ambivalent i requereix, constantment, el treball de la interpretació.

---

128. H. ARENDT, *Diario filosófico, 1950-1973*; Herder, Barcelona, 2006, p. 757.
129. J. PIEPER, *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid, 1970, pp. 127-129.

L'aburgesament espiritual, actitud que fa impossible l'activitat filosòfica, rau en captar la realitat com a evident i els comportaments de l'ésser humà com a evidents en si mateixos. Per a l'aburgesat espiritual és absurd filosofar, problematitzar, fer-se preguntes sobre l'ésser de les coses. Parteix de la idea de què tot és evident tal com és i no podria haver estat d'una altra manera. No obstant això, el filòsof sap que no existeix aquesta evidència; sap que podria no haver-hi realitat, que podria no haver existit l'ésser humà, que tot podia haver estat d'una altra manera.

"El qui s'admira i només ell –diu Josef Pieper- és qui porta a terme en forma pura aquella primària actitud davant del que és, que des de Plató s'anomena' theoria', pura captació receptiva de la realitat, no esbiaixada per les veus interruptores del voler (...) Només existeix *theoria* en la mesura en què l'home no s'ha tornat cec per allò meravellós que fa que quelcom sigui. Allò 'mai vist', allò enorme, sensacional, no és el que copsa i atia la meravella filosòfica, sinó que solament una sensibilitat esmussada capta quelcom així com a un substitut vertader de l'admiració"[130].

Per tal que la meravella no es vegi alterada per les veus del voler, es requereix, com a element imprescindible, el silenci de la contemplació, aquell assossec preliminar a què ens referíem en el primer moviment. Només el silenci permet mantenir l'oïda de l'esperit atenta per copsar l'ésser de la realitat. La meravella exigeix com a condició de possibilitat, el silenci. El silenci és el prolegomen de la metafísica.

El naixement del filòsof va íntimament unit a l'experiència de la meravella. En l'anàlisi de com una persona arriba a convertir-se en filòsof, juga un paper determinant aquesta experiència.

130. Ibídem. El subratllat és de Josef Pieper.

Tant Plató com Aristòtil situen l'origen en aquest punt. D'aquí es dedueix una idea clara: si la capacitat de meravellar-se desapareix de la vida humana, s'extingeix la vida filosòfica, ja que aquesta es nodreix d'aquesta experiència fontal.

Escriu José Ortega y Gasset: "Sorprenderse, extrañarse, es comenzar a entender. Es el deporte y el lujo específico del intelectual. Por eso su gesto gremial consiste en mirar al mundo con los ojos dilatados por la extrañeza. Todo en el mundo es extraño y es maravilloso para unas pupilas bien abiertas. Esto, maravillarse, es la delicia vedada al futbolista, y que, en cambio, lleva al intelectual por el mundo en perpetua embriaguez de visionario. Su atributo son los ojos en pasmo. Por eso los antiguos dieron a Minerva la lechuza, el pájaro con los ojos siempre deslumbrados"[131].

L'autor de *La rebelión de las masas* distingeix entre l'admiració i l'estupefacció. "Mientras que la admiración conecta con la esperanza, la estupefacción es un vicio, una renuncia injustificada. El estupefacto desiste por comodidad: averiguar acerca de la verdad es muy arduo, o imposible (…) El filósofo incurso en el estupor se dedica a la retórica"[132].

La seva deixeble, María Zambrano, també relaciona, íntimament, l'admiració amb l'esglai. "El pasmo -escriu- es, pues, el estrato más profundo e íntimo del asombro. Y ante él quien lo experimenta puede reaccionar tratando de reducir lo insólito a lo que conoce, es decir, aferrándose a lo que ya sabe para cancelar el pasmo y dejarlo reducido así a una simple impresión o aprensión"[133].

---

131. J. ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, Revista de Occidente, Madrid, 1937, p. 38.
132. Ibídem, p. 37.
133. M. ZAMBRANO, *Notas de un método, Mondadori*, Madrid, 1989, p. 99.

L'admiració no és, senzillament, el principi de la filosofia en el sentit temporal, el seu primer estadi, el seu primer esglaó; és l'origen permanent, la saba que nodreix interiorment l'activitat filosòfica. No és que la filosofia vingui després de l'admiració; justament no surt de l'admiració, ja que, de fet, qui filosofa de veritat, s'admira progressivament de la realitat, de l'home, del cosmos, del que hi ha. L'admiració és un estat anímic de tipus emocional que no deixa d'acompanyar el qui filosofa de veritat. Creix de magnitud com més filosofa.

Edmund Husserl narra la metamorfosi de l'ésser humà en filòsof en aquests termes: "L'home passa a ser un espectador desinteressat, el vigia que abasta tot el món, es converteix en filòsof; o més bé, la seva vida adquireix a partir d'aquest moment receptivitat per a motivacions incitadores a nous objectius del pensament i a mètodes nous que només amb aquesta actitud resulten possibles; adquirint d'aquesta manera realitat la filosofia i esdevenint ell mateix un filòsof"[134].

L'admiració propicia una *metanoia*, una *conversio* de l'esperit. A rel d'aquesta experiència, hom deixa de ser el que era, per convertir-se en filòsof. Com a espectador desinteressat, presta atenció a tot el que s'esdevé, es transforma en algú que vetlla permanentment sense descuidar cap detall del quadre que observa.

Després d'aquesta transformació interior, experimenta grans dificultats per tornar a ser solament un actor. El seu paper d'espectador està tan integrat en la seva personalitat que sentirà vertaders problemes per viure intensament allò que la realitat li ofereix. Es converteix en espectador a totes hores i ho sotmet tot a una anàlisi racional.

---

134. E. HUSSERL, *La crisi de les ciències europees i la fenomenologia transcendental*, Crítica, Barcelona, 1991, p. 341.

L'experiència de l'enigma és, en qualsevol cas, el centre de gravetat de la *conversio* a filòsof i aquesta depèn, substancialment, de saber veure. Escriu Søren Kierkegaard en *El concepte de l'angoixa*: "La vida és (...) bastant rica, però cal saber veure-hi; tampoc no cal anar fins a París o Londres, ja que això no serveix de res quan no se sap veure"[135].

La filosofia no és un saber que es pugui administrar. És, en paraules de Ludwig Wittgenstein, una activitat[136]. En un moment donat de la vida persona irromp l'admiració i amb ella la interrogació i la voluntat de saber, d'aclarir el que són les coses. En anar progressant, l'activitat filosòfica esdevé vital, de tal manera que qui comença la indagació ja no pot deixar-la. Això també suggereix un nou mode de viure.

Escriu Wilhelm Dilthey: "Aquest problema de la vida es dóna ja en l'home primitiu quan experimenta el naixement i la mort, la generació i el parentiu amb els fills, la lluita dels homes que es disputen els objectes de satisfacció dels impulsos, la serenitat perdurable del moviment dels astres, la regla de la vida i la culpa que trenca, la caducitat de tota felicitat i de la vida mateixa"[137].

I afegeix: "L'enigma de l'existència ens mira en totes les èpoques amb el mateix rostre misteriós, percebem bé els seus trets però voldríem l'ànima que s'oculta darrera d'ells. En aquest enigma es troben radicalment entrellaçats el misteri de què és aquest món i la qüestió de què és el que jo he de fer en ell, per a què estic aquí, quin ha de ser el meu fi. ¿D'on vinc? ¿Per a què estic aquí? ¿Què serà de mi? Aquesta és, de totes les qüestions, la més universal i la que més importa"[138].

---

135. S. KIERKEGAARD, *El concepto de la angustia*, Austral, Madrid, 1982, p. 95.
136. Escriu en el *Tractatus lógico-philosophicus*: "La filosofía no és cap doctrina, sinó una activitat" (4. 112).
137. W. DILTHEY, *Teoría de la concepción del mundo*, FCE, Madrid, 1954, p. 81.
138. Ibídem, p. 96.

L'activitat contemplativa és una possibilitat latent en tot ésser humà, però molt probablement durant la darrera etapa de la vida, quan hom està alliberat de la càrrega del treball i de la lluita pel reconeixement i pel poder, és més procliu a aquest tipus d'activitat. En l'ancianitat convergeixen, d'una banda, la llibertat d'esperit i, de l'altra, l'experiència sedimentada al llarg de la vida, el que permet endinsar-se en la realitat amb coneixement de causa.

Així ho expressa Ernst Bloch: "En la naturalesa de l'ancià que està sol amb si mateix, el batibull de la lluita diària emmudeix, el món s'enfosqueix al capvespre, però l'aigua brilla clara, l'últim declivi de la vida queda consagrat a la contemplació"[139].

L'activitat contemplativa no és, com freqüentment es diu passivitat. Tampoc és acció i, encara menys, producció. Quan hom contempla, no elabora cap objecte nou; tampoc actua com ho fa un docent o un metge. L'ancianitat es presta, especialment, a l'activitat contemplativa.

Albert Einstein relaciona estretament l'experiència de l'admiració enfront de la realitat amb el sentiment religiós. Escriu el pare de la física contemporània: "L'experiència més bella que podem tenir al nostre abast és el misteri. És l'emoció fonamental que està en el bressol del vertader art i de la vertadera ciència. El qui no la conegui i no pugui ja admirar-se, ni meravellar-se, està com mort i té els ulls ennuvolats"[140].

Aquesta vivència interior d'allò meravellós, d'allò misteriós que s'amaga en el rerefons de la realitat pot ser considerada un preàmbul de l'experiència religiosa, ja que obre la possibilitat al

139. *El principio esperanza*, I, p. 67.
140. A. EINSTEIN, *Mis ideas y opiniones*, Prisa Innova, Madrid, 2009, pp. 34-35.

reconeixement d'un fonament que està més enllà del que es pot mesurar.

"La certesa de què existeix quelcom que no podem assolir -escriu Albert Einstein-, la nostra percepció de la raó més profunda i la bellesa més resplendent, a la qual les nostres ments solament poden accedir-hi en les seves formes més tosques... són aquesta certesa i aquesta emoció les que constitueixen l'autèntica religiositat. En aquest sentit, i només en aquest, és en el jo sóc un home profundament religiós"[141].

La contemplació en aquest món és imperfecta. Enmig de la seva quietud, hi ha desassossec. Aquest neguit preveu que en el mateix moment, s'experimenta la infinitud de l'objecte i les pròpies fronteres. A la naturalesa de la contemplació pertany entreveure una llum, la claror que engendra, a la vegada, joia i ceguesa.

La contemplació no reposa fins que no troba l'objecte de la seva ceguesa.

3. Indagar: L'audàcia de Sòcrates

El tercer moviment consisteix en indagar.

La indagació, expressió de la curiositat humana, respon al desig de saber, a l'anhel de conèixer allò que s'ignora. Quan hom indaga, es pregunta el *per què* de la realitat, la raó de ser del que passa.

L'assossec és la condició de possibilitat de l'admiració i l'admiració és la força motriu de la indagació. Quan hom s'admira

141. Ibídem, p. 35.

de com són les coses; de la realitat que l'embolcalla, s'està ja interrogant per ella, encara que sigui d'una manera implícita. La indagació es nodreix d'aquesta interrogació primogènita, espontània, associada a l'acte de meravellar-se, però s'articula metòdicament i requereix d'una labor prolongada en el temps.

El perquè de les coses és el fonament de l'activitat filosòfica. La indagació és conseqüència de la contemplació. Al filòsof no l'interessa *com* és el món, sinó, sobretot, *per què* hi ha món i el no res. El *perquè* és la matriu de l'activitat filosòfica.

¿ Per què hi ha el que hi ha podent no haver-hi res? ¿Per què existeixo podent no existir? ¿Per què existeix això que anomenem *món*? També en el terreny de la raó pràctica es multipliquen les preguntes: ¿Què és la bondat? ¿Què la maldat? ¿Què he de fer? Al filòsof no l'interessa solament saber què és la bondat i la maldat, sinó que transcendeix aquestes preguntes i s'interroga per la raó de la bondat. ¿Per què hem de ser bons?

La indagació és una tasca humana que arrela en la condició pràctica de l'ésser humà. En el seu ésser, una intel·ligència anhelant, o més ben dit, un desig intel·ligent s'obre pas i traça un camí. La filosofia es nodreix de l'estat d'*homo viator* que defineix la condició humana.

L'admiració és el principi que sosté l'acte filosòfic i es tradueix en un reguitzell de perquès que flueixen sense parar, de tal manera que el desig de saber no s'aquieta fins trobar la resposta darrera l'últim perquè. Enfront de les ciències que tracten de donar respostes pròximes, la filosofia sorgeix com l'esforç per trobar les respostes últimes; ja que a l'ésser humà no l'omplen les explicacions parcials; cerca un coneixement vertader i radical.

No és el desig de veritats, sinó el desig de veritat, el que permet definir l'ésser humà com a filòsof. L'arrel de la tensió filosòfica rau en allò paradoxal de la condició humana. Per causa dels nostres orígens orgànics podríem pertànyer al món dels éssers tancats en si mateixos, però la nostra és una estructura oberta, excèntrica, per dir-ho amb la bella expressió de Helmut Plessner, per si mateixa reveladora de què la plenitud humana no pot ser mai únicament una plenitud biològica.

Aquesta indagació en tensió transcendeix el sentit més genuí del terme *indagar*. És elevar-se cap allò desconegut per besllumar el que és més enllà de les fronteres de la mateix raó (*jenseits die Grenze der reinen Vernunft selbst*), per emprar la bella expressió d'Immanuel Kant.

L'admiració desperta la pregunta, el desig de saber, la necessitat d'explicar el fenomen. Escriu Wilhelm Dilthey: "L'esperit humà treballa sense descans cercant solucions. Per això es veu iniciat per la diversitat d'aspectes de la vida, que se l'imposa des d'un principi, i que es revela precisament com enigma, com a quelcom supinament contradictori. El més terrible i, a la vegada, el més fecund d'aquest enigma és que el viu contempla la mort sense poder comprendre, que la mort segueix essent per a la vida quelcom inaprehensible i espantosament estrany"[142].

Això no obstant, "l'enigma -conclou Wilhelm Dilthey- no fa altra cosa que desplaçar-se, sense ser mai desxifrat"[143]. Això no significa que la pregunta filosòfica sigui estèril o buida. No conté respostes definitives, l'enigma subsisteix com a tal, però, al llarg de l'esforçada caminada racional, hom és capaç de de-

142. *Teoría de la concepción del mundo*, p. 84.
143. Ibídem.

sactivar certes respostes, per la seva inconsistència. L'activitat filosòfica permet, com a mínim, descartar algunes respostes.

És just subratllar que la recerca que caracteritza l'ésser humà no té com a terme final una creença; sinó una visió. És el desig de veure la veritat el que mobilitza la indagació. És també aquest anhel el que es troba a la base de l'activitat filosòfica, una activitat crítica que, sovint, s'orienta a examinar els propis pressupòsits.

Escriu José Ortega y Gasset: "Por ser el de la filosofía el único problema absoluto, es ella la sola actitud, radicalmente teorética. Es el conocimiento llevado a su máximo intento, es el heroísmo intelectual. Nada deja bajo sus plantas el filósofo que le sirva de cómoda sustentación, de tierra firme y sin temblor. Renuncia a toda seguridad previa, se pone en absoluto peligro, practica el sacrificio de todo su creer ingenuo, se suicida como hombre vital para renacer transfigurado en pura intelección"[144].

Una qüestió científica pot rebre una resposta clara i precisa; mentre que una qüestió filosòfica sempre manifesta "l'encara no". La filosofia no pot ser, per això mateix, un sistema tancat, com defensa Søren Kierkegaard contra Hegel. És un camp obert, una obra d'art sense acabar, *in fieri*. El gerundi és la forma verbal que més s'ajusta a aquesta activitat humana. No existeix una filosofia acabada. Sempre s'està fent en un diàleg obert amb els presents i amb els absents, amb els grans pensadors del passat, en un procés que no coneix final. Aquest anar-se fent és el principal antídot a tota forma de dogmatisme.

La pretensió de posseir la fórmula del món que inclogui una visió total de l'ésser, del món, de l'home, de la història i de

144. J. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, Espasa Calpe, Madrid, 2007, p. 93.

Déu és, al capdavall, antifilosòfica i pseudofilosòfica. La història ensenya que aquesta pretensió no és estranya en la vida dels filòsofs, però el temps s'encarrega de situar el valor i la transcendència de la fórmula. Søren Kierkegaard reivindica les miques filosòfiques (*Philosophiske Smuler*) enfront dels sistemes compactes i absoluts que no deixen cap intersticis per al dubte, ni per a la vacil·lació[145].

El sistema, per complet que sigui, no esgota la realitat, no conté la totalitat de les nostres preguntes. La filosofia és, com a molt, un esbós, un fragment en el temps i, conseqüentment, com afirma el pensador danès, un relat que mai no és concloent, ni científic.

4. Dialogar: El que hem heretat de Plató

El quart moviment consisteix en dialogar.

Filosofar és, essencialment, dialogar, però no és qualsevol diàleg. És un diàleg amb un mateix i amb els altres; un treball d'interlocució que no acaba amb una conversa fundada en l'amistat i en el desig de conèixer. L'*autodiálogo*, per dir-ho amb una bella expressió de Miguel de Unamuno, es nodreix del diàleg amb l'altre, amplia el seu camp de visió i el gruix de la seva indagació.

El diàleg socràtic, paradigma de l'activitat filosòfica, és un exercici espiritual practicat en comú i que convida a l'exercici espiritual interior, a hostatjar la paraula aliena per deixar-la créixer en el fons de l'ànima. No és una exhibició d'erudició, ni una estratègia per conduir l'altre a les pròpies tesis. Condueix a l'examen de consciència, a dirigir l'atenció sobre un mateix, en poques paraules, a conèixer-se a si mateix.

145. Cf. S. KIERKEGAARD, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Trotta, Madrid, 2002.

Filosofar no rau solament en veure, encara que sense una bona dosi d'intel·ligència, l'activitat filosòfica degenera en un exercici summament pesat i tediós. El filòsof ha de ser capaç d'explicar allò que veu, ha de poder conduir els altres cap al saber que ha assolit, ha de poder dialogar amb els qui pretenen haver vist veritats contràries, de tal manera que discerneixi la veritat del miratge, l'aparença de la veritat i així quedi públicament resolt el dilema que planteja l'oposició de postures teòriques.

Escriu José Ortega y Gasset: "Para enterarse bien de lo que son las cosas hay que andar a porradas con ellas, contrastar unas con otras y, al choqueteo de las comparaciones, vislumbrar lo peculiar de cada una"[146].

Existeix una íntima relació entre el diàleg amb l'altre i el diàleg amb un mateix. Només qui és capaç d'un vertader encontre amb l'altre, està en disposició de trobar-se autènticament amb si mateix. El diàleg només arriba a ser vertaderament diàleg en presència de l'altre i davant d'un mateix.

Escriu el filòsof personalista, Emmanuel Mounier: "Quan diem que el pensament és diàleg, cal prendre aquesta fórmula en el seu sentit precís. Mai no pensem sols. El pensament interior dialoga amb un personatge virtual que qüestiona, contradiu i fustiga al conductor del jo. Aquest debat interior, per prolongat i complicat que sigui -pot durar una vida sencera- és completament diferent de la cavil·lació, que és una espècie de divagació sobre el propi terreny. Sigui quines siguin les crisi que d'un temps ençà l'immobilitzen, el diàleg interior camina cap a un objectiu. Pertany, malgrat la seva interiorització, al pensament realista"[147].

146. J. ORTEGA Y GASSET, *Estudios sobre el amor*, Revista de Occidente, Madrid, 1957, p. 219.
147. E. MOUNIER, *Obras completas*, II, Sígueme, Salamanca, 1993, p. 688.

Per mitjà del diàleg s'assoleix la comprensió i l'acord amb l'altre i es realitza, de manera efectiva, la vida social, que es construeix com una comunitat de diàleg. En conversar sobre el món uns i altres, i fer d'ell una tasca comuna, els éssers humans creen el món i fan d'ell un punt de trobada i d'unió.

Explica Hans Georg Gadamer que "tot pensar és un diàleg amb si mateix i amb l'altre"[148]. I afegeix: "Si quelcom caracteritza el nostre pensament és justament aquest diàleg inacabable amb un mateix que mai no condueix a quelcom definitiu (...) És la nostra experiència lingüística, la inserció en aquest diàleg intern amb nosaltres mateixos, que, a la seva vegada, és un diàleg anticipat amb els altres i l'entrada d'altres en diàleg amb nosaltres, la que obre i endreça el món en tots els àmbits de l'experiència"[149].

Obrir-se a l'altre significa que no solament el deixem ser, sinó que el posem a la nostra mateixa alçada, permetent que el que ell ens digui pugui transformar-nos, canviar-nos, fecundar-nos, alterar-nos fins a tal extrem, que hom deixi de ser el que és, per arribar a esdevenir el que encara no imagina que pot ser.

Un diàleg autèntic no es limita a intercanviar informació. Serveix, també, per aproximar-se. Allí on s'assoleix realment un diàleg, els interlocutors ja no són exactament els mateixos quan es separen. Estan més a prop l'un de l'altre.

En el diàleg filosòfic, s'estableix un vincle recíproc d'intercanvi en el que cada interlocutor dóna allò que pensa, més encara, es dóna a si mateix en l'acte de parla, però també rep el que l'altre li dóna, deixant que la seva experiència es completi amb l'expe-

148. H. G. GADAMER, *El giro hermenéutico*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2001, p. 96.a
149. IDEM, *Verdad y método*, II, Sígueme, Salamanca, 1992, p. 196.

riència de l'altre. Dialogar, més enllà de les mirades i aproximacions reduccionistes, és obrir-se a l'alteritat del tu que ens surt a l'encontre, voler aprendre de la seva experiència. Per això, el diàleg vertader sempre deixa una petjada en l'ànima.

Hans Georg Gadamer descriu, amb bellesa conceptual, l'art de conversar, un exercici inherent a l'activitat filosòfica: "La conversa posseeix una força transformadora. Quan una conversa s'assoleix, ens queda quelcom i quelcom queda en nosaltres que ens transforma. Per això la conversa ofereix una afinitat peculiar amb l'amistat. Només en la conversa (...) poden trobar-se els amics i crear aquell gènere de comunitat en la qual cadascú és ell mateix per l'altre, perquè ambdós troben l'altre i es troben a si mateixos en l'altre"[150].

En el diàleg més íntim subsisteix l'opacitat de l'altre. Alguna cosa d'ell s'escapa a la comprensió, transcendeix la paraula. Tot i els esforços per a comprendre'l, en l'altre sempre hi ha un residu inaccessible i impossible d'assimilar. La seva individualitat no es pot reduir a un concepte estàtic que puguem entendre, tampoc a una experiència que puguem adequar, sense més, a la nostra experiència.

Aquesta incapacitat per comprendre, en darrer terme, l'altre d'un mode perfecte, és un tret essencial de la fragilitat humana. Mai no acabem de dialogar, mai no ens ho hem dit tot. Sempre queda quelcom per expressar, per dir, per insinuar. Com deien els pensadors medievals, l'individu és inefable (*individuum ineffabile est*).

L'accés a la veritat exigeix, necessàriament, la pràctica del diàleg, d'un diàleg diacrònic i sincrònic. L'obertura dialògica als

150. Ibídem, pp. 206-207.

qui ens han precedit en el temps és tan rellevant com l'obertura als presents. El diàleg filosòfic és un diàleg creuat, perquè, d'una banda, en ell hi tenen cabuda tots els pensadors que ens han precedit en el temps, però, d'altra banda, també els homes i les dones del present que pensen allò real. No es pot excloure l'herència del passat; ja que també en ella hi ha llavors de veritat, intuïcions valuoses per a comprendre'ns a nosaltres mateixos i el món que habitem. Tampoc es poden descartar les aportacions del present, perquè en elles pot contenir-se una novetat, quelcom encara no dit.

La capacitat dialògica exigeix un delicat exercici de contenció. Si els interlocutors volen dialogar de veritat, han de posar en pràctica la fantasia, la imaginació, la sensibilitat, la simpatia i el tacte. Per això, resulta essencial dirigir-se a l'altre amb paraules pertinents i dir-li allò que en aquell moment desitja escoltar. D'aquesta manera l'altre se sent còmode en la conversa, ja que se es veu escoltat per algú que s'està prenent seriosament el que està dient.

En definitiva, el diàleg posseeix sempre una infinitud interna i no acaba mai. S'interromp, ja sigui perquè els interlocutors estan fatigats o, perquè no tenen, en aquell moment, res més a dir-se, però aquesta interrupció guarda una referència interna a la represa del diàleg en el futur.

La comprensió i l'obertura a l'altre comporten una actitud d'escolta, de respectuosa atenció al que l'interlocutor comunica. "L'art de comprendre -escriu Hans Georg Gadamer- consisteix segurament i sobretot en l'art d'escoltar. Això no obstant, a això cal afegir la possibilitat de què l'altre pugui tenir raó. L'altre es troba d'entrada en una mala situació si ambdós no senten això"[151].

151. *Verdad y método*, II, p. 208.

Per ser capaç de dialogar, cal saber escoltar. L'encontre amb l'altre es produeix sobre la base del saber limitar-se. Saber escoltar és més una virtut que un do del propi caràcter, perquè el desinteressat interès per l'altre requereix un esforç intencionat. Aquesta és la raó per la qual la incapacitat d'escoltar és un fenomen tan familiar.

5. Criticar: El Immanuel Kant ens ha ensenyat

El cinquè moviment consisteix en criticar.

La crítica és l'art de discernir, de separar allò essencial d'allò accidental; es refereix a la capacitat que posseeix tot ésser humà de distingir i de prioritzar. Exigeix criteri, però, a la vegada, flexibilitat, ja que, quan la crítica és vertadera també es projecta sobre els propis criteris.

La crítica, entesa com un esglaó del moviment filosòfic, no exclou res, ni ningú; no es limita a un terreny o a un conjunt de creences i de conviccions; es projecta a tot el que és, amb la voluntat de sospesar la consistència racional del que es comunica, la validesa dels arguments, la qualitat de la persuasió.

Com a tal, només és conseqüent si la mateixa raó, instrument fonamental de la crítica, es sotmet ella mateixa a la crítica, a una anàlisi de les seves capacitats i de les seves possibilitats. Això és el que Immanuel Kant va desenvolupar en la primera de les tres grans Crítiques, la *Crítica de la raó pura* (1781), una crítica de la potència racional, de les seves capacitat per conèixer el que és real.

L'exercici de la crítica racional xoca, amb freqüència, amb l'anomenat principi d'autoritat. El citat principi entra en acció quan en el procés d'argumentació es defensa una tesi invocant

una suposada *auctoritas* i, d'aquesta manera, es tanca el procés d'argumentació.

L'actitud crítica permet posar en qüestió aquesta afirmació: el que no significa negar la tesi; però si la manera d'argumentar-la. El que interessa en l'exercici de la crítica és la indagació de la qualitat dels arguments, la seva consistència lògica i els motius que s'addueixen. La invocació d'una *auctoritas* és una fórmula habitual que cap esperit crític pot assumir amb comoditat.

Com a exercici lliure de l'esperit, la crítica conté la voluntat de desemmascarar els poders que actuen en la realitat i, d'una manera especial, els que estan ocults, però dirigeixen els discursos i les accions. En la mentalitat crítica, allò valuós no és valuós perquè ho defensi una institució poderosa, o perquè sigui una veritat repetida històricament durant segles fins a l'extenuació. El que dóna valor a un tesi és la seva lògica interna, independentment de qui la formuli.

Quan la crítica assoleix el seu màxim valor, hom és capaç, també, de posar en entredit els mateixos criteris i instruments que empra per exercir la crítica. Aquesta actitud és fonamental per no sucumbir al dogmatisme. Molt freqüentment, el dogmatisme només s'entreveu en l'interlocutor, però no en un mateix. Es critica amb èmfasi les tesis alienes, però s'és incapaç d'entreveure les febleses del propi discurs i de les pròpies opcions. Aquesta mirada capaç de relativitzar i de contextualitzar les idees és fonamental per evitar la caiguda en maximalismes i en extremismes dogmàtics que tan greument tenallen el món de la vida.

L'exercici de la crítica és un factor de progrés social, cultural, científic, educatiu. Quan es sotmet a interrogació allò donat i es qüestiona a fons, es parteix del supòsit que allò que hi ha podria ser d'una altra manera. En la crítica, subsisteix un alè

d'esperança, especialment quan es desenvolupa d'una manera íntegra que inclou una desconstrucció d'allò donat i, posteriorment, una proposta de reconstrucció.

La crítica destructiva només desenvolupa el primer moviment, però no indica les maneres i els procediments per millorar col·lectivament. La vertadera crítica és també propositiva i s'exposa, d'aquesta manera, a noves crítiques en un moviment de depuració que és essencial per fer progressar els sistemes i les institucions.

La contemplació implica un acte de recepció i això només és possible si va precedida d'un estat d'ànim que és l'assossec de l'ànima. Quan hom contempla, adopta forma de recipient i això només és possible des d'una actitud passiva i atenta. El diàleg exigeix tant la recepció, com l'emissió. No hi ha diàleg, tal i com s'ha dit, sense alternança creativa de paraula i de silenci. La crítica és el moviment que ve posteriorment i que només pot articular-se si hi ha hagut prèvia escolta i recepció.

Criticar és passar pel sedàs allò rebut per avaluar-ho i compara-ho. Enfront de la crítica instintiva i reactiva que solament cerca la corrosió de l'altre, existeix la crítica propositiva capaç de pensar allò donat, posar-ho sota la lupa de l'anàlisi racional i anticipar debilitats i possibles conseqüències.

La filosofia moderna no es pot concebre sense l'esperit de la crítica, una crítica que només és significativa si a més de projectar-se cap a l'altre, es projecta cap a un mateix. El que legitima l'exercici de la crítica és l'autocrítica, la capacitat de sotmetre's un mateix al tribunal de la raó.

Escriu Edmund Husserl: "El més essencial de l'actitud teorètica de l'home filosòfic és la peculiar universalitat de l'actitud crítica, una actitud que parteix de la negativa a assumir, sense

problematitzar-les, opinions i tradicions prèviament donades, i, a la vegada, a propòsit de l'univers sencer tradicionalment donat d'avant mà, la qüestió d'allò vertader en si, d'una idealitat"[152].

En efecte, l'esperit crític es mostra en aquesta actitud de suspicàcia, de sospita enfront del que és donat d'una manera definitiva, enfront del que ja és dóna per assentat, com a obvi, com a evident i clar per si mateix. En l'esperit filosòfic, subsisteix la voluntat de qüestionar el que ningú s'atreveix a posar entre parèntesi, a posar en entredit les creences més arrelades en l'imaginari social que es consideren gairebé com a naturals.

El filòsof és un perpetu principiant. Això significa que no dóna per adquirit res del que els homes o els científics creuen saber. Significa també que la filosofia no ha de tenir ja adquirides les veritats que hagi pogut enunciar, que la filosofia és experiència renovada del seu propi començament, que consisteix, essencialment, en descriure aquest començament. La reflexió radical és la consciència de la seva pròpia dependència respecte una vida irreflexiva que és la seva situació inicial, constant i final.

6. Decidir: El vertigen de Søren Kierkegaard

El sisè moviment consisteix en decidir.

La crítica és la condició necessària per a prendre decisions. Quan hom avalua críticament les opcions que desenvolupa en la seva vida personal, social i professional, està en condicions de prendre una decisió encertada.

152. E. HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*, p. 343.

Una de les tasques de la filosofia, ara i sempre, és, precisament, articular una metodologia per prendre decisions lliures i responsables; donar eines, a través de l'educació, per poder elaborar decisions intel·ligents. En aquest sentit, la filosofia no és solament un saber teòric, un cos de coneixements, sinó una activitat que té com a fi el ple desenvolupament de la persona i dels seus horitzons professionals i socials.

Si hom contempla atentament la situació en la que viu, escolta els altres i sotmet les seves opinions i visions a la crítica, és capaç de prendre una decisió fonamentada, el que no significa, necessàriament, encertada. L'error sempre està a l'aguait, la possibilitat de fracassar és constitutiva en l'ésser humà, però si la decisió va precedida dels moviments que s'han identificat suara (assossec, contemplació, indagació, diàleg i crítica), redueix el camp de fal·libilitat de l'acció humana.

La crítica és un moviment infinit, però per poder decidir, hom es veu obligat a tallar el nus de raonaments i realitzar l'opció. L'acte de decidir requereix audàcia i exigeix tolerància a l'angoixa. L'orientació de l'acte filosòfic és, en darrer terme, la transformació de la realitat i d'un mateix, però per canalitzar correctament aquest fi, hom ha d'escollir, ha de prendre partit, optar personalment i aquest acte és inherent al viure filosòfic. No solament afecta el pla del pensament; té conseqüències en el pla emocional.

Decidir és, com diu el títol d'una coneguda obra kierkegaardiana, elegir entre això o allò (*Enten eller*), obrir-se pas en la disjuntiva i assumir les conseqüències positives o negatives dels actes. Amb freqüència, es critica a la filosofia que limita el seu camp d'actuació en el terreny de les idees. Karl Marx recorda en l'onzena tesi sobre Ludwig Feuerbach que els filòsofs s'han limitat a contemplar el món, però no han treballat per trans-

formar-lo. En aquesta crítica hi ha elements de veritat que cal assumir.

Tal com la concebem, la filosofia exigeix aquest penúltim moviment de l'esperit que anticipa el darrer: la transformació. La decisió és personal, encara que té efectes més enllà de la persona. És un acte, el de decidir, que afecta tots els plans de l'ésser; per això es pot qualificar d'existencial. Imprimeix caràcter i defineix un sentit en el decurs de l'existència . En escollir, hom deixa enrere un univers de possibilitats que mai més tornarà a tenir en el seu univers mental.

Qualsevulla decisió, per minúscula i insignificant que sigui, té efectes i conseqüències en els altres. El temor a fracassar paralitza la facultat de decidir i, per consegüent, el potencial creatiu i dinàmic de la vida humana.

Arthur Schopenhauer, en la setena regla de *L'art de ser feliç*, ofereix el següent consell a l'hora de prendre decisions: "Reflexionar a fons sobre una cosa abans d'emprendre-la, però, un cop s'ha portat a terme i es poden esperar resultats, no angoixar-se amb repetides consideracions dels possibles perills, sinó desprendre's completament de l'assumpte, mantenir el calaix del pensament tancat i tranquil·litzar-se amb la convicció de què en el seu moment s'ha ponderat tot exhaustivament. Si el resultat, no obstant això, arribar a ser dolent, això es deu a què totes les coses estan exposades a l'atzar i a l'error"[153].

Abans de prendre qualsevulla decisió, és essencial reflexionar, a fons, sobre el camp d'opcions que s'ofereixen i sobre les hipotètiques i previsibles conseqüències que es deriven de cadascuna, però, una vegada s'ha pres, s'ha de prosseguir amb coherència

153. A. SCHOPENHAUER, *El arte de ser feliz en cincuenta reglas*, Herder, Barcelona, 2000, p. 46.

per aquell camí i no interrogar-se, permanentment, però allò que hagués passat si s'hagués escollit l'altra possibilitat. L'error sempre està a l'aguait, però el temor a errar no pot, ni ha de ser un obstacle en la pràctica de la decisió.

7. Transformar: El llegat de Marx

El setè i darrer moviment consisteix en transformar.

El coneixement filosòfic no és un fi en si mateix. El darrer moviment de l'acte filosòfic és la transformació del món, l'acció alliberadora que té com a fi millorar la qualitat d'existència de *tots* els éssers humans. Una filosofia que no serveixi aquest fi, que es perdi en l'univers de les idees, no creiem que sigui significativa per a la comunitat humana. Només si la decisió va seguida de la transformació, la filosofia es converteix en un saber fecund. Aquesta traducció en l'acció admet múltiples possibilitats i formes, però cap ésser humà està exempt d'aquesta exigència.

Escriu el filòsof idealista alemany, Joahnn Gottlieb Fichte: "El teu destí no és solament conèixer, sinó obrar conforme aquest coneixement; aquestes paraules ressonen en l'interior de la meva ànima, en el moment en què em recullo en mi mateix i m'observo. Tu no existeixes per a una mera observació o expectació de tu mateix, ni per incubar eternament les teves pròpies impressions; sinó per a l'acció; l'acció i només l'acció determina el teu valor"[154].

És sabut que el filòsof tendeix, per naturalesa, a apartar-se d'allò immediat, a prendre decisions i a eixamplar horitzons, però aquest moviment de recolliment, amaga una voluntat alli-

154. J. G. FICHTE, *El destino del hombre*, Austral, Madrid, 1976, p. 103.

beradora. Si aquest distanciament és una fugida del *mundanal ruido*, per acomiadar-se definitivament del món i abandonar-lo, la filosofia és un saber estèril i, a més a més, insolidari amb el sofriment del món. El moviment de distanciar-se ha d'anar acompanyat d'un moviment d'exteriorització, de compromís amb el món que, cadascú, segons la seva vocació i la seva naturalesa, expressarà d'una manera singular.

L'antiga actitud contemplativa es manifesta també en el present com a capacitat de frenar el devessall d'esdeveniments, de penetrar la realitat amb deseiximent. Només des del refugi, pot articular una vertadera crítica d'allò que hi ha, prendre decisions lliures i responsables i engatjar-se, segons la pròpia vocació, en la transformació d'allò real.

El darrer pas del moviment filosòfic no és el d'excloure's de tota participació, sinó que s'orienta, decididament, cap el compromís. Té una voluntat política, encara que no en el sentit habitual del terme. La seva finalitat és construir la *polis*, aportar talent en l'edificació del món a fi que aquest sigui més bell, més vertader, més unitari, més bo. Això és, pròpiament, la transformació.

L'exercici del compromís és més dur que pensar, com ja va expressar Emmanuel Mounier. És menys retòric i genera tot tipus de desil·lusions, però aquesta és la divisa del filòsof: desmitificar els ídols que alienen l'ésser humà, desconstruir els seus mites i lluitar per donar un sentit a la vida i oposar-se a la ideologia sense renunciar a interessar-se per la cosa pública.

Escriu Sèneca: "La filosofia no ensenya a parlar, i exigeix que tot el món visqui conforme la seva llei, que la vida no contradigui la paraula i que no existeixi discrepància entre els diferents actes de la vida, que tots ofereixin un mateix color. El deure

més gran de la saviesa, i al mateix temps, el millor indici, és la concordança entre les obres i les paraules, la constant igualtat de l'home amb si mateix"[155].

Transformar significa canviar, però canviar el que realment és necessari. La transformació exigeix, prèviament, una actitud crítica, que pot desembocar en una esmena a la totalitat o en una crítica parcial. La transformació sempre xoca amb barreres, perquè en canviar l'ordre de les coses, s'entra en conflicte amb els interessos creats i les lògiques de poder. Exigeix una tensió violenta, amb l'esperança de generar, a través d'ella, una situació òptima per a tots.

Després de transformar allò donat en quelcom diferent, és bàsic començar de nou el primer moviment: l'assossec i, posteriorment, prosseguir amb l'admiració, per poder, després, nou, observar el que manca i el que sobra de la nova situació transformada, per créixer cap a més nivells de perfecció.

El moviment filosòfic no és circular; és helicoïdal. S'articula històricament, de generació en generació. Els presents rebem el món transformat per les generacions que ens han precedit. El contemplem, l'indaguem, el critiquem amb la finalitat de transformar-lo i deixar en herència un món més digne i més bell a les generacions futures.

El filòsof, conscient de la seva relativitat històrica i del caràcter efímer de la seva existència, entén que la seva labor forma part d'aquest gran procés històric i ell hi contribueix des del seu talent i amb les seves eines intel·lectuals.

155. L. A. SÈNECA, *Cartas morales a Lucilio*, p. 52.

Escriu Maurice Merleau-Ponty: "El món i la raó no són problemàtics; diguem, si es vol, que són misteriosos, però aquest misteri els defineix, no podria esvair-se mitjançant alguna 'solució', aquest més ençà de les solucions. La vertadera filosofia consisteix en aprendre el món de nou, i en aquest sentit narrar una història pot significar el món amb tanta 'profunditat' com un tractat de filosofia. La nostra sort està en les nostres mans, ens tornem responsables de la nostra història mitjançant la reflexió, però també per una decisió en la qual comprometem la nostra vida, en ambdós casos es tracta d'un acte violent que es verifica exercint-se"[156].

Tot discurs filosòfic tracta de formar i de transformar, de modificar el mode de veure i de viure el món. Aquesta concepció antiga segueix essent vigent en el present, ja que, tant en el passat com ara, la filosofia no és un simple discurs teòric, sinó una pràctica, una ascesi, una transformació de l'ésser.

El seu darrer objectiu és curar el món.

156. M. MERLEAU-PONTY, *Prólogo a la Fenomenología de la percepción*, en Contrastes IX (2004) 201.

BIBLIOGRAFIA ESSENCIAL

G. ANDERS, *La obsolescencia del hombre*, vol. I, Pre-textos, Valencia, 2011.

H. ARENDT, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993.

IDEM, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1987.

E. BLOCH, *El principio esperanza*, (1), Trotta, Madrid, 2007.

J. G. FICHTE, *El destino del hombre*, Austral, Madrid, 1976.

M. FOUCAULT, *Vigilar y castigar*, FCE, Madrid, 2002.

IDEM, *Historia de la locura*, en la época clásica, FCE, México, 1999.

H. G. GADAMER, *Verdad y método*, vol. II, Sígueme, Salamanca, 2007.

P. HADOT, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela, Madrid, 2006.

M. HEIDEGGER, ¿*Qué es eso de filosofía*?, Sur, Buenos Aires, 1960.

E. HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona, 1991.

S. KIERKEGAARD, *El concepto de la angustia*, Austral, Madrid, 1982.

IDEM, *Postscriptum*, Sígueme, Salamanca, 2011.

IDEM, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Trotta, Madrid, 1997.

E. LEVINAS, *Difícil libertad*, Caparrós Editores, Madrid, 2004.

E. MOUNIER, *Obras completas*, II, Sígueme, Salamanca, 1997.

J. ORTEGA Y GASSET, *Estudios sobre el amor*, Revista de Occidente, Madrid, 1957.

IDEM, *¿Qué es filosofía?*, Espasa Calpe, Madrid, 2007.

J. PIEPER, *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid, 1974.

IDEM, *Defensa de la filosofía*, Herder, Barcelona, 1982.

PLATÓN, *Teeteto o sobre la ciencia*, Anthropos, Barcelona, 1990.

L. A. SÉNECA, *Cartas morales a Lucilio*, Orbis, Barcelona, 1985.

A. SCHOPENHAUER, *El arte de ser feliz en cincuenta reglas*, Herder, Barcelona, 2000.

P. SLOTERDIJK, *Crítica de la razón cínica*, Siruela, Madrid, 2007.

D. VON HILDEBRAND, *¿Qué es filosofía?*, Encuentro, Madrid, 2000.

M. ZAMBRANO, *Notas de un método*, Mondadori, Madrid, 1989.

IDEM, *Filosofía y poesía*, FCE, México, 1983.

Discurs de contestació

Excm. Sr. Dr. David Jou i Mirabent

Agraeixo especialment l'encàrrec del Degà-President de la nostra Reial Acadèmia de Doctors, Dr. Alfredo Rocafort, de respondre al discurs d'ingrés del Dr. Francesc Torralba, l'obra del qual segueixo amb atenció des de fa temps, i amb l'amistat del qual m'honoro. Francesc Torralba (Barcelona, 1967) és doctor en Filosofia, amb una tesi sobre Søren Kierkegaard (1992), amb premi extraordinari de doctorat, i en Teologia, amb una tesi sobre el pensament antropològic de Hans Urs von Balthasar (1997). És, doncs, el tercer doctor en Teologia que actualment ens acompanya en l'Acadèmia, junt amb els benvolguts Drs. Josep Gil Ribas i Armand Puig i Tàrrech, d'obra, tots dos, tan àmplia i fecunda. La presència de doctors en aquesta especialitat, tan activa en la indagació de la realitat còsmica i humana, tan interpel·ladora de la nostra relació amb el Tot i amb l'Altre, i tan poc visible, en canvi, en les panoràmiques convencionals de la cultura actual, és un dels testimonis de l'amplitud, riquesa i potencialitat de la nostra Acadèmia, com a àmbit de trobada d'inquietuds i sabers molt diversos. Treure partit d'aquesta rica potencialitat de diàleg al servei del país i de la cultura és, precisament, una de les responsabilitats de l'Acadèmia de Doctors, de constitució tan marcadament pluridisciplinar, de tarannà plural i de vocació internacional.

Perfil d'un gran assagista

Francesc Torralba és un dels assagistes i conferenciants més actius, prolífics, profunds i llegits de la Catalunya dels darrers vint anys, amb més de vuitanta llibres publicats, en català o castellà, alguns dels quals traduïts també a l'alemany, francès, anglès, italià, portuguès o romanès, i té una presència freqüent i destacada en els mitjans de comunicació. És una figura rellevant d'un àmbit –el de l'assaig filosòfic– proporcionalment poc conreat en les diverses cultures hispàniques, més donades a la

narrativa i a la poètica, a la fabulació, l'observació i la sensibilitat, que a la reflexió, l'anàlisi i la crítica.

És professor d'Història de la Filosofia Contemporània i d'Antropologia Filosòfica de la Universitat Ramon Llull de Barcelona, director de la Càtedra de Pensament Cristià del Bisbat d'Urgell i de la Càtedra Ethos d'ètica aplicada a la Universitat Ramon Llull, patró de la Fundació Joan Maragall sobre Fe i Cultura i, entre d'altres càrrecs d'especial responsabilitat relacionats amb les seves grans aptituds i coneixements destaquen els de President del Consell assessor per a la diversitat religiosa de la Generalitat de Catalunya, i de consultor del Consell Pontifici de la Cultura de la Santa Seu. També presideix el Comitè d'Ètica Assistencial de la Fundació SAR-Quavitae, l'Observatori d'Ètica d'Aldeas Infantiles SOS, el Comitè d'Ètica de MC Mutual i el Comitè d'Ètica de la Policia de Catalunya.

No és, doncs, un intel·lectual purament teòric i especulatiu, sinó també un agut coneixedor de moltes inquietuds especialment punyents i delicades, i compromès amb la seva anàlisi en profunditat i en la recerca de vies de solució als seus aspectes més problemàtics. Per això, perquè procura suggerir solucions, proposar camins compartits, fomentar trobades entre oponents, la seva aportació acostuma a ser una font d'asserenament, esperança i clarificació intel·lectual. En els conflictes, aporta escletxes de solució; en les mancances, exhorta a reparació i perdó; en els dubtes, contribueix a la ponderació i l'examen: quins autèntics tresors, tan cobejats en els temps incerts i agitats que estem vivint!

L'obra de Torralba indaga en les qüestions centrals de l'existència humana: el sofriment, el sentit, la llibertat, la dignitat, el silenci, la mort, l'amor, Déu, la justícia, l'educació, des

d'una visió molt àmplia de la filosofia, que integra des de la immensa herència judeocristiana fins als corrent filosòfics moderns i contemporanis més actuals, des de les preocupacions socials a la dimensió espiritual. No exageraré si dic que és un dels pensadors cristians més actius a l'Europa actual, per la diversitat dels aspectes que ha tractat, per la naturalitat –i, quan cal, el coratge– amb què parla de les seves conviccions religioses, per l'amplitud dels seus coneixements, per l'eficàcia amb què combina el rigor de l'investigador especialitzat i l'amenitat del divulgador atent als signes del temps i les inquietuds de la gent, pel nombre de lectors, per l'abast de la seva influència, pel reconeixement de les institucions, per la vocació de servir les necessitats intel·lectuals del gran públic, per l'elegància amb què sap presentar temes perennes i l'originalitat amb què se sap enfrontar a qüestions noves. És, com poden constatar, una figura que enriqueix qualsevol entitat que tingui l'encert i la sort de comptar amb ell, com passa des d'avui amb la nostra Reial Acadèmia de Doctors.

Cinc grans línies d'una obra de pensament

Tractaré d'esbossar en cinc grans línies els aspectes fonamentals de la seva obra, referint-me tan sols a uns pocs títols especialment reveladors o significatius, sense tenir-ne en compte l'ordre cronològic i prescindint –per no allargar-me– dels nombrosos premis rebuts.

En una etapa inicial, de formació com a investigador i assagista, va treballar a fons l'obra de Kierkegaard i de Nietzsche, autors que mai no ha deixat del tot. Ha traduït Kierkegaard al català, és vicepresident de la Societat Hispànica d'Amics de Kierkegaard, i ha publicat introduccions al seu pensament, com ara *Poètica de la llibertat. Lectura de Kierkegaard* i *Amor i diferència.*

El misteri de Déu en Kierkegaard. Pel que fa a Nietzsche, ha explorat les etapes de joventut del seu pensament en llibres com *Cercles infernals. Sobre el pensament del jove Nietzsche*, *L'eternitat de l'instant. Lectura de Nietzsche*, i *La conxorxa dels espectres. Introducció dramàtica a Nietzsche*.

En el tema ètic –en què participa, com he dit, en diversos comitès especialitzats–, ha publicat obres com *Antropologia del cuidar*, *Ètica del perdó*, *Cent valors per viure*, *La mutació dels valors*, *No passeu de llarg. L'experiència ètica*, *Destriar el bé del mal. L'art de trobar criteris ètics en la vida diària*, en què es combinen una dimensió antropològica i filosòfica amb una dimensió pràctica i quotidiana. Entre les dificultats actuals de l'ètica hi ha les perplexitats que procedeixen de les novetats científiques i tècniques, que han eixamplat tan vertiginosament les capacitats humanes d'actuació, i en les quals encara manca experiència consolidada; hi ha, també, les arrogàncies de la dimensió econòmica, que desborda impetuosament i despòticament la democràcia amb un menyspreu tan gran per les necessitats de la gent; i, en tercer lloc, hi ha l'escassa atenció – o fins i tot l'ostentós menyspreu, de vegades– envers el tresor de les savieses humanístiques i religioses que tant han reflexionat sobre aquests temes al llarg de la història. Si bé és discutible fins a quin punt les experiències de fa segles serveixen en el moment actual, tan diferent en força aspectes, més discutible encara és pretendre fer taula rasa d'aquestes savieses, que han elaborat i transmès no tan sols continguts concrets sinó, sobretot, esperit crític, generositat humana, i sensibilitat envers aquestes qüestions capitals.

Un tercer objecte freqüent de la seva atenció és l'educació, i amb bon coneixement de causa, ja que, a més de ser professor, en contacte habitual amb joves en formació, és pare de cinc fills. Ha treballat el tema en obres com *Rostre i sentit de l'acció*

educativa, *Pares i fills. L'aventura de trobar-se, avui; Ah, sí? Com parlar de Déu als infants*, *Cartes al fill que encara no té nom*, *El civisme planetari (explicat als meus fills), Educar després de l'Onze de Setembre de 2001*. Així, reflexiona sobre l'educació en diferents vessants, començant pel familiar, tan deixatat actualment, per les obligacions laborals o l'abdicació de responsabilitats dels pares i per l'abducció dels nens i adolescents en el món inabastable dels ordinadors; i arribant als vessants social, planetari i ecològic: educació, doncs, en el sentit més ampli, en els àmbits de família, escola, societat i naturalesa, un camp en què es juguen aspectes decisius del futur de la societat i de cadascun dels seus membres.

La contribució de Torralba a l'assaig amb dimensió religiosa és especialment coneguda i rellevant, des d'una visió cristiana molt atenta a la sensibilitat i preocupacions d'avui. Entre els títols destacats, esmentaré *Jesucrist 2.0*, *El cristianisme ara i aquí, La raonabilitat de la fe*, *Intel·ligència espiritual*, *Vint-i-cinc catalans i Déu*, *Els mestres de la sospita: Marx, Nietzsche i Freud, La Iglesia en la encrucijada. De Benedicto XVI al papa Francisco.* Podem apreciar, doncs, les diverses direccions del seu treball: cap a la figura i significat de Jesucrist; cap a al diàleg entre fe i raó o sobre la raonabilitat de la fe; cap a l'espiritualitat, emocional i subjectiva però cridada, en el cristianisme, a una contínua obertura envers l'altre i al compromís amb el qui pateix, cosa que la salva de tantes temptacions narcisistes; cap a la crítica del cristianisme des de figures capitals de la cultura moderna; cap a l'actualitat i el futur de l'Església. L'especial interès pel diàleg sobre Déu i la religió en la nostra cultura més immediata, o pel diàleg entre religions, es manifesta en obres com *Amb Déu o sense (quaranta cartes creuades amb Vicenç Villatoro), Cartes sobre Déu i el Buda* , *I si la mare de Gandhi tingués raó? Identitat, globalització i convivència*. Gosaria dir que Torralba forma part de la minoria creativa cristiana de què parlava Benet XVI, i de

la minoria serena i alegre dels qui han viscut a fons el gaudi de l'Evangeli, com diria el papa Francesc.

El cinquè i darrer tema és el dels valors, amb obres com *El valor de tenir valors*, *La tendresa*, *La paciència*, *L'amistat*, *L'entusiasme, El coratge de ser un mateix*, *Sosegarse en un mundo sin sosiego (carta a una mujer acelerada)*, *Plantar cara a la mort*, *L'art de saber escoltar*, *El sentit de la vida*, *Què és la dignitat humana*?. No són pas llibres convencionals d'autoajuda, que sempre serveixen d'alguna cosa però que massa sovint aconsellen el lector sobre com sortir-se'n de les dificultats concretes de la vida sense invitar-lo a qüestionar-se el fons dels seus desigs i les seves accions. Els llibres de Francesc Torralba van molt més enllà: als fonaments més essencials i constitutius de la persona, i a les seves actituds respecte dels altres, no tan sols per convèncer-los o quedar-hi bé, sinó com a presència intensa que obliga a reconeixements i compromisos.

Cin*Alguns comentaris i glosses sobre el discurs d'ingrés*

Respecte del discurs d'ingrés, permetin-me destacar l'elegància de la construcció del conjunt, i de cadascuna de les parts. Torralba és un mestre consumat de l'arquitectura conceptual, de la construcció del text, de la combinació elegant de capítols o seccions que s'estructuren amb harmonia, s'enforteixen mútuament, i flueixen amb una atractiva claredat, arrossegant pausadament el lector cap a més comprensió. No és ben bé una construcció cartesiana, prioritàriament racionalista, sinó que mai li manca un alè poètic i una seducció emotiva que li permeten combinar l'argumentació amb la interpel·lació personal. Aquest vessant poètic és ben manifest en molts dels títols i subtítols de les seves obres, i que jo mateix envejo com a títols per als meus llibres de poesia: *Geografia de l'absurd, Poètica de la*

llibertat, Rostres del silenci, L'home en el drama de Déu, La construcció de l'esperança, Un mar d'emocions, La lògica del do, En el laberint de les màscares, La conxorxa dels espectres.

El discurs complet, que trobaran en el llibre de la sessió, està desglossat en quatre seccions: *Per a què filosofar?, Cura de l'ànima, Cura del món, Filosofar en set moviments*. Ja quan en llegim l'índex constatem fins a quin punt és pertinent, atractiu i rellevant cadascun dels temes, i que ben organitzats estan tots ells. Que adient resulta aquest conjunt, en una època i un lloc en què es troba tant a faltar una formació plausible en humanitats, l'ensenyament dels elements imprescindibles per a la construcció del jo (cura de l'ànima) en relació amb l'altre (cura del món)! Quin elogi de la filosofia com a passió vital podem trobar, sense ni tan sols entrar en els detalls del text, directament en els títols de les subseccions del seu discurs! Qui no voldria ser senyor de si mateix, capaç d'acceptar-se en la seva finitud i febleses, de projectar el seu destí, de deliberar assenyadament, de sentir-se en una plenitud de sentit, amb la força de l'esperança i la llibertat del deseiximent? I, tot això, sense posar-se com a centre del món, sinó amb humilitat, amb compassió, amb seriositat, amb capacitat de perdonar. I qui no voldria contribuir a construir un món una mica millor, tenint present el valor de l'alteritat i de la diferència, veient com la participació en aquesta tasca el fa créixer íntimament?

D'entre els molts aspectes a glossar i comentar, voldria posar èmfasi –per la part que toca a les meves activitats científiques– en alguns punts sobre les relacions entre tecnologia i humanisme. Escriu Torralba: "La cultura tecnocràtica promet un somni que no pot acomplir, però que presenta com una possibilitat que suscita tot tipus d'entusiasmes. Es parteix de la premissa que hom pot deixar de ser el que és i convertir-se en el que de-

sitgi esdevenir. Es fonamenta en la idea que, a través de la intervenció tecnològica, hom pot construir la seva pròpia identitat, la seva pròpia exterioritat, sense haver d'acceptar la naturalesa que li ha estat donada. En aquesta filosofia, la voluntat s'imposa a l'ésser. La voluntat de poder és preeminent a l'acceptació de l'ésser. El somni de l'elaboració artificial de la identitat humana està latent en l'imaginari cultural, de tal manera que el ciutadà creu que pot modificar el seu cos, els seus dons, la seva exterioritat, sense que hagi de ser esclau d'allò donat".

Resulta enormement atractiu pensar en les noves possibilitats, però sense arribar a ser esclau d'elles, i sense oblidar que ja des d'ara, sense necessitat de cap descobriment nou, sinó emprant amb justícia i generositat els descobriments ja fets i els coneixements ja adquirits, el món podria ser molt millor que el que és ara! Que fascinant és pensar en temes com la síntesi artificial de cèl·lules vives, una cosa que probablement no tardarà a arribar, o com l'elaboració artificial d'un nou parell de cromosomes amb gens nous que obrin noves capacitats als cossos, o com el disseny d'un cervell més intel·ligent modificant la potencialitat d'alguns canals, la connectivitat d'algunes xarxes, la velocitat de transmissió dels senyals nerviosos! La fascinació de la tecnologia i de la ciència és tan gran, en efecte, que sovint absorbeix energies que, administrades en dimensions més humanes, més cordials, més misericordioses, millorarien molt el món.

En la secció sobre la tècnica al servei de l'humanisme escriu Torralba: "El tecnocentrisme és la idolatria de la tècnica, la fe cega en les seves possibilitats. En aquesta ideologia, se la converteix en la divinitat que justifica qualsevol sacrifici i que converteix tot el que hi ha al seu voltant en un objecte. Des d'aquesta concepció, s'atribueix un valor fonamental als objectes tecnològics i es perd de referència el valor central de la persona. El problema de la tecnocentrisme no és la tècnica, ja que l'artefac-

te, degudament emprat, facilita el desenvolupament de la vida humana i la fa més confortable i menys fatigosa. El problema rau en la preeminència que ocupa la tecnologia en l'ordre dels valors". Efectivament, la preeminència del coneixement sobre l'amor, de l'eficàcia sobre l'ètica, de la rapidesa sobre la compassió (recordin el títol d'un dels llibres que he esmentat: *no passeu de llarg*), del poder sobre la generositat, de la possessió sobre la celebració, de quantes coses ens priva, malgrat que tantes altres coses ens doni! O, citant Edmund Husserl: "En la nostra indigència vital, res no ens pot dir la ciència. Les qüestions que exclou per principi són justament les més candents per a uns éssers sotmesos... a mutacions decisives: les qüestions relatives al sentit o el sense sentit d'aquesta existència humana..."

La resposta al discurs es podria prolongar molt, perquè l'atractiu de moltes de les idees que hi són exposades inviten a reverberacions i ressonàncies múltiples. El temps limitat ens obliga, però, a anar-hi posant fi. No ho faré, però, sense reprendre la darrera secció del discurs escrit: "Filosofar en set moviments". Quina invitació a un viatge inacabable! Quin programa de vida en les set actituds esmentades: assossegar-se, meravellar-se, indagar, dialogar, criticar, decidir, transformar. Quin impuls a retornar a la història de la filosofia en les set figures nomenades: els estoics, Aristòtil, Sòcrates, Plató, Kant, Kierkegaard, Marx. Quin estímul a aventurar-se en altres figures del pensament! Estímuls com aquests ens enriqueixen i encoratgen a tots i fan que l'ingrés del Dr. Torralba a la Reial Acadèmia de Doctors pugui ser sincerament benvingut i càlidament celebrat.

PUBLICACIONES DE LA REIAL ACADÈMIA DE DOCTORS

Directori 1991

Los tejidos tradicionales en las poblaciones pirenaicas (Discurs de promoció a acadèmic numerari de l'Excm. Sr. Eduardo de Aysa Satué, Doctor en Ciències Econòmiques, i contestació per l'Excm. Sr. Josep A. Plana i Castellví, Doctor en Geografia i Història) 1992.

La tradición jurídica catalana (Conferència magistral de l'acadèmic de número Excm. Sr. Josep Joan Pintó i Ruiz, Doctor en Dret, en la Solemne Sessió d'Apertura de Curs 1992-1993, que fou presidida per SS.MM. el Rei Joan Carles I i la Reina Sofia) 1992.

La identidad étnica (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Ángel Aguirre Baztán, Doctor en Filosofia i Lletres, i contestació per l'Excm. Sr. Josep Ma. Pou d'Avilés, Doctor en Dret) 1993.

Els laboratoris d'assaig i el mercat interior; Importància i nova concepció (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Pere Miró i Plans, Doctor en Ciències Químiques, i contestació per l'Excm. Sr. Josep Ma. Simón i Tor, Doctor en Medicina i Cirurgia) 1993.

Contribución al estudio de las Bacteriemias (Discurs d'ingrés de l'acadèmic corresponent Il·lm. Sr. Miquel Marí i Tur, Doctor en Farmàcia, i contestació per l'Excm. Sr. Manuel Subirana i Cantarell, Doctor en Medicina i Cirurgia) 1993.

Realitat i futur del tractament de la hipertròfia benigna de pròstata (Discurs de promoció a acadèmic numerari de l'Excm. Sr. Joaquim Gironella i Coll, Doctor en Medicina i Cirurgia i contestació per l'Excm. Sr. Albert Casellas i Condom, Doctor en Medicina i Cirurgia i President del Col·legi de Metges de Girona) 1994.

La seguridad jurídica en nuestro tiempo. ¿Mito o realidad? (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. José Méndez Pérez, Doctor en Dret, i contestació per l'Excm. Sr. Ángel Aguirre Baztán, Doctor en Filosofia i Lletres) 1994.

La transició demogràfica a Catalunya i a Balears (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Tomàs Vidal i Bendito, Doctor en Filosofia i Lletres, i contestació per l'Excm. Sr. Josep Ferrer i Bernard, Doctor en Psicologia) 1994.

L'art d'ensenyar i d'aprendre (Discurs de promoció a acadèmic numerari de l'Excm. Sr. Pau Umbert i Millet, Doctor en Medicina i Cirurgia, i contestació per l'Excm. Sr. Agustín Luna Serrano, Doctor en Dret) 1995.

Sessió necrològica en record de l'Excm. Sr. Lluís Dolcet i Boxeres, Doctor en Medicina i Cirurgia i Degà-emèrit de la Reial Acadèmia de Doctors, que morí el 21 de gener de 1994. Enaltiren la seva personalitat els acadèmics de número Excms. Srs. Drs. Ricard Garcia i Vallès, Josep Ma. Simón i Tor i Albert Casellas i Condom. 1995.

La Unió Europea com a creació del geni polític d'Europa (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Jordi Garcia-Petit i Pàmies, Doctor en Dret, i contestació per l'Excm. Sr. Josep Llort i Brull, Doctor en Ciències Econòmiques) 1995.

La explosión innovadora de los mercados financieros (Discurs d'ingrés de l'acadèmic corresponent Il·lm. Sr. Emilio Soldevilla García, Doctor en Ciències Econòmiques i Empresarials, i contestació per l'Excm. Sr. José Méndez Pérez, Doctor en Dret) 1995.

La cultura com a part integrant de l'Olimpisme (Discurs d'ingrés com a acadèmic d'Honor de l'Excm. Sr. Joan Antoni Samaranch i Torelló, Marquès de Samaranch, i contestació per l'Excm. Sr. Jaume Gil Aluja, Doctor en Ciències Econòmiques) 1995.

Medicina i Tecnologia en el context històric (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Felip Albert Cid i Rafael, Doctor en Medicina i Cirurgia, i contestació per l'Excm. Sr. Ángel Aguirre Baztán) 1995.

Els sòlids platònics (Discurs d'ingrés de l'acadèmica numerària Excma. Sra. Pilar Bayer i Isant, Doctora en Matemàtiques, i contestació per l'Excm. Sr. Ricard Garcia i Vallès, Doctor en Dret) 1996.

La normalització en Bioquímica Clínica (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Xavier Fuentes i Arderiu, Doctor en Farmàcia, i contestació per l'Excm. Sr. Tomàs Vidal i Bendito, Doctor en Geografia) 1996.

L'entropia en dos finals de segle (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. David Jou i Mirabent, Doctor en Ciències Físiques, i contestació per l'Excm. Sr. Pere Miró i Plans, Doctor en Ciències Químiques) 1996.

Vida i música (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Carles Ballús i Pascual, Doctor en Medicina i Cirurgia, i contestació per l'Excm. Sr. Josep Ma. Espadaler i Medina, Doctor en Medicina i Cirurgia) 1996.

La diferencia entre los pueblos (Discurs d'ingrés de l'acadèmic corresponent Il·lm. Sr. Sebastià Trías Mercant, Doctor en Filosofia i Lletres, i contestació per l'Excm. Sr. Ángel Aguirre Baztán, Doctor en Filosofia i Lletres) 1996.

L'aventura del pensament teològic (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Josep Gil i Ribas, Doctor en Teologia, i contestació per l'Excm. Sr. David Jou i Mirabent, Doctor en Ciències Físiques) 1996.

El derecho del siglo XXI (Discurs d'ingrés com a acadèmic d'Honor de l'Excm. Sr. Dr. Rafael Caldera, President de Venezuela, i contestació per l'Excm. Sr. Ángel Aguirre Baztán, Doctor en Filosofia i Lletres) 1996.

L'ordre dels sistemes desordenats (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Josep Ma. Costa i Torres, Doctor en Ciències Químiques, i contestació per l'Excm. Sr. Joan Bassegoda i Novell, Doctor en Arquitectura) 1997.

Un clam per a l'ocupació (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Isidre Fainé i Casas, Doctor en Ciències Econòmiques, i contestació per l'Excm. Sr. Joan Bassegoda i Nonell, Doctor en Arquitectura) 1997.

Rosalia de Castro y Jacinto Verdaguer, visión comparada (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Jaime M. de Castro Fernández, Doctor en Dret, i contestació per l'Excm. Sr. Pau Umbert i Millet, Doctor en Medicina i Cirurgia) 1998.

La nueva estrategia internacional para el desarrollo (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Santiago Ripol i Carulla, Doctor en Dret, i contestació per l'Excm. Sr. Joaquim Gironella i Coll, Doctor en Medicina i Cirurgia) 1998.

El aura de los números (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Eugenio Oñate Ibáñez de Navarra, Doctor en Enginyeria de Camins,

Canals i Ports, i contestació per l'Excm. Sr. David Jou i Mirabent, Doctor en Ciències Físiques) 1998.

Nova recerca en Ciències de la Salut a Catalunya (Discurs d'ingrés de l'acadèmica numerària Excma. Sra. Anna Maria Carmona i Cornet, Doctora en Farmàcia, i contestació per l'Excm. Josep Ma. Costa i Torres, Doctor en Ciències Químiques) 1999.

Dilemes dinàmics en l'àmbit social (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Albert Biayna i Mulet, Doctor en Ciències Econòmiques, i contestació per l'Excm. Sr. Josep Ma. Costa i Torres, Doctor en Ciències Químiques) 1999.

Mercats i competència: efectes de liberalització i la desregulació sobre l'eficàcia econòmica i el benestar (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Amadeu Petitbó i Juan, Doctor en Ciències Econòmiques, i contestació per l'Excm. Sr. Jaime M. de Castro Fernández, Doctor en Dret) 1999.

Epidemias de asma en Barcelona por inhalación de polvo de soja (Discurs d'ingrés de l'acadèmica numerària Excma. Sra. Ma. José Rodrigo Anoro, Doctora en Medicina, i contestació per l'Excm. Sr. Josep Llort i Brull, Doctor en Ciències Econòmiques) 1999.

Hacia una evaluación de la actividad cotidiana y su contexto: ¿Presente o futuro para la metodología? (Discurs d'ingrés de l'acadèmica numerària Excma. Sra. Maria Teresa Anguera Argilaga, Doctora en Filosofia i Lletres (Psicologia) i contestació per l'Excm. Sr. Josep A. Plana i Castellví, Doctor en Geografia i Història) 1999.

Directorio 2000

Génesis de una teoría de la incertidumbre. Acte d'imposició de la Gran Creu de l'Orde d'Alfons X el Savi a l'Excm. Sr. Dr. Jaume Gil-Aluja, Doctor en Ciències Econòmiques i Financeres) 2000.

Antonio de Capmany: el primer historiador moderno del Derecho Mercantil (discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Xabier Añoveros Trías de Bes, Doctor en Dret, i contestació per l'Excm. Sr. Dr. Santiago Dexeus i Trías de Bes, Doctor en Medicina i Cirurgia) 2000.

La medicina de la calidad de vida (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Luís Rojas Marcos, Doctor en Psicologia, i contestació per l'Excm. Sr. Dr. Ángel Aguirre Baztán, Doctor en psicologia) 2000.

Pour une science touristique: la tourismologie (Discurs d'ingrés de l'acadèmic corresponent Il·lm. Sr. Dr. Jean-Michel Hoerner, Doctor en Lletres i President de la Universitat de Perpinyà, i contestació per l'Excm. Sr. Dr. Jaume Gil-Aluja, Doctor en Ciències Econòmiques) 2000.

Virus, virus entèrics, virus de l'hepatitis A (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Albert Bosch i Navarro, Doctor en Ciències Biològiques, i contestació per l'Excm. Sr. Dr. Pere Costa i Batllori, Doctor en Veterinària) 2000.

Mobilitat urbana, medi ambient i automòbil. Un desafiament tecnològic permanent (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Pere de Esteban Altirriba, Doctor en Enginyeria Industrial, i contestació per l'Excm. Sr. Dr. Carlos Dante Heredia García, Doctor en Medicina i Cirurgia) 2001.

El rei, el burgès i el cronista: una història barcelonina del segle XIII (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. José Enrique Ruiz-Domènec, Doctor en Història, i contestació per l'Excm. Sr. Dr. Felip Albert Cid i Rafael, Doctor en Medicina i Cirurgia) 2001.

La informació, un concepte clau per a la ciència contemporània (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Salvador Alsius i Clavera, Doctor en Ciències de la Informació, i contestació per l'Excm. Sr. Dr. Eugenio Oñate Ibáñez de Navarra, Doctor en Enginyeria de Camins, Canals i Ports) 2001.

La drogaaddicció com a procés psicobiològic (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Miquel Sánchez-Turet, Doctor en Ciències Biològiques, i contestació per l'Excm. Sr. Pedro de Esteban Altirriba, Doctor en Enginyeria Industrial) 2001.

Un univers turbulent (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Jordi Isern i Vilaboy, Doctor en Física, i contestació per l'Excma. Sra. Dra. Maria Teresa Anguera Argilaga, Doctora en Psicologia) 2002.

L'envelliment del cervell humà (Discurs de promoció a acadèmic numerari de l'Excm. Sr. Dr. Jordi Cervós i Navarro, Doctor en Medicina i Cirurgia, i contestació per l'Excm. Sr. Dr. Josep Ma. Pou d'Avilés, Doctor en Dret) 2002.

Les telecomunicacions en la societat de la informació (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Ángel Cardama Aznar, Doctor en Enginyeria de Telecomunicacions, i contestació per l'Excm. Sr. Dr. Eugenio Oñate Ibáñez de Navarra, Doctor en Enginyeria de Camins, Canals i Ports) 2002.

La veritat matemàtica (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Josep Pla i Carrera, doctor en Matemàtiques, i contestació per l'Excm. Sr. Dr. Josep Ma. Costa i Torres, Doctor en Ciències Químiques) 2003.

L'humanisme essencial de l'arquitectura moderna (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Helio Piñón i Pallarés, Doctor en Arquitectura, i contestació per l'Excm. Sr. Dr. Xabier Añoveros Trías de Bes, Doctor en Dret) 2003.

De l'economia política a l'economia constitucional (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Joan Francesc Corona i Ramon, Doctor en Ciències Econòmiques i Empresarials, i contestació per l'Excm. Sr. Dr. Xavier Iglesias i Guiu, Doctor en Medicina) 2003.

Temperància i empatia, factors de pau (Conferència dictada en el curs del cicle de la Cultura de la Pau per el Molt Honorable Senyor Jordi Pujol, President de la Generalitat de Catalunya, 2001) 2003.

Reflexions sobre resistència bacteriana als antibiòtics (Discurs d'ingrés de l'acadèmica numerària Excma. Sra. Dra. Ma. de los Angeles Calvo i Torras, Doctora en Farmàcia i Veterinària, i contestació per l'Excm. Sr. Dr. Pere Costa i Batllori, Doctor en Veterinària) 2003.

La transformación del negocio jurídico como consecuencia de las nuevas tecnologías de la información (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Rafael Mateu de Ros, Doctor en Dret, i contestació per l'Excm. Sr. Dr. Jaime Manuel de Castro Fernández, Doctor en Dret) 2004.

La gestión estratégica del inmovilizado (Discurs d'ingrés de l'acadèmica numeraria Excma. Sra. Dra. Anna Maria Gil Lafuente, Doctora en Ciències Econòmiques i Empresarials, i contestació per l'Excm. Sr. Dr. Josep J. Pintó i Ruiz, Doctor en Dret) 2004.

Los costes biológicos, sociales y económicos del envejecimiento cerebral (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Félix F. Cruz-Sánchez, Doctor en Medicina i Cirurgia, i contestació per l'Excm. Sr. Dr. Josep Pla i Carrera, Doctor en Matemàtiques) 2004.

El conocimiento glaciar de Sierra Nevada. De la descripción ilustrada del siglo XVIII a la explicación científica actual. (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numeri Excm. Sr. Dr. Antonio Gómez Ortiz, Doctor en Geografia, i contestació per l'acadèmica de número Excma. Sra. Dra. Maria Teresa Anguera Argilaga, Doctora en Filosofia i Lletres (Psicologia))2004.

Los beneficios de la consolidación fiscal: una comparativa internacional (Discurs de recepció com a acadèmic d'Honor de l'Excm. Sr. Dr. Rodrigo de Rato y Figaredo, Director-Gerent del Fons Monetari Internacional. El seu padrí d'investidura és l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Jaime Manuel de Castro Fernández, Doctor en Dret) 2004.

Evolución històrica del trabajo de la mujer hasta nuestros dias (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Eduardo Alemany Zaragoza, Doctor en Dret, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Rafel Orozco i Delclós, Doctor en Medicina i Cirurgia) 2004.

Geotecnia: una ciencia para el comportamiento del terreno (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Antonio Gens Solé, Doctor en Enginyeria de Camins, Canals i Ports, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Eugenio Oñate Ibáñez de Navarra, Doctor en Enginyeria de Camins, Canals i Ports) 2005.

Sessió acadèmica a Perpinyà, on actuen com a ponents; Excma. Sra. Dra. Anna Maria Gil Lafuente, Doctora en Ciències Econòmiques i Empresarials i Excm. Sr. Dr. Jaume Gil-Aluja, Doctor en Ciències Econòmiques i Empresarials: "*Nouvelles perspectives de la recherche scientifique en economie et gestion"*; Excm. Sr. Dr. Rafel Orozco i Delcós, Doctor en Medicina i Cirurgia: *"L'impacte mèdic i social de les cèl·lules mare*"; Excma. Sra. Dra. Anna Maria Carmona i Cornet, Doctora en Farmàcia: *"Nouvelles strategies oncologiques"*; Excm. Sr. Dr. Pere Costa i Batllori, Doctor en Veterinària: *"Les résistences bacteriénnes a les antibiotiques"*. 2005.

Los procesos de concentración empresarial en un mercado globalizado y la consideración del indivíduo (Discurs d'ingrés de l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Fernando Casado Juan, Doctor en Ciències Econòmiques

i Empresarials, i contestació de l'Excm. Sr. Dr. Josep Ma. Costa i Torres, Doctor en Ciències Químiques) 2005.

"Son nou de flors els rams li renc" (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Jaume Vallcorba Plana, Doctor en Filosofia i Lletres (Secció Filologia Hispànica), i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. José Enrique Ruíz-Domènec, Doctor en Filosofia i Lletres) 2005.

Historia de la anestesia quirúrgica y aportación española más relevante (Discurs d'ingrés de l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Vicente A. Gancedo Rodríguez, Doctor en Medicina i Cirurgia, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Josep Llort i Brull, Doctor en Ciències Econòmiques i Empresarials) 2006.

El amor y el desamor en las parejas de hoy (Discurs d'ingrés de l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Paulino Castells Cuixart, Doctor en Medicina i Cirurgia, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Joan Trayter i Garcia, Doctor en Ciències Econòmiques i Empresarials) 2006.

El fenomen mundial de la deslocalització com a instrument de reestructuració empresarial (Discurs d'ingrés de l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Alfredo Rocafort i Nicolau, Doctor en Ciències Econòmiques i Empresarials, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Isidre Fainé i Casas, Doctor en Ciències Econòmiques i Empresarials) 2006.

Biomaterials per a dispositius implantables en l'organisme. Punt de trobada en la Historia de la Medicina i Cirurgia i de la Tecnologia dels Materials (Discurs d'ingrés de l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Josep Anton Planell i Estany, Doctor en Ciències Físiques, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Pere Costa i Batllori, Doctor en Veterinària) 2006.

La ciència a l'Enginyeria: El llegat de l'école polytechnique. (Discurs d'ingrés de l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Xavier Oliver i Olivella, Doctor en Enginyeria de Camins, Canals i Ports, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Josep Pla i Carrera, Doctor en Matemàtiques) 2006.

El voluntariat: Un model de mecenatge pel segle XXI. (Discurs d'ingrés de l'acadèmica de número Excma. Sra. Dra. Rosamarie Cammany Dorr, Doctora en Sociologia de la Salut, i contestació per l'Excma. Sra. Dra. Anna Maria Carmona i Cornet, Doctora en Farmàcia) 2007.

El factor religioso en el proceso de adhesión de Turquía a la Unión Europea. (Discurs d'ingrés de l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Josep Maria Ferré i Martí, Doctor en Dret, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Carlos Dante Heredia García, Doctor en Medicina i Cirurgia) 2007.

Coneixement i ètica: reflexions sobre filosofia i progrés de la propedèutica mèdica. (Discurs d'ingrés de l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Màrius Petit i Guinovart, Doctor en Medicina i Cirurgia, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Josep Gil i Ribas, Doctor en Teologia) 2007.

Problemática de la familia ante el mundo actual. (Discurs d'ingrés de l'acadèmic honorari Excm. Sr. Dr. Gustavo José Noboa Bejarano, Doctor en Dret, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Paulino Castells Cuixart, Doctor en Medicina i Cirurgia) 2007.

Alzheimer: Una aproximació als diferents aspectes de la malaltia. (Discurs d'ingrés de l'acadèmica honoraria Excma. Sra. Dra. Nuria Durany Pich, Doctora en Biologia, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Eugenio Oñate, Doctor-Enginyer de Camins, Canals i Ports) 2008.

Guillem de Guimerà, Frare de l'hospital, President de la Generalitat i gran Prior de Catalunya. (Discurs d'ingrés de l'acadèmic honorari Excm. Sr. Dr. Josep Maria Sans Travé, Doctor en Filosofia i Lletres, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. D. José E. Ruiz Domènec, Doctor en Filosofia Medieval) 2008.

La empresa y el empresario en la historia del pensamiento económico. Hacia un nuevo paradigma en los mercados globalizados del siglo XXI. (Discurs d'ingrés de l'acadèmic corresponent Excm. Sr. Dr. Guillermo Sánchez Vilariño, Doctor Ciències Econòmiques i Financeres, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Jaume Gil Aluja, Doctor en Ciències Econòmiques i Financeres) 2008.

Incertesa i bioenginyeria (Sessió Acadèmica dels acadèmics corresponents Excm. Sr. Dr. Joaquim Gironella i Coll, Doctor en Medicina i Cirurgia amb els ponents Excm. Sr. Dr. Joan Anton Planell Estany, Doctor en Ciències Físiques, Excma. Sra. Dra. Anna M. Gil Lafuente, Doctora en Ciències Econòmiques i Financeres i Il·lm. Sr. Dr. Humberto Villavicencio Mavrich, Doctor en Medicina i Cirurgia) 2008.

Els Ponts: Història i repte a l´enginyeria estructural (Sessió Acadèmica dels acadèmics numeraris Excm. Sr. Dr. Xavier Oliver Olivella, Doctor en Enginyeria de Camins, Canals i Ports, i Excm. Sr. Dr. Eugenio Oñate Ibánez de Navarra, Doctor en Enginyeria de Camins, Canals i Ports, amb els Ponents Il·lm. Sr. Dr. Angel C. Aparicio Bengoechea, Professor i Catedràtic de Ponts de l´escola Tècnica Superior d´Enginyers de Camins, Canals i Ports de Barcelona, Il·lm. Sr. Dr. Ekkehard Ramm, Professor, institute Baustatik) 2008.

Marketing político y sus resultados (Discurs d'ingrés de l'acadèmic corresponent Excm. Sr. Dr. Francisco Javier Maqueda Lafuente, Doctor en Ciències Econòmiques i Empresarials i contestació per l'acadèmica de número Excma. Sra. Dra. Anna M. Gil Lafuente, Doctora en Ciències Econòmiques i Financeres) 2008.

Modelo de predicción de "Enfermedades" de las Empresas a través de relaciones Fuzzy (Discurs d'ingrés de l'acadèmic corresponent Excm. Sr Dr. Antoni Terceño Gómez, Doctor en Ciències Econòmiques i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Paulino Castells Cuixart, Doctor en Medicina) 2009.

Células Madre y Medicina Regenerativa (Discurs d'ingrés de l'acadèmic corresponent Excm. Sr. Dr. Juan Carlos Izpisúa Belmonte, Doctor en Farmàcia i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Joaquim Gironella i Coll, Doctor en Medicina) 2009.

Financiación del déficit externo y ajustes macroeconómicos durante la crisis financiera El caso de Rumania (Discurs d'ingrés de l'acadèmic corresponent Excm. Sr. Dr. Mugur Isarescu, Doctor en Ciències Econòmiques, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Alfredo Rocafort Nicolau, Doctor en Ciències Econòmiques i Empresarials) 2009.

El legado de Jean Monnet (Discurs d'ingrés de l'acadèmica numerària Excma. Sra. Dra. Teresa Freixas Sanjuán, Doctora en Dret, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Fernando Casado Juan, Doctor en Ciències Econòmiques) 2010.

La economía china: Un reto para Europa (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Jose Daniel Barquero Cabrero, Doctor en Ciències Humanes, Socials i Jurídiques, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Alfredo Rocafort Nicolau, Doctor en Ciències Econòmiques i Empresarials) 2010.

Les radiacions ionitzants i la vida (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Albert Biete i Solà, Doctor en Medicina, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. David Jou i Mirabent, Doctor en Ciències Físiques) 2010.

Gestió del control intern de riscos en l'empresa postmoderna: àmbits econòmic i jurídic (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Ramon Poch i Torres, Doctor en Dret i Ciències Econòmiques i Empresarials, i contestació per l'acadèmica de número Excma. Sra. Dra. Anna Maria Gil i Lafuente, Doctora en Ciències Econòmiques i Empresarials) 2010.

Tópicos típicos y expectativas mundanas de la enfermedad del Alzheimer (Discurs d´ingrés de l ´acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Rafael Blesa, Doctor en Medicina i Cirurgia, i contestació per l´acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Josep Llort i Brull, Doctor en Ciències econòmiques i Dret) 2010.

Los Estados Unidos y la hegemonía mundial: ¿Declive o reinvención? (Discurs d'ingrés de l'acadèmic corresponent Excm. Sr. Dr. Mario Barquero i Cabrero, Doctor en Economia i Empresa, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Alfredo Rocafort i Nicolau, Doctor en Ciències Econòmiques i Empresarials) 2010.

El derecho del Trabajo encrucijada entre los derechos de los trabajadores y el derecho a la libre empresa y la responsabilidad social corporativa (Discurs d´ingrés de l ´acadèmic de número Excm. Sr. Dr. José Luis Salido Banús, Doctor en Dret, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Manuel Subirana Canterell) 2011.

Una esperanza para la recuperación económica (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Jaume Gil i Lafuente, Doctor en Econòmiques, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Josep Gil i Ribas, Doctor en Teologia) 2011.

Certeses i incerteses en el diagnòstic del càncer cutani: de la biologia molecular al diagnòstic no invasiu (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Josep Malvehy, Doctor en Medicina i Cirurgia, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Josep Llort, Doctor en Econòmiques i Dret) 2011.

Una mejor universidad para una economía más responsable (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Senén Barro Ameneiro, Doctor en

Ciències de la Computació i Intel·ligència, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Jaume Gil i Aluja, Doctor en Ciències Econòmiques i Empresarials) 2012.

La transformació del món després de la crisi. Una anàlisi polièdrica i transversal (Sessió inaugural del Curs Acadèmic 2012-2013 on participen com a ponents: l'Excm. Sr. Dr. José Juan Pintó Ruiz, Doctor en Dret: *"El Derecho como amortiguador de la inequidad en los cambios y en la Economía como impulso rehumanizador"*,Excma. Sra. Dra. Rosmarie Cammany Dorr, Doctora en Sociologia de la Salut: "*Salut: mitjà o finalitat?"*, Excm. Sr. Dr. Ángel Aguirre Baztán, Doctor en Filosofia i Lletres: "*Globalización Económico-Cultural y Repliegue Identitario"*, Excm. Sr. Dr. Jaime Gil Aluja, Doctor en Econòmiques: "*La ciencia ante el desafío de un futuro progreso social sostenible"* i Excm. Sr. Dr. Eugenio Oñate Ibañez de Navarra, Doctor en Enginyeria de Camins, Canals i Ports: "*El reto de la transferencia de los resultados de la investigación a la industria"*), publicació en format digital www.reialacademiadoctors.cat, 2012.

La quantificació del risc: avantatges i limitacions de les assegurances (Discurs d'ingrés de l'acadèmica numeraria Excma. Sra. Dra. Montserrat Guillén i Estany, Doctora en Ciències Econòmiques i Empresarials, i contestació per l'acadèmica de número Excma. Sra. Dra. M. Teresa Anguera i Argilaga, Doctora en Filosofia i Lletres-Psicologia) 2013.

*El procés de la visió: de la llum a la consciència (*Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Rafael Ignasi Barraquer i Compte, Doctor en Medicina i Cirurgia, i contestación per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. José Daniel Barquero Cabrero, Doctor en Ciències Humanes, Socials i Jurídiques) 2013.

Formación e investigación: creación de empleo estable (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Mario Barquero Cabrero, Doctor en Economia, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. José Luis Salido Banús, Doctor en Dret) 2013.

El sagrament de l'Eucaristia: de l'Últim Sopar a la litúrgia cristiana antiga (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Armand Puig i Tàrrech, Doctor en Sagrada Escriptura, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Jaume Vallcorba Plana, Doctor en Filosofia i Lletres) 2013.

Al hilo de la razón. Un ensayo sobre los foros de debate (Discurso de ingreso del académico numerario Excmo. Sr. Dr. Enrique Tierno Pérez-Relaño, Doctor en Física Nuclear, y contestación por la académica de número Excma. Sra. Dra. Ana María Gil Lafuente, Doctora en Ciencias Económicas y Empresariales) 2014.

Col·lecció Reial Acadèmia Doctors – Fundación Universitaria Eserp

1. *La participació del Sistema Nerviós en la producció de la sang i en el procés cancerós* (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Pere Gascón i Vilaplana, Doctor en Medicina i Cirurgia, i contestació per l'acadèmica de número Excma. Sra. Dra. Montserrat Guillén i Estany, Doctora en Ciències Econòmiques i Empresarials) 2014.
   ISBN: 978-84-616-8659-9, Dipòsit Legal: B-5605-2014

2. *Información financiera: luces y sombras* (Discurso de ingreso del académico numerario Excmo. Sr. Dr. Emili Gironella Masgrau, Doctor en Ciencias Económicas y Empresariales y contestación por el académico de número Excmo. Sr. Dr. José Luis Salido Banús, Doctor en Derecho) 2014.
   ISBN: 978-84-616-8830-2, Depósito Legal: B-6286-2014

3. *Crisis, déficit y endeudamiento* (Discurso de ingreso del académico numerario Excmo. Sr. Dr. José Maria Gay de Liébana Saludas, Doctor en Ciencias Económicas y Doctor en Derecho y contestación por el académico de número Excmo. Sr. Dr. Juan Francisco Corona Ramón, Doctor en Ciencias Económicas y Empresariales) 2014.
   ISBN: 978-84-616-8848-7, Depósito Legal: B-6413-2014

4. *Les empreses d'alt creixement: factors que expliquen el seu èxit i la seva sostenibilitat a llarg termini* (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Oriol Amat i Salas, Doctor en Ciències Econòmiques i Empresarials, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Santiago Dexeus i Trias de Bes, Doctor en Medicina i Cirurgia) 2014.
   ISBN: 978-84-616-9042-8, Dipòsit Legal: B-6415-2014

5. *Estructuras metálicas* (Discurso de ingreso del académico numerario Excmo. Sr. Dr. Joan Olivé Zaforteza, Doctor en Ingeniería Industrial y contestación por el académico de número Excmo. Sr. Dr. Xabier Añoveros Trias de Bes, Doctor en Derecho) 2014.
ISBN: 978-84-616-9671-0, Depósito Legal: B-7421-2014

6. *La acción exterior de las comunidades autónomas* (Discurso de ingreso del académico numerario Excmo. Sr. Dr. Josep Maria Bové Montero, Doctor en Administración y Dirección de Empresas y contestación por el académico de número Excmo. Sr. Dr. José María Gay de Liébana Saludas, Doctor en Ciencias Económicas y Doctor en Derecho) 2014.
ISBN: 978-84-616-9672-7, Depósito Legal: B-10952-201

7. *El eco de la música de las esferas. Las matemáticas de las consonancias* (Discurso de ingreso del académico numerario Excmo. Sr. Dr. Vicente Liern Carrión, Doctor en Ciencias Matemáticas (Física Teórica) y contestación por la académica de número Excma. Sra. Dra. Pilar Bayer Isant, Doctora en Matemáticas) 2014.
ISBN: 978-84-616-9929-2, Depósito Legal: B-11468-2014

8. *La media ponderada ordenada probabilística: Teoría y aplicaciones* (Discurso de ingreso del académico numerario Excmo. Sr. Dr. José Maria Merigó Lindahl, Doctor en Ciencias Económicas y Empresariales y contestación por el académico de número Excmo. Sr. Dr. Josep Pla i Carrera, Doctor en Ciencias Matemáticas) 2014.
ISBN: 978-84-617-0137-7, Depósito Legal: B-12322-2014

9. *La abogacía de la empresa y de los negocios en el siglo de la calidad* (Discurso de ingreso de la académica numeraria Excma. Sra. Dra. María José Esteban Ferrer, Doctora en Economía y Empresa y contestación por el académico de número Excmo. Sr. Dr. Carlos Dante Heredia García, Doctor en Medicina y Cirugía) 2014.
ISBN: 978-84-617-0174-2, Depósito Legal: B-12850-2014

10. *La ciutat, els ciutadans i els tributs* (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Joan-Francesc Pont Clemente, Doctor en Dret, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. Enrique Tierno Pérez-Relaño, Doctor en Física Nuclear) 2014.
ISBN: 978-84-617-0354-8, Dipòsit Legal: B-13403-2014

11. *Organización de la producción: una perspectiva histórica* (Discurso de ingreso de los académicos numerarios Excmo. Sr. Dr. Joaquín Bautista Valhondo, Doctor en Ingeniería Industrial y del Excmo. Sr. Dr. Francisco Javier Llovera Sáez, Doctor en Derecho y contestación por el académico de número Excmo. Sr. Dr. José Luis Salido Banús, Doctor en Derecho) 2014.
ISBN: 978-84-617-0359-3, Depósito Legal: B 13610-2014

12. *Correlación entre las estrategias de expansión de las cadenas hoteleras Internacionales y sus rentabilidades* (Discurso de ingreso del académico numerario Excmo. Sr. Dr. Onofre Martorell Cunill, Doctor en Economía y contestación por el académico de número Excmo. Sr. Dr. Josep Gil i Ribas, Doctor en Teología) 2014.
ISBN: 978-84-617-0546-7, Depósito Legal: B 15010-2014

13. *La tecnología, detonante de un nuevo panorama universitario* (Discurso de ingreso del académico numerario Excmo. Sr. Dr. Lluís Vicent Safont, Doctor en Ciencias de la Información y contestación por el académico de número Excmo. Sr. Dr. José Daniel Barquero Cabrero, Doctor en Ciencias Humanas, Sociales y Jurídicas y Doctor en Administración y Alta Dirección de Empresas) 2014.
ISBN: 978-84-617-0886-4, Depósito Legal: B 16474-2014

14. *Globalización y crisis de valores* (Discurso de ingreso del académico de Honor Excmo. Sr. Dr. Lorenzo Gascón, Doctor en Ciencias Económicas y contestación por la académica de número Excma. Sra. Dra. Ana María Gil Lafuente, Doctora en Ciencias Económicas y Empresariales) 2014.
ISBN: 978-84-617-0654-9, Depósito Legal: B 20074-2014

15. *Paradojas médicas* (Discurso de ingreso del Académico Correspondiente para Venezuela Excmo. Sr. Dr. Francisco Kerdel-Vegas, Doctor en Medicina y Cirugía y contestación por el académico de número Excmo. Sr. Dr. José Llort Brull, Doctor en Ciencias Económicas y Doctor en Derecho) 2014.
ISBN: 978-84-617-1759-0, Depósito Legal: B 20401-2014

16. *La formación del directivo. Evolución del entorno económico y la comunicación empresarial* (Discurso de ingreso de los académicos numerarios Excmo. Sr. Dr. Juan Alfonso Cebrián Díaz, Doctor

en Ciencias Económicas y Empresariales y del Excmo Sr. Dr. Juan María Soriano Llobera, Doctor en Administración y Dirección de Empresas y Doctor en Ciencias Jurídicas y contestación por el académico de número Excmo. Sr. Dr. Fernando Casado Juan, Doctor en Ciencias Económicas y Empresariales) 2014.
ISBN:978-84-617-2813-8, Depósito Legal: B 24424-2014

17. *La filosofia com a cura de l'ànima i cura del món* (Discurs d'ingrés de l'acadèmic numerari Excm. Sr. Dr. Francesc Torralba Roselló, Doctor en Filosofia i Doctor en Teologia, i contestació per l'acadèmic de número Excm. Sr. Dr. David Jou i Mirabent, Doctor en Física) 2014.
ISBN: 978-84-617-2459-8, Dipòsit Legal: B 24425-2014

RAD Tribuna Plural. La revista científica

Número 1/2014

Globalización y repliegue identitario, *Ángel Aguirre Baztán* El pensament cristià, *Josep Gil Ribas*. El teorema de Gödel: recursivitat i indecidibilitat, *Josep Pla i Carrera.* De Königsberg a Göttingen: Hilbert i l'axiomatització de les matemàtiques*, Joan Roselló Moya*. Computerized monitoring and control system for ecopyrogenesis technological complex, *Yuriy P. Kondratenko, Oleksiy V.Kozlov*. Quelques réflexions sur les problèmes de l'Europe de l'avenir*, Michael Metzeltin*. Europa: la realidad de sus raices, *Xabier Añoveros Trias de Bes*. Discurs Centenari 1914-2014, *Alfredo Rocafort Nicolau*. Economía-Sociedad–Derecho, *José Juan Pintó Ruiz*. Entrevista, *Jaime Gil Aluja.*

ISSN: 2339-997X, Depósito Legal: B 12510-2014, Págs. 401.

Número 2/2014 *Monográfico Núm.1*

I Acto Internacional: Global Decision Making.

2014: à la recherche d'un Humanisme renouvelé de El Greco à Nikos Kazantzakis, *Stavroula-Ina Piperaki*. The descent of the audit profession, *Stephen Zeff*. Making global lawyers: Legal Practice, Legal Education and the Paradox of Professional Distinctiveness, *David B. Wilkins*. La tecnología, detonante de un nuevo panorama universitario, *Lluis Vicent Safont*. La salida de la crisis: sinergias y aspectos positivos. Moderador: *Alfredo Rocafort Nicolau*. Ponentes: Burbujas, cracs y el comportamiento irracional de los inversores, *Oriol Amat Salas.* La economía española ante el hundimiento del sector generador de empleo, *Manuel Flores Caballero.* Tomando el pulso a la economía española: 2014, año de encrucijada, *José Maria Gay de Liébana Saludas.* Crisis económicas e indicadores: diagnosticar, prevenir y curar, *Montserrat Guillén i Estany.* Salidas a la crisis, *Jordi Martí Pidelaserra.* Superación de la crisis económica y mercado de trabajo: elementos dinamizadores, *José Luís Salido Banús.*

Indicadores de financiación para la gestión del transporte urbano: El fondo de comercio, El cuadro de mando integral: Una aplicación práctica para los servicios de atención domiciliaria, Competencias de los titulados en ADE: la opinión de los empleadores respecto a la contabilidad financiera y la contabilidad de costes. Teoría de conjuntos clásica versus teoría de subconjuntos borrosos. Un ejemplo elemental

comparativo. Un modelo unificado entre la media ponderada ordenada y la media ponderada. Predicting Credit Ratings Using a Robust Multi-criteria Approach.

ISSN: 2339-997X, Depósito Legal: B 12510-2014, Págs. 585.

Número 3/2014

Taula rodona: Microorganismes i patrimoni. Preámbulo, *Joaquim Gironella Coll.* L'arxiu Nacional de Catalunya i la conservació i restauració del patrimoni documental, *Josep Maria Sans Travé, Gemma Goikoechea i Foz.* El Centre de Restauració Béns Mobles de Catalunya (CRBMC) i les especialitats en conservació i restauració, *Àngels Solé i Gili.* La conservació del patrimoni històric davant l'agressió per causes biològiques, *Pere Rovira i Pons.* Problemática general de los microorganismos en el patrimonio y posibles efectos sobre la salud, *Maria dels Àngels Calvo Torras.* Beyond fiscal harmonisation, a common budgetary and taxation area in order to construct a European republic, *Joan- Francesc Pont Clemente.* El microcrédito. La financiación modesta, *Xabier Añoveros Trias de Bes.* Extracto de Stevia Rebaudiana. *Pere Costa Batllori.* Síndrome traumático del segmento posterior ocular, *Carlos Dante Heredia García.* Calculadora clínica del tiempo de doblaje del PSA de próstata, *Joaquim Gironella Coll, Montserrat Guillén i Estany.* Miguel Servet (1511-1553). Una indignació coherent, *Màrius Petit i Guinovart.* Liquidez y cotización respecto el Valor Actual Neto de los REITs Españoles (Las SOCIMI), *Juan María Soriano Llobera, Jaume Roig Hernando.* I Acte Internacional: Global decision making. Resum. Entrevista, *Professor Joaquim Barraquer Moner.*

ISSN: 2339-997X, Depósito Legal: B 12510-2014, Págs. 373

David Jou i Mirabent (Sitges, 1953), és Catedràtic de Física de la Matèria Condensada a la Universitat Autònoma de Barcelona. És membre de la Reial Acadèmia de Doctors, i de l'Institut d'Estudis Catalans, i membre corresponent de la Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales de Madrid, i de l'Accademia Peloritana de Messina, patró de la Fundació Joan Maragall, dedicada al diàleg entre fe i cultura, i Doctor Honoris Causa per la Universitat de Girona.

Ha publicat sis llibres i dos-cents cinquanta articles de recerca sobre física de sistemes allunyats de l'equilibri en revistes de difusió internacional.

També és autor d'una àmplia obra poètica en català (traduïda parcialment a diverses altres llengües), amb una vintena de títols, aplegada en els volums L'èxtasi i el càlcul, i L'huracà sobre els mapes, L'avinguda i el laberint (poemes sobre Catalunya i Espanya), Poemes sobre ciència i fe, Poemes sobre Nadal i Setmana Santa.

Com a assagista, ha publicat deu títols, entre els quals: Matèria i materialisme, El laberint del temps, Déu, cosmos, caos (horitzons del diàleg entre ciència i religió), La poesia de l'infinit (ciència i mística), Cerebro y Universo, i Introducción al mundo cuántico.

"L'activitat filosòfica neix de l'admiració davant l'esdeveniment del món".

"L'esglai enfront del fet d'existir, de què les coses siguin i de què siguin com són, deixa el filòsof en una certa mudesa".

"L'experiència de la indigència és el principal motor de l'activitat filosòfica".

"La finalitat de la filosofia és alliberar l'ésser humà de tot allò que el subjuga".

Francesc Torralba Roselló

1914 - 2014

Col·lecció Reial Acadèmia de Doctors - Fundación Universitaria Eserp

Generalitat de Catalunya

INSTITVTO DE ESPAÑA ACADEMIA ASOCIADA

GOBIERNO DE ESPAÑA MINISTERIO DE EDUCACIÓN, CULTURA Y DEPORTE