

El nostre valor romà de «presència-gaudi»

Octavi Fullat i Genís*

Estrena

Avui dia, *estrenar alguna cosa* vol dir inaugurar-la, començar-la, fer-la servir per primera vegada. Ara bé, *estrena* prové del vocable llatí *strena*. Entre els romans, el significat d'aquesta paraula no feia referència al fet de començar a fer servir, sinó al costum de fer un regal amb motiu d'iniciar quelcom. Fixem-nos que aquest sentit primerenc ha perviscut força fidel en el mot *estrenes*, que vol dir regal, present, donat com a gratificació. *Strena* era el do o regal entre amics o coneguts. Ara i aquí, en aquest text, fa la doble funció: incoar o encapçalar, i també afalagar o obsequiar. Per emprendre aquest escrit oferim al lector uns primers fulls que el posin en forma per tal de fer-se càrrec del conjunt.

A punt de clausurar el segle xx, cal prendre nota del fet que s'han sumat cent anys a la història, que porten la marca de la dissort i de la maltempada.

Beatrice il·luminà la vida de Dant; Laura de Noves injectà il·lusió a les peripècies de Petrarca; Cassandra donà sentit a Ronsard, i Jeanne animà Baudelaire. Fins i tot el català Dalí va disposar de la russa Gala, que per cert l'havia arrabassada a Paul Eluard. Gala morí a la primavera del 1982. Tot i que Salvador Dalí era deu anys més jove, no va tenir forces per continuar, i es va deixar morir a Figueres al cap de set anys. Acabem el segle xx desproveïts de Beatrice, de Laura, de Cassandra, de Jeanne, de Gala.

Dues guerres mundials, a més d'altres tant o més ferotges i repugnants. Tortures organitzades per l'extrema dreta —Hitler, Mussolini, Franco, Sala-

* Octavi Fullat i Genís és catedràtic de Filosofia de l'Educació de la Universitat Autònoma de Barcelona. Expert i consultor de diversos organismes internacionals, té una amplíssima bibliografia (quasi una centena de llibres) i més d'un centenar d'estudis i treballs monogràfics. Ha estat president del Consell Escolar de Catalunya i actualment presideix el Consell Superior d'Avaluació del Sistema Educatiu del Departament d'Ensenyament de la Generalitat de Catalunya. En relació a la seva obra es pot consultar el número 160 (Setembre de 1994) de la revista *Anthropos. Revista de documentació científica de la cultura*, que, entre altres estudis, incorpora una selecció bibliogràfica dels seus treballs.

Adreça professional: Departament de Pedagogia Sistemàtica i Social. Facultat de Ciències de l'Educació. Edifici G-6. Universitat Autònoma de Barcelona. 08193 Bellaterra.

zar...— i pel comunisme d'Estat —Lenin, sí Lenin, Stalin, Mao, Pol Pot, Fidel Castro....—

La correspondència epistolar entre la pensadora jueva Hannah Arendt i el filòsof alemany Karl Jaspers va del 1926 al 1969. El 1996 la tradueix al francès l'editorial Payot. Són 1044 pàgines i 400 cartes que s'intercanvien. Jaspers va dirigir a Hannah la tesi de doctorat, que versava sobre sant Agustí. La va llegir el 1928. El 1946, acabada la segona catàstrofe mundial, Arendt que, per cert, havia estat alumna i amant de Heidegger, escriu a Jaspers, segons la versió francesa:

Des individus ne sont pas assassinés par d'autres individus pour des raisons humaines, mais [...] on tente de façon organisée d'exterminer la notion d'être humain.

Aquest ha estat l'encuny, o rúbrica, del nostre segle al llindar de la seva defunció. ¿Com cal envestir el segle xxi? ¿Com desempallegar-nos del caos? ¿Amb quines eines il·luminar un nou món? ¿A partir d'on proposar accions? ¿Per què Plató i Heidegger van recórrer a tirans quan varen voler portar a la pràctica la seva filosofia? ¿Per què han esdevingut sempre opressors tots aquells que han decidit de realitzar històricament el marxisme? Un llibre del romanès Virgil Ierunca fa palès aquest últim interrogant. L'any 1995, l'editorial Michalon el va traduir al francès; porta el títol de *Laboratoire concentrationnaire*. S'hi explica la tortura que es practicava a Pitesti entre el 1949 i el 1952 en nom del *socialisme científic*. No es martiritzava per aconseguir informació, sinó per fer patir un suplici sense fi ni mesura. Fins i tot hom reanimava les víctimes a les quals s'havia arrancat el sexe, per exemple, a fi que continuessin udolant com si fossin bèsties. Varen crear l'horror absolut. Varen torturar sense cap finalitat, per pura crueltat. Segle xx.

Caigut el mur de Berlín i desmuntat el teló d'acer, que els estats comunistes varen bastir entre la mar Bàltica i la mar Negra, ¿quina situació hi ha?: doncs un nou desordre mundial amb les matances de Iugoslàvia, la balcanització de la desapareguda URSS, els drames de Rwanda, de Somàlia, del Congo...; les convulsions de l'Afganistan...; desordre fora mida amb la pedofília, amb el naixement de noves màfies, amb la desconfiança en els polítics i en els jutges...; confusió amb les tècniques de les enginyeries genètica i social, amb el forat d'ozó... Quan la ciutadania està atenta té constants esglais i cobriments de cor. L'assaig de Finkelkraut sobre el segle xx, *L'Humanité perdue*, de 1996, analitza amb pessimisme aquest nostre temps, tan tecnocientífic i alhora tan bàrbar. El somni del XIX acaronava el pressupòsit que a més ciència menys barbàrie. Els fets ho han desmentit. Aquí hi encaixa bé la intuïció de Malraux segons la qual ens descobrim davant d'un món que mor i defalleix per imaginar-ne un altre. Postmodernitat. Però, ¡alerta!, que no s'instal·li, sobre les runes de les ideologies mortes, el nihilisme de la desesperació.

L'antiga Constantinoble aixecà l'església Chora, dintre de la qual es va pintar, al segle XII, una Madonna, àmplia i acollidora, que dona seguretat a un Nen Jesús que escafa la galta plena en la cara plàcida de la Verge. No sabem viure a la intempèrie i a sol i serena, en la incertesa; ens cal trobar un reïer si volem sobreviure. La romana Herculaneum, residència de la societat patrícia de Roma, va acabar com Pompeia, inundada per l'erupció del Vesubi. El 1979 es varen descobrir cossos als quals el fang i la lava volcànics havien paralitzat. Això passava l'any 79 de la nostra era. El drama de morir va quedar fixat en molts rostres: unes mandíbules obertes fent un crit inútil d'esglai que la mort va deixar rígid. Tot i això, l'escena més dramàtica, la trobem en l'esquelet d'una jove de quinze anys que protegeix amb el cos la feblesa d'un nadó de sis mesos al qual intenta de salvar inútilment del foc exterminador. No, ningú no es pot estar sense empara. La Història és excessiva; aclapara.

Georges Bernanos a *Grands Cimetières sous la lune* fa referència a la infantesa de la manera següent:

Cette terrible enfance qui ne veut pas mourir.

Entre els nens i els filòsofs hi ha un espai comú: ni els uns ni els altres no s'acostumen a viure en el món. Tots dos grups troben el món sorprenent, inexplicable i fins i tot molest. I en aquest astorament i incomoditat hi ha la catapulta que ens pot projectar amb mesura cap al segle XXI.

El 1969 vaig arribar per primera vegada a la vall de l'Olduvai, a Tanzània; anava al darrere del naixement de l'ésser humà. Els antropòlegs Leakey em varen rebre atentament. L'*Homo Habilis* va recórrer aquell paratge, actualment tòrrid, fa 1.750.000 anys. Aquell fou el primer naixement; després, a néixer i néixer de nou cada vegada, i ens trobem perduts. Néixer altra vegada és, per exemple, oferir resistència a banalitzar el mal, com va fer el txec Jan Patocka, que s'oposava per escrit i amb l'acció al totalitarisme comunista. Sartre veu en la literatura «une herméneutique du silence», i, quan visita el Japó el 1966 durant vint-i-vuit dies amb Simone de Beauvoir convidat per la Universitat Keio de Tokyo, practica aquesta hermenèutica del silenci fent una sèrie de conferències que s'han publicat amb el títol de *Plaidoyer pour les intellectuels*. És un esforç per renéixer en un món que de vegades sembla acabat. Defensa la idea que el saber pràctic dels metges, enginyers, juristes i també dels especialistes en ciències humanes, assoleix l'estatut de saber *intel·lectual* en el moment que hom s'adona que hi ha una contradicció entre el particularisme d'aquests sabers i la vocació universal de qualsevol saber.

Amb aquest tarannà enceto jo el tema dels valors d'Occident, per fer-los intel·ligibles des dels a priori històrics que els han condicionat i que els han fet possibles. En aquest article em cenyo només a un dels tres a priori que han prefigurat el Cristianisme o Occident —Jerusalem, Ate-

nes i Roma—. Faig referència només a la manera com els romans es varen fer càrrec de si mateixos en concebre's com a temps antropològic. Pot molt ben ser que d'aquesta manera contribuïm a insuflar sentit al viure col·lectiu.

Això no obstant, fondejarem en les aigües romanes després d'haver fet el recorregut que ens permeti de reconèixer-nos-hi.

Trajectòries morals

Només es pot fer referència al llenguatge moral si s'admet que el pensament i les seves manifestacions parlades no funcionen a l'uníson, sinó que són una realitat polifacètica, i fins i tot polivalent. Homer, a l'*Il·liàs* —XXIII, 698— explica que *Euryalos*, en ser ferit, va començar a raonar de manera diferent —*al·lophronein*—. Ni Plató ni Aristòtil no varen acceptar, en contra dels sofistes, que hi hagués més d'un model vàlid de discurs. Creien que, a banda de la raó, només hi ha demència o embriaguesa —per això, a la *Metà Física* (IV,5,1009,b,28), Aristòtil no accepta cap altra *al·lophronein* que no sigui la *paraphronein* (alienació o carència de pensament)—.

¿Seria tan amable d'indicar-me per on es va cap a l'infern?, deia un poeta, que havia libat el pensament de Schopenhauer, com qui pregunta en un bar pels lavabos. ¿Pot ser que el llenguatge sigui un assumpte particular, de manera que cada grup li doni semàntica i no hi hagi una significació universal?; al cap i a la fi, la parla és un fet social i històric, mai no és un paradigma etern. Sigui com sigui, el fet irrefutable és que si no es disposés de llenguatges i de discursos diferents, desapareixeria la mateixa qüestió dels valors, quan aquests pretenen ser quelcom més que hàbits, tics nerviosos, *mores* ciutadanes o resultat de les glàndules suprarenals o potser de la bioquímica cerebral. No podem parlar de moral si no acceptem d'alguna manera la doctrina dels sofistes grecs. Ens hem d'estalviar la supèrbia de la seguretat.

Durant els anys noranta del nostre segle xx, han proliferat els llibres sobre el negoci moral. En haver-se esmicolat les ideologies polítiques —socialisme, liberalisme, totalitarisme— i havent-nos d'enfrontar, ben nus, amb els interrogants que planteja la tecnologia actual —bioètica, ètica del medi ambient, dels *mass media*, de la política, dels negocis...—, no sorprèn que hàgim retornat al *què cal fer amb vista al bé i al mal de l'ésser humà*. Comptem amb una plèthora de sistemes morals i d'estudis sobre la matèria.

Acceptat el divorci entre ciència i valor, que ja indicava Max Weber el 1919, es fa impossible elaborar normes universals i necessàries. El valor no és un *positum*. Apel i Habermas s'han esforçat a fundar de cap i de nou el valor; però, ¿ho han aconseguit? És ben difícil superar els sofistes. El subjecte de la valoració no coincideix amb el subjecte del coneixement. ¿Acabarà sent, el subjecte de la valoració, un poder arbitrari? Les dades de la ciència i de la tècnica, específicament les de la genètica i de l'etologia, no fan possible definir un model ètic que sigui únic. L'ésser humà, a més de tros de naturalesa, és un animal culte, i pot ser que gaudeixi de llibertat, dic jo. La biologia, la vivim reorientada per la cultura i vés a saber si també per la decisió. Els valors no són pas coses, no són quelcom objectiu; l'ètica vol allò que encara no existeix, i per tant, arriba a l'existència en la mesura que li donem cos empíric. L'ètica és un projecte que recolza en la nostra preocupació per ella.

Potser *in divinis*, en el límit inassolible, podríem fer referència a continguts morals universals i a l'obligatorietat categòrica; però nosaltres només podem assolir la *Verstand* (representació de l'enteniment) i no la *Vernunft* (especulació de la sola raó), si manllevo la terminologia hegeliana.

Kant fa el paper de frontissa entre la filosofia clàssica dels valors i la filosofia contemporània. Els neokantians del segle XIX —Cohen, Natorp— i els del segle XX —Nabert, Le Senne— van de bòlit per reformular els valors prioritaris en un món intel·lectual sacsejat per Marx, Nietzsche i Freud, i en una societat que només s'ocupa de la tecnologia.

A part, hi ha l'utilitarisme anglès —amb Bentham i Stuart Mill—, doctrina que connecta amb el vell epicureisme. A partir del grat i del desgrat proposen una aritmètica dels plaers com a vida ètica.

Encavalcat entre els segles XIX i XX, sorgeix un plantejament religiós del tema moral. Lavelle, Mounier i Scheller en són els excel·lents representants. Acusen la crítica nietzscheana, i consideren que en els valors hi ha una tensió entre el seu significat transcendent, del qual participen, i l'exigència que es realitzin sociohistòricament. Nietzsche va destronar Plató, i aquests pensadors esmentats se situen com poden entre l'un i l'altre.

La filosofia analítica ha reduït l'Ètica a l'anàlisi de conceptes com el *deure* i el *bé*. Hom es va pensar que amb aquesta metaètica s'esquivaven les proposicions sintètiques, i que, com a conseqüència, qualsevol presupòsit podia ser discutible moralment. Tot i això, Hare, a *Freedom and Reason* —Oxford University Press, 1963, p. 123— i a *Moral Thinking* —Oxford University Press, 1981, p. 42—, creu que aquesta anàlisi semàntica podia justificar una teoria concreta com és l'utilitarisme.

Per altra part, hom es pot preguntar si és possible una metaètica que prescindeixi de les teories morals històriques, i per tant contingents. El nord-americà Quine, a *From a Logical Point of View* —New York, Harper

and Row, 1963—, i concretament a «Two Dogmes of Empiricism» —pp. 20-46—, va criticar la filosofia analítica precisament quan aquesta filosofia diferencia les veritats analítiques de les veritats sintètiques. Richard Rorty, a *Philosophy and the Mirror of Nature* —Princeton University Press, 1979—, també remarca l'autodestrucció de l'intent analític; de tota manera no convenç gaire quan redueix el pensament a pragmatisme, i es perd així qualsevol referència a realitats metahumanes. Un pensament només humà, ¿és encara pensament, o bé és una reacció zoològica?

La fenomenologia —Husserl, alguna part de Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty— ha investit la problemàtica moral des de l'a priori de la consciència, i ha intentat així de descriure les estructures necessàries d'aquesta consciència. Sembla que aquesta doctrina es refia més de la introspecció que de l'opinió comuna. Li interessa l'evidència que la consciència té de la seva pròpia intuïció. La filosofia analítica ha funcionat de manera ben diferent, ja que s'ha basat en els significats públics d'un significant. En aquesta línia, Austin, a *Philosophical Papers* —Oxford University Press, 1970—, i concretament a «A Plea for Excuses» —p. 185—, diu que, si bé allò que expliquen els altres no és mai l'última paraula, no obstant això, sí que és la primera paraula. I aquest punt no el va tenir present la fenomenologia, amb el perill de confondre, contra el seu propòsit, les veritats normatives i les veritats psicològiques.

Els neonietzscheans Foucault i Derrida, i també l'Escola de Frankfurt —abans d'Apel i d'Habermas—, i fins i tot el mateix Heidegger, han elaborat discursos que es distingeixen per la manca de claredat, cosa que ha afectat els plantejaments ètics —per exemple, com precisar *L'oblit de l'ésser*, el *Pensament de la presència*, *Ideologia...*—. Sense cap mena de dubte, gaudeixen de més claredat les hermenèutiques de Gadamer i de Ricoeur.

David Hume ja va deixar plantejat l'assumpte del discurs moral en establir que el judici normatiu o axiològic —*ought*— no es podia reduir a descriptiu o fàctic —*is*—. D'aleshores ençà caldrà acceptar que els enunciats morals mai no fan referència als fets. Amb tot, els intuicionistes o objectivistes es basen en el supòsit que l'ésser humà disposa d'una facultat per accedir a les realitats morals. I així ho diu Price en el segle XVIII i Moore en el segle XX, i, ¿per què no? també John Rawls seguint Kant.

Sempre neguiteja i insatisfà el fet d'establir una classificació de les doctrines morals, ni que ens limitem al nostre temps. De tota manera, com que classificar-les fa molt de servei, ho faré; les crosses ajuden a caminar, més bé o més malament.

Com vaig indicar, Kant se situa en l'origen de la problematització de la moral contemporània en afirmar, a la *Kritik der praktischen Vernunft*, que la raó pràctica no depèn de principis metafísics, tot i que faci referència als postulats *llibertat i Déu*. Nietzsche és sens dubte un altre progenitor dels enfocaments ètics actuals pel fet de destruir el sentit transcendent, cosa

que obre el nihilisme de l'Absurd, nihilisme que mira de foragitar una voluntat sense base suprasensible. Wittgenstein, per cert el de la *Philosophische Untersuchungen*, en indicar que el llenguatge deixa de ser ideal per convertir-se en acció, amb *jocs de llenguatge* quotidians, influeix de manera important sobre Habermas a través d'Austin.

A partir d'aquesta triple progenitura neixen nous interrogants sobre la moral, que deixen de ser, és clar, els platònics, i també sorgeixen respostes inèdites. ¿Com es pot organitzar aquesta varietat sota un mínim de paràmetres? Em decanto cap a una organització sota dos epígrafs: el primer inclou les concepcions que bandegen, o potser neguen, la imatge d'un subjecte que produeixi sentit, i solament fa referència al sistema —al lingüístic, per exemple—; el segon epígraf abasta els pensaments que situen el subjecte, conscient, com a productor de sentit o significació. Les primeres són doctrines de la immanència; les segones, de la transcendència.

Sota el primer grup, hi podem situar l'*ètica científica* de Jacques Monod —*Le hasard et la nécessité*, Seuil, 1970— i del seu deixeble Jean-Pierre Changeux —*L'homme neuronal*, Fayard, 1983—. Les neurociències funden objectivament l'axiologia tal com fonamenten de manera semblant les matemàtiques. Es pot observar com no diferencien l'*is* de l'*ought*, en contra de l'advertiment del vell Hume.

També pertany en aquest epígraf l'enfocament cognitivo-evolutiu amb el qual Kohlberg, després de Dewey i de Piaget, porta a terme el seu estudi dels estadis morals —*Man, Morality and Society*, New York, Rinehard and Winston, 1975—. Cal objectar-li que no se sap gaire bé, em sembla, què és *acte moral*; ¿potser només és un acte psíquic?, ¿l'efecte d'un prejudici social, com defensaven Marx i Durkheim?, ¿el resultat d'un mecanisme inconscient com es va imaginar Freud?, ¿la submissió a una manera de pensar afectiva o màgica, com han indicat Levy-Bruhl i Pareto?

Foucault, el de la *Histoire de la sexualité* —tres volums; París, Gallimard, 1976-1984—, en el volum II («L'usage des plaisirs») i en el III («Le souci de soi»), redueix la moral a estètica, a l'estil dels grecs i dels romans, d'acord amb la lectura que en fa. El subjecte sobra. L'ètica és estètica, i per tant no tenim ètica. Potser només interessa saber viure sense il·lusions especulades i gaudir de la benaurança que sigui senzilla i estigui a l'abast. Es veu que n'hi ha que en tenen prou amb això, amb un *logon aergon*, amb una raó mandrosa i gandula. ¿Què s'ha de fer amb els altres, amb els insatsifets? ¿Cap al foc?

Alfred Ayer, amb *Truth, Language and Logic* «Londres, Pelican Books, 1936 i 1971» retorna cap a l'empirisme. Els judicis morals, ni analítics, ni verificables empíricament, no fan referència a cap realitat, i no són ni veritat ni error, només serveixen per expressar estats emotius. Vaig tractar Ayer a Varna, en un Congrés Mundial de Filosofia. Devia ser l'any 1973, si no m'erro: En recordo vagament la seva fina ironia i que fumava amb pipa

suauament. La moral, a les seves mans, acaba d'aquesta mateixa manera, un xic trista i grisa. Ulls burlescos i fum de pipa. Pobre Adam Schaff, que va mirar de fer-hi un pols dialèctic.

Tot i que el seu nom hagi perdut vigor social «la qual cosa, per si mateixa no vol dir res sobre el valor d'una obra», és important esmentar els noms de Deleuze i de Guattari, ja que diuen que el desig «i no pas el plaer» és la font de l'ètica. L'*Anti-Oedipe* (París, Minuit, 1972) i *Mille plateaux* (París, Minuit, 1980) presenten el desig com a força creadora de valors. El desig, en contra de Plató, no indica manca de res, sinó que s'aferra directament a la vida i als valors. Nietzsche, i fins i tot Spinoza, se situen darrere d'aquest discurs. Es tracta de viure la pròpia vida i no pas de salvar-la. ¿Hi ha res a dir?; una cosa: com és d'embolicat posar-nos d'acord pel que fa al significat d'*acte moral*.

Finalment, dintre d'aquest primer grup, cal col·locar-hi Apel i Habermas. N'hi ha que diuen que Habermas és el millor filòsof alemany de l'actualitat. Apel, esperonat pel fet que la ciència i la tècnica actuen en l'interior d'un camp universal, vol fundar una ètica que gaudeixi d'igual universalitat «*Transformation der Philosophie*; Frankfurt, Suhrkamp, 2 vols., 1973». Ni tan sols la ciència és neutra, ja que es basa en el pressupòsit axiològic d'una comunitat d'argumentació. El seu llenguatge privat no permet al científic construir ciència; ha de recórrer a l'argumentació racional comuna a tothom. Pressuposar una comunitat d'argumentació remet ineluctablement a normes ètiques. Cadascú ha de reconèixer l'altre com a comunicant. Mentir faria impossible el diàleg. Apel se situa en la línia kantiana; la seva *comunitat ideal de comunicació* no va més enllà de ser transcendental, un a priori que fa possibles, i alhora vàlida, els enunciats. Em pregunto: ¿un a priori legítim a l'imperatiu moral? Podem llegir, a *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, a la versió francesa de l'Editorial Cerf (*Morale et communication*; París, 1988, p. 21) les línies següents d'Habermas:

Parmi les philosophes vivants, nul n'a déterminé la direction de ma pensée aussi durablement que Karl Otto Apel.

Habermas, en comptes d'enfocar l'ètica com Apel, com una filosofia transcendental, se serveix d'una pragmàtica universal. A *Moral i comunicació*, obra que ja s'ha citat, hi cal afegir altres obres precípuas, si hom vol fer-se càrrec del pensament ètic habermasià. Jo hi afegeixo aquestes: *Theorie des Kommunikativen Handelns* (2 vols.; Frankfurt, Suhrkamp, 1981), *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Frankfurt, Suhrkamp, 1985) i *De l'éthique de la discussion* (París, Cerf, 1986) —de la qual no tinc a mà l'original alemany—, i també *La pensée postmétaphysique* (París, A. Colin, 1993) —tampoc no dispo del text alemany—. L'ètica supera les fronteres de qualsevol cultura concreta. Ni la ciència, entesa ideològicament com fa el positivisme, ni la descendència de Nietzsche —Foucault, Derrida...—, ni

tampoc la metafísica, ni que sigui dissimulada —Husserl—, no poden posar els fonaments de l'ètica. Habermas retorna a la lingüística; ni *cogito* cartesià ni, per tant, *món de les Idees* platònic. Llenguatge, i aquest, precisament, porta al consens, a l'acord, a la comunicació transparent.

El diàleg funda l'acord entre parlants; el «*Principi diàleg*» guiarà la teoria ètica. La pràctica lingüística inclou una racionalitat que és argumentativa. Allò universal no és cap dada, sinó que sorgeix com una exigència en l'interior de la comunicació. ¿Què en penso d'aquest enfocament, d'aquest imperatiu categòric de la postmodernitat, lligat a la comunicació?: no crec que sigui vàlid passar de la norma universalizable a la norma ètica; al cap i a la fi, allò que descobreix Habermas és el procediment formalista d'un debat, el qual demana, és clar, sota quines condicions ideals se'n garanteix el desenvolupament. No comptem ni amb el Bé, ni tampoc amb l'Obligació. Sense referència al Bé i al Deure, ¿encara hi ha moral?

El segon grup, o epígraf, intenta de reunir aquelles doctrines ètiques que se centren en el subjecte i en la consciència. Ens descobrim davant de *Weltanschauungen* de la transcendència suprasensible. No hi ha dubte que es pot discutir si tal autor es pot incloure, o no, en aquesta àrea; però he considerat adient la manera com el presento. A part d'això, no tinc cap mena de pretensió d'esmentar-los tots.

Els temes axiològics, considerats amb perspectiva epistemològica, tenen dues inflexions: la sofística i la platònica. D'acord amb el primer escorç, s'ha de prescindir de la raó, i hom s'ha de lliurar a la persuasió, que és el que porten a terme les concepcions considerades del primer grup, tot i que de vegades facin servir el terme *racionalisme*. Les doctrines encaixades en el segon grup, i que de seguida precisarem, són d'inspiració platònica, malgrat que això no plagui a algun dels seus representants. Plató, tot i que no ho demostrava, admetia que el món és més que el món natural, i deia que el món abasta, no solament les realitats físiques i les històriques, sinó també la realitat normativa.

Max Weber va defensar, a *Gesammelte Aufsätze zur Sociologie* (Tübingen, Mohr, 1924), que podem encertar el *sentit* de l'esdevenir del món, no a partir del resultat d'una investigació, per acabada que estigui, sinó si som capaços de crear un *sentit*. *Ensayos sobre metodología sociológica*; Buenos Aires, Amorrortu, 1978, p. 46. La ciència no demostra ni la bondat ni la maldat de l'axiologia moral. L'ètica de les conviccions i l'ètica de la responsabilitat no coincideixen, d'acord amb allò que es desprèn de *Politik als Beruf*, títol de la conferència que va pronunciar a München durant l'hivern de 1918-1919.

Marcus Tullius Cicero, a *De legibus* —I, 16—, ja va formular magistralment el Dret Natural, el qual només es pot entendre des d'un més enllà de la Història. Després vàrem haver d'esperar Kelsen per rebutjar-lo frontalment, tot i que aviat va ser necessari de retornar-hi una mica, com mostra el cas

de Rawls. Fins i tot Rousseau en el seu moment va quedar obert a un Bé suprasensible; escriu a *Emile ou de l'éducation* (París, Flammarion, 1990):

Conscience! Conscience! Instinct divin, immortelle et céleste voix [...]; juge infallible du bien et du mal [...], c'est toi que fais l'excellence de la nature humaine et la moralité de ses actions. (IV, p. 378)

No sé posar Hans Jonas, deixeble de Husserl i de Heidegger, en cap més lloc que no sigui en aquest segon grup. Contra Apel i Habermas, accepta la metafísica ontològica. ¿D'on prové l'imperatiu que enuncia, de quatre maneres, a l'obra *Das Prinzip Verantwortung* (Frankfurt, Insel Verlag, 1979)? ¿Per què cal actuar a favor de la vida i de la possibilitat de futur? I respon quasi amb les mateixes paraules que Leibniz: ¿per què hi ha quelcom en comptes de no-res?; ¿per què ens hem d'estimar més l'ésser que la inexistència? I la resposta concreta de Hans Jonas no es fa esperar: perquè l'ésser sempre serà superior al *no-ésser* (edició francesa: *Le Principe responsabilité*; París, Cerf, 1990, p. 14).

Malgrat que ho he fet de passada, ja he suggerit que John Rawls forma part d'aquest segon epígraf. A Rawls, descontent amb l'utilitarisme de Bentham i de Stuart Mill, li sembla que ha trobat un recanvi a l'utilitarisme en un moment en què les societats han perdut la ideologia marxista leninista. L'utilitarisme, en ser una modalitat d'empirisme, es basa en els fets; Rawls retorna a Kant cercant un a priori o, potser, sense imaginar-s'ho aspira a la *Dike* grega. Raona històricament a partir dels principis no històrics de la Justícia, principis que configuren un ideal teòric-pràctic raonable. Nega la referència a un Bé Suprem, gira les espatlles a la tradició grega, però, ¿ho aconsegueix? El llibre *A Theory of Justice* —Harvard, 1971— té unes dimensions sens dubte transcendents; en tenim la prova en el fet que es va haver de defensar de l'acusació de metafísic escrivint *Justice as Fairness: political not metaphysical* —a «Philosophy and Public Affairs», 14, 1985—.

No hi ha cap dubte que Franz Rosenzweig, i especialment Levinas, se situen en aquest segon grup. És cert que ambdós refusen les totalitats, però Levinas en concret creu que ha trobat una mena d'experiència última i irreductible: el *face à face* entre humans. L'alteritat és decisiva. El sistema queda substituït per l'experiència, que no és precisament empírica. Heidegger sobra. En veure l'Altre sóc responsable del seu destí. El rostre nu del d'enfront meu em situa davant del sentit i de l'infinit. El trobar-se és responsabilitat. D'aquesta manera quedo obert a l'ètica i a Déu. *Totalité et infini* (París, Biblio essais, 1971), *Ethique et infini* (París, Fayard, 1982) i *Entre nous. Ecris sur le penser-à-l'autre* (París, Grasset, 1991) em semblen tres llibres significatius del seu pensament.

No em puc estar d'esmentar Paul Ricoeur en l'espai d'aquest epígraf, ni que només sigui per citar la seva obra *Soi-même comme un autre* (París, Seuil, 1990).

He considerat moltes i variades trajectòries morals a fi d'emmarcar la meua feina. Val a dir que cap no em satisfà del tot. Per això assaigo un altre viarany. Crec que no podré ni proporcionar una llista de valors universals ni fonamentar-ne l'obligatorietat. No obstant això, com que no és viable viure en societat sense referències axiològiques, em limito a estudiar la coherència entre possibles valors —a presentar l'educació europea i la seva diàspora— i els orígens d'Occident —mons hebreu, grec i romà—. Ja que estem instal·lats en la civilització occidental i no pas a Benarés o en el Palenque maia, em fa l'efecte que és assenyat que ens limitem a la nostra macrocivilització sense més base que la simple constatació del fet que aquesta és la nostra civilització. Només seran valors d'Occident aquells que es deriven històricament de la *Weltanschauung* jueva i de les *Weltanschauungen* grega i romana, i constitueixin així una mena d'ecosistema diacrònic. Per altra banda, no ens podem imaginar cap més obligació que no sigui la que tingui la deu en la facticitat, acceptada, que hom és occidental o cristià —cristianisme com a *positum cultural*, és clar—.

En treballs anteriors m'he dedicat a estudiar l'*ánthropos* jueu i l'*ánthropos* grec; ara li toca el torn a Roma.¹ De tota manera, abans dedicaré encara un altre apartat a l'ambientació propedèutica.

Logos o bé Pathós

He servat una frase de Saint-John Perse que vaig llegir en una revista de París. Diu així:

L'art même n'est, à mon sens, qu'inceste entre l'instinct et la volonté.

I la ciència, ¿què és?, em pregunto jo. Però més que res m'atrau la incògnita següent: ¿quina classe de saber és el saber ètic? Fa la impressió que normalment ens situem enfront d'allò real —amalgama de coses naturals, de coses històriques i de coses suprasensibles—, i, des d'aquesta sensació tan ingènua, tot seguit intentem de fer-nos amb la realitat concebuda d'aquesta manera. ¿Resultarà més profitós el *Logos* o potser el *Pathós* per la feina que ens hem proposat de fer? Un dia la *Nausée* de Sartre em va pertorbar. Hi ha Absolut, ¿com s'anomena?: Absurd. Conèixer allò real, ¿és una feina absurda?, ¿potser perquè allò real és, ell mateix, absurd?

(1) L'autor fa referència als següents treballs: «Heurística del *telos* de la *paideia*» a *Revista Española de Pedagogía*, XLVIII, 185, 1990, pp. 25-50 i «El nostre valor jueu de l'expectació-expedició» a *Enrahonar*, 27, 1997, pp. 103-128.

La civilització en què vivim incrustats s'ha ben desesperat tot esperant que ciències i tècniques li facin un dia el do del sentit del món. En aquesta conjuntura, ¿com es poden conèixer els valors que injecten direcció a l'existir? Els fets es ceneixen a explicar-nos que història i violència conformen un ajust que sembla essencial. Potser sorgeixen aquí i allà dades històriques de no-violència, però no sembla pas que la no-violència sigui el principi determinant de l'esdevenir de la Història. La no-violència, la pau, és un fet accidental, contingent i volàtil.

Al llarg dels tres últims segles, la raó ha caminat amb gambades molt diferents. Al segle XVIII, la raó ho va explicar tot: matèria, societat, moral... Fou la Il·lustració. Al segle XIX, la raó anava tan enfeïnada amb la indústria, amb el maquinisme, amb el cientisme, amb els alts forns, amb les mines, amb els ferrocarrils..., que no va tenir temps per dedicar-se al sentit de l'ésser humà. Va acabar sent una eina més de l'arsenal productiu. El segle XX ha sofert tants mals —conflictes planetaris, tortures tecnocientífiques, invents esfereïdors (com les bases moleculars de la vida)...— que al capdavall s'ha malfiat de la mateixa raó i ha preferit l'instint o la intuïció o simplement allò que és de carn i ossos. Filosofies de l'existència i de la post-modernitat, o bé intents de reduir la filosofia a ciència: Russell, Wittgenstein, Popper... A còpia de precisar les maneres de conèixer, al capdavall ens hem quedat orfes del sentit del conèixer.

Les llengües naturals, les de les places i dels carrers, s'organitzen mijaçant termes polisèmics. Cada paraula engloba un potencial tan inacabable de significats que cap ús no pot exhaurir i que només el context en determina el significat específic. Si l'*ànthropos* s'ha objectivat socialment de manera tan poc precisa, ¿potser serà que no gaudeix de cap més manera d'investir la circumstància? Zubiri, en el llibre *Sobre la esencia* —Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1962—, enfrontant-se a Hegel escriu:

No es posible aprehender la esencia de nada por pura dialéctica conceptual [...]. Frente al conceptismo de Hegel es menester subrayar energicamente los fueros de lo real, sea o no absolutamente concebible. (p. 58)

Freud assegurava que sigui quina sigui qualsevol activitat conscient, sempre és una disfressa d'un desig inconscient. Li podríem preguntar: ¿com sap vostè que la consciència és il·lusòria, si no és, precisament, a través d'aquesta mateixa consciència denigrada? Negoci feixuc conèixer allò real. ¿Com es pot accedir als valors que siguin valuosos per ells mateixos?; la resta no arriben més enllà de ser poqueses i bagatel·les per al ramat. No veiem cap altra manera d'assolir la realitat objectiva que no sigui cercant les condicions de possibilitat d'allò real. Aquestes condicions de possibilitat són les coses, o aspectes de les coses, sense les quals la realitat no es pot pensar. L'epistemologia és, incontestablement, una *Kampfplatz*.

¿Per ventura podem conèixer res fora del temps?: i el temps és sempre versàtil, llevat que ens posem al costat de Hegel, el qual, a la *Phänomenologie des Geistes* —m'he servit de la traducció d'Hyppolite (La phénoménologie de l'esprit; 2 vols., París, Aubier-Montaigne)— afirma:

Le temps se manifeste donc comme le destin et la nécessité de l'esprit qui n'est pas encore achevé au-dedans de soi-même. (Vol. II, p. 305)

Que el temps es dirigeixi cap al seu súmmum i acabament, aquesta fou la fe de Hegel, però no la fe de tothom. Potser coneixem a la manera de Feyerabend. No hi pot haver cap mètode heurístic sense pressupòsits metafísics —ontològics i epistemològics—. Allò real, va assegurar Plató, està amagat (*lanthano*) i oblidat; allò que cau sobre els sentits només és un índex, ja que és una mimesi d'allò que queda sempre per descobrir (*alétheia*). Nietzsche no ho accepta, i ja està. No que tingui raó. ¿Quina és la substància i l'embalum d'allò real, inclosos els valors morals? ¿Hi cal respondre amb la raó, amb l'apassionament, amb tots dos, o simplement arrossant les espatlles?

La raó pateix intrínsecament patologies: ¿de quina manera es poden atermenar racional i irracional?, ¿com a discurs i com a intuïció? Els clàssics no hi veien cap mena de dificultat: la raó es basava en la lògica i legislava. Avui dia la raó ha esdevingut eina, estri o instrument. Allò real, en no estar del tot determinat, permet que s'hi actui a través de la raó. I la raó triomfa, i també fracassa. La morbositat de la raó, ja la varen detectar els sofistes grecs; Antifont (*Antiphonos*), segons un dels papirs d'Oxirinc (*Oxyrhynchos*), va deixar escrit:

Les prescripcions de la llei humana (*nomos*) sempre són a més a més; en canvi les de la natura (*Physis*) són necessàries. (Fragment B, 44 A)

Dionysos, o la vida, conviu amb *Apol·lon*, el coneixement. El *mythos* no se separa del *logos*. Nietzsche recupera aquesta tradició grega. La raó està constitutivament malalta. Dilthey es va considerar sempre quantià, però a la *Kritik der reinen Vernunft*, fonamentació epistemològica de les *Naturwissenschaften*, hi afegeix una cosa així com una *Crítica de la raó històrica* —*Einleitung in die Geisteswissenschaften*— que serveixi per fonamentar les Ciències de la Cultura. La raó ha d'existir crucificada. ¿Com es pot conceptualitzar la fluctuació de la vida humana i a la vegada la regularitat de la naturalesa, de la història i també de l'evolució, si no és perquè la raó és làbil, lliscant i insegura? L'*anthropos* existeix tens entre el *logos* —concepte, abstracció, univocitat—, el *mythos* —imatge, concreció, polisèmia— i el *pathós* —instint (*Instinkt*), i també desig (*Trieb*)—. La divisa il·lustrada de Kant, *Sapere aude*, queda teoritzada en l'opuscle *Was ist Aufklärung*,

en el qual defensa l'íntima relació que hi ha entre saber i llibertat; *saber és voler-saber*. Si els sentits no erren és perquè no jutgen; el judici implica voluntat.

En les civilitzacions orientals, la paraula —*dabar* (vocable o pensament) i *amar* (acte de parlar o de discórrer), en la literatura hebrea— expressava, no solament el fet de pensar o de voler, sinó que sobretot objectivava la mateixa realitat. Més que un so, la *paraula* és una cosa, invisible això sí, però una cosa ben eficaç —*Dictionnaire encyclopédique de la Bible*; Brepols, 1992, Bèlgica—. La raó és raó encarnada i no mentalisme.

Ara ja no pot sorprendre aquell text del «Bereshit» ("Gènesi") bíblic en què Yishaq (Isaac) no es pot fer enrera en la benedicció que ha donat a Ya'aqob (Jacob) per error, i després l'ha de negar a Esaw (Esaú o hirsut):

Isaac li va dir:

—El teu germà, fingint, ha vingut i t'ha pres la benedicció.

Esaú va exclamar:

—[...] Primer em va prendre els drets de primogènit i ara em pren la benedicció.

I va afegir:

—¿No et queda cap benedicció per a mi?

Isaac li respongué:

—L'he fet senyor teu [...] ¿Què puc fer ara per tu, fill meu? (27, 35-37)

La paraula és *factum*, embalum i no pas ombra. El grec va separar *theoria* i *praxis*; el pensament hebreu les va ajuntar. Més tard, el cristianisme va tornar a separar la *vita contemplativa* i la *vita activa*. Tanmateix, en cadascuna d'aquestes cultures el discurs mostra, ineluctablement, el seu rostre que sofreix. De tota manera, malgrat les seves deficiències, el llenguatge no es pot estar d'apuntar vers la seva finalitat, que no és cap altra que la comunicació. El llenguatge és més que un testimoni de l'ésser; és ontologia en acte, però *per modum crucifixionis*. ¿Sofreix crucifixió allò real, o és potser la nostra gosadia de conèixer allò real la que introdueix el suplici?

Sense teoria, o esquema previ del món, no hi ha manera d'atansar-nos al món. La virginitat fa sentor de quimera. Les teories, s'han presentat d'acord amb dues modalitats: la primera inclou el conjunt d'idees que regulen la comprensió del món; la segona, inclou el conjunt d'idees que regulen les accions o les pràctiques. ¿Hi ha realment alguna frontera o fita entre elles?, ¿com s'interfereixen? Aristòtil, tot i el seu racionalisme, ja ens avisa, a l'*Ethikà Nikomàkheia* (1094b-1095a) que no és gens assenyat cercar més rigor en cada camp del saber que aquell que admeti la natura del tema tractat. Seria forassenyat envestir la qüestió axiològica de la manera com Galileu treballa en *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*, treball que, per cert, formula la llei de la caiguda dels greus; o bé

de la manera com Newton investiga en *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*.

La raó procedeix en determinats camps —per exemple, en els dos esmentats— racionalment, i així obté enunciats universals i necessaris —si més no durant un període de la història—; en altres àmbits només opera raonablement, amb enunciats particulars i contingents, com passa en els temes morals.

Em va colpir la visió de l'habitatge on va néixer Descartes, el 31 de març de 1596, la primera vegada que el vaig visitar a la població de La Haye —actualment *Descartes*—, vila situada al sud de Tours, a la riba del riu Creuse. És un edifici sobri —ara museu dedicat al filòsof— on la seva àvia el va educar fins al 1607, any que ingressà en el col·legi dels jesuïtes de La Flèche, centre que deixaria el 1615. El 1641 Descartes va publicar *Meditationes de prima philosophia*. Només la raó és fiable, i serà absolutament cert tot allò que superi el dubte radical —Segona Meditació—. Si s'accepta això, la veritat esdevé un producte purament racional de l'enteniment; el saber, ¿una construcció idealista?

L'idealisme de Hegel no fa coincidir la realitat immediata (*Realität*) amb l'efectivitat (*Wirklichkeit*), de manera que el seu enunciat idealista s'ha de formular de la manera següent: «Tot allò que és racional és efectiu i tot allò que és efectiu és racional». Amb tot, la raó és consciència de si mateixa i d'allò altre, i aquesta estructura arrossega la consciència cap a un moviment històric progressiu. L'ésser i el pensament de l'ésser formen una unitat.

La raó sola, sigui la de Newton, la de Descartes o la de Hegel, no produeix discursos suficients si es vol oferir una axiologia que satisfaci tota la humanitat. ¿I si miréssim la desraó i la impropedència ni que només fos per combinar-les amb els productes racionals i amb els raonables?

El dubte cartesià, com el *cogito* mateix, són l'experiència de la llibertat, de la voluntat. Cal atribuir l'error a una manca de la llibertat; hom és responsable dels errors perquè se serveix de la voluntat al marge de l'evidència. Descartes tampoc no fou un racionalista compacte.

Pocs anys després del 387 aC, Plató va redactar el diàleg *Menon e Peri aretes*, que irromp així per boca del personatge Menó:

Sòcrates: ¿es pot ensenyar la virtut?, ¿o no es pot ensenyar i només s'assoleix amb la pràctica?, ¿o ni s'assoleix amb la pràctica ni tampoc no es pot aprendre, sinó que es dona en els humans naturalment o d'alguna altra manera? (70a)

La moral, ¿és assumpte del *cogito* o només és cosa de la *hybris*, o potser de la *physis* o de l'*eleutheria*?; racional no ho sembla pas gaire. En la

direcció més pessimista, l'italià Giuseppe Reusi (1871-1941) a l'uníson amb Schopenhauer i Leopardi ha sostingut antihegelianament que tot allò que és real és irracional, i que tot allò que és irracional és real. ¿Es capeix millor així l'ètica? ¿Quin és l'*arkhé* de la filosofia seguint el *Theetetos e Peri epistemes* platònic?:

És propi d'un filòsof aquest *pathós* (afecció) d'esbalair-se; aquesta i no cap altra, efectivament, és la deu de la filosofia. (155d)

La passió es clava en l'origen del pensar. Colmar, entre vinyes, és una ciutat suau d'Alsàcia que guarda el museu d'Unterlinden. La peça mestra que conserva és el retaule d'Issenheim, que va pintar Grünewald entre el 1510 i el 1515. El Crist crucificat objectiva la passió (*páthema*), la sensació sofrent de l'humà en la desesperació per saber, sense poder mai sadollar aquest delit o concupiscència. Levinas, a *De l'existence à l'existant* (París, ed. de la revue Fontaine, 1947), descriu aquest escruiximent:

L'être est essentiellement étranger et nous heurte. Nous subissons son étreinte étouffante comme la nuit, mais il ne répond pas. Il est le mal d'être. (p. 28)

Som apàtrides (*Unheimlichheit heideggerià*) des de l'origen (*arkhé*) i no des del començament. Som substancialment *a-logon*. Hannah Arendt, la jueva, troba Martin Heidegger, el pronazi, el 1924. Hannah esdevé l'amant d'aquest professor que la fascina. Per la seva banda, Heidegger sucumbeix a l'encant de la jove alumna. Així va començar una llarga relació que no es va acabar fins al 1975, quan Arendt va morir. El desig va triomfar pel damunt del discurs, tant del filosòfic com del polític. La Història no té causalitat, afirmarà Arendt; no és gens estrany.

El pensament jueu també té valoracions positives del *a-meson* o *des-mesura*. Així per exemple, el profeta *Y'sa'yahu* (Isaïes o «lahvé-és-alliberament»), nascut el 760 aC, escriu en un dels textos que se li atribueixen:

S'ha vestit amb la túnica del càstig,
s'ha embolcallat de zel
com d'un mantell.
Qui l'haurà feta, la pagarà:
la fúria del Senyor escometrà
els adversaris,
els seus enemics ho pagaran;
[...]
quan l'enemic arribarà com la riuada,
una bufada del Senyor
el farà retrocedir.

(59, 17-19)

La sociologia comprensiva alemanya —Rickert, Simmel, Dilthey i Weber— utilitza l'*Einführung* (intropatia o simpatia). La raó val de ben poc —la racional— per a les necessitats humanes. Si la humanitat es confon amb la seva història, la raó no va més enllà de ser «simpatia» (en grec, *syn* volia dir «amb», i *pathós* significava «sentiment»; d'aquí ve *sympáthia*, simpatia).

El 1916, al cabaret Voltaire de Zurich va tenir lloc la primera sessió del moviment Dadà, que animava el romanès Tristan Tzara, nacionalitzat francès. Fou el reflex de l'absurditat de la Primera Guerra Mundial, aquella conflagració implacable i quasi immòbil. Milers de morts per guanyar una trinxera que es perdia al cap d'un mes. Irracionalitat del comportament humà. Com a conseqüència: inutilitat i desesper davant del llenguatge que ens abandona en la incomunicació. André Breton proposa desatendre el cartesianisme i la mateixa lògica, i substituir-los per l'al·lucinació, el somni, la demència i la narració infantil. ¿Per ventura el dadanisme i el surrealisme obren les úniques portes que condueixen cap a l'axiologia?

Sòcrates, al *Menon* (96d-100c), defensarà que adherir-se a l'*Agathon* és assumpte de l'*eros*, però mai no és res segur. No comptem amb cap fonament racional de l'ètica.

La ciència no és l'única guia amb què els humans actuen correctament i bé. (96e)

La virtut no és res natural en l'ésser humà. (98d) (100a)

Plató es va imaginar, com qualsevol dictador, que tot es pot demostrar. Sòcrates, ben al contrari, fou humil, i deia que només podem cercar i cercar, però no trobar.

El valor del *a-meson* o desmesura en qüestions específicament humanes també es descobreix en altres literatures. Així, per exemple, el trobem en el judaisme disident, o heretge, dels primers cristians, del qual Pau de Tars (població de Cilícia, a l'Àsia Menor) fou el pensador més cabdal.

Durant la primavera de l'any 56, sant Pau era a Ephesos i va trametre una carta als cristians de Korintós que deia així:

Germans, fixeu-vos qui sou els qui heu rebut la crida: no n'hi ha gaires de savis a la manera d'aquest món, ni gaires d'influents o de bona família. Ben al contrari, Déu, per confondre els savis, ha escollit els qui el món té per ignorants; per confondre els forts, ha escollit els qui són febles als ulls del món. Déu ha escollit gent que no compta, els qui el món menysprea, i ha escollit els qui no són res per anul·lar els qui són alguna cosa (*Kai ta me onta, ina ta onta Katar-gese*). Així ningú no es pot gloriar davant Déu. (I Corintis; 1, 26-29)

Un *paradoxographos* és un relator de fenòmens, o d'esdeveniments, estranys i incomprensibles. Kierkegaard, en contra de Hegel, indica que la

paradoxa és el millor instrument per captar l'essència d'allò humà singular. Paradoxa del pensament contra l'ésser; així sorgeix l'absurd, que és propi de l'ésser humà. Explicar la paradoxa ja és fer-la hegeliana, és destruir-la, i acabar així amb el mateix ésser humà. La moral té argument paradoxal.

¿Qui ens donarà els continguts morals i la seva obligatorietat —tan substituïbles per qualsevol procés educador o antropogènic—, el *logos* o el *pathós*? Després de tot això que he escrit, he d'admetre que estic desconcertat i vacil·lant.

A les *Confessions*, Aurelius Augustinus, o sant Agustí, escriu:

Vaig robar sense que la fam m'hi forçés; simplement per menyspreu envers la justícia. Tenia abundor d'allò que vaig sostreure. No m'interessava allò que robava, sinó l'acte de robar i de pecar [...]. Hi trobava gust precisament perquè estava prohibit. (II,4)

No n'hi ha prou de la raó per la moralitat. De tota manera, la llum racional indica les conductes plausibles encara que elles no es presentin de manera aclaparadora.

No hi ha cap bèstia que convisqui amb els seus morts llevat de la bèstia humana; arriba fins i tot a situar els cementiris al costat de les esglésies, al bell mig del poble. ¿No és un senyal ben sorprenent? ¿O potser la cultura s'obre cap a la transcultura? Els valors regulen la relació «jo-tu», a partir de les opinions que hom rep i també de les que es creen a cada moment; però, a part d'aquesta relació sociocultural, ¿no fan referència, els valors, a absoluts (*hierós*) que cal encarnar en la immanència? No comptem amb una visió (*logos*) sense voluntat (*pathós*) de veure, encarnada en el llenguatge.

A l'agost de 1835, Kierkegaard, en el seu *Journal* (traducció francesa a Gallimard, 5 vols., París, 1941-1961), hi escriu:

Allò que necessito és saber què he de fer, i no pas què he de conèixer [...]. Es tracta de trobar una veritat que sigui tal per a mi, que em permeti d'encertar una idea per la qual valgui la pena viure i morir. (Vol. III, p. 38)

En el camp de la moral, no n'hi ha prou amb la raó; a més a més, hem de sotmetre'ns a la decisió d'una llibertat compromesa. Com ha indicat Cassirer —*La philosophie des Lumières*; París, 1966; Arthème Fayard, pp. 52, 53—, fins i tot la Raó il·lustrada deixa de ser un conjunt d'idees innates anteriors a l'experiència, i esdevé una raó que ha d'assolir el saber en comptes de posseir-lo. La raó passa a ser esforç; és fer, i no pas intuir. A les *Pensées* (núm. 110), Pascal afirma que tenim dos mitjans per accedir a la veritat: *raison* i *coeur*. En això es mostra anticartesiana. ¿Com es pot de-

mostrar que tot el que hi ha és racional?; el *logos* mai no podrà expressar la realitat continguda en el *mythos*. Al cap i a la fi, el *logos* explica; en canvi el *mythos* vol legitimar.

En el judaisme, el pecat o la falta no es basen en la raó, com a Grècia, sinó en la voluntat aracional. En hebreu, *het*, i també *hatta't*, volen dir separar-se de la meta; la traducció grega dels LXX fa servir *hamartia* i *anomia* per significar la mateixa cosa. Sant Pau utilitza *parabasis* (pas-en-fals). Tomàs d'Aquino, en aquesta mateixa direcció, escriu a la *Summa Theologiae*:

La voluntat, de la qual depenen tots els actes voluntaris, bons o dolents, com els pecats, és la font del pecat. El pecat es troba en la voluntat. (I, II, q. 74, a.1, ad I)

El pecat (deficiència) es presenta opac a la raó, i té la seva font més enllà d'allò racional i d'allò raonable. ¿Com pot, després, la raó assolir un *factum* tan desassistit? Com a molt, la raó fonamentarà els *judicis morals*, però mai les accions morals. Hegel, en el seu conat per racionalitzar-ho tot, distingeix —*Grundlinien der Philosophie des Rechts*; paràgrafs 153 i 258— entre *Moralität* (moral subjectiva) i *Sittlichkeit* (moral objectiva o de l'Estat). Hom accedeix a allò universal quan sotmet la *Moralität* a la *Sittlichkeit*; però, la *Sittlichkeit* (deures del ciutadà), ¿pertany encara a la moral —als deures del subjecte—? M'estimo més intel·ligir la moral a còpia de distingir entre voluntat i enteniment.

Amb aquest segon apartat tanco la dimensió propedèutica. Em fa l'efecte que el lector ja es pot fer càrrec de la problemàtica ètica, de manera que pot comprendre el perquè del camí que segueixo quan emprenc l'estudi dels continguts educacionals d'Occident. No faig res més que cercar la coherència lògico-històrica dels valors concrets respecte de les deus de la macrocivilització occidental.

En aquest treball només vull descobrir les categories antropològiques del món romà, a partir de les quals es deriven paradigmes de comportament que s'adiuen amb els valors que ens són propis.

Cap cultura no és superior a una altra; però la de cadascú sembla que convé més a cadascú que no pas les cultures foranes. Existim ineluctablement des d'una interpretació de tot el que hi ha. És normal, doncs, que la nostra interpretació sigui per a nosaltres la més important.

El temps definitiu

El CD-ROM i les autopistes de la informació estan desbancant el llibre. Hom diria que és un fet dat i beneït. No obstant això, ja no estic tan segur que suplantin la narració mítica, en la funció antropogenètica que té aquesta narració. Roma, tant la republicana com la imperial, tenia una concepció de l'ésser humà com a temps que finalment assoleix el seu destí en el si de la Història, la qual, des d'aquell moment es transforma en repetició d'allò mateix, en viure *secundum mores majorum*. Aquesta plenitud temporal té lloc en un *ubi* (on) concret i succint. El *locus romanus* comença sent *loculus*, que aviat envaeix terres celtas, etrusques, gregues..., fins a situar el *limes* enfront dels *germani*. Aquest espai té tres funcions cabdals: la sacra, presidida per *Iovis Pater* (Júpiter); la bèl·lica, animada pel déu *Mars* (Mart) —paper de la *djihad* islàmica posterior—, i, per últim, la funció de la fortuna, o ventura, encarregada a *Quirinus* (Ròmul, i de vegades *Ianus*). Àmbit de violència, el romà.

A l'interior de la planura llatina va esdevenir la narració oral, que parla del cordó que lligava el present definitiu amb el pretèrit troià, passat genial i a la vegada tràgic. El romà va trobar, d'aquesta manera, sentit a la convivència de poble. Virgili va recollir el mite secular, el va agençar, i li va posar text escrit. Aquest mite permet comunicar-nos en la distància, tant en la del temps com en la de l'espai. L'hermenèutica que faig ara i aquí ens apropa a l'autohermenèutica que els pobles llatins es varen proporcionar a ells mateixos, per tal de no veure's incongruents i absurds. Això no es consent.

Del text escrit, que dóna cos al text oral, ens n'importa la *parole* (subjecte, missatge, frase, discurs, temps present); en canvi deixo al marge tant el *langage* com la *langue* —sense parlant, només codis, signes, símbols, sistemes; tot allò fora del fluir temporal—. Interpretar la *parole* no és una feina que es faci des de la subjectivitat individual. Cal anar cap a la dinàmica del text i a la seva funció creadora de mons més habitables. Es pot entrar en el relat sempre que *locus* i *tempus* el contextualitzin. La narració és d'uns, per a ells mateixos, que existeixin condicionats per les coordenades espaciotemporals.

Roma constitueix un significat que evoca records i imatges diverses a cadascú. Museu Arqueològic de Barcelona: mosaic de 8 per 3,57 metres que representa una carrera de quadrigues, d'aquelles que es feien al circ de la *Colonia Iulia Augusta Paterna Faventia Barcino* (l'actual Barcelona). L'auriga, dret sobre el carro, lluint els colors del seu bàndol esportiu. Els quatre cavalls, abrandats en la fúria de la competició.

Començaments del segle vi. Els grecs funden la *Palaià-Polis*; després basteixen la *Nea-Polis*. Aquest enclavament es va conèixer amb el nom

d'*Emporion* (Empúries). El 218 aC hi arriben els vaixells romans —moment de la Segona Guerra Púnica— i comença la romanització sota el comandament de Publius Cornelius Scipio. L'any 100 aC ja hi havia la ciutat romana a la part alta del lloc, i encara ara s'hi pot veure esculpit el símbol fàl·lic —que indica la força i la prosperitat— al costat de la porta que, des de l'amfiteatre i la palestra, dona al *Cardo Maximus*. Blau del mar, blau del cel i blanc de la neu pirinenca.

Provincia Narbonensis, amb les vies romanes que van de nord (Lugdunum i Viena) a sud (Arelate i Massilia), i, des de l'est (Forum Julii) a l'oest (Narbo). Glanum, a prop de la gran cruïlla de les vies romanes que fou Arelate (amb termes —caldarium, tepidarium, frigidarium—), lloc recol·lecte, adient per al repòs, per al recés i per a la serenitat. Les orenetes s'hi passen, quan ve l'estiu.

Poc abans de l'era cristiana, els romans conquereixen l'*Oppidum de Conimbriga*, a prop de la que seria la Coimbra portuguesa, a la ruta que anava d'Olisipo (Lisboa) a Bracara Augusta (Braga), al nord. Muralles i fòrum importants. Aqüeducte. Terra sòbria que respira mar.

Caius Julius Caesar Octavianus Augustus funda Augusta Treverorum (l'actual Triers alemanya). El 310, Constantí el Gran hi aixeca l'Aula del palau imperial, la Basílica, feta de rajols. Espai fastuós per a les recepcions imperials. La vaig visitar sota un sol lasciu.

Voltada de muntanyes, d'oliveres i de figueres, Aphrodisias espera la resurrecció en la Turquia actual. Temple a Afrodita, escola filosòfica, odèon, banys de l'emperador Adrià, teatre... Més de dues hores per veure les runes. En el mateix paral·lel que Milet, però terra endins. La seva escola d'escultura fou cèlebre en tot l'imperi. Els núvols tenien ganes de pluja, i va ploure.

El·líptic. Sí, un fòrum romà de forma el·líptica que encara conserva les seves columnes jòniques. Gerasa, al nord d'Amman, a la ruta que anava de Damasc al port d'Aqaba. Per tant, ciutat rica. L'abril obria flors grogues de mimosa.

Les caravanes que venien de l'Índia i travessaven Mesopotàmia, per anar a dormir, al final, a la Mediterrània, varen donar opulència a Palmira, oasi del desert de Síria. Al segle I va caure sota l'òrbita romana. Passejar-se en solitud per aquell cadàver quan clareja, significa experimentar la plenitud històrica de Roma.

I, al centre del món, la *Roma Urbs*, immensa, especialment *Imperatorum Aetate*. Amphitheatrum Flavium, Circus Maximus, Forum Augusti, Forum Traiani, Capitolium, Thermae Traiani, Mausoleum Divi Augusti, Mausoleum Hadriani, Pantheon... No és una feina gens fàcil l'escarràs de dominar el món i cobrar-li impostos. Roma, principi i fi. *Perfecta*, participi passiu de *perficere* —derivat de *facere* (fer) i de *per* (totalment o superlativa-

ment)—. Roma és una peça acabada, i, per tant model per a la resta de l'orbe i per a la posteritat.

Alguns records evocats, a l'atzar, pel nom de *Roma*.

Abans de Roma, poblaven la península italiana, celtas, etruscos, i, a partir del segle VIII aC, grecs, que ocuparen el sud —temple de Paestum—. El *Latium*, planura estreta travessada pel Tíber, cau sota les influències de grecs i d'etruscos. Les *gentes*, a l'època republicana, organitzen la societat com a patricis; dessota, s'hi situen els plebeus, que de fet són majoria. La *gens* agrupa ciutadans sotmesos a l'autoritat del *pater familias*, que n'és, alhora, cap, sacerdot i jutge. Esclaus i clients (ciutadans lliures, però no patricis) completen les diverses *gentes*. Les famílies riques governen la República Romana.

En començar el segle III aC, Roma sotmet la Itàlia meridional. Cartago reacciona, però la victòria és romana. Sicília i Sardenya esdevenen províncies. Escipió triomfa a Zama contra Anníbal. Final de la Segona Guerra Púnica. Els romans conquereixen —segle II aC— Macedònia i Grècia. La Tercera Guerra Púnica destrueix definitivament Carthago. *Hispania* i la *Gallia* cauen sota el domini de Roma. Al segle I aC, Roma domina el nord dels Alps (Gàl·lia transalpina), Àsia Menor i Síria. Després de la batalla d'Actium, els romans converteixen Egipte en una província més. El Mediterrani esdevé «Mare Nostrum».

Cap el 200 aC, l'exèrcit romà tenia un milió d'homes. Juli Cèsar aprofita la crisi de la República per agafar el poder. Un cop conquerida la Gàl·lia, el 53 aC, només li queda l'*alea jacta est*. Dictador amb el títol d'*Imperator* o general en cap dels exèrcits. El 44 aC mor apunyalat per defensors de la República. Tot seguit, Antoni es casa amb Cleopatra i es queda Egipte; Octavi August administra Itàlia. La batalla d'Actium dona tot el poder a Octavi. El 29 aC mor la República, tot i que es mira de guardar les aparences republicanes. El senat concedeix a Octavi el títol d'*Augustus*, nom reservat als déus. Caius Clinius Maecenas, aristòcrata etrusc, ministre i amic d'August, protegeix els escriptors Tit Livi, Virgili, Horaci, Ovidi, Sàl·lusti, Varró... Roma, l'Urbs, arrossega ja més de set segles d'història; ha deixat de ser una població de camperols i ha esdevingut una urbs monumental hel·lenística. Quasi un milió d'habitants, sense comptar els esclaus.

A més, la batalla d'Actium va representar el triomf d'Itàlia sobre la vella Roma. La Campània és rica en blat, oli i vi; les seves *villae* traspuen luxe. El Laci alimenta l'Urbs de verdures i fruita. Tot i això, el poble planer sobreviu en la pobresa; a la ciutat de Roma la gent viu a les *insulae* insalubres.

Dues grans àrees diferents sota la Roma imperial: la d'Orient, on es parla i es pensa en grec, i l'occidental, que es comunica principalment en llatí. Persisteix el model hel·lenístic engendrat per Alexandre Magne. L'art romà és el resultat del maridatge entre l'art etrusc i l'art grec.

Mort Octavi August, l'any 14, el succeïxen quatre emperadors de la família Júlia-Clàudia. Després vénen els Flavis, els Antonins —Trajà, Adrià...—. El segle III es ressent de la invasió més o menys pacífica de pobles germànics; l'imperi es «barbaritza». Constantí i Teodosi frenen l'esfondrament (segle IV). Al capdavant, a finals d'aquest segle IV, els germànics i els huns —nòmades asiàtics— suprimeixen de fet l'Imperi romà d'Occident. Odoacre destrona l'últim emperador, el 476, un nen de deu anys, Romulus Augustulus, que ja vivia a Ravenna. L'Imperi romà d'Orient no caurà fins al 1453, a mans dels turcs.

La meditació entorn de la vida, la passió i la mort —sense resurrecció— de Roma ens porta tristesa i malenconia. Ciceró, al qual Antoni (el de Cleopatra) va fer assassinar, el 43 aC, havia redactat *Tusculanae disputationes*; es tracta d'un diàleg entre un *discipulus* i un *magister* en què s'enfocuen la mort, la tolerància, el dolor, la curació dels mals, l'agitació de l'ànima i també el gaudi. Situar-se al costat dels déus és superar la por, i sobretot la basarda davant la mort. Amb aquest tarannà m'hauria endinsat en l'enfonsament de la història romana.

Però no tothom es consola de la mateixa manera, amb raons. Per aquest motiu, Loukianos de Samosata (població de Síria), del segle II, va escriure *Mimes des courtisanes* (versió francesa, il·lustrada extraordinàriament per Picasso), obra en la qual es proposa el consol que regalen els cossos vius i luxosos de Corinna, Leaina, Chrysis..., i així fins a trenta voluptositats amb què obsequia l'amor físic. Llucià fou un romà d'Orient que va transmetre l'herència grega al marge de Sòcrates, Plató i Aristòtil. La raó no consola ni el marriment ni el dolor de l'ànima; en canvi les delícies corporals sí que els alleugen. La màgia del paganisme grecoromà ha encisat a més d'un occidental; aquest és el cas de Gabriel Matzneff (*Maîtres et complices*; París, J.C. Lattès, 1994; 314 pàgines).

Del si de la civilització llatina, en va sobresortir l'*Eneida*, que va mirar de detectar-hi la categoria antropològica més gran que permeti intel·ligir, en el seu nucli, la *Weltanschauung* dels romans. ¿Com es concep el *tempus hominis*, el córrer de l'*home-temps*?

L'edició Teubner —Leipzig— de la literatura grega i llatina, *Bibliotheca Scriptorum et Romanorum Teubneriana*, en llatí, és la més completa. Però per a l'*Eneida*, m'he servit normalment de la traducció francesa de Maurice Rat (París, Flammarion, 1965), de la versió al català de Miquel Dolç (Barcelona, Alpha, 1958) i, evidentment, de l'original llatí.

Guerra de Troia. L'aqueu, o grec, Ulisses va tenir la idea del cavall de Troia. I ell mateix s'hi va posar dintre. Els troians dormien, quan, reunits els aqueus de dintre la panxa de fusta amb els aqueus de les naus, varen fer explotar el final d'aquell empori i d'aquella cultura. Enees és un dels pocs troians que aconsegueixen escapollir-se de la ciutat moribunda; per alguna cosa era fill d'Afrodita. En arribar a Itàlia, fundarà una Troia nova i millor, ja

que serà immortal com els déus. Una vegada establert a la riba del Tíber, Enees es casa amb la filla del rei *Latinus* —origen del poble llatí—. Roma és més una refundació de Troia que no pas una fundació pròpiament dita; la fraternitat romana neix de la violència troiana. ¿Per ventura tot l'edifici polític no s'assenta sobre el fratricidi?

Mecenàs, una mica més gran que August, fou l'eminenència grisa de l'emperador durant alguns anys. El seu ministre de Cultura, que diríem ara. Va saber descobrir escriptors cabdals, i els va posar al servei del nou règim imperial. Virgili i Horaci.

Publius Vergilius Maro va néixer prop de Màntua (Mantova, a la Llombardia), el dia 15 d'octubre de l'any 70 aC, en una zona camperola envoltada de suaus turons. Quan tenia dotze anys es va traslladar a Cremona per fer els primers estudis; a Milà i a Roma s'inicia en la literatura grega i alexandrina, sense deixar la filosofia, la història, les matemàtiques, les ciències naturals i la medicina. Abans de l'*Eneida* va escriure *Bucolica*, deu poemes idíl·lics inspirats en Teòcrit, poeta grec de Sicília. A la primera bucòlica un pastor s'adreça a Octavi August i l'adora amb aquestes paraules: «Deus nobis haec otia fecit» (*un déu ens ha regalat aquesta pau de què gaudim*). La quarta bucòlica celebra que aviat arribarà un nen que serà presagi d'una època nova i àurea.

Al cap d'un temps, alguns cristians varen creure descobrir en el text una profecia de la vinguda de Jesucrist; però Virgili feia referència senzillament a la nova generació romana que objectivaria la plenitud dels temps. Entre els anys 37 i 29 redacta les *Geòrgiques* dintre de la tradició del grec Hesíode —*Erga kai hemerai*—, del segle VIII aC. El sentit de l'ésser humà és viure en harmonia amb la natura:

Felix qui potuit rerum cognoscere causas. (2, 490)

Però l'obra que ara ens interessa és l'*Eneida*, que va compondre entre el 29 i el 19. Quan li faltava poc per acabar-la va anar a Grècia i a l'Àsia Menor a fi de conèixer directament algunes de les contrades que descriu, per tal de donar els últims retocs a l'obra quan tornés. Va emmalaltir quan feia camí cap a Mègara, i va haver de fer llit a Atenes; August, que aleshores tornava d'Orient, el va convèncer perquè retornés amb ell a Roma. Al cap de poc d'arribar al port de Bríndisi (la grega Brentesion i la llatina Brendusium) moria; era el 22 de setembre de l'any 19 aC. La seva tomba es va situar a la ruta que va de Nàpols a Pozzuoli (en llatí *Puteoli*), un port de la Campània.

L'*Eneida* es compon de dotze llibres, i cadascun d'ells conté entre 700 i 900 versos, llevat de l'últim, que és una mica més llarg. Al bell mig de la narració, al llibre sisè, hi ha el tema del sentit del caminar, del peregrinar, de l'existir; a Cumes (*Kumai* en grec), al sud d'Itàlia, Enees baixa a l'infern

a través del llac Avern (*Avernus*, en llatí) per indicació de la Sibil·la. Allà, se li revela el significat de la història dels romans. L'*Eneida* no té cap altra finalitat que fundar la civilització definitiva, en la qual el temps esdevé perduració. Ulisses planta cara als obstacles per poder retornar a la pàtria; Enees, al contrari, fuig de la pàtria, Troia, perquè ha de fundar una ciutat nova i perfecta en el ventre de la Història.

Al contrari d'Abraham, que va fugir sense repòs de la Història perquè volia arribar a un port perfecte, però ignot, situat més enllà de l'espai i del temps. Enees és la voluntat de crear el destí, que s'encarnarà en la ciutat dels set turons. Enees personifica les virtuts definitives: disciplina, reflexió i prudència, virtuts dels *juniores* enfront de les dels *seniores*.

Les epopeies posthomèriques ja havien explicat les peripècies de l'Enees troià. Cap al 500 aC, a Occident, es parla del viatge d'Enees. Els etruscos i el *Latium* coneixen les proeses fundadores de l'heroi troià. Poetes i historiadors llatins anteriors a Virgili esmenten aquell Enees que fa possible que la potència de Troia sobrevisqui a Roma. Així doncs, Virgili no fantasieja subjectivament, sinó que es basa en la percepció col·lectiva que el poble romà tenia d'ell mateix. El mite és ancestral i no pas una ocurrència que surti de la biografia de Virgili —de la bioquímica del seu cervell i de l'endocrinologia, treballades per la societat—.

El viatge d'Enees constitueix una iniciació, com els Misteris d'Eleusis. El recorregut en l'espai representa el trajecte que va del *Khaós* troià al *sen-sus vel mensura existentiae*, que és Roma. El punt culminant de l'expedició, com he dit, es troba en el llibre (cant) VI amb el descens a l'Infern; per cert molt més significatiu que el cant XI de l'*Odissea*. El pare d'Enees li revela, a aquest, el significat de la *metensomatosi* (més enllà del simple estar en el cos), d'inspiració pitagòrica, a la qual es veu sotmès. La raça romana espera expectant la seva realització decisiva. Aquesta filosofia de la història no repeteix la de l'*Odissea*, que és cíclica, concepció que varen seguir els pitagòrics i els estoics, sinó que comporta una visió progressiva que es dirigeix cap al seu sùmmum i saturació intramundans. Tot apunta cap a un present sensible, tangible, i tan cabdal que el futur només podrà consistir en insistència i recaiguda.

Els antecedents de Roma no passen de ser esbossos, assaigs i esbossos. Virgili pel seu compte veurà la plètora i plenitud en Octavi August, però això és circumstancial dintre d'un mite que precisament explica com el dard antropològic encerta el blanc de la rodella en el *civis romanus* i en la *Res Publica Romae*. El detall de cada ciutadà és *delirium* i *dementia*; la *ratio* habita en la totalitat, en el funcionament de l'Imperi. Autoritat, tradició i religiositat són categories romanes que fan de suport a la totalitat prescindint de les partícules —individus—, que sols aconseguen significat en el si del tot polític realitzat. La fundació de la *polis* grega es podia repetir aquí i allà; en canvi no es podia repetir la fundació de l'*Urbs*, ja que

això és quelcom sacre que només es produeix una sola vegada i que ja és per sempre.

¿Com s'acoloreix la temporalitat en Hegel —*Phänomenologie des Geistes* i *Die Vernunft in der Geschichte*—, una vegada completada la història?; la seva perspectiva ens ajudarà a comprendre el temps antropològic dels llatins. El temps ja només es pot pensar en present, perquè no queda res per fer. El valor del pretèrit (periple d'Enees) es fa, tot ell, en el present (*Ab Urbe condita*), i, per tant, l'esdevenir es reduirà a donar per bo el present per *modum perpetuitatis* (d'acord amb la perpetuació).

Qualsevol possible escatologia ha desaparegut; no es compta amb cap altre sentit del temps que el present. El present ha esdevingut *Present Absolut*, *Urbs romana*, que és definitiva. Allò últim i concloent té lloc en el món en aquell precís punt en què es reconcilien finit i infinit. No hi ha cap altre *éskhaton* que la Roma històrica que ha arribat a la plenitud. Allò definitiu és immanent al món. Enees es va limitar a esperar la realització de Roma, però mai no va viure l'esperança, o salt, des d'aquí cap a més enllà. El món que havia d'arribar ja és aquí: Roma, republicana i imperial. Ni memòria ni tampoc imaginació creadora; n'hi ha prou amb presències, sentides, percebudes, enteses i estimades.

El text bíblic del «Bereshit» («Gènesi») comença dient que *Elohim* va crear (*barah*) el món. Així com *Be-reshit* (inici o començament de quelcom) no inclou la noció de *no-res*, *Barah* implica que no hi havia res, i que de cop i volta hi ha alguna cosa. Entre *Elohim* i el món, s'hi interposa la separació radical del *no-res*. La separació entre Déu i el món és absoluta. El món, en la literatura hebrea, no abasta l'origen (*arkhé* o *Grund*) de la seva existència, inclosa la moral. Déu és tant un altre, tan diferent, que només es pot concebre com a *no-res*. L'ateisme és un moment de la religió. L'antropologia llatina se situa a les antípodes de l'hebrea. Allò que hi ha, existeix des de sempre, i els déus formen part d'«allò-que-hi-ha»; han tingut un naixement en el si de l'immens conglomerat, definit per la interrelació.

A l'exterior, no hi ha res, ni tan sols el sentit. Roma ho mesura i ho explica tot tan bon punt ha arribat a la història després d'una gestació i d'un part, veritablement accidentats, difícils i durs.

Roma, l'èxit definitiu, sembla que ja és a l'abast de l'esperar. Roma és Troia, però per sempre més:

Si mai entro en el Tíber i a les planes veïnes del Tíber [...], farem que aquestes ciutats promeses de temps ençà a la meva raça [...] i aquella que vàrem deixar, siguin pel cor una sola Troia. (III, 499-544)

Troia i Roma se situen en un mateix nivell. L'ésser no és eternitat. Aquesta tesi la va defensar Heidegger des de 1927 —*Sein und Zeit*; Frank-

furt, Klostermann, 1977—. Punt de sortida i punt d'arribada combreguen en la temporalitat de l'ésser; allò que esdevé a Roma és que la història ja només pot viure del present, de tan turgent que és aquest present. No hi ha res a esperar. Fora del decurs temporal, el buit. Tot està pensat sota l'horitzó del temps.

A la quarta de les Èglogues o Bucòliques (*Bubolica*), hi podem llegir aquest vers sibil·lí:

Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo.

Heus aquí que comença el gran ordre dels segles. Com he remarcat abans, no és cap profecia pagana sobre Jesús, sinó el resum de la mateixa *Eneida*. Destrucció de Troia, esforç creador, Roma portadora de l'ordre dels segles. Només es compta amb el temps, però aquest temps produeix un present exaltant, suficient, definitiu. L'ombra de la gran Lloba i la majestat del poble romà són la vocació de la història; l'una i l'altra constitueixen la regulació del món.

En el dotzè i últim llibre de l'*Eneida*, Júpiter assegura:

Faré que tots siguin llatins, parlant tots la mateixa llengua. Naixerà una raça [...] que superarà en pietat als altres homes i fins i tot als déus. (XII, 822-869)

El preu de la plenitud romana és la destrucció de Troia. Hèctor crida així a Enees en veure que es cala foc a la ciutat:

«Ai fuig!, fill d'una deessa, i salva't d'aquestes flames.
L'enemic s'ha fet l'amo dels murs, des de tota la seva alçària Troia s'ensorra.
[...]
Cerca altres muralles, imponents,
que aixecaràs després d'haver recorregut els mars». (II, 264-310)

La reina Dido de Cartago constata en el seu dolor que el destí d'Enees no és el retorn, sinó el progrés:

«¿Per què cuitaries a fer-te a la vela [...] si no cerquessis terres estranyes i casals desconeguts [...] ¿Fuges de mi? (IV, 270-319)

Troia ja no existeix. Dido i Cartago són un obstacle. Roma és l'únic sentit del temps; i Roma no és l'eternitat, sinó aquell punt temporal que permet de comprendre el transcórrer del temps total. La durada no té causa

final que habiti fora de la història; Francis Bacon, al *Novum Organon* (traducció de PUF, París, 1986), diu que aquesta causa final és totalment inútil (llibre II, aforisme 2, pp. 186-187), fins al punt de corrompre les mateixes ciències. El mite romà considera la finalitat com a indispensable; ara bé, es tracta d'un disegni intramundà, finit, per molt definitiu que sigui.

La paraula llatina *existentia*, que Heidegger tradueix a l'alemany amb el mot *Dasein* (ser-aquí), ni en llatí ni en alemany no inclou cap mena de referència al subjecte. L'existència és història, però no una història d'algú — d'una consciència—, sinó un simple procés que mena cap a la perfecció romana, tot i que sigui amb penes i treballs:

Finalment hem assolit els ribatges fugissers d'Itàlia. (Eneida, VI, 34-77)

El «Mai més»

Un text i, tanmateix, una simfonia inacabada de paràfrasis. Una sola *Torah* hebrea, i generacions i generacions interpretant-la; per començar, el *Talmud*, i després els *Midrashim* medievals i la mística de la *Kabbalah*. Només de la paraula *Bereshit* —primer mot de la *Torah*—, en tenim unes 700 interpretacions. El text bíblic, en ser *Geistesgeschichte*, no demana explicacions (*Erklären*), sinó exègesis (*Verstehen*), ja que no és un missatge tancat; la *Bíblia*, ben al contrari, en ser arqueologia és també prospectiva antropològica. Per aquest motiu no es pot sotmetre a la ciència, ja que la ciència explica un fenomen solament des dels seus antecedents. En canvi la *Bíblia* s'exhaureix apuntant cap a l'horitzó satisfactori.

Amb aquest mateix tarannà jo llegeixo Virgili. La seva *Eneida* és una recerca de significació; i això precisament me'n sedueix, però no em fa ni fred ni calor l'explicació sociohistòrica que explica per què existeix aquest relat llatí.

El llibre quart explica la tragèdia de l'amor entre l'individu —la reina Dido— i la col·lectivitat —Enees—. Aquest personatge existeix en funció de la Roma irrevocable; la seva tendresa i atracció per Dido no compten, perquè la societat emergeix sobiranament pel damunt dels individus de carn i ossos. Quan Enees deixa Dido, ella, dolguda, l'escriu així:

«I no et retinc més ni rebato les teves dites: vés-te'n, continua cap a Itàlia a mercè del vents, mira de trobar el teu regne a través de les ones. [...] i quan la freda mort haurà separat de l'ànima els meus membres, pertot arreu seré al teu costat com una ombra». (IV, 366-499)

Encara més fort. Es defensa que només la mort de cadascú fa possible que es generi allò que és vàlid socialment.

Aleshores, la infeliç Dido, aterrida pels fets, invoca la mort: li fa fàstic de veure la volta del cel. (IV, 450-453)

No n'hi ha pas prou amb la supressió imaginativa perquè Roma quedi fundada; a més a més, cal provocar la mort d'allò individual. Sacrifici de cadascú en funció del tot, del *populus*. Si persistís l'individu, no tindríem societat romana.

I Dido s'ha de suïcidar:

«I tu, allunya el dolor amb el ferro» (IV, 545-550)

La negació del *jo* desemboca en el *nosaltres* llatí.

I les serventes veuen com cau damunt del ferro, i l'espasa escumosa de sang i les mans envermellides. (IV, 651-695)

Ara, Roma ja és possible. El «*mai més res realment nou*» és qüestió de la *civitas* romana, especialment de la imperial d'August, però de cap manera pertoca a la carn individual de la ciutadania. El present etern és un espai històric en el qual a cadascú li és donat de realitzar-se, a fi de deseparèixer després. Aquest *tocar-el-dos* fins i tot pot coincidir amb la *Freitod* de què va parlar Hans Jonas a *Le Droit de mourir* —versió francesa d'editorial Payot et Rivages, París, 1996, p. 17; en alemany: Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1985—. Així també Sèneca se suïcida l'any 65 per ordre de Neró.

De *Providentia*, del mateix Sèneca, obra redactada el 63, fa veure com el ciutadà ha de viure lliurat a la societat; n'ha de tenir prou amb el *nec ser-vio, sed assentior* per sentir-se equànimement feliç. El *Dasein* heideggerià inclou l'«Ara-del-temps» com a obertura, encara que l'individu rebí la clausura de la mort com a amenaça imminent i ineludible.

El temps llatí és axiològicament presència, malgrat que els *cives romani* acabin tots, l'un darrera l'altre, al *coemeterium* (del grec *Koimeterion*, dormitori; dormitori dels morts per als cristians). La mort, o tancament, dels ciutadans és ben bé la mateixa condició de possibilitat de l'obertura al tot romà. Dido mor a fi que Enees visqui, o sigui, perquè Roma, la definitiva, visqui. I Enees, com a desig individual també es mor en abandonar l'estimada Dido, ben trist, per tal que visqui aquell Enees de destí universal.

La mort de l'ésser humà de carn i ossos no introdueix cap desmesura, ja que, en la línia de Cioran, no es compta amb il·lusions —tot és dat i be-

neït—, i quan no hi ha res a esperar, la desesperació no és possible. Roma viu malgrat la mort «in-significant» de Sèneca.

L'estoïcisme dona a Sèneca un tarannà adequat. Emil Michel Cioran, a nivell semblant, redacta les ratlles següents, a *Ecartelement* (ed. Gallimard), després de visitar un cementiri:

Devant cet entassement de tombes, on dirait que les gens n'ont d'autre souci que de mourir.

No solament l'imperi va concebre l'eternitat de l'*Urbs*, va passar igual durant el període republicà; i es veu en el *De Re publica* de Ciceró, redactat entre els anys 54-51 aC, on podem llegir:

Una ciutat s'ha de constituir de tal manera que sigui eterna. (3, 23)

La *Res publica* es va assentar sobre els *mores maiorum*, dels quals era depositari el *Senatus*. L'emperador estoic Marcus Aurelius Antoninus, que morí l'any 180, a la seva obra *Ta eis heauton* (*Pensaments per a un mateix*) escriu:

Ek sou panta, en soi panta, eis sa panta. (IV, 23)

Tot ve de tu, tot és en tu, tot retorna a tu. Temps i eternitat s'ajunten. L'Enees de carn i ossos s'abraça amb l'Enees etern que funda Roma. Palingenèsia que té un referent constant: la perfecta civilització llatina. La *Ratio* —Enees— i no pas la *passio* —Dido— permet de constituir un Estat, una memòria inextingible, a partir d'un munt de pobles i de cultures. El final de la República (segles II i I) se salva precisament amb aquesta Il·lustració.

Val la pena fer referència a *La Raison de Rome* de Claudia Moatti (ed. Seuil) si es vol precisar la situació cultural que va permetre redactar l'*Eneida*. També fa servei el *De Architectura*, de Marcus Vitruvius Pollio, enginyer d'Octavi August, el qual, en deu capítols, presenta l'equilibri inalterable de Roma, que s'objectiva en l'arquitectura i en l'enginyeria militar. La primera edició d'aquest tractat data de 1486. Roma, a la manera de *Khronos*, devora els seus plançons a fi de ser imperible. Roma no fantasieja el futur; el vol com a realitat present. No es compta amb cap altre esdevenir que no sigui la continuïtat del moment. La civilització llatina s'autopercep com a condició perquè aparegui i desaparegui tota la resta. *Natura non nisi parendo vincitur*, deia Francis Bacon; de manera semblant calia procedir amb Roma. Roma va configurar el *paradeigma*.

El temps està afectat per la precarietat. Sant Agustí va descobrir en aquesta precarietat un signe de la dependència ontològica; en canvi Heidegger es limita a veure en allò efimer del temps el destí de l'ésser humà condemnat a l'angoixa de la seva finitud. L'«Ésser-en-el-món» fa que la mort de cadascú il·lumini el present. La passió i mort de l'Enees que abandona Dido engendra l'Enees que funda Roma, la presència per sempre. Em sembla que amb aquest esperit es pot llegir *Einführung in die Metaphysik* de Heidegger. El present de la cultura del *Latium* és la possibilitat de possibilitats. Aquestes últimes són inexorablement passatgeres i fugisseres. L'ésser romà no té consistència més enllà, sinó que consisteix en el fet de possibilitar allò transitori.

La pintura de Cézanne és un vermell que sagna, un blau que tranquil·litza i un groc que desitja; un quadre seu empaïta sense defallir la realitat perduda. ¿Des d'on?, des del pas del temps. Roma es va limitar a definir-se com a *temps* que possibilita els diversos temps.

De tota manera, la Ciutat Eterna es planteja al final d'una aventura que comença amb un exili. Cal abandonar Troia, que ja és morta.

«I caigué la supèrbia Ílion [...], els auguris divins ens impel·leixen a cercar llunyans exilis i terres desertes [...], i deixo plorant les costes, els ports i les planúries de ma pàtria, on hi hagué Troia». (III, 1-30)

Troia és història. No comptem amb Metafísica. Desconstrucció de Derrida; el dir ha deixat de ser el portaveu metaempíric del sentit. Enees plora sobre l'aspra evidència. I vinga peregrinar cap allò segur, cap allò palpable i visible, i no pas vers allò etern metahistòric. Al capdavall, fer camí esdevindrà una dialèctica positiva, però solcada de contradiccions doloroses.

El *Way of life* reporta contrarietat fins que no s'assoleix el terme.

«A través d'atzars diversos i de tantes situacions crítiques, ens n'anem cap al Laci, on els fets ens mostren habitatges tranquils: allà justament resuscitarà el regne de Troia». (I, 175-210)

L'*Eneida* es comprèn com a *Geistesgeschichte* i com a *Geisteskämpfe*. El *Dasein* ("estar-aquí-humà") històric abasta el món, tot el món (*Weltall*) amb el llenguatge, amb la narració, per la senzilla raó que el constitueix lingüísticament.

L'*Eneida* estableix Roma a manera d'horitzó últim.

QUADRE 1

«Del jo	al	nosaltres»
Troia destruïda, Roma és cosa de no-res. El jo d'Enees no passa de ser simple possibilitat.	Negació de l'Enees amant de Dido.	Advertiment de l'Enees fundador de Roma, símbol de la realització de les possibilitats intrahistòriques.

La *Phänomenologie des Geistes* de Hegel és un saber sobre l'experiència de la consciència —Enees—. A Roma, la Història assoleix el seu zenit; no es compta amb distinta ontogènesi. Tot es dona en allò provisional. No cal esperar cap altre Absolut. Roma acaba el procés històric, i amb això arriba la pau de la unitat, en haver-se marginat les contradiccions. La societat romana acaba sent escatològica. L'ésser humà no disposa d'una estada diferent. La finitud queda així realitzada. Roma es transforma en l'*éskhaton* de l'ésser humà. No ens és donat cap altre Absolut que no sigui la presència del present. ¿Els déus?, són simples trossos de l'*Urbs*.

Aquest és l'espai on edificaràs, Enees, la teva ciutat, aquest és el lloc de repòs dels teus fatics [...]

Varen albirar a la llunyania unes muralles, una fortalesa, algunes poques estances, que el poder romà ha igualat, després, als destins celestials. (VIII, 35-100)

L'*ánthropos* abasta la seva plenitud, entesa com un arribar a ser allò que ja és en si mateix; és a dir, com a possibilitat històrica. El món és un món interpretat en el llenguatge, i aquest només és humà.

El romà està convençut que el temps només es pot pensar des de la presència, des de la presència del present i no pas des de la presència de realitats ultrahistòriques. Però passa que no tot present gaudeix de presència. Roma sí, ja que és *ousia*, i per tant *parousia*; desconeix la *apousia* o absència. El temps dels llatins no és quelcom en si mateix, sinó que és condició de possibilitat dels esdeveniments. Tot queda mesurat a partir de l'*Urbs*. L'*Urbs* s'especifica mitjançant el seu retornar constantment sobre ella mateixa; d'aquesta manera es configura com a present de la presència.

El *Carpe diem* de les *Odes* (I, 11,8) d'Horaci, veritable ètica-estètica de l'existència, s'inscriu en aquesta doctrina del temps llatí. Preeminència d'allò sensible que capta el món abans que el món esdevingui objecte. La consciència sensible només sap una cosa del món: que el món existeix. Només compta el present. Tanmateix, hi ha percepció, ja que prèviament

disposem d'obertura. Don Juan riu de les promeses perquè no pertanyen al gaudi del moment, tal com fa també Casanova, que en les seves memòries publica el seu lema *Sequere deum*. Aquest déu no és cap altre que aquell que viu en l'instant del plaer. Els encants de la bona taula i l'encís del llit s'adiuen completament amb la Roma imperible. El *fast-food* no pot ser romà, perquè és fútil, frívol i negligible; el bon àpat, al contrari, sí que té sentit en els llatins, i així també la passió física, entesa com a avinguda dels sentits. Els sentits només coneixen l'instant.

¿Entorn de què s'organitza Roma?, al voltant de l'autoritat, que és una màquina per civilitzar i per administrar. L'*auctoritas* romana permet que el món esdevingui coses, *res*. El territori requereix fronteres, les quals confonen espai i dret. El *mare nostrum* objectiva aquest enfocament. L'imperialisme romà no es pensa; es realitza. Sèneca va remarcar que la saviesa no és *in verbis*, sinó *in rebus*, en la real realitat d'allò quotidià. El mateix san Pau de Tars, impregnat de cultura romana, a la seva carta als cristians de l'Urbs, aconsella:

Que tothom se sotmeti a les autoritats que tenen el poder, perquè tota autoritat ve de Déu, i les que de fet tenim han estat posades per ell. (XIII, 1)

La qüestió del temps per als romans es palplanta a partir del temps mateix i no pas des de l'eternitat. La consistència del temps romà es basa en l'autoritat; sense autoritat el temps aniria a la deriva. Descartes, en una carta a Cristina de Suècia —20 de novembre de 1646— estableix, seguint aquesta línia, que només la voluntat és a l'abast de l'ésser humà. D'esquena a allò etern, sols ens resta el poder decidir.

Històricament, només la força estableix el dret. El dret és una qüestió de decisió, però no la decisió del gàngster o del tirà, sinó la decisió de l'autoritat o poder legítimat. La legitimació a Roma no és moral com en el judaisme, sinó que és fàctica. El dia 16 de gener de l'any 28 aC, es concedeix a l'emperador Octavi el títol religiós d'*Augustus*, que volia dir «aquell que porta amb ell l'*auctoritas*». Des d'aquest moment ja serà *Imperator Caesar Divi filius Augustus*. La *virtus*, *clementia*, *iustitia*, *pietas* esdevenen característiques de l'autoritat imperial. Virgili, i també Horaci, han preparat aquesta *Ara pacis Augustae*. La dimensió sacerdotal del *basileus* de Bizanci no fa res més, al cap d'uns segles, que confirmar el valor sagrat de l'autoritat política. Aquesta autoritat transforma el present en etern.

L'*auctoritas* proporciona seguretat en el lliscar de l'existència. Accident, mort i infern individuals són petiteses quan es viu sota una autoritat. ¿Paga la pena continuar vivint? Del fet de ser aquí, ¿se'n deriva que cal continuar-hi? Heine va escriure que el somni és una bona cosa, que la mort és millor, però que no hi ha dubte que més valdria no haver ni tan sols nascut. ¿Per què és millor la lògica absurda de la mort que la lògica absurda de

la vida?; la resposta romana sorgeix rotunda: el finir del ciutadà no compta. Roma és eterna perquè és un present sempitern. L'«ésser és», va assegurar Parmènides a *Perí Physeos*. Roma no pot morir. És aquí amb tota la seva plenitud. El plaer prové d'estar d'acord amb Roma. François Villon (François de Montcorbier) es va rebel·lar en contra del destí, en contra de l'estupidesa i de la corrupció, perquè ja no va poder viure —encara que això passés a fora de temps— en el si de la Roma infrangible, la d'August, que convidava a viure de la moral dels avantpassats.

Enees és el prototip de les virtuts romanes: allò públic, la disciplina, la reflexió, el seny, el respecte als déus tradicionals. Sensació, percepció, decisió. Present. Un present que s'eternitza en la línia dels *mores maiorum*. Reiteració. El futur desproveït de repetició no és res més que mort.

Desenllaç

Al llarg d'aquestes pàgines hem lligat idees amb idees. *Laqueus* (en llatí «llaç») darrera *laqueus* a fi de tenir les idees enllaçades. Hem arribat al punt de desfer-nos del producte, que deixem com a simple objecte. I ja s'ho farà. Així doncs, desenllaç. Ja pertany al públic. Es talla, d'aquesta manera, l'últim nus.

M'havien explicat —i, ingenu de mi, m'ho vaig creure— que la victòria de la democràcia, que l'èxit benèfic de la tecnociència, que el triomf dels drets humans i també l'eficàcia i la bondat de la raó, eren coses que ens esperaven a la cantonada. Però el fracàs i la barroeria de la llum de la Il·lustració han portat la desesperança en la racionalitat. N'hi ha prou amb fer un cop d'ull a l'entorn. I fàcilment ens emparem en el “de omnibus dubitandum est”, amb el qual Kierkegaard s'esforçava per rebutjar el seu enemic Hegel, que es va imaginar que podia abastar tota la realitat amb la raó. ¿Hauem de retornar al sentit comú —al nostre seny català— de Montaigne? En un francès ancestral escriu en els *Essais*:

Et quand suis-je allé le plus avant que je puis, si ne me suis-je aucunement satisfait: je voy encore du país au delà, mais d'une veuë trouble et en nuage que je ne puis desmesler. (I, 26, 146)

Al capdavall, fet i fet, hom queda convençut que el pensar consisteix en diàleg infinit, tal com indica Gadamer a «Història y llenguaje: una respuesta» —*Historia y hermenéutica*—; Paidós, 1997, p. 99. Amb la meua dèria per encertar uns valors d'Occident que siguin coherents amb els orí-

gens (*arkhai*) d'aquesta macrocivilització, no deixo el *pensament* a què fa referència Gadamer. O, manllivant les mateixes paraules de Sòcrates en el *Kharmides*, diria:

El que passa és que he plantejat malament la meua investigació [...]. T'aconsellaria que em prenguessis per un babau que no pot fer anar endavant el seu discurs. (175e-176a)

Vaig tenir relació amb Alberto Moravia el 1960, a l'hotel Formentor de Mallorca. Allà eren anys de premis literaris. En les seves novel·les, Alberto estava inquiet per saber si es pot viure la desesperació sense desitjar la mort. I la desesperació, o quelcom que s'hi assembla, s'entreveu avui dia en la mirada de força ciutadans. Però, a més, passa que, tot i que no es desitgi, la mort acaba despietadament fent-se present en totes les biografies. Al cap i a la fi, la humanitat es compon més de cadàvers que d'éssers vius.

Com tants altres sabers, la pedagogia també nega la mort —¿en quin tractat s'aprofundeix en l'educació comptant amb el morir?—, i, malgrat això, ens continuem morint. Perquè la mort continua sent la veu salvatge que saluda els nostres moviments humans abans d'anar al llit. Si poguéssim morir abans de la mort, tot seria més còmode. Els éssers humans, pobres, com a molt deixen el nom, sempre tan anodí, i la majoria ni tan sols deixen això. No trobo gens estrany que, davant de tanta desolació, Enees, a Cartago, faci referència a *Sunt lacrimae rerum* (fins i tot les coses ploren).

¿Quin és el sentit de l'existència?, ¿quins són els seus valors?; cap director de banc, cap ministre de comerç exterior, cap enginyer, no formulen interrogants tan excèntrics. Semblen endevinalles per fer als nens i a les nenes, i potser també als filòsofs o als artistes, és a dir, a gent improductiva. Però tots aquells que vivim a la recerca de l'amor, és a dir, en la solitud, ens veiem forçats a preguntar-nos pel valor de la història. Marguerite Yourcenar tremola així en *Le temps, ce grand sculpteur*.

Je suis indifférent au froid de l'hiver. Ce sont les coeurs glacés des hommes qui me font peur.

Parlava des d'un valor. Pot ser que els valors només es descobreixen en viure, i que la raó no hi pugui fer gaire res en aquesta feina. «La bellesa és un assumpte difícil», deia Sòcrates al final de l'*Hippias Major*, després de discórrer molt. Jesucrist clavat a la creu és l'expressió històrica de Déu.

Així doncs, ¿com es pot sortir del calvari tot i la serenitat del Pantocràtor, que presideix, des del segle XII, el Pòrtic Reial de la catedral de Chartres?, ¿potser com ho va fer sant Joan de la Creu?:

Quedéme, y olvidéme,
el rostro recliné sobre el Amado;
cesó todo, y dejéme,
dejando mi cuidado
entre las azucenas olvidado.

¿O com ho va fer Ramon Llull?:

Digué l'Amic a son Amat:

—Solaç ets, Amat, de solaç; perquè en tu solaço els meus pensaments amb el teu solaç, que és solaç i confort dels meus llanguiments i de les meves tribulacions, que són tribulades en el teu solaç.

Paraules clau

Filosofia de l'educació

Teoria de l'educació

Història de la pedagogia

Abstracts

Este artículo se inscribe en una trilogía que el autor ha dedicado a estudiar el anthropos judío y griego. En esta ocasión se refiere al anthropos de la cultura latina, rastreando de esta manera los fundamentos de la paideia occidental. De modo propedéutico, se esboza el panorama de las trayectorias morales que han cruzado el siglo xx, con lo que se destaca la dimensión problemática de la ética contemporánea. El autor desarrolla un ejercicio de comprensión en torno al tiempo antropológico de la cultura romana: en Roma el tiempo sólo se concebía axiológicamente como presencia. Y todo ello con la intención de buscar la coherencia lógico-histórica de los valores concretos de la macrocivilización occidental.

Cet article est inscrit dans une trilogie que l'auteur a dédiée à l'étude de l'anthropos juif et grec. Dans ce cas il fait allusion à l'anthropos de la culture latine, suivant ainsi la trace des fondements de la paideia occidentale. De façon propédeutique, il esquisse le panorama des trajectoires morales qui ont traversé le xxème siècle, en soulignant la dimension problématique de l'éthique contemporaine. L'auteur développe un exercice de compréhension autour du temps anthropologique de la culture romaine: à Rome le temps était seulement conçu axiologiquement comme présence. Tout ceci dans le but de chercher la cohérence logico-historique des valeurs concrètes de la macrocivilisation occidentale.

This article is the final part of a trilogy - the first two parts of which have examined Jewish and Greek anthropos. Here, an analysis is undertaken of the anthropos of Latin culture, thus retracing the foundations of western paideia. By way of a propaedeutic, the article outlines the trends in the study of morality throughout the xx century, thereby highlighting the problematic dimension of contemporary ethics. The author presents an explanation of the anthropological time of Roman culture: in Rome time was only seen axiologically as presence. The overall aim of this paper is to identify the logical-historical coherence of the specific values of western macrocivilization.