

**PARLA SILO**

**Compilació d'opinions,  
comentaris i conferències  
1969-1995**

## **Al lector**

Aquest llibre dona compte d'allò que Silo ha exposat oralment al llarg de gairebé tres dècades.

Ens hem permès incloure algunes notes aclaridores. Una d'aquestes apareix a la primera exposició del 4 de maig de 1969. Amb aquesta nota hem pretès informar sobre les circumstàncies que van envoltar aquest acte públic en què Silo va establir les bases del seu pensament. La segona la trobarem encapçalant l'exposició del 27 de setembre de 1981. La tercera correspon a allò dit per qui va precedir Silo en l'ús de la paraula el 6 de juny de 1986. El recurs de les notes anteposades, i no a peu de pàgina o al final del llibre, respon a la idea de presentar al lector un context que, altrament, podria ser omès.

Hem exclòs tot el que Silo ha dit davant dels mitjans de difusió. Un recull abundant d'aquest tipus de material exigeix un tractament diferent de l'emprat en aquest treball.

Les explicacions que ara presentem són transcripcions d'apunts i gravacions d'àudio i vídeo.

Els compiladors

## I. OPINIONS, COMENTARIS I PARTICIPACIÓ EN ACTES PÚBLICS

### La curació del sofriment

Punta de Vacas, Mendoza, Argentina. 4 de maig de 1969

#### Notes:

1. *La dictadura militar d'Argentina havia prohibit la realització de qualsevol acte públic a les ciutats. Per tant, es va triar un paratge desolat, conegut com Punta de Vacas, en els límits de Xile i Argentina. Des de bon matí les autoritats van controlar les rutes d'accés. Es distingien nius de metralladores, vehicles militars i homes armats. Per accedir calia exhibir documentació i dades personals, situació que va crear alguns conflictes amb la premsa internacional. En un escenari magnífic de muntanyes nevades Silo va començar la seva al·locució davant un auditori de dues-centes persones. El dia era fred i assolellat. Al voltant de les 12 del migdia tot havia conclòs.*

2. *Aquesta és la primera intervenció pública de Silo. En un embolcall més o menys poètic s'explica que el coneixement més important per a la vida ("la saviesa real"), no coincideix amb el coneixement de llibres, de lleis universals, etc., sinó que és una qüestió d'experiència personal, íntima. El coneixement més important per a la vida està referit a la comprensió del sofriment i la seva superació.*

*A continuació s'exposa una tesi molt simple, en diverses parts: 1. Es comença per distingir entre el dolor físic i els seus derivats i se sosté que poden retrocedir gràcies a l'avanç de la ciència i de la justícia, a diferència del sofriment mental que cap de les dues no pot eliminar; 2. Es pateix per tres vies: la de la percepció, la del record i la de la imaginació; 3. El patiment delata un estat de violència; 4. La violència té per arrel el desig; 5. El desig té diferents graus i formes. Tenint en compte això ("per la meditació interna") es pot progressar.*

*Així doncs: 6. El desig ("com més grollers són els desitjos") motiva la violència que no resta tan sols a l'interior de les persones sinó que contamina el medi immediat; 7. S'observen diferents formes de violència i no només la primària que és la violència física; 8. Cal comptar amb una conducta simple que orienti la vida ("compleix amb mandats simples"): aprendre a portar la pau, l'alegria i sobretot l'esperança.*

*Conclusió: la ciència i la justícia són necessàries per vèncer el dolor en el gènere humà. La superació dels desigs primitius és imprescindible per vèncer el sofriment mental.*

Si has vingut a escoltar un home de qui se suposa es transmet la saviesa, has equivocat el camí perquè la veritable saviesa no es transmet per mitjà de llibres ni

d'arengues; la veritable saviesa rau en el fons de la teva consciència com l'amor verdader és en el fons del teu cor.

Si has vingut empès pels calumniadors i els hipòcrites a escoltar aquest home a fi que el que escoltes et serveixi després d'argument en contra d'ell, has equivocat el camí perquè aquest home no és aquí per demanar-te res, ni per usar-te, perquè no et necessita.

Escoltes un home desconeixedor de les lleis que regeixen l'Univers, desconeixedor de les lleis de la Història, ignorant de les relacions que regeixen els pobles. Aquest home es dirigeix a la teva consciència a molta distància de les ciutats i de les seves maltes ambicions. Allà en les ciutats, on cada dia és un afany estroncat per la mort, on a l'amor succeeix l'odi, on al perdó succeeix la revenja; allà en les ciutats dels homes rics i pobres; allà en els immensos camps dels homes, s'ha posat un mantell de sofriment i de tristesa.

Sofreixes quan el dolor rosega el teu cos. Sofreixes quan la fam s'apodera del teu cos. Però no només sofreixes pel dolor immediat del teu cos, per la fam del teu cos. Sofreixes, també, per les conseqüències de les malalties del teu cos.

Has de distingir dos tipus de sofriment. Hi ha un sofriment que se't produeix mitjançant la malaltia (i aquest sofriment pot retrocedir gràcies a l'avenç de la ciència, així com la fam pot retrocedir però gràcies a l'imperi de la justícia). Hi ha un altre tipus de sofriment que no depèn de la malaltia del teu cos sinó que en deriva: si estàs impedit, si no pots veure-hi o si no hi sents, sofreixes; però encara que aquest sofriment derivi del cos o de les malalties del teu cos, aquest sofriment és de la teva ment.

Hi ha un tipus de sofriment que no pot retrocedir davant l'avenç de la ciència ni davant l'avenç de la justícia. Aquest tipus de sofriment, que és estrictament de la teva ment, retrocedeix davant la fe, davant l'alegria de viure, davant l'amor. Has de saber que aquest sofriment sempre està basat en la violència que hi ha en la teva pròpia consciència. Sofreixes perquè tems perdre el que tens, o pel que ja has perdut, o per allò que desesperes assolir. Sofreixes perquè no tens, o perquè sents temor en general... Vet aquí els grans enemics de l'home: el temor a la malaltia, el temor a la pobresa, el temor a la mort, el temor a la solitud. Tots aquests són sofriments propis de la teva ment; tots ells delaten la violència interna, la violència que hi ha en la teva ment. Fixa't que aquesta violència sempre deriva del desig. Com més violent és un home, més grollers són els seus desigs.

Voldria proposar-te una història que va succeir fa molt temps.

Existí un viatger que va haver de fer una llarga travessia. Llavors, va lligar el seu animal a un carro i va emprendre una llarga marxa cap a una destinació llunyana i amb un límit fix de temps. A l'animal el va anomenar "Necessitat", al carro "Desig", a una roda la va anomenar "Plaer" i a l'altra "Dolor". Així doncs, el viatger portava el seu carro a dreta i esquerra, però sempre cap a la seva destinació. Com més veloçment anava el carro, més ràpidament es movien les rodes del Plaer i el Dolor, connectades com estaven pel mateix eix i transportant com estaven el carro del Desig. Com el viatge era molt llarg, el nostre viatger s'avorria. Aleshores va decidir decorar-lo, ornamentar-lo amb moltes coses belles i així ho va anar fent. Però com més va embellir el carro del Desig més pesant es va fer per a la Necessitat. De tal manera que en les corbes i en els pendants costeruts, el pobre animal defallia i no podia arrossegar el carro del Desig. En els camins sorrencs les

rodes del Plaer i el Sofriment s'incrustaven a terra. Així, un dia el viatger es va desesperar perquè el camí era molt llarg i era molt lluny de la seva destinació. Aquella nit va decidir meditar sobre el problema i, en fer-ho, va escoltar el renill del seu vell amic. Va comprendre el missatge i l'endemà al matí va desbaratar l'ornamentació del carro, el va alleugerir dels seus pesos i molt d'hora va portar al trot el seu animal avançant cap a la seva destinació. No obstant això, havia perdut un temps que ja era irrecuperable. A la nit següent va tornar a meditar i va comprendre, per un nou avís del seu amic, que ara havia d'emprendre una tasca doblement difícil, perquè significava el seu despreniment. Molt de matinada va sacrificar el carro del Desig. És cert que en fer-ho va perdre la roda del Plaer, però amb ella va perdre també la roda del Sofriment. Va muntar sobre l'animal de la Necessitat, sobre el seu llom, i va emprendre el galop per les prades verdes fins a arribar a la seva destinació.

Fixa't com el desig pot arraconar-te. Hi ha desigs de diferent qualitat. Hi ha desigs més grollers i hi ha desigs més elevats. Eleva el desig, supera el desig, purifica el desig! Segurament amb això hauràs de sacrificar la roda del plaer però també la roda del sofriment.

La violència en l'home, moguda pels desigs, no resta només com a malaltia en la seva consciència, sinó que actua en el món dels altres homes i s'exerceix amb la resta de la gent. No creguis que parlo de violència referint-me tan sols al fet armat de la guerra, on uns homes destrossen altres homes. Aquesta és una forma de violència física. Hi ha una violència econòmica: la violència econòmica és aquella que et fa explotar un altre; la violència econòmica es dona quan robes a un altre, quan ja no ets germà de l'altre, sinó que ets una au de rapinya per al teu germà. Hi ha, a més, una violència racial: creus que no exerceixes la violència quan persegueixes un altre que és d'una raça diferent de la teva, creus que no exerceixes violència quan el difames, per ser d'una raça diferent de la teva? Hi ha una violència religiosa: creus que no exerceixes la violència quan no dones treball, o tanques les portes, o acomiades algú, per no ser de la teva mateixa religió? Creus que no és violència assetjar mitjançant la difamació aquell que no combrega amb els teus principis; assetjar-lo en la seva família, assetjar-lo entre la seva gent estimada, perquè no combrega amb la teva religió? Hi ha altres formes de violència que són les imposades per la moral filisteu. Tu vols imposar la teva forma de vida a un altre, tu has d'imposar la teva vocació a un altre... però qui t'ha dit que tu ets un exemple que cal seguir? Qui t'ha dit que pots imposar una forma de vida perquè a tu et plau? On és el motlle i on és el tipus perquè tu l'imposes?... Vet aquí una altra forma de violència. Únicament pots acabar amb la violència en tu i en els altres i en el món que t'envolta, per la fe interna i la meditació interna. No hi ha falses portes per acabar amb la violència. Aquest món és a punt d'esclatar i no hi ha forma d'acabar amb la violència! No busquis falses portes! No hi ha política que pugui solucionar aquest afany de violència embogit. No hi ha partit ni moviment al planeta que pugui acabar amb la violència. No hi ha falses sortides per a la violència al món... Em diuen que la gent jove en diferents latituds està buscant falses portes per sortir de la violència i el sofriment intern. Busca la droga com a solució. No busquis falses portes per acabar amb la violència.

Germà meu: compleix amb mandats simples, com simples són aquestes pedres i aquesta neu i aquest sol que ens beneeix. Porta la pau dins teu i porta-la als altres. Germà meu: allà en la història hi ha l'ésser humà mostrant el rostre del sofriment, mira aquest rostre del sofriment... però recorda que és necessari seguir

endavant i que és necessari aprendre a riure i que és necessari aprendre a estimar.

A tu, germà meu, llanço aquesta esperança, aquesta esperança d'alegria, aquesta esperança d'amor perquè elevis el teu cor i elevis el teu esperit, i perquè no oblidis elevar el teu cos.

## L'ACCIÓ VÀLIDA

Las Palmas de Gran Canaria, Espanya. 29 de setembre de 1978

Xerrada davant d'un grup d'estudis

Quina és l'acció vàlida? A aquesta pregunta s'ha respost, o s'ha tractat de respondre, de diferents maneres i quasi sempre tenint en compte la bondat o la maldat de l'acció. S'ha tractat de respondre a la validesa de l'acció. És a dir, s'han donat respostes al que des d'antic ha estat conegut com allò que és ètic o moral. Durant molts anys ens vam preocupar per consultar què era allò moral, què era allò immoral, què era allò bo o allò dolent. Però, bàsicament, ens va interessar saber allò que era vàlid en l'acció. Ens van anar responent de manera diferent. Hi va haver respostes religioses, respostes jurídiques, respostes ideològiques. En totes aquelles respostes, se'ns deia que les persones havien de fer les coses d'una manera i també evitar fer les coses d'una altra manera.

Per a nosaltres era molt important obtenir una resposta clara sobre aquest punt. Era de molta importància atès que el quefer humà, segons tingui una direcció o una altra, desenvolupa també una forma de vida diferent. Tot s'acomoda en la vida humana segons la direcció. Si la meva direcció cap al futur és d'un tipus, el meu present també s'hi acomoda. De manera que aquestes preguntes entorn d'allò que és vàlid, invàlid, bo o dolent, afecten no només el futur de l'ésser humà, sinó que afecten el seu present. Afecten no només l'individu, afecten els conjunts humans, afecten els pobles.

Diferents postures religioses donaven la seva solució. Així doncs, per als creients de determinades religions s'havia de complir amb certes lleis, amb certs preceptes, inspirats per Déu. Això era vàlid per als creients d'aquelles religions. Més encara: religions diferents donaven preceptes diferents. Algunes indicaven que no s'havien de realitzar determinades accions, per evitar cert retorn dels esdeveniments; d'altres religions ho indicaven per evitar un infern. De vegades tampoc no coincidien aquestes religions, que en principi eren universals, no coincidien en els seus preceptes i en els seus mandats. Però el més preocupant de tot això consistia en el fet que succeïa a àrees del món on moltíssims dels seus habitants no podien complir, encara volent-ho de molt bona fe, no podien complir amb aquells preceptes, amb aquells manaments, perquè no els sentien. De manera que els no creients - que també per a les religions són fills de Déu- no podien complir aquells mandats, com si estiguessin deixats d'aquella mà de Déu. Una religió, si és universal, ho ha de ser no perquè ocupi geogràficament el món. Bàsicament ha de ser universal perquè ocupi el cor de l'ésser humà, independentment de la seva condició o la seva latitud. Així doncs, les religions, en la seva resposta ètica, ens presentaven certes dificultats.

Vàrem consultar aleshores d'altres formadors de conducta: els sistemes jurídics. Aquests són formadors, són emmotlladors de conducta. Els sistemes jurídics estableixen, d'alguna manera, allò que cal fer o cal evitar en el comportament de relació, en el comportament social. Hi ha codis de tota mena per reglar les relacions. Hi ha fins i tot codis penals que preveuen la punició per a determinats delictes, és a dir, per a comportaments considerats no socials, o asocials, o antisocials. Els sistemes jurídics també han tractat de donar la seva resposta a la

conducta humana, pel que fa al bon o mal comportament. I així com les religions han donat la seva resposta, i està bé, i està bé per als seus creients, també els sistemes jurídics han donat la seva resposta, i està bé per a un moment històric donat, està bé per a un tipus d'organització social donat, però no diu res a l'individu que ha de complir amb una conducta determinada. Perquè la gent raonable sens dubte s'adona que n'és d'interessant que existeixi una regulació de la conducta social, a fi d'evitar un caos total. Però aquesta és una tècnica d'organització social, no és una justificació de la moral. I per cert que segons el seu desenvolupament i segons la seva concepció, les diferents comunitats humanes tenen normes de conducta jurídicament reglades, que de vegades s'oposen. Els sistemes jurídics no tenen validesa universal. Serveixen per a un moment, per a un tipus d'estructura, però no serveixen per a tots els éssers humans, ni serveixen per a tots els moments i totes les latituds; i el més important de tot, no diuen res a l'individu d'allò que és bo o dolent.

També vam consultar les ideologies. Les ideologies són més amigues dels desenvolupaments i força més vistoses en les seves explicacions que els simples sistemes legals o, tal vegada, que els preceptes o les lleis portades des de les altures. Algunes doctrines explicaven que l'ésser humà és una espècie d'animal rapaç, és un ésser que es desenvolupa a costa de tot i que ha d'obrir-se pas malgrat tot, malgrat fins i tot els altres éssers humans. Una espècie de voluntat de poder és el que hi ha darrere d'aquesta moral. D'alguna manera aquesta moral, que pot semblar romàntica, és no obstant existista, i no diu res a l'individu pel que fa a que les coses li surtin malament en les seves pretensions de voluntat de poder.

Hi ha un altre tipus d'ideologia que ens diu: puix que en la natura tot és en evolució, el mateix ésser humà és producte d'aquesta evolució i l'ésser humà és el reflex de les condicions que es donen en un moment donat, el seu comportament mostrarà el tipus de societat on viu. Així doncs una classe tindrà un tipus de moral i una altra tindrà un altre tipus de moral. D'aquesta manera, la moral ve determinada per les condicions objectives, per les relacions socials i pel mode de producció. No cal preocupar-se gaire, ja que un fa el que mecànicament està impulsat a fer encara que, per raons publicitàries, es parli de la moral d'una classe o la moral d'una altra. Limitant-nos al desenvolupament mecànic, jo faig el que faig perquè sóc impulsat en tal sentit. On és el bo i on el dolent...? Hi ha només un xoc mecànic de partícules en marxa.

D'altres singulars ideologies ens deien coses com aquestes: la moral és una pressió social que serveix per contenir la força dels impulsos i aquesta contenció que efectua és una espècie de superjò, aquesta compressió que fa en el calder de la consciència permet que aquells impulsos bàsics es vagin sublimant, vagin prenent certa direcció...

De manera que el nostre pobre amic, que veu passar uns i altres amb les seves ideologies, s'asseu de sobte a la vorera i diu: "Què és el que jo haig de fer, perquè aquí em pressiona un conjunt social, jo tinc impulsos i sembla que aquests es poden sublimar, sempre que jo sigui artista. D'altra banda, o m'estiro al sofà del psicoanalista o acabaré en la neurosi". Així doncs, la moral en realitat és una forma de control d'aquestes pressions que, no obstant això, de vegades vessen el calder.



D'altres ideologies, també psicològiques, van explicar el que és bo o dolent segons l'adaptació. Una moral de conducta adaptativa, quelcom que permet encaixar en un conjunt i en la mesura que un desencaixa d'aquell conjunt, se segrega d'aquell conjunt, té problemes. Així que val més caminar "ben dret" i encaixar bé en el conjunt. La moral, llavors, ens diu què és bo i què és dolent, d'acord amb l'adaptació que ha d'establir l'individu, d'acord amb l'encaix que l'individu tingui en el seu medi. I està bé... és una altra ideologia.

Però en les èpoques de les grans fatigues culturals, com ja va succeir repetidament a altres civilitzacions, sorgeixen les respostes curtes, immediates, envers el que cal fer i el que no cal fer. M'estic referint a les anomenades "escoles morals de decadència". En diferents cultures (ja en el seu ocàs) sorgeixen una mena de moralistes que molt ràpidament tracten d'acomodar els seus comportaments com bonament poden, per tal de donar una direcció a la seva vida. N'hi ha alguns que diuen més o menys això: "La vida no té cap sentit i com que no té cap sentit puc fer el que em plau... si puc". D'altres diuen: "Com que la vida no té gaire sentit (*rialles*), cal que faci aquelles coses que em satisfan, que em fan sentir bé a costa de tota la resta". Alguns més afirmen: "Ja que estic en una situació dolenta i fins i tot la mateixa vida és sofriment, cal que faci les coses salvant certes formes. Cal que faci les coses com un estoic". Així s'anomenen aquelles escoles de la decadència: les escoles estoiques.

Darrere d'aquestes escoles, encara que siguin respostes d'emergència, també hi ha ideologia. Hi ha, sembla, la ideologia bàsica que tot ha perdut sentit i es respon d'urgència a aquella pèrdua de sentit. Actualment, per exemple, es pretén justificar l'acció amb una teoria de l'absurd, on apareix de contraban el "compromís". Succeeix que hi estic compromès i, per tant, haig de complir. Es tracta d'una espècie de coacció bancària. És difícil comprendre que pugui establir un compromís si el món on visc és absurd i acaba en el no-res. D'altra banda, això no atorga cap convicció al qui declama tal postura.

Així doncs, les religions, els sistemes jurídics, els sistemes ideològics, les escoles morals de la decadència han treballat per donar resposta a aquest problema seriós de la conducta, per establir una moral, per establir una ètica, perquè tots ells s'han adonat de la importància que té la justificació o no justificació d'un acte.

Quina és la base de l'acció vàlida? La base de l'acció vàlida no ve donada per les ideologies, ni pels mandats religiosos, ni per les creences, ni per la regulació social. Encara que totes aquestes coses siguin de molta importància, la base de l'acció vàlida no ve donada per cap d'elles, sinó que ve donada pel registre intern de l'acció. Hi ha una diferència fonamental entre la valoració que sembla venir de l'exterior i la valoració que es fa de l'acció pel registre que té l'ésser humà d'allò que precisament fa.

I quin és el registre de l'acció vàlida? El registre de l'acció vàlida és aquell que s'experimenta com unitiu; és aquell que dona al mateix temps sensació de creixement intern i és, finalment, aquell que es desitja repetir perquè té "sabor" de continuïtat en el temps. Examinarem aquests aspectes de manera separada.

El registre d'unitat interna, d'una banda, i la continuïtat en el temps, de l'altra.

Davant una situació difícil, jo puc respondre d'una manera o d'una altra. Per exemple, si sóc fustigat, puc respondre violentament i davant aquella irritació que em produeix l'estímul extern i la tensió que em provoca, em puc distendre; puc

reaccionar violentament i en fer-ho experimentar una sensació d'alleujament. Em distenc. Així doncs i aparentment, s'ha complert la primera condició de l'acció vàlida: davant d'un estímul irritant, el trec del meu davant i en fer-ho em distenc i en distendre'm tinc un registre unitiu.

L'acció vàlida no pot justificar-se simplement per la distensió en aquell instant, perquè no es continua en el temps sinó que produeix el contrari. Al moment A produeixo la distensió en reaccionar de la manera comentada; al moment B no estic gens d'acord amb el que he fet. Això em produeix contradicció. Aquella distensió no és unitiva, atès que el moment posterior contradiu el primer. És necessari que compleixi, a més, amb el requisit de la unitat en el temps, sense presentar fissures, sense presentar contradicció. Podríem presentar nombrosos exemples on això de l'acció vàlida per un instant no ho és per al següent i el subjecte no pot, justament, tractar de prolongar aquell tipus d'actitud, perquè no registra unitat sinó contradicció.

Però hi ha un altre punt: el del registre d'una espècie de sensació de creixement intern. Hi ha nombroses accions que tots efectuem durant el dia, determinades tensions que alleugem distenent. Aquestes no són accions que tinguin a veure amb la moral. Les realitzem i ens distenem i ens provoca un cert plaer, però aquí resten. I si novament sorgís una tensió, novament la descarregaríem amb aquella espècie d'efecte de condensador, on puja una càrrega i en arribar a certs límits se la descarrega. I així, amb aquest efecte condensador de carregar i descarregar, ens fa la impressió que estem ficats en una roda eterna de repeticions d'actes, on en el moment en què es produeix aquella descàrrega de tensió, la sensació resulta plaent, però ens deixa un sabor estrany percebre que si la vida fos simplement això - una roda de repeticions, de plaers i dolors - la vida, és clar, no passaria de l'absurd. I avui, davant aquesta tensió, provocho aquesta descàrrega. I demà de la mateixa manera... se succeeix la roda de les accions, com el dia i la nit, contínuament, independentment de tota intenció humana, independent tota elecció humana.

Hi ha accions, però, que potser molt poques vegades hem realitzat a les nostres vides. Són accions que ens donen gran unitat al moment. Són accions que ens donen, a més, registre que quelcom ha millorat en nosaltres, quan ho hem fet. I són accions que ens donen una proposta a futur, en el sentit que si poguéssim repetir-les, alguna cosa aniria creixent, quelcom aniria millorant. Són accions que ens donen unitat, sensació de creixement intern i continuïtat en el temps. Aquests són els registres de l'acció vàlida.

Nosaltres no hem dit mai que això sigui millor o pitjor, o que s'hagi de fer obligadament: més aviat hem donat les propostes i els sistemes de registres que corresponen a aquestes propostes. Hem parlat de les accions que creen unitat, o creen contradicció. I, finalment, hem parlat del perfeccionament de l'acció vàlida, per la repetició d'aquests actes. Per tancar un sistema de registres d'accions vàlides, hem dit: "Si repeteixes els teus actes d'unitat interna, ja res no podrà aturar-te". Això últim parla no només del registre d'unitat, de la sensació de creixement, de la continuïtat en el temps. Això parla de la millora de l'acció vàlida. Perquè, és clar, no totes les coses ens surten bé en els intents. Moltes vegades tractem de fer coses interessants i no surten tan bé. Ens adonem que aquestes coses poden millorar. També l'acció vàlida es pot perfeccionar. La repetició d'aquells actes que donen unitat i creixement i continuïtat en el temps, constitueixen la millora de la mateixa acció vàlida. Això és possible.

Nosaltres, en principis molt generals, hem donat els registres de l'acció vàlida. Hi ha un principi major, conegut com La Regla d'Or. Aquest principi diu així: "Tracta els altres com vols que et tractin a tu". Aquest principi no és cosa nova, té mil·lennis. Ha aguantat el pas del temps en diferents regions, en diferents cultures. És un principi universalment vàlid. S'ha formulat de maneres diferents; se l'ha considerat per l'aspecte negatiu, dient quelcom com: "No facis als altres el que no vols que et facin a tu". És un altre enfocament de la mateixa idea. O bé, s'ha dit: "Estima el teu proïsme com a tu mateix". És un altre enfocament. De totes maneres, no és exactament el mateix que dir: "Tracta els altres com vols que et tractin". I està bé, i des d'antic s'ha parlat d'aquest principi. És el més gran dels principis morals. És el més gran dels principis de l'acció vàlida. Però, com vull que em tractin a mi? Perquè es dona per fet que serà bo tractar els altres com un voldria que el tractessin. I com vull que em tractin? Hauré de respondre dient que si em tracten d'una manera, em fan mal, i si em tracten d'una altra, em fan bé. Hauré de respondre sobre allò que és bo i allò que és dolent. Hauré de tornar a la roda eterna de definir l'acció vàlida, segons una o una altra teoria, segons una o una altra religió. Per a mi serà bona una cosa, per a una altra persona no serà el mateix. I no mancarà algú que tractarà molt malament un altre, aplicant el mateix principi; perquè succeeix que a ell li agradarà que el tractin malament.

Està molt bé aquest Principi que ens parla així de com tractar l'altre, segons el que és bo per a un, però millor serà saber què és bo per a un. Aleshores ens interessa anar a la base de l'acció vàlida i la base de l'acció vàlida rau en el registre que se n'obté.

Si dic: "Haig de tractar els altres com vull que em tractin", immediatament em pregunto: per què?. Hi haurà algun procés en un, hi haurà alguna forma en el funcionament de la ment que crea problemes en un quan un tracta malament els altres. I com pot ser aquest funcionament? Si jo veig algú en una condició molt dolenta, o veig de sobte que algú es fa un tall, o una ferida, alguna cosa ressona en mi. Com pot ressonar en mi quelcom que li està succeint a un altre? És quasi màgic! Succeeix que algú pateix un accident i experimento gairebé físicament el registre de l'accident en un altre. Vostès són estudiosos d'aquests fenòmens, saben bé que a tota percepció correspon una imatge i comprenen que algunes imatges poden tensar certs punts, així com d'altres poden distendre'ls. Si a tota percepció hi correspon una representació i d'aquesta representació al seu torn es té registre, és a dir, es té una nova sensació, llavors no és tan difícil d'entendre com, en percebre un fenomen i en correspondre's la imatge interna amb aquest fenomen (en mobilitzar-se aquesta imatge), tingui al mateix temps sensació a diferents parts del meu cos o del meu intracòs, que s'han modificat per acció de la imatge anterior. Em sento identificat quan algú es fa un tall, perquè a la percepció visual de tal fenomen li correspon un tret d'imatge visual i, correlativament, un tret d'imatges cenestèsiques i tàctils de les quals, a més, tinc una nova sensació que acaba per provocar en mi el registre del tall de l'altre. No serà bo que jo tracti els altres malament, perquè en efectuar aquest tipus d'activitat tinc el registre corresponent.

Parlarem quasi tècnicament. Per a això simularem el funcionament de circuits per passes, encara que sabem que l'estructura de la consciència procedeix com una totalitat. Bé, una cosa és el primer circuit que correspon a percepció, representació, nova presa de la representació i sensació interna. I una altra cosa és el segon circuit, que té a veure amb l'acció i que significa quelcom així: de tota

acció que llanço cap al món, també tinc registre intern. Aquesta presa de realimentació és, per exemple, la que em permet aprendre tot fent coses. Si no hi hagués en mi una presa de realimentació dels moviments que estic fent, mai no els podria perfeccionar. Jo aprenc a escriure a màquina per repetició, és a dir, vaig gravant actes entre encert i error. Però puc gravar actes únicament si els realitzo. De manera que és des del fer des d'on tinc registre. Permeteu-me aquesta digressió: hi ha un gran perjudici que de vegades ha envaït el camp de la Pedagogia. Segons aquesta creença, s'aprèn per pensar en lloc de fer. Certament, s'aprèn perquè es té la recepció de la dada, però tal dada no resta simplement memoritzada sinó que sempre es correspon amb una imatge que, al seu torn, mobilitza una nova activitat: compara, rebutja, etc. I això mostra la activitat contínua de la consciència i no una suposada passivitat en què s'allotja simplement la dada. Aquesta realimentació és la que ens permet dir: "m'he equivocat de tecla". Així vaig registrant la sensació de l'encert i l'error; així vaig perfeccionant el registre de l'encert; així es va fluidificant i així es va automatitzant l'acció correcta d'escriure a màquina. Estem parlant d'un segon circuit. El primer es referia al dolor en l'altre que jo registro en mi; el segon circuit parla del registre que tinc de l'acció que produeixo.

Vostès coneixen les diferències que existeixen entre els actes anomenats catàrtics i els actes transferencials. Els actes catàrtics es refereixen bàsicament a les descàrregues de tensions i allà resten. Els actes transferencials, en canvi, permeten traslladar càrregues internes, integrar continguts i facilitar el bon funcionament psíquic. Sabem que allà on hi ha illes de continguts mentals, continguts que no es comuniquen entre si, hi ha dificultats per a la consciència. Per exemple, si es pensa en una direcció però se sent en una altra i, finalment, s'actua en una altra diferent, comprenem que això no encaixa i que el registre no és ple. Sembla que únicament quan despleguem ponts entre els continguts interns, el funcionament psíquic s'integra i permet avançar unes passes més. Es coneixen tècniques transferencials molt útils que mobilitzen i transformen determinades imatges problemàtiques. Un exemple d'aquesta tècnica es presenta en forma literària en les *Experiències guiades*. Però també sabem que l'acció, i no sols el treball de les imatges, pot operar fenòmens transferencials i fenòmens autotransferencials. No serà el mateix un tipus d'acció que un altre. Hi haurà accions que permetin integrar continguts interns i n'hi haurà de tremendament desintegradores. Determinades accions produeixen en l'ésser humà tal càrrega de pena, tal penediment i divisió interna, tal desassossec profund, que aquesta persona mai no voldria tornar a repetir-les. I, desafortunadament, aquestes accions han restat fortament lligades al passat. Encara que no es repetissin aquestes accions en el futur, seguirien pressionant des del passat sense resoldre's, sense integrar-se, sense permetre que la consciència traslladi, transfereixi, integri els seus continguts i permeti al subjecte aquella sensació de creixement intern de què hem parlat anteriorment.

No és indiferent l'acció que es realitza en el món. Hi ha accions de les quals es té registre d'unitat i accions que donen registre de contradicció, de desintegració. Si s'estudia això acuradament i a la llum del que se sap en matèria de fenòmens catàrtics i transferencials, aquest assumpte (de l'acció en el món, pel que fa a la integració i desenvolupament dels continguts) quedarà molt més clar. Però, tanmateix, tota aquesta simulació dels circuits per comprendre el significat de l'acció vàlida, és un tema complicat. Mentrestant, el nostre amic segueix dient: "I

jo què faig?” Nosaltres registrem com unitiu i valuós portar a aquell que està assegut a la vorera (sense referència en la seva vida) aquestes coses que coneixem mínimament, però en paraules i fets senzills. Si ningú fa això per ell, nosaltres ho farem (com tantes altres coses que permetran superar el dolor i el sofriment). En procedir així, treballarem també per a nosaltres mateixos.

## **SOBRE L'ENDEVINALLA DE LA PERCEPCIÓ**

Las Palmas de Gran Canaria, Espanya. 1 d'octubre de 1978

Xerrada davant d'un grup d'estudis

Fa 2.500 anys, en una classe magistral de Psicologia Descriptiva, el Buda va desenvolupar un dels problemes més importants pel que fa a la percepció, a la consciència observadora de la percepció, a partir d'un mètode de registres. Aquest tipus de Psicologia és molt diferent de la Psicologia oficial occidental que treballa més aviat amb explicacions sobre els fenòmens. Agafin vostès un tractat de Psicologia i veuran com, donat un fenomen, de seguida organitzen un munt d'explicacions sobre el fenomen, però pel que fa al fenomen mateix no donen el seu registre correcte. Així doncs, els corrents psicològics (a mesura que es modifiquen amb el pas del temps les seves concepcions i les seves dades, a mesura que s'amplien o es redueixen els seus coneixements) van explicant els fenòmens psíquics de manera diferent. Així, si prenem un tractat de Psicologia de fa 100 anys, trobarem moltes ingenuïtats, que avui no es poden admetre. Aquest tipus de Psicologia sense centre propi depèn en gran mesura de les aportacions d'altres ciències. Una explicació neurofisiològica dels fenòmens de consciència és interessant i és un avenç. En poc temps més en trobarem una altra de més complexa. De totes maneres el coneixement avança quant a explicació; però quant a descripció del fenomen en si, aquestes explicacions ni sumen ni resten. Malgrat tot, una correcta descripció feta fa 2.500 anys ens permet assistir a l'aparició del fenomen mental, exactament igual que si hagués estat donada avui. De la mateixa manera, una correcta descripció donada avui servirà, sens dubte, per a un llarg temps esdevenidor. Aquest tipus de Psicologia descriptiva, no explicativa (excepte quan l'explicació és ineludible), es basa en registres similars per a tots aquells que segueixen la descripció. És com si aquestes descripcions fessin tots els homes contemporanis, encara que siguin molt separats en el temps i, per descomptat, els fa també conterrànies tot i trobar-se molt separats en les latituds. Tal tipus de Psicologia és, a més, un gest d'acostament a totes les cultures per diferents que siguin, perquè no enalteix les diferències ni pretén imposar l'esquema propi d'una cultura a totes les altres. Aquest tipus de Psicologia apropa els éssers humans, no els diferencia. És, doncs, una bona aportació a la comprensió entre els pobles.

Anant al nostre tema: pel que sembla, el Buda estava reunit amb un conjunt d'especialistes i a manera de diàleg va desenvolupar el que posteriorment va ser conegut com "L'endevinalla de la percepció".

De sobte, el Buda va alçar la seva mà i va preguntar a un dels seus deixebles més notables:

–Què veus, Ananda?

Amb el seu estil sobri, el Buda preguntava i responia cada vegada amb precisió. Ananda era molt més exuberant en els seus desenvolupaments. Per tant, Ananda va dir:

–Oh, Noble Senyor! Veig la mà de l'Il·luminat que és davant meu i que es tanca.

- Molt bé, Ananda. On veus la mà, i des d'on?
- Oh, Mestre! Veig la mà del meu Noble Senyor que es tanca i mostra el puny. La veig, per descomptat, fora de mi i des de mi.
- Molt bé, Ananda. Amb què veus la mà?
- Per descomptat, Mestre, veig la mà exactament amb els meus ulls.
- Digues-me, Ananda, la percepció és en els teus ulls?
- Ben cert, Venerable Mestre.
- I digues-me, Ananda, què succeeix quan tanques les parpelles?
- Noble Mestre, quan tanco les parpelles desapareix la percepció.
- Això, Ananda, és impossible. Per ventura, Ananda, quan s'enfosqueix aquesta cambra i vas veient-hi cada cop menys, la percepció va desapareixent?
- En efecte, Mestre.
- I per ventura, Ananda, quan aquesta habitació queda a les fosques i, malgrat tot, tu estàs amb els ulls oberts i no hi veus gens, ha desaparegut la percepció?
- Oh, Noble Mestre, jo sóc el teu cosí! Recorda que ens vàrem educar junts i que tu m'estimaves molt quan era petit, de manera que no em confonguis!
- Ananda: si s'enfosqueix la cambra, no veig els objectes però els meus ulls segueixen funcionant. Així doncs, si hi ha llum, rere les meves parpelles veig passar aquesta llum i si hi ha total fosc, això queda a les fosques: de manera que no desapareix la percepció pel fet de tancar les parpelles. Digues-me, Ananda, si la percepció és en l'ull i tu imagines que veus la meva mà, on la veus?
- Serà, Senyor, que veig la teva mà imaginant-la també des del meu ull.
- Què vols dir, Ananda? Que la imaginació és en l'ull? Això no és possible. Si la imaginació fos en l'ull, i tu imaginessis la mà dins del teu cap, hauries de girar cap enrere el teu ull, per veure la mà que és dins del teu cap. Tal cosa no és possible. De manera que hauràs de reconèixer que la imaginació no rau en l'ull. On és, doncs?
- Serà –digué Ananda–, que tant la visió com la imaginació no són en l'ull sinó que són rere de l'ull. I en ser darrere l'ull, quan imagino puc veure cap enrere, i quan veig, quan percebo, puc veure el que hi ha davant de l'ull.
- En el segon cas, Ananda, no veuries els objectes sinó que veuries l'ull...

Seguint amb aquest tipus de diàlegs, amb l'Endevinalla de la Percepció es van complicant els registres, es van presentant solucions aparents, però també objeccions cada vegada més fortes fins que finalment, Ananda, molt commogut, li demana al Buda una explicació adequada de com és aquesta història de la visió, i de la imaginació, i de la consciència en general. I encara que el Buda és molt estricte en les descripcions, en les seves explicacions comença a fer grans circumlocucions, i així es va tancat aquest capítol del *Surangama Sutra*, un dels tractats més interessants d'aquests estudiosos.

Quan mostrem la mà, veiem la mà fora i des de dins. És a dir, l'objecte se'ns apareix en un lloc diferent del punt d'observació de l'objecte. Si el meu punt d'observació fos fora, no podria tenir la noció de veure. Per tant, el punt

d'observació ha de ser dins i no fora i l'objecte ha de ser fora i no dins. Però si, en canvi, imagino la mà dins del meu cap, succeeix que tant la imatge com el punt d'observació són dins. En el primer cas, aquell en què veig la mà fora i des de dins, semblaria que el punt d'observació coincidís aproximadament amb l'ull. En el segon cas, quan la mà és dins, el punt d'observació no coincideix amb l'ull; ja que si represento la mà dins del meu cap, puc veure-la des del meu ull cap a dins, des de la part posterior del meu cap cap a dins. Puc també veure la meua mà des de dalt, des de baix, i des de molts llocs. És a dir, tractant-se d'una representació i no d'una percepció, el punt d'observació varia. Per tant, el punt d'observació, pel que fa a la representació, no està fixat en l'ull.

Si ara imagino que la meua mà és en el centre del meu cap, sortint cap enrere, segueixo imaginant la meua mà des de dins del meu cap, encara que la representi fora. Podria pensar-se que el punt d'observació en algun moment surt del meu cap. Tal cosa no és possible. Si, per exemple, m'imagino a mi mateix mirant-me de front, puc representar-me allò que em mira, des d'aquí, des d'on sóc. També puc arribar a imaginar el meu aspecte com si fos vist des d'allà, des de qui em mira. Malgrat això, encara que em situï en la imatge del que està enfront meu, el registre el tinc des de mi, des d'on sóc. Però no puc dir de la mateixa manera, que quan em miro en el mirall, em veig dins del mirall o em sento dins del mirall. Jo sóc aquí mirant-me allà, i no sóc allà mirant-me aquí. Un podria confondre's i creure que per enfrontar la representació de si mateix, el punt d'observació és posat allà; i ni en aquest cas, tal cosa no és possible. En determinats casos experimentals ("càmera de silenci", per exemple), en disminuir certs registres de percepció, es perd la noció del jo. I en perdre's la noció del jo, com que no es té referència del límit tàctil, de vegades es té la impressió que un és fora d'aquí i, fins i tot, que des d'allà es veu a si mateix. Però si, acuradament, un mira el registre, observarà que, de tota manera, aquesta projecció tàctil cenestèsica no posa el registre fora d'un sinó que un no té noció exacta del punt de registre perquè s'han perdut els seus límits.

Així doncs, veig la mà fora de mi i des de mi, o bé, veig la mà en mi i dins meu en el cas que la imagini. Aparentment, es tracta del mateix espai. Hi ha un espai en què s'emplacen els objectes que observo, que puc anomenar espai de percepció. Però també hi ha un espai on s'emplacen els objectes de representació, que no coincideix amb l'espai de percepció. Els objectes que s'emplacen en aquests dos espais diferents, tenen característiques diferents. Si observo la mà, veig que és a una distància determinada del meu ull. Veig que és més a prop que altres objectes, i tal vegada més lluny que uns altres. Veig que a la mà, a la seva forma, li correspon un color. I encara que imagini altres coses entorn de la meua mà, la percepció s'imposa. Ara imagino la meua mà. La meua mà pot ser davant o darrere d'un objecte. Immediatament puc canviar d'ubicació. La meua mà pot fer-se molt petita o pot cobrir pràcticament el camp de la meua representació. La forma de la meua mà pot variar i pot canviar el seu color. Així doncs, la ubicació de l'objecte mental en l'espai de representació es modifica depenent de les meves operacions mentals, mentre que la ubicació dels objectes en l'espai extern es modifica també, però no depenent de les meves operacions mentals. Per molt que jo pensi que aquesta columna es desplaça, pel que fa a la representació tal cosa és possible, però perceptualment té la seva permanència. Hi ha, doncs, grans diferències entre l'objecte representat i l'objecte percebut. I hi ha grans diferències també entre l'espai de percepció i el de representació.



Però ara succeeix que tanco les parpelles i represento la meva mà. Està bé si represento la meva mà dins del meu cap. Però quan tanco les parpelles i recordo la meva mà que era fora del meu cap, on represento la meva mà ara que la recordo? La represento dins del meu cap? No, la represento fora del meu cap. I, com és que en recordar els objectes que veig, com és que en recordar-los, puc recordar-los ara allí on estaven, és a dir, emplaçats en un espai extern? Perquè recordar un objecte extern que s'emplaci dins del meu cap és acceptable; però això de recordar un objecte que no és dins del meu cap sinó fora d'ell, tenint en compte que les meves parpelles són tancades i no les veig, quin tipus d'espai estic veient? O bé els objectes que recordo són dins del meu cap, i crec veure'ls fora, o bé en tancar les parpelles i recordar els objectes, la meva ment va fora del meu espai intern i arriba a l'espai extern. Tal cosa no és possible. Distingeixo bé entre objectes interns i externs. Distingeixo bé entre l'espai de percepció i l'espai de representació; però se'm confon el registre quan represento els objectes en el lloc on són, és a dir: fora de la meva representació interna.

Com distingeixo entre un objecte que és representat a l'interior del meu cap, d'un objecte que és representat o recordat fora del meu cap? El distingeixo perquè tinc noció del límit del meu cap. I què és allò que posa el límit? El límit ve donat per la sensació tàctil, i és la sensació tàctil de les meves parpelles la que em fa distingir l'objecte que és representat dins, o fora. Si això és així, l'objecte representat fora no necessàriament és fora, sinó situat en la part més superficial del meu espai de representació, la qual cosa em dona el registre, traduït a imatge visual, que és fora. Però la diferència de límit és tàctil i no visual.

Tan poderosa és la representació que fins i tot modifica la percepció. Si vostès veuen aquest teló del darrere i l'imaginem molt a prop dels seus ulls, veuran que en mirar novament el teló real, necessiten un temps a fi que la visió s'acomodi. És a dir: vostès imaginem que el teló és molt a prop dels seus ulls i, en imaginar-lo, el seu ull s'acomoda al teló imaginat i no al real. A l'inrevés, si vostès imaginem que, a través del teló, veuen un edifici que podria existir al darrere, i després miren novament el teló, de nou l'ull s'acomoda; i s'acomoda perquè abans s'havia desacomodat; i s'havia desacomodat perquè l'ull havia posat la distància d'acord amb la imatge i no amb la percepció. La imatge, la representació, acomoda fins i tot la percepció. Si això és així, les dades de la percepció poden modificar-se seriosament d'acord amb la representació que estigui actuant. Podria succeir, per exemple, que el nostre sistema de representació acomodés el món en general d'una manera no tan exacta com nosaltres creiem que és. Sobretot considerant que els fenòmens que s'emplacen en l'espai de representació no coincideixen amb els fenòmens de l'espai de percepció. I sabent que els fenòmens de representació modifiquen la percepció, la percepció pot ser alterada d'acord amb el sistema de representació. I en dir alterada no parlo de casos particulars d'alteració, sinó de la percepció en general. Això és de conseqüències enormes perquè si la meva representació correspon a un sistema de creences determinat, segurament estaré modificant la meva visió i la meva perspectiva sobre el món extern de la percepció.

Puc orientar el meu cos cap als objectes gràcies a la percepció. Però també puc orientar el meu cos cap als objectes gràcies a la representació. Si l'objecte en lloc de ser representat fora, fos representat dins del meu cap, no podria orientar la meva activitat cap a l'objecte. Quan sóc en vigília i amb els ulls oberts, el meu punt d'observació coincideix amb l'ull; i no sols amb l'ull sinó amb tots els sentits

externs. Però quan el meu nivell de consciència baixa, el meu punt d'observació va cap a dins. Això és així perquè a mesura que disminueix el nivell de consciència, disminueix la franja de percepció dels sentits externs i augmenta el registre dels sentits interns. Per tant, el punt de mira (que no és sinó estructura de dades de memòria i de dades de percepció, en disminuir les dades de percepció externes i augmentar les internes) es desplaça cap a dins. Aquest punt de mira es desplaça cap a dins en la caiguda dels nivells de consciència, complint amb la funció que la imatge del somni no dispari la seva càrrega i mogui el cos cap al món extern. Si totes les imatges que sorgeixen en els meus somnis mobilitzessin activitat cap al món, el son no serviria pas per gaire pel que fa a recomposició de les activitats. Tret que em trobi en una situació de somnambulisme, o de somni alterat, on parlo, em moc, m'agito, finalment m'aixeco i començo a caminar. Això és possible perquè el punt de mira, en lloc d'haver-se internalitzat, es manté avançant seguint les representacions.

Si per problemes amb els meus propis continguts, el meu punt de mira és expulsat cap a la perifèria, o per estímuls externs el meu punt de mira és requerit cap a la perifèria (encara que em trobi dormint), les meves imatges tendeixen a ser emplaçades en el punt més extern de l'espai de representació i, per tant, a disparar els seus senyals cap al món extern. Quan el son es fa profund, el punt d'observació cau cap endins, les imatges s'internalitzen i l'estructura en general de l'espai de representació es modifica. D'aquesta manera, quan sóc en vigília, veig les coses des de mi però no em veig a mi, mentre que durant el somni, acostumo a veure'm a mi mateix. De vegades, també en els somnis, moltes persones no es veuen a si mateixes, sinó que hi veuen d'una manera semblant a com perceben el món en la vida diària. Això és així perquè el seu punt de mira es troba desplaçat cap als límits de la representació. El seu somni no és tranquil. Però si el punt de mira cau cap endins, em veig a mi mateix quan em represento en somnis, des de fora. I no és que la meva imatge sigui fora del meu cap. És que el meu punt d'observació s'ha corregut cap endins i observo en pantalla la pel·lícula de la representació on aparec jo mateix. Però no vaig percebent el món des de mi com en vigília, sinó que em veig realitzant determinades operacions. Això mateix succeeix amb la memòria antiga. Si vostès es recorden als 2 anys o als 3, o als 4, no es recorden veient els objectes des de vostès, sinó que es veuen a vostès mateixos fent coses o entre determinats objectes. La memòria antiga pel que fa a imatges, com la representació en el nivell de somni profund, separa en profunditat el punt de mira. Aquest punt de mira no és sinó el jo. El jo es mou, el jo s'emplaça en una profunditat o en una altra de l'espai de representació, des del jo s'observa el món, des del jo s'observen les pròpies representacions. El jo és variable, el jo adequa les representacions, i el jo modifica les percepcions, segons l'exemple que hem vist.

Quan represento imatges que s'emplacen en una profunditat o en una altra, per exemple quan imagino que baixo escales cap a les profunditats, o quan imagino que pujo escales, si observo el meu ull, veuré que el meu ull baixa, o el meu ull puja. És a dir, encara que l'ull no calgui perquè no ha de veure cap objecte extern, l'ull va seguint les representacions com si les percebés. Si jo imagino casa meva que és allà, el meu ull tendeix a anar enllà. I si el meu ull no anés cap allà, de totes maneres la meva representació correspon a aquest lloc de l'espai. Inversament, si imagino casa meva en l'altre punt. Aquest ull que puja i baixa seguint les imatges, es va trobant amb diferents objectes. Perquè, segons sembla,

en aquesta pantalla de representació on el jo mira, estan connectats tots els sistemes d'impulsos del propi cos. De manera que en una franja de l'espai de representació hi ha impulsos d'una part del cos, en una altra franja uns altres i així continua. I vostès saben que aquests impulsos es tradueixen, es deformen, es transformen.

En un exemple molt conegut es diu el següent. El nostre subjecte comença a descendir en les seves imatges. Ho fa per una espècie de tub i en la seva baixada es troba, de sobte, amb una forta resistència. Aquesta resistència és un cap de gat molt gran, que li impedeix seguir baixant pel tub. Per poder passar acarona el coll del gat. Ell, en la imatge, acarona el coll del gat, i el gat de sobte s'empeteix. Simultàniament, ell registra una distensió en el seu coll, i llavors passa pel tub. És a dir que el gat, en aquest cas, no és sinó l'al·legorització d'una tensió en el coll del mateix subjecte. En produir la distensió, el sistema de senyals d'aquesta imatge al·legoritzada com a gat es modifica, disminueix la resistència, i el nostre amic descendeix. En un altre cas, un subjecte comença a descendir en la seva representació. Allà, en les profunditats, es troba de sobte amb un senyor que li dona una petita pedra fosca. El nostre amic comença a pujar i arriba fins a un nivell mitjà, diguem, més o menys habitual, quotidià, encara que representat. Ve un altre senyor i li dona un objecte diferent, però de forma semblant a l'objecte que ha vist allà a baix. Segueix pujant fins a les altures. Va pujant cap a les muntanyes, es perd en els núvols, i allà es troba una espècie d'àngel o quelcom per l'estil, que li dona un objecte més radiant, més clar, però amb característiques similars. En els 3 casos, el nostre amic observa l'objecte en un punt precís de l'espai de representació. El mateix objecte no apareix en un punt aquí, en un altre allà, en un altre allà, sinó que segons el nivell pel qual es desplaça, l'objecte apareix en la meitat del pla, una mica corregut cap a l'esquerra. I és clar, el nostre amic té, després ho recorda, una vèrtebra artificial que dona senyal, encara que habitualment ell no ho percebi sempre de la mateixa manera, i aquest senyal es tradueix sempre com una imatge.

De manera que els sistemes d'al·legorització transformen els senyals de l'intracòs i els tradueixen com a imatges en diferents punts de l'espai de representació. No és que l'ull en pujar i baixar baixi a observar el que succeeix en l'intracòs. L'ull no s'ha ficat dins de l'esòfag sinó que el senyal de tensió ha arribat fins a la pantalla de representació, sense que l'ull arribés fins a aquest punt. Així doncs, si descendeixo, vaig prenent contacte amb traduccions de diferent nivell de l'intracòs. Això no vol dir que el meu ull es vagi introduint en les meves vísceres, i traduint el que veig.

A mesura que es descendeix en l'espai de representació, es va enfosquint. A mesura que s'ascendeix en l'espai de representació, es va aclarint, tal i com vostès coneixen repetidament. Aquesta foscor en el descens i la claredat cap amunt, tenen a veure en realitat amb dos fenòmens: un, l'allunyament dels centres òptics; un altre, amb l'habitual sistema d'ideació i l'habitual sistema de percepció on tenim associada la llum del sol al cel, etc. i la falta de llum a les tenebres. Això, sens dubte, es modifica en indrets en què la neu es troba gairebé de continu a baix i el cel és fosc, com descriuen els habitants de zones molt gelades i bromoses. D'altra banda, hi ha objectes en les altures que són foscos, tot i que l'espai de representació estigui més il·luminat i hi ha objectes que són clars en les profunditats de l'espai de representació. No obstant això, hi ha punts límits tant en

l'ascens com en el descens en l'espai de representació. Però això, és motiu d'altres descripcions.

Hem vist 14 assumptes: el 1r ha tractat sobre la ubicació del punt de mira pel que fa a l'objecte que era fora; el 2n, el punt de mira si l'objecte era dins; el 3r, si el punt de mira es col·locava darrere; el 4t, ha tractat sobre el fals punt de mira que semblava traslladar-se, si un es representava a si mateix des del davant; el 5è ha mostrat què passava amb els objectes situats en l'espai de representació en la seva part més externa; el 6è, les diferències entre l'espai de representació d'allò de fora i d'allò de dins, destacades per aquesta barrera tàctil que posaven els ulls; el 7è punt ha tractat sobre la modificació de la percepció per la representació; en el 8è punt hem vist el que succeïa quan s'emplaçava un objecte a l'interior i es tractava d'operar amb el cos; en el 9è punt hem vist la modificació de l'espai de representació quan actuàvem a nivell de vigília; el 10è punt ha tractat sobre la modificació de l'espai de representació quan actuàvem a nivell de somni; en el punt 11è hem vist què succeeix amb els objectes corresponents a l'espai intern; en el punt 12è, hem parlat de l'espai de representació i hem vist que aquest espai era relacionat amb diferents punts de l'intracòs i sorgia com una mena de pantalla; en el punt 13è hem vist que ascendint en les imatges en l'espai de representació, aquest tendia a il·luminar-se; en el punt 14è hem vist, finalment, que descendint en les imatges en l'espai de representació, aquest tendia a enfosquir-se, encara que admet diverses excepcions.

A partir d'aquí es pot extreure un sens fi de conseqüències.

## EL SENTIT DE LA VIDA

Mèxic D.F. 10 d'octubre de 1980

Intercanvi amb un grup d'estudis

Agraeixo l'oportunitat que em donen de discutir amb vostès alguns punts de vista referents a aspectes rellevants de la nostra concepció sobre la vida humana. Dic discutir perquè això no serà pas una dissertació, sinó un intercanvi.

Un primer punt de vista a considerar és aquell al qual apunta tot el nostre plantejament. Per ventura el nostre objecte d'estudi és el mateix objecte que estudien les ciències? Si així fos, aleshores les ciències tindrien l'última paraula.

El nostre interès rau en l'existència humana, però no en l'existència humana com a fet biològic o social (pel que fa a aquest punt ja hi ha ciències que li dediquen el seu esforç), sinó a l'existència humana com a registre quotidià, com a registre personal diari. Perquè, encara que algú es preguntí pel fenomen social i històric que és constitutiu de l'ésser humà, aquest algú farà la pregunta des de la seva vida quotidiana; la farà des de la seva situació; la farà impulsat pels seus desitjos, les seves angoixes, les seves necessitats, els seus amors, els seus odís; la farà impulsat per les seves frustracions, els seus èxits; la farà des de quelcom anterior a l'estadística i a la teorització; la farà des de la vida mateixa.

I, què és allò comú i, al mateix temps, allò particular en tota existència humana? Allò comú i allò particular de tota existència humana és la recerca de la felicitat i la superació del dolor i el sofriment. És la veritat enregistrable per a tots i cadascun dels éssers humans.

Ara bé, quina és aquesta felicitat a què aspira l'ésser humà? És allò que l'ésser humà creu. Aquesta afirmació, una mica sorprenent, es basa en el fet que les persones s'orienten cap a imatges o ideals diferents de felicitat. És encara més, l'ideal de felicitat canvia amb la situació històrica, social i personal. D'això conclourem que l'ésser humà busca el que creu que el farà feliç i, d'acord amb això, el que creu que l'allunyarà del sofriment i el dolor.

Atesa l'aspiració de felicitat, apareixeran les resistències del dolor i el sofriment. Com es podran vèncer aquestes resistències? Abans hem de preguntar-nos per la seva naturalesa.

Per a nosaltres, el dolor és un fet físic. Tots en tenim experiència. És un fet sensorial, corporal. La fam, les inclemències naturals, la malaltia, la vellesa, produeixen dolor. I aquest és el punt que nosaltres diferenciem dels fenòmens que no tenen res a veure amb allò que és sensorial. Únicament l'avenç de la societat i la ciència fan retrocedir el dolor. I aquest és el camp específic on poden desenvolupar els seus millors esforços els reformadors socials, els científics i, sobretot, els mateixos pobles generadors del progrés de què es nodreixen aquests reformadors i científics.

El sofriment, en canvi, és de naturalesa mental. No és un fet sensorial del mateix tipus que el dolor. La frustració, el ressentiment, són estats dels quals també tenim experiència, i que no podem localitzar en un òrgan específic, o en un conjunt d'òrgans. Per ventura fins i tot sent de naturalesa diferent, el dolor i el

sofriment actuen entre si? Per cert que el dolor motiva també el sofriment. En aquest sentit, l'avenç social i l'avenç de la ciència fan retrocedir un aspecte del sofriment. Però específicament, on trobarem la solució per fer retrocedir el sofriment? Això ho trobarem en el sentit de la vida, i no hi ha reforma ni avenç científic que allunyi el sofriment que donen la frustració, el ressentiment, el temor a la mort i el temor en general.

El sentit de la vida és una direcció a futur que dona coherència a la vida, que permet enquadrar les seves activitats i que la justifica plenament. A la llum del sentit, fins i tot el dolor, en el seu component mental, i el sofriment en general retrocedeixen i s'empeteixen interpretats com a experiències superables.

Llavors, quines són les fonts del sofriment humà? Són les que produeixen contradicció. Es pateix per viure situacions contradictòries, però també es pateix per recordar situacions contradictòries i per imaginar situacions contradictòries.

Aquestes fonts de sofriment han estat anomenades les tres vies del sofriment, i poden modificar-se d'acord amb l'estat en què es trobi l'ésser humà respecte del sentit de la vida. Haurem d'examinar breument aquestes tres vies per després parlar del significat i la importància del sentit de la vida.

*(Pregunta poc audible en l'enregistrament)*

És clar que les agrupacions humanes, per exemple, són estudiades per la sociologia. Així com les ciències poden estudiar els astres o els microorganismes. També la biologia i l'anatomia, la fisiologia, estudien el cos humà des de diferents punts de vista. La Psicologia estudia el comportament psíquic. Tots aquests que estudien (els estudiosos i els científics), no estudien la seva pròpia existència. No hi ha una ciència que estudiï l'existència pròpia. La ciència no diu res respecte de la situació que li esdevé a una persona quan arriba a casa i allà rep un cop de porta, un maltractament o una carícia.

Nosaltres ens interessem, justament, per la situació de l'existència humana, i per això no són de la nostra competència les discussions que pugui tenir la ciència. I també observem que la ciència té fallences serioses, dificultats serioses per definir què passa en l'existència. Què succeeix en l'existència humana; quina és la naturalesa de la vida humana pel que fa al sentit; quina és la naturalesa del sofriment i del dolor; quina és la naturalesa de la felicitat; quina és la naturalesa de la cerca de la felicitat. Aquests són els objectes del nostre estudi, del nostre interès. Des d'aquest punt de vista es podria dir que nosaltres tenim una posició enfront de l'existència, una posició enfront de la vida, i no una ciència referida a aquestes coses.

*(Pregunta poc audible en l'enregistrament)*

És clar que nosaltres hem fet èmfasi en allò que la gent busca, allò que creu que és la felicitat. El punt és que avui es creu una cosa i demà se'n creu un'altra. Si examinem en nosaltres mateixos allò que creïem que era la felicitat a dotze anys i a dia d'avui, veurem el canvi de perspectiva; igualment si consultem deu persones, seguirem veient aquesta diversitat de punts de vista. A l'edat mitjana es tenia una idea general de la felicitat diferent de l'època de la revolució industrial, i en general els pobles i els individus varien en la seva cerca de la felicitat. No queda gens clara la felicitat quant a objecte. Sembla que no existís tal objecte. És més aviat un estat d'ànim allò que es cerca i no un objecte tangible.

De vegades això es confon amb una forma de propaganda determinada que presenta un sabó com la felicitat mateixa. Per descomptat, tots comprem, però, que en realitat es tracta de descriure un estat, l'estat de felicitat, no tant l'objecte, perquè que nosaltres sapiguem, no existeix tal objecte. Per tant, no queda clar què és l'estat de felicitat. Mai no se l'ha definit convenientment. És una mena d'escamoteig que s'ha fet i, per a la gent, no ha quedat gens clar. Bé, arribat a aquest punt seguirem avançant tret que hi hagi alguna altra pregunta...

*(Pregunta poc audible en l'enregistrament)*

Aquesta última pregunta fa referència al progrés del dolor i el sofriment. Com és que el dolor es va superant amb l'avenç de la societat i la ciència i el sofriment no se supera paral·lelament?

Alguna gent manté que l'ésser humà no ha avançat gens. És obvi que l'ésser humà ha avançat en la seva conquesta científica, en la seva conquesta de la naturalesa, en el seu desenvolupament. D'acord, hi ha desenvolupaments de les civilitzacions que són diferents, d'acord, hi ha problemes de tota mena, però l'ésser humà i la seva civilització han avançat. Això és evident. Recordin altres èpoques on un bacteri feia estralls, i avui una droga subministrada a temps soluciona el problema ràpidament. Mitja Europa va sucumbir en un moment per una pesta de còlera. Això ha estat superat. Velles i noves malalties són combatudes i segurament seran derrotades. Les coses han canviat i han canviat molt. Però és clar que en matèria de sofriment una persona de fa cinc mil anys i una persona actual, registren i pateixen les mateixes decepcions, registren i pateixen temors, registren i pateixen ressentiments. Ho registren i ho pateixen com si per a ells no hagués existit la història, com si en aquest camp cada ésser humà fos el primer ésser humà. El dolor va retrocedint amb aquells avenços, però el sofriment no s'ha modificat en l'ésser humà, no hi ha hagut respostes adients. I en aquest sentit hi ha quelcom que no va a l'hora. Però, com podríem dir que l'ésser humà no ha avançat? Tal vegada perquè ha avançat prou avui s'està fent aquest tipus de preguntes i també per això està tractant de donar resposta a aquestes preguntes que probablement en una altra època no hagués tingut necessitat de fer.

Les tres vies del sofriment no són sinó tres vies necessàries per a l'existència humana, però que han estat distorsionades en el seu funcionament normal. Tractaré d'explicar-me.

Tant la sensació d'allò que ara visc i percebo, com la memòria d'allò que he viscut i la imaginació d'allò que podria viure són vies necessàries per a l'existència humana.

Retallem algunes d'aquestes funcions i l'existència es desarticularà. Acabem amb la memòria i perdrem fins i tot el mateix maneig del nostre cos. Eliminem la sensació i perdrem la seva regulació. Aturem la imaginació i no podrem orientar-nos en cap direcció. Aquestes tres vies que són necessàries a la vida, poden ser distorsionades en el seu funcionament i convertir-se en enemigues de la vida, en portadores de sofriment. Així, patim quotidianament pel que percebem, pel que recordem i pel que imaginem.

En altres oportunitats hem dit que es pateix per viure en una situació contradictòria com la de voler fer coses que s'oposen entre si. També patim per temor a no aconseguir el que desitgem a futur, o per temor a perdre el que tenim.

I, per descomptat, patim pel que hem perdut, pel que no hem aconseguit, per allò que ja vam patir abans, per aquella humiliació, aquell càstig, aquell dolor físic que va quedar en el passat, per aquella traïció, per aquella injustícia, per aquella vergonya. I aquests fantasmes que arriben del passat són viscuts per nosaltres com si fossin fets presents. Ells, que són les fonts de la rancúnia, del ressentiment i la frustració condicionen el nostre futur i ens fan perdre la fe en nosaltres mateixos.

Discutim el problema de les tres vies del sofriment.

Si les tres vies són les que possibiliten la vida, com és que s'han anat distorsionant? Si se suposa que l'home va buscant la felicitat, s'hauria d'anar adaptant per manejar aquestes tres vies a favor seu. Però, com és que de sobte aquestes tres vies són precisament les seves enemigues principals? Sembla que en el moment en què es va ampliar la consciència de l'ésser humà, quan encara no era un ésser gaire definit, sembla que en aquell moment, en ampliar-se la seva imaginació, en ampliar-se la seva memòria i el seu record històric, en ampliar-se la seva percepció del món en què vivia, en aquell mateix moment, en ampliar-se una funció, va sorgir la resistència. Tal qual succeeix en les funcions internes. Com quan tractem de moure'ns en una activitat nova, trobem resistència. De la mateixa manera que es troba resistència en la natura. En el mateix instant que plou i cau l'aigua i va pels rius i troba resistència al seu pas, en aquest venciment de les resistències arriba finalment als mars.

L'ésser humà en el seu desenvolupament va trobant resistències. I en trobar resistències s'enforteix i en enfortir-se integra dificultats i en integrar-les les supera. I llavors, tot aquest sofriment que ha anat sorgint en l'ésser humà en el seu desenvolupament, ha estat també un enfortiment de l'ésser humà per sobre de tot això. De manera que en etapes anteriors això del sofriment ha contribuït al desenvolupament, en el sentit de crear condicions justament per superar-lo.

Nosaltres no aspirem al sofriment. Nosaltres aspirem a reconciliar-nos fins i tot amb la nostra espècie, que tant ha sofert; gràcies a ella nosaltres podem fer nous desplegaments. El sofriment de l'home primitiu no ha estat inútil. El sofriment de generacions i generacions que han estat limitades per aquestes condicions no ha estat inútil. El nostre agraïment és per a aquells que ens van precedir malgrat el seu sofriment, perquè gràcies a ells podem intentar nous alliberaments.

Aquest és el punt sobre com el sofriment no va néixer de sobte, sinó amb el desenvolupament i l'ampliació de l'home. Però és clar que nosaltres no aspirem, com a éssers humans, a seguir patint, sinó a avançar sobre aquestes resistències i integrar un nou camí en aquest desenvolupament.

Però hem dit que trobarem la solució al problema del sofriment en el sentit de la vida, i hem definit aquest sentit com la direcció a futur que dona coherència, que permet enquadrar activitats i que justifica l'existència plenament. Aquesta direcció a futur és de màxima importància puix que, segons hem examinat, si s'escapça aquesta via de la imaginació, aquesta via del projecte, aquesta via del futur, l'existència humana perd direcció i això és una font de sofriment inesgotable.

Tots tenim clar que la mort apareix com el sofriment màxim del futur. És clar, des d'aquesta perspectiva, que la vida té caràcter de cosa provisòria. I és clar que, en aquest context, tota construcció humana és una construcció inútil cap al no-res. Per això, tal vegada, apartar la mirada del fet de la mort hagi permès canviar la



vida *com si* la mort no existís... Qui pensa que tot acaba per a ell amb la mort podrà encoratjar-se amb la idea de ser recordat per les seves accions esplèndides, que els seus éssers estimats o, tal vegada, les generacions futures no l'oblidaran. I, encara que això fos així, tots marxarien finalment cap al no-res absurd que interrompria tot record. També podria pensar-se que el que un fa en la vida no és sinó respondre a necessitats de la millor manera possible. Doncs bé, amb la mort ja s'acabaran aquestes necessitats i tota lluita per sortir del regne de la necessitat haurà perdut sentit. I es podrà dir que la vida personal no té importància en la vida humana, que per tant la mort personal no té significat. Si aquest fos el cas, tampoc no tindrien significat ni la vida ni les accions personals. No es justificaria cap llei, cap compromís, i no hi hauria, en essència, diferències grans entre les accions benèfiques i les malvades.

Res no té sentit si tot acaba amb la mort. I, si aquest és el cas, l'únic recurs possible per transitar per la vida és animar-se amb sentits provisoris, amb direccions provisoris on aplicar la nostra energia i la nostra acció. Tal és el que succeeix habitualment, però per a això és necessari procedir negant la realitat de la mort, és necessari fer *com si* no existís.

Si es pregunta a algú quin sentit té la vida per a ell, probablement respondrà parlant de la seva família, o del proïsme, o d'una causa determinada que segons ell justifiqui l'existència. I aquests sentits provisoris hauran de conferir-li direcció per afrontar l'existència, però per poc que sorgeixin problemes amb els éssers estimats, per poc que es produeixi una desil·lusió amb la causa abraçada, per poc que alguna cosa canviï en el sentit triat, l'absurd i la desorientació tornaran per cercar la seva presa.

Finalment, succeeix amb els sentits o les direccions de vida provisoris que en el cas d'aconseguir-les ja perden referència i, per tant, deixen de ser útils per a més endavant i, en cas de no aconseguir-les, deixen de ser útils com a referència. És ben cert que després del fracàs d'un sentit provisorí sempre queda l'alternativa de posar un nou sentit provisorí, potser en oposició a aquell que va fracassar. Així, de sentit en sentit, es va esborrant, a mesura que passen els anys, tot rastre de coherència i amb això augmenta la contradicció i, per tant, el sofriment.

La vida no té sentit si tot acaba amb la mort. Però, és cert que tot acaba amb la mort? És cert que no es pot aconseguir una direcció definitiva que no variï amb els accidents de la vida? Com se situa l'ésser humà enfront del problema que tot acaba amb la mort? Examinem-ho, però després de discutir el que s'ha dit fins aquí.

#### *(Interval i discussió)*

Així com destaquem tres vies del sofriment, observem també cinc estats amb referència al problema de la mort i la transcendència. En aquests cinc estats es pot situar qualsevol persona.

Hi ha un estat en què una persona té l'evidència indubtable que dona l'experiència pròpia, no per l'educació o l'ambient. Per a ella és evident que la vida és un trànsit i que la mort gairebé no és més que un accident.

D'altres tenen la creença que l'ésser humà va cap a no sé quina transcendència, i aquesta creença els ve donada per l'educació, per l'ambient, no per alguna cosa sentida, experimentada, no per alguna cosa evident per a ells, sinó per alguna cosa que els van ensenyar i que accepten sense cap mena d'experiència.

Hi ha un tercer tipus d'ubicació enfront del sentit de la vida i és el d'aquelles persones desitjoses de tenir una fe o tenir una experiència. Vostès es deuen haver trobat amb moltes persones que diuen: "Si jo pogués creure en certes coses, la meua vida seria diferent". Hi ha molts exemples a mà. Persones a qui han sobrevingut molts accidents, moltes desgràcies, i que s'han sobreposat a aquests accidents, a aquestes desgràcies, perquè o tenen fe o registren que tot això, per transitori o provisor, no és l'esgotament mateix de la vida, sinó en tot cas una prova, una resistència que d'alguna manera fa créixer en el coneixement. Fins i tot poden haver trobat persones que acceptin el sofriment com un recurs d'aprenentatge. No és que busquin el sofriment (no com d'altres, que sembla que hi tinguin una afició especial). Estem parlant d'aquelles persones que simplement, quan tal cosa succeeix, en treuen el millor partit. Persones que no van buscant el sofriment, ben al contrari sinó que, donada la situació, l'assimilen i l'integren i el superen.

Bé. Aleshores, hi ha persones que se situen en aquest estat: no tenen fe, no tenen cap creença, però desitjarien tenir alguna cosa que els donés alè i direcció a la seva vida. Sí, aquestes persones existeixen.

Hi ha també aquelles que sospiten, intel·lectualment, la possibilitat que existeixi un futur després de la mort, que existeixi una transcendència. Simplement ho consideren possible, i no tenen cap experiència de transcendència, ni tampoc tenen cap mena de fe, ni tampoc aspiren a tenir experiència, ni a tenir fe. Segurament coneixen aquestes persones.

I hi ha, finalment, aquelles que neguen tota possibilitat de transcendència. Vostès també reconeixeran aquest tipus de persones, i probablement entre vostès n'hi ha molts que pensen així.

De manera que, amb diferents variants, cadascú es pot, de fet, ubicar com aquells que tenen evidència i per a ells és indubtable això de la transcendència, o bé com aquells que tenen fe perquè així ho van assimilar de petits, o bé com aquells altres que voldrien tenir una experiència o una fe, o fins i tot com aquells que la consideren una possibilitat intel·lectual sense fer-se més problemes, i aquells altres que la neguen.

Però aquí no acabem amb el punt d'ubicació enfront del problema de la transcendència. Pel que sembla, hi ha profunditats diferents en això de situar-se enfront del problema de la transcendència. Hi ha els qui fins i tot diuen que tenen una fe, ho afirmen, però això que diuen no respon efectivament a allò que experimenten. Nosaltres no diem que menteixin, diem que ho diuen superficialment. Diuen tenir una fe, però demà poden no tenir-la.

Així doncs observem diferents graus de profunditat en aquestes cinc postures i, per tant, en la mobilitat o la convicció ferma respecte d'allò que es postula. Hem conegut persones que eren devotes, creients d'una fe, i en morir-se un familiar, en morir-se un ésser estimat, tota la fe que deien tenir va desaparèixer i van caure en el pitjor dels sense sentits. Aquesta fe era una fe de superfície, una fe d'obra mal feta, una fe perifèrica. En canvi, aquells altres als qui van sobrevenir grans catàstrofes i van afirmar precisament la seva fe, tot els va resultar diferent.

Hem conegut gent que estava convençuda de la inexistència total de la transcendència. Hom mor i desapareix. Per dir-ho d'alguna manera, ells tenien fe que tot s'acabava amb la mort. Però, en alguna ocasió, caminant a prop d'un

cementiri, han accelerat el pas i s'han sentit inquietats... com es compatibilitza tot això amb la convicció certa que tot acaba amb la mort? Per tant, hi ha gent que àdhuc en la negació de la transcendència està ubicada en una situació molt superficial.

Així doncs, un pot situar-se en qualsevol d'aquests estats, però també pot situar-se en profunditats diferents. En certes èpoques de la nostra vida hem cregut una cosa respecte de la transcendència, i després un altra. Ha canviat, això és mòbil. Això no és una cosa estàtica. No sols en èpoques diferents de la nostra vida sinó en situacions diferents. Canvia la nostra situació i canvia la nostra creença pel que fa al problema de la transcendència. És més: canvia d'un dia per l'altre. De vegades al matí estic creient una cosa determinada, a la tarda ja no. I això que sembla ser de summa importància perquè té a veure amb l'orientació de la vida humana, és quelcom massa variable. I finalment ens provocarà desconcert en la vida quotidiana.

En aquests cinc estats i graus s'emplaça l'ésser humà, però quin seria l'emplaçament correcte? Existeix un emplaçament correcte, o simplement estem descrivint problemes sense donar cap solució? Podem suggerir quin és el millor emplaçament enfront del problema?

Alguns diuen que la fe és una cosa que està o no està en les persones, que brolla o que no brolla. Però observin aquest estat de consciència. Algú pot no tenir fe en absolut, però també pot desitjar, sense fe i sense experiència, obtenir-ne. Pot fins i tot comprendre intel·lectualment que tal cosa és interessant, que pot valer la pena orientar-se en aquesta direcció. Doncs bé, quan això comença a succeir és perquè alguna cosa ja s'està manifestant en aquesta direcció.

Els qui aconsegueixen aquesta fe o aquesta experiència transcendent, encara que no puguin definir-la en termes precisos, com no es pot definir l'amor, reconeixen la necessitat d'orientar altres cap al sentit, però mai tractaran d'imposar el seu paisatge a aquells que no el reconeixen.

I així, coherentment amb allò enunciat, declaro davant vostès la meva fe i la meva certesa d'experiència respecte que la mort no deté el futur, que la mort, ben al contrari, modifica l'estat provisorio de la nostra existència per llançar-la cap a la transcendència immortal. I no imposito la meva certesa ni la meva fe, i convisc amb aquells que es troben en estats diferents respecte del sentit, però m'obligo a brindar solidàriament el missatge que reconec que fa feliç i lliure l'ésser humà. Per cap motiu no eludeixo la meva responsabilitat d'expressar les meves veritats encara que siguin discutibles per als qui experimenten la provisionalitat de la vida i l'absurd de la mort.

D'altra banda, mai no pregunto a altres per les seves particulars creences i, en tot cas, encara que defineixo amb claredat la meva posició respecte d'aquest punt, proclamo per a tot ésser humà la llibertat de creure o no creure en Déu i la llibertat de creure o no creure en la immortalitat.

Entre milers i milers de dones i homes que braç a braç, solidàriament, treballen amb nosaltres, se sumen ateus i creients, gent amb dubtes i amb certeses i a ningú no es pregunta per la seva fe i tot es fa com a orientació perquè decideixin per si mateixos la via que millor aclareixi el sentit de les seves vides.

No és valent deixar de proclamar les pròpies certeses, però és indigne de la solidaritat veritable tractar d'imposar-les.

## EL VOLUNTARI

Mèxic D.F. 11 d'octubre de 1980

Comentaris (en una pausa) davant d'un grup d'estudis

Segons sembla moltes persones que actuen al nostre Moviment tenen antecedents. Venen amb uns certs antecedents de voluntarietat, no de voluntarisme, que és una cosa diferent. Aparentment, hi ha molts assistents socials, infermeres, mestres, gent que si bé desenvolupa activitat, i activitat remunerada, sembla que de cap manera senten que la seva compensació és la remuneració que reben pel seu treball. I és ben cert que, si els paguen malament, protestaran més que els altres a fi que els paguin millor, però l'orientació bàsica de les seves activitats no acaba en ells, sinó que va cap a fora; després vindrà, per problemes quotidians i altres, la necessitat de ser remunerats i tot això. Per descomptat, perquè no es mouran en l'aire! Però aquestes persones que, encara que els paguin malament, tenen aquesta forta tendència a anar ensenyant coses, què volen dir-nos? Aquests altres que fan d'assistents socials, aquests altres que desenvolupen activitat i no es veu clar què hi guanyen. Sembla que en el nostre Moviment hi ha moltes persones que tenen antecedents d'aquesta mena... El que va organitzar el seu club de barri, el que quan era un noi va formar un equip d'alguna cosa... Venen al nostre Moviment i molts d'ells són els que posen tot en marxa. D'altres no. D'altres venen en unes altres condicions i cerquen unes altres coses, però després entenen el significat d'aquests treballs i, aleshores, se'n van. Així doncs, són molts els que es posen en marxa i prenen del nostre treball un sentit i una justificació interna. Es posen en marxa una mica en la tendència que ja tenien i una mica també fent servir l'experiència de coses que havien fet abans. Es pot observar, hi ha molts exemples. No sé com serà aquí, però a tot arreu nombrosos amics tenen aquestes característiques i coincideixen, en general, amb els que posen coses en marxa. Tenen en la seva biografia antecedents d'aquesta classe.

Però, per què algunes persones fan coses que transcendeixen el rebot immediat de la seva acció desinteressada? Què és això? Què fan amb el seu cap per moure's d'una manera tan estranya? Des del punt de vista de les societats consumistes, aquesta és una forma atípica de moure's. Tot aquell que ha nascut, s'ha educat, s'ha desenvolupat, ha rebut l'impacte i la difusió d'una estructura consumista, necessàriament tendeix a veure el món en sentit de nutrició personal. A veure si m'explico. Jo sóc un consumidor, per tant m'he d'empassar les coses. Jo sóc una mena de gran pap que cal omplir. De cap manera sorgeix en el meu cap la idea o el registre que quelcom ha de sortir de mi. A l'inrevés, jo puc dir: "Ja surt prou de mi per tenir dret a aquests béns de consum, o potser no treballar tantes hores a l'oficina, no canvio el meu temps que hauria d'estar dedicat exclusivament al consum, no pago amb el meu temps tot aquell temps que deixo de consumir per treballar al sistema?" Efectivament, i està ben plantejat. Ell, a la seva manera, canvia hores de treball, hores-home, per remuneració. No és cert? Però on posa l'accent? Ell no posa l'accent en l'activitat que desplega davant del món. Ell considera això un mal necessari a fi que el circuit acabi en si mateix. Així estan muntats els sistemes d'un i d'altre signe. La cosa és la mateixa: el consumidor.

La població s'està posant neuròtica. Lògicament perquè hi ha un circuit d'entrada i un altre de sortida. I si retallem el circuit de sortida, hi haurà problemes. Però bé, el fet és que la majoria de les persones és en aquesta història de rebre i, en estendre's la ideologia del rebre, la gent no s'explica com pot haver-hi altres que simplement poden fer coses sense rebre. Des del punt de vista de la ideologia consumista, això és extremadament sospitos. Per quin motiu algú s'hauria de moure sense rebre un pagament equivalent? En realitat, aquesta sospita revela un coneixement pèssim de l'ésser humà, perquè ells han comprès la utilitat en termes de diners i no saben que existeix la utilitat vital, la utilitat psicològica. Hi ha qui amb un elevat nivell de vida (que té solucionats els problemes laborals, els problemes sanitaris, els problemes de vellesa, els problemes de jubilació) es llança per la finestra, o viu tot el dia alcoholitzat, o drogat, o en qualsevol moment assassina el seu veí.

Nosaltres reivindiquem públicament quelcom que està desprestigiats. Reivindiquem aquell que salta del seu llit perquè s'està incendiant una casa propera. Ell es vesteix ràpidament, es posa el seu casc, surt corrent, se'n va a apagar l'incendi i quan torna (a les sis del matí: ple de fum, socarrimat, amb ferides) la seva doneta de l'ànima li tira els plats pel cap i li diu: "Quan et paguen per això? Arribaràs tard a la feina i ens crearàs un problema i una situació familiar per les teves rareses!" I quan va pel carrer, l'assenyalaran dient: "Sí, aquest és el bomber voluntari". Una mena d'idiota davant d'altres que en sentir-se tant a gust amb si mateixos, es llancen per la finestra. Normalment, els bombers voluntaris no es llancen per la finestra. És a dir, ells a la seva manera, empíricament, han trobat una forma d'aplicació de l'energia vers el món. Ells no només s'han pogut llançar catàrticament a certes activitats (també els altres ho poden fer mitjançant l'esport, mitjançant la confrontació, mitjançant moltíssimes operacions), sinó que poden fer quelcom més. Ells poden, a diferència dels altres, fer alguna cosa molt més important: posar un significat intern en el món. I en aquest cas compleixen amb una funció empíricament "transferencial". Estan component continguts que parteixen d'ells cap al món i no estan responent a estímuls convencionals. És molt diferent el que està obligat a fer determinades coses i després de fer-les és remunerat, que aquest altre que parteix del seu món intern cap al món extern i s'hi expressa. Hi plasma voluntàriament continguts que no estan gens clars per a ell mateix i, de vegades, tracta de comprendre'ls amb paraules com "solidaritat", sense entendre quin és el significat profund d'aquest vocable. És més: aquest pobre voluntari (cada vegada que arriba a casa seva li tiren els plats i se'n mofen), acabarà pensant que ell, efectivament, és una mena d'estúpid i conclourà "Sempre em passa a mi això". I no cal dir si en comptes d'un voluntari es tracta d'una voluntària. En aquesta societat, la cosa és molt més greu encara.

Finalment, aquests voluntaris acaben humiliats i assimilats pel sistema perquè a ells ningú no els ha explicat com és tot això. Ells saben que són diferents dels altres, però no poden donar-se explicacions sobre això que fan. I si els agafem i els diem: "Bé, a veure, expliquin què guanyen vostès", balbucejaran i s'encongiran d'espatlles com si haguessin d'amagar quelcom vergonyós. Ningú els ha clarificat, ningú els ha donat les eines suficients per explicar-se i explicar per què aquest enorme potencial que tenen l'aboquen vers el món sense esperar retribució. I això, per descomptat, és molt extraordinari.

## ACTE PÚBLIC

Pavelló dels Esports. Madrid, Espanya. 27 de setembre de 1981

### Nota:

*Convidat per La Comunitat per al Desenvolupament Humà de diferents països, Silo va emprendre una gira de difusió i va participar en diversos esdeveniments públics. Les seves exposicions van ser acompanyades per les dels seus amics Bittiandra Aiyappa, Saky Binudin, Petur Gudjonsson, Nicole Myers, Salvatore Puleda i Danny Zuckerbrot.*

*El nucli de les idees presentades per Silo a Madrid es va repetir a Barcelona, Reykjavík, Frankfurt, Copenhagen, Milà, Colombo, París i Ciutat de Mèxic. En aquest llibre s'inclouen només les intervencions en els actes públics de Madrid i Bombai.*

Fa temps em van dir: per què no expliques el que penses?, llavors ho vaig explicar. Després d'això, altres van dir: no tens dret a explicar el que penses, aleshores vaig callar. Han passat dotze anys i novament em diuen: per què no expliques el que penses? Així que ho faré novament, sabent per avançat que una altra vegada es dirà: no tens dret a explicar el que penses.

Res de nou no es va dir aleshores; res de nou no es dirà avui.

I bé, què es va dir llavors? Es va dir: sense fe interna hi ha temor, el temor produeix sofriment, el sofriment produeix violència, la violència produeix destrucció; per tant la fe interna evita la destrucció.

Els nostres amics han parlat avui sobre el temor, el sofriment, la violència i el nihilisme, com a màxim exponent de destrucció. També han parlat sobre la fe en un mateix, en els altres i en el futur. Han dit que és necessari modificar la direcció destructiva que porten els esdeveniments i canviar el sentit dels actes humans. A més, i com a quelcom fonamental, han dit com fer tot això; de manera que avui no afegiré res de nou.

Només voldria fer tres reflexions. Una al voltant del dret que ens assisteix per explicar el nostre punt de vista; una altra, sobre com hem arribat a aquesta situació de crisi total i, per últim, aquella que ens permeti prendre una resolució immediata i fer un canvi de direcció en les nostres vides. Aquesta resolució hauria de concloure amb un compromís per part de tot aquell que estigui d'acord amb el que s'ha dit.

Doncs bé, quin dret ens assisteix per explicar el nostre punt de vista i obrar en conseqüència? En primer lloc ens assisteix el dret de diagnosticar el mal actual d'acord amb els nostres elements de judici, encara que no coincideixin amb els establerts. En aquest sentit diem que ningú no té dret a impedir noves interpretacions sobre la base de veritats absolutes. I pel que fa a la nostra acció, per què hauria de resultar ofensiva per a altres, si no interferim en les seves activitats? Si en algun lloc del món s'impedeix o es deforma el que diem i el que

fem, nosaltres podrem dir que allà hi ha mala fe, absolutisme i mentida. Per què no deixar que la veritat corri lliurement i que la gent lliurement informada pugui escollir allò que li resulti raonable?

I, aleshores, per què fem el que fem? Respondré amb poques paraules: ho fem com a acte moral suprem. La nostra moral es basa en aquest principi: "Tracta els altres com vols que et tractin". I si com a individus volem el millor per a nosaltres, som exigits per aquest imperatiu moral a donar als altres el millor. Qui són els altres? Els altres són els més propers, i allà on arriben les meves possibilitats reals de donar i de modificar, allà es troba el meu proper; i si les meves possibilitats de donar i de modificar arribessin a tot el món, el món seria el proper. Tanmateix seria un despropòsit amoïnar-me declamatòriament pel món si les meves possibilitats reals arribessin només fins al meu veí. Per això hi ha una exigència mínima en el nostre acte moral i és la d'aclarir o actuar cadascú en el seu àmbit immediat. I és contrari a aquesta moral no fer-ho i ofegar-se en un individualisme sense sortida. Aquesta moral dona una direcció precisa a les nostres accions i a més fixa clarament a qui són adreçades. I quan parlem de moral ens referim a un acte lliure, a la possibilitat de fer-ho o no fer-ho i diem que aquest acte està per damunt de tota necessitat i de tota mecanicitat. Aquest és el nostre acte lliure, el nostre acte moral: "Tracta els altres com vols que et tractin". I cap teoria, cap excusa, no és per damunt d'aquest acte lliure i moral. No és la nostra moral la que es troba en crisi, són altres morals les que es troben en crisi, no la nostra. La nostra moral no es refereix a coses, a objectes, a sistemes, la nostra moral es refereix a la direcció dels actes humans. I tota crítica i tota transmissió que nosaltres fem o aportem va orientada en el sentit dels actes humans.

Hi ha un punt, però, que ara haig de tractar i es refereix a la situació de crisi a què hem arribat. Com ha succeït tot això i quins han estat els culpables? No en faré una anàlisi convencional. Aquí no hi haurà ciència ni estadística. Ho posaré en imatges que arribin al cor de cadascú.

Succeí fa molt temps que va florir la vida humana en aquest planeta. Aleshores, i al llarg dels mil·lennis, els pobles van anar creixent separatament i hi hagué un temps per néixer, un temps per gaudir, un temps per sofrir i un temps per morir. Individus i pobles, construint, es van anar reemplaçant fins que per fi van heretar la terra i van dominar les aigües del mar i van volar més ràpids que el vent i van travessar muntanyes i amb veus de tempesta i llum de sol van mostrar el seu poder. Llavors van veure allà lluny el seu planeta blau, amable protector velat pels seus núvols. Quina energia ho va moure tot? Quin motor va posar l'ésser humà en la història, sinó la rebel·lió contra la mort? Perquè ja des d'antic, la mort va acompanyar el seu pas, com una ombra. I també des d'antic va entrar dins d'ell i va voler guanyar el seu cor. Allò que en un principi va ser lluita contínua moguda per les necessitats pròpies de la vida, després fou lluita moguda per temor i per desig. Dos camins es van obrir: el camí del sí i el camí del no. Aleshores, tot pensament, tot sentiment i tota acció foren torbats pel dubte del sí i del no. El sí va crear tot allò que va fer superar el sofriment. El no va afegir dolor al sofriment. Cap persona, o relació, o organització no va quedar lliure del seu sí intern i del seu no intern. Després els pobles separats es van anar lligant i per fi les civilitzacions van quedar connectades; el sí i el no de totes les llengües van envair simultàniament els últims racons del planeta.

Com vencerà l'ésser humà la seva ombra? Tal vegada, fugint-ne? Tal vegada

enfrentant-la en una lluita incoherent? Si el motor de la història és la rebel·lió contra la mort, rebel·la't ara contra la frustració i la venjança. Deixa, per primera vegada en la història, de buscar culpables. Uns i altres són responsables del que van fer, però ningú no és culpable del que va succeir. Tant de bo en aquest judici universal es pugui declarar: "no hi ha culpables", i s'estableixi com a obligació moral per a cada ésser humà, reconciliar-se amb el seu propi passat. Això començarà aquí avui en tu i seràs responsable que això continuï entre aquells que t'envolten, així fins a arribar al darrer racó de la Terra.

Si la direcció de la teva vida no ha canviat, necessites fer-ho; però si ja ha canviat necessites enfortir-la. Perquè tot això sigui possible, acompanya'm en un acte lliure, valent i profund que sigui a més un compromís de reconciliació. Ves cap als teus pares, la teva parella, els teus companys, amics i enemics i digues amb el cor obert: "Alguna cosa gran i nova ha passat avui en mi", i explica'ls, llavors, aquest missatge de reconciliació. Voldria repetir aquestes frases: "Ves cap als teus pares, la teva parella, els teus companys, amics i enemics i digues amb el cor obert: 'Alguna cosa gran i nova ha passat avui en mi', i explica'ls, llavors, aquest missatge de reconciliació".

Per a tots, pau, força i alegria!



## LA COL·LECTIVITAT AGRÍCOLA DE SRI LANKA

Colombo, Sri Lanka, 20 d'octubre de 1981

Intercanvi amb la sanga budista a Sarvodaya

Saludo la Sanga... els germans, les germanes, els ancians i tots els aquí presents.

El doctor Ariyaratne ha estat molt considerat amb nosaltres i ha dit coses sobre nosaltres massa elevades.

Realment, quan vam arribar a aquest centre ens vam impressionar per la sobrietat i el valor del treball. Nosaltres hem parlat amb freqüència d'humanitzar la Terra, però humanitzar la Terra s'ha de veure a la pràctica. Humanitzar la Terra pot ser simplement una idea, però aquí hem vist que humanitzar la Terra es fa a la pràctica. Hem vist, per sobre totes les coses, una força moral en marxa. Inversament, a totes les latituds hem vist que s'està deshumanitzant la Terra i s'està deshumanitzant el món.

Jo vinc d'un lloc de base agrícola i en pocs anys he presenciat com s'ha despoblat el camp i la població s'ha concentrat en les ciutats. Com s'ha anat destruint l'antiga família i com els ancians han quedat desvalguts. Els camps s'han despoblat i les urbs creixen amb cinturons de persones sumides en la pobresa. Si és certa aquesta dada que ens dona l'ONU, l'any 1950 la meitat de la població del món s'estava al camp i l'altra meitat a la ciutat, el poble o l'aldea. Segons sembla, seguint la tendència estadística, cap a l'any 2000 més del 90% dels treballadors de la terra s'estarà a les ciutats. Això, des de tots els punts de vista, tindrà conseqüències explosives.

El treball que hem vist a Sarvodaya i en els seus organismes socials, respecte de la descentralització i la creació de centres camperols compactes, és una idea que estableix una nova possibilitat en el món. La pregunta és si podem situar les noves generacions en centres com els que aquí es proposen, on tinguem a mà la cura de la salut, l'educació, la possibilitat de treball per a tothom. On, fins i tot la cultura i els centres universitaris puguin trobar-se en àrees rurals...

El procés mundial que veiem és de concentració contínua a les ciutats. Concentració del capital en poques mans, concentració urbana, concentració en tots els sentits. Les aparents descentralitzacions simplement trenquen l'ordre anterior i promouen concentracions a un altre nivell. Si es desintegren els estats, es concentra el paraestat; si es desintegren les empreses centralitzades, s'enforteixen les corporacions i el capital financer. Pel que sembla, res no té força centrífuga. Tot es concentra i l'aparent desconcentració és un simple pas en el trencament d'esquemes anteriors que després passen a ser part d'una concentració més gran.

L'ésser humà s'ha convertit també en un consumista. L'ésser humà està pensant que tot acaba en ell i que tot és en funció seva. Aquí, a Sarvodaya, s'estan proposant noves idees, nous comportaments i en una direcció oposada a la ja esmentada. Aquí no es tracta de considerar l'ésser humà com un consumista; aquí es tracta d'acomplir amb les necessitats bàsiques. Aquí es tracta de distribuir

i descentralitzar, de portar la cultura cap al camp. Aquí es tracta, en definitiva, de desconcentrar aquest procés compulsiu que porta el món actual. És de summa importància comprendre aquesta experiència. Independentment de l'èxit que tingui, es troba en el futur; és una acció vàlida en si mateixa.

D'altra banda, crec haver entès la visió de l'home i de la societat que hi ha a Sarvodaya... Segons sembla, l'home aquí no és considerat com a ésser aïllat sinó en relació social. Existeix la idea de compassió com rerefons de tot això. D'aquesta acció que no acaba en un mateix sinó que arriba a l'altre. M'ha semblat veure que no es considera el sofriment que un pugui tenir, sinó que la preocupació està posada en el sofriment que pugui tenir l'altre.

Exactament, aquest és el punt de vista que estem sostenint des de fa molt de temps. Nosaltres no diem que els problemes es resolguin en la consciència pròpia, nosaltres diem que és necessari saltar per sobre del problema propi i anar cap al dolor de l'altre. Aquest és un acte moral per excel·lència: "Tracta els altres com vols que et tractin a tu".

Hi ha persones que pensen que tenen molts problemes personals i, com que tenen aquests problemes, no fan res per l'altre. És molt extraordinari veure a l'Occident a la gent de bon nivell de vida, que està impossibilitada d'ajudar altres perquè creu que té problemes innombrables. Tanmateix, també hem vist les capes més pobres de la població patint enormes dificultats reals, però amb capacitat d'anar cap als altres, amb capacitat de compartir el seu aliment, amb capacitat de saltar per sobre del sofriment propi en actes de solidaritat continus.

Aquí hem vist aquesta mateixa força moral, però d'una manera organitzada i en expansió. Aquesta força que va cap als altres, i que ens millora a nosaltres mateixos, en la mesura que superem el sofriment dels altres... No hem sabut gaire d'aquest centre, però ens hem fixat amb molta atenció en els ulls dels nens recollits del carrer; hem observat el somriure i el comportament dels que hi treballen, i hem entès que darrere tot això, novament, hi ha una força moral en marxa.

Aquest és un gran moviment social, és més aviat un moviment espiritual, però ho definiria com la gran força moral en marxa. Aquesta és una impressió vàlida que puc transmetre del poc que he vist a Sarvodaya. També puc dir que necessito més temps per aprendre de tot això.

Agraeixo l'atenció que m'han dispensat.

*–Voldriem escoltar el seu missatge. Silo, en el Budisme theravada, és la regla moral que porta a l'acció recta i vostè l'ha de posar en evidència.*

–Reverend, el meu missatge és quelcom simple i aplicable dia a dia. És un missatge que es refereix a l'individu i el seu medi immediat. No és un missatge que es refereix al món en general. Es refereix a les persones que estimen, viuen i pateixen en companyia de les seves parelles, dels seus familiars, dels seus amics, en companyia dels que els envolten.

El món té els seus greus problemes, però seria una desproporció voler canviar el món si fer-ho no es troba en les meves possibilitats reals. L'únic que puc canviar és el meu medi immediat i, d'alguna manera, canviar-me jo. I si les meves possibilitats d'acció i de transformació arribessin més lluny, en aquest cas, el meu

proïsme seria quelcom més que la meva parella, el meu amic, el meu company de feina.

Nosaltres diem que cal tenir consciència de les pròpies limitacions per tal de realitzar una acció assenyada i eficaç. Per tant, nosaltres proposem per tots els llocs on passem la formació de petites agrupacions de l'individu amb el seu medi immediat. Aquests grups poden ser de qualsevol tipus, urbans o no, i han de convocar tots els voluntaris que vulguin saltar per sobre els seus problemes, per dirigir-se cap als altres. En la mesura que creixin aquestes petites agrupacions, es connectaran entre si i les seves possibilitats de transformació també creixeran.

En què es basa aquest creixement i què uneix aquests grups? Es basa en la idea que donar és millor que rebre. En la idea que tot acte que acaba en un mateix genera contradicció i sofriment, i en la idea que les accions que acaben en l'altre són les úniques capaces de fer superar el propi sofriment.

No és la saviesa la que pot fer que l'home superi el propi sofriment. Hi pot haver un pensament i una intenció rectes, però pot mancar una acció recta. No hi ha acció recta si no és inspirada per la compassió. Aquesta actitud humana bàsica de compassió, això que l'acte humà vagi cap a l'altre, és la base de tot creixement individual i social.

Com vostè sap aquestes coses s'han dit ja des de fa molt de temps, de manera que aquí no estem dient res de nou, sinó que estem tractant de fer prendre consciència que aquest tancament, aquest individualisme, aquest retorn de les accions sobre un mateix, estan produint una desintegració total en l'home d'avui. Tanmateix, aquestes idees tan simples semblen difícils d'entendre en molts llocs. Finalment, hi ha molta gent que pensa que tancar-se en els propis problemes evita, al menys, dificultats noves. Això, clar, no és cert. Més aviat succeeix el contrari. La contradicció personal contamina el medi immediat.

Quan parlo de contradicció, parlo d'actes perjudicials per a un mateix. Em traeixo a mi mateix quan faig coses oposades a allò que sento. Això em crea sofriment permanent i aquest sofriment no només resta en mi, sinó que contamina tots els que m'envolten. Aquest aparent sofriment individual, que sorgeix de la contradicció personal, acaba sent un sofriment social.

Hi ha només un acte que permet a l'ésser humà trencar la seva contradicció i el seu sofriment permanent. Aquest és l'acte moral en què l'ésser humà es dirigeix cap als altres per fer superar els seus sofriments. Quan jo ajudo un altre a superar el seu sofriment, jo em recordo després en la meva pròpia bondat; en canvi quan realitzo un acte de contradicció jo recordo aquell moment com quelcom que va torçar la meva vida. Així doncs, els actes de contradicció inverteixen la roda de la vida, mentre que els actes que acaben en un altre per fer superar el sofriment, posen en marxa la roda de la vida.

Tot acte que acaba en un mateix fatalment marxa cap a la contradicció, cap a la contaminació del medi immediat. Fins i tot la saviesa pura, la saviesa intel·lectual que roman en un mateix, porta a la contradicció. Aquest és temps d'acció i aquesta acció consisteix en començar a ajudar d'altres a superar el propi sofriment. Aquesta és l'acció recta, la compassió, l'acte moral per excel·lència.

*–Amb això d'uns ajudant d'altres, no existeix el perill que “el cec ajudi el cec”?*

–Reverend. És possible que un cec utilitzi d'altres sentits. És possible que un cec escolti en la nit el soroll d'una cascada molt llunyana o el lliscar d'una serp. Per tant, és possible per a un cec, basant-se en d'altres sentits, advertir a aquells que no tenen la finesa de la seva oïda, que a prop hi ha un perill. I dic més, aquest cec no és només útil per a un altre de la seva condició sinó per als que tenen ulls i no els poden utilitzar en la nit.

–*Per tal que aquesta harmonia es pugui generar en nosaltres mateixos, és necessari fer quelcom en nosaltres. Un nen creix amb molta naturalitat, sense pensar-hi, però la seva conducta encara no té direcció, fins que aprèn quelcom sobre si mateix. També les forces de la natura actuen sense direcció, sense consciència del que fan.*

–Reverend. L'ésser humà també aprèn per fer i, en la mesura que fa, aprèn. Una persona aprèn a escriure a màquina mentre exercita les seves mans i així, per encert i error, va perfeccionant els seus moviments. Nosaltres diem que s'aprèn per l'acció. El fet mateix del pensar és una acció primària de la consciència. Per descomptat, no és el mateix pensar divagant que pensar amb direcció. El fet de pensar amb direcció implica ja una acció en la consciència. I si em proposo deixar de pensar i fer el buit, acciono en aquella direcció.

–*Preguntem: és l'acció la que preval sobre el pensament, o el pensament va abans que l'acció?*

–Reverend. Des del nostre punt de vista en això no hi ha causes i efectes lineals. Es tracta d'un circuit que es realimenta, on una cosa torna sobre una altra i això produeix creixement. Posat en imatges visuals: si el veiem des de dalt aquest procés és circular, sembla una roda. Si el veiem lateralment, comprenem que es tracta d'una espiral en moviment que creix en cada volta. D'aquesta manera, una persona pot no saber una cosa, però en la mesura que treballa en el punt en qüestió, la seva experiència s'enriqueix i d'aquest enriquiment sorgeixen idees i aquestes s'apliquen novament sobre el punt. En aquest sentit, l'ésser humà ha crescut respecte d'altres éssers vius. Ha crescut en confrontar el dolor del seu propi cos tractant d'assolir calor, recer, aliment i en preveure les futures injúries físiques amb què la natura ha agredit la seva feblesa. D'aquesta manera, ha transformat la natura, per encert i error. Ara ha d'equilibrar el desajust... sempre actuant, aprenent i creixent. Aquesta és la idea amb què respondria a la pregunta sobre el pensament i l'acció.

–*Malauradament, l'ésser humà té dificultats en confrontar amb la natura i això li produeix sofriment.*

–Reverend. Malauradament, vostè té raó. L'ésser humà ha tingut sofriment en aquesta confrontació, avui mateix en té, però també hem de recordar que per aquest sofriment ha après. El progrés en realitat ha estat una rebel·lió contra el sofriment, contra la mort; el motor de la història humana ha estat la rebel·lió contra la mort. Per descomptat, l'home ha sofert enormement.

Sabem que hi ha una gran diferència entre dolor i sofriment. El dolor és físic i aquest dolor serà superat quan l'organització social i la ciència es desenvolupin suficientment. En efecte, el dolor físic pot ser superat. La medicina ho corrobora, el progrés social ens ho demostra. Però una cosa molt diferent és el sofriment mental. No hi ha ciència, ni organització social que puguin fer superar el sofriment mental. L'ésser humà ha anat creixent en la mesura que ha aconseguit superar

molt del seu dolor físic, però no ha anat superant el seu sofriment mental. I la gran funció amb què han complert els grans missatges i les grans ensenyances rau en fer entendre que per superar el sofriment calen condicions molt precises i res no podem dir ara sobre aquest punt. Aquí es troben les ensenyances i així como són, les respectem.

Però en aquest món d'allò que és perceptiu, en aquest món de la cosa immediata, en aquest món d'agregats per a la consciència, on la percepció il·lusòria i la memòria il·lusòria donen en mi una consciència il·lusòria i una consciència del jo il·lusori; en aquest món on provisionalment estic submergit, en aquest món faig les coses per tal que se superi el dolor i tracto que la ciència i l'organització social agafin una direcció que acabi en el millorament de la vida humana. També comprenc que quan l'ésser humà necessiti *realment* superar el sofriment mental, haurà d'apel·lar a comprensions que esquincin el vel de Maia, que esquincin la il·lusió. Però el camí recte s'ha de transitar en la immediatesa: en la compassió, en ajudar a superar el dolor.

## ACTE PÚBLIC

Platges de Chowpatty, Bombai, Índia. 1 de novembre de 1981

En un petit poble camperol al peu de les muntanyes més altes d'Occident, a la llunyana Amèrica del Sud, vàrem lliurar el nostre primer missatge.

Què vam dir aleshores?

Vam dir: sense fe interna, sense fe en un mateix, hi ha temor; el temor produeix sofriment; el sofriment produeix violència; la violència produeix destrucció. Per això, la fe en un mateix supera la destrucció.

I també vam dir: hi ha moltes formes de violència i destrucció. Hi ha una violència física, una violència econòmica, una violència racial, una violència religiosa, una violència psicològica i una violència moral. I vam denunciar les formes de violència i aleshores ens van dir que havíem de callar. I vam callar, però abans vam explicar: "Si és fals el que hem dit, aviat desapareixerà. Si és verdader, no hi haurà poder en el món capaç d'aturar-ho".

Han passat dotze anys de silenci i ara parlem de nou i milers i milers ens escolten als diferents continents de la Terra.

I en el cínic Occident, ara ens diuen: "Com pot ser que algú t'escolti si no promets diners, ni promets la felicitat; ni fas miracles, ni cures; si no ets un mestre; si ets simplement un home com tots?". "No hi ha res d'extraordinari en tu: no ets un exemple a seguir, no ets un home savi o algú que ha descobert una nova veritat... I ni tan sols parles la nostra llengua. Com és possible que algú et vulgui escoltar?".

Oh, germans de l'Àsia, ells no entenen la veu que parla de cor a cor!

Els han assolit un cert nivell de desenvolupament material. Han assolit un nivell material que també nosaltres necessitem. Però volem desenvolupament i progrés sense el seu suïcidi, sense el seu alcoholisme, sense la seva drogoaddicció, sense la seva folia, sense la seva violència, la seva malaltia i la seva mort.

Nosaltres som gent comuna, però no som cíncics i, quan parlem de cor a cor, els homes bons, en totes les latituds, ens entenen i ens estimen.

I què diem avui des de l'Índia, cor palpitant del món, quan la seva reserva espiritual ha estat ensenyament i resposta per a un món de ment malalta? Nosaltres diem: "Tracta els altres com vols que et tractin a tu!". No hi ha acte humà superior a aquest, no hi ha moral més elevada que aquesta. Quan l'ésser humà comprèn això i ho porta a la pràctica cada dia i cada hora del seu dia, progressa i fa progressar d'altres amb ell.

La Terra es deshumanitza i es deshumanitza la vida, i la gent perd fe en si mateixa i en la vida. Per això, humanitzar la Terra és humanitzar els valors de la vida. Què hi ha més important que superar el dolor i el sofriment en els altres i en un mateix? Fer progressar la ciència i el coneixement és un valor si va en la direcció de la vida. La generació i la distribució justa en els mitjans de subsistència, la medicina, l'educació, la formació d'intel·lectuals amb sensibilitat

social són tasques que s'han d'emprendre amb l'entusiasme i la fe que mereix tota obra que lluita per superar el dolor en els altres.

Bo és tot allò que millora la vida. Dolent és tot allò que s'oposa a la vida. Bo és allò que uneix el poble. Dolent allò que el desuneix. Bo és allò que afirma: "Encara hi ha futur". Dolent és dir: "No hi ha futur ni sentit en la vida". Bo és donar als pobles fe en ells mateixos. Dolent és el fanatisme que s'oposa a la vida.

Humanitzar la Terra és humanitzar també aquells que tenen influència i poder de decisió sobre d'altres, per tal que escoltin la veu dels qui necessiten superar la malaltia i la pobresa. La nostra Comunitat s'inspira en les grans ensenyances que prediquen la tolerància entre els homes. I aquesta tolerància va més lluny, perquè posa com a valor més alt de tot acte humà aquest principi: "Tracta els altres com vols que et tractin a tu". Únicament si es posa en pràctica aquest principi, oposat a la insensibilitat, l'egoisme i el cinisme, es podrà començar a humanitzar la Terra. La nostra Comunitat és una força moral tolerant i no violenta, que predica com a valor més alt: "Tracta els altres com vols que et tractin". Aquest és l'impuls moral que s'ha de canalitzar en les noves generacions i que ha de practicar qui veritablement vulgui començar a humanitzar la nostra Terra. Moltes persones volen perfeccionar-se, molts volen superar la seva confusió interior i la seva malaltia espiritual i creuen que poden fer-ho tancant els ulls al món on viuen, i jo dic que creixeran espiritualment només en cas que comencin per ajudar d'altres a superar el dolor i el sofriment. Per això proposem actuar en el món: no abandonar el partit, ni l'organització a què es pertany, ben al contrari. Si hom creu que la seva organització pot contribuir a superar el dolor i el sofriment, hom hi ha de militar amb entusiasme, i si hi ha defectes, hom ha d'empènyer per corregir-los i convertir-los en instruments al servei de la humanització. Perquè si no es renova la fe en un mateix, en el sentit que hom pot contribuir al progrés; i si no es renova la fe en les possibilitats de canvi dels altres, malgrat que existeixin defectes, quedarem paralitzats davant del futur i llavors sí, triomfarà la deshumanització de la Terra.

Formar comunitats de família, de companys de feina, d'amics, de veïns; formar-les en les ciutats i els camps com a força moral capaç de donar als individus i als conjunts humans fe en si mateixos, serà créixer espiritualment, mirant el rostre del teu germà per tal que també creixi. I si creus en Déu, considera la seva bondat infinita i el seu disseny per tal que l'ésser humà es posi un dia dempeus i honori la Terra humanitzant-la.

Has de començar una vida nova i has de tenir fe que pots fer-ho. Perquè això sigui possible, acompanya'm en un acte lliure, valent i profund que sigui, a més, un compromís de reconciliació. Ves cap als teus pares, la teva parella, els teus companys, amics i enemics i digues amb el cor obert: "Quelcom gran i nou ha passat avui en mi", i explica'ls aleshores, aquest missatge de reconciliació.

Per a tothom, pau, força i alegria!

## **SOBRE ALLÒ QUE ÉS HUMÀ**

Tortuguitas, Buenos Aires, Argentina. 1 de maig de 1983

Xerrada davant d'un grup d'estudis

Una cosa és la comprensió del fenomen humà en general i una altra molt diferent és el registre propi de la humanitat de l'altre.

Estudiem la primera qüestió, és a dir: la comprensió del fenomen humà en general.

Si diem que el que caracteritza el fet humà és la sociabilitat o el llenguatge, o la transmissió d'experiència, no el definim justament, perquè en el món animal (malgrat que es trobi desenvolupat elementalment), trobem totes aquestes expressions. Observem reconeixements químics d'organismes del rusc, la peixalla o el ramat, i les conseqüents atraccions o rebuigs. Existeixen organitzacions hostes, paràsites i simbiòtiques en què reconeixem formes elementals del que després veurem peraltat en algunes agrupacions humanes... També trobem una mena de "moral" animal i resultats socials punitius per als transgressors, fins i tot quan, des de fora d'aquestes conductes, se les pugui interpretar pels instints de conservació de l'espècie, o per una imbricació de reflexes condicionats i incondicionats. El rudiment tècnic tampoc no és aliè al món animal, ni tampoc els sentiments d'afecte, odi, pena i solidaritat entre membres d'un grup, o entre grups, o entre espècies.

Doncs bé, què defineix el fet humà com a tal? El defineix la reflexió historicosocial com a memòria personal. Tot animal és sempre el primer animal, però cada ésser humà és el seu medi històric i social, i és, a més, la reflexió i l'aportació a la transformació o inèrcia d'aquest medi.

El medi per a l'animal, és el medi natural.

El medi per a l'ésser humà és medi històric i social, és la seva transformació i, per cert, és adaptació d'allò que és natural a les necessitats immediates i a les de termini més llarg.

Aquesta resposta diferida de l'ésser humà, en front dels estímuls immediats, aquest sentit i direcció del seu obrar respecte d'un futur calculat (o imaginat), ens presenta una característica nova davant del sistema d'"ideació", de comportament i de vida dels exponents animals.

L'ampliació de l'horitzó temporal de la consciència humana li permet retards davant dels estímuls i ubicació d'aquests en un espai mental complex, que habilita per a l'emplaçament de deliberacions, comparacions i resultants fora del camp perceptiu immediat.

En altres paraules: en l'ésser humà no existeix "natura" humana, a no ser que aquesta "natura" sigui considerada com una capacitat, diferent de l'animal, de moure's entre temps fora de l'horitzó de percepció. Dit d'una altra manera: si hi ha quelcom "natural" en l'ésser humà, no és en el sentit mineral, vegetal o animal, sinó en el sentit que el que li és natural és el canvi, la història, la transformació. Tal idea de canvi no s'adiu convenientment amb la idea de "natura", i per això preferim no usar aquesta última paraula com s'ha estat fent, i amb la qual s'han



justificat nombroses deslleialtats envers l'ésser humà. Per exemple: perquè els nadius d'un lloc eren diferents dels conqueridors d'un altre lloc, foren anomenats els "naturals" o aborígens; perquè les races presentaren algunes diferències morfològiques o rudimentàries, foren assimilades a diferents natures dins de l'espècie humana, i d'altres més.

D'aquesta manera existia un ordre "natural", i canviar aquest ordre era un pecat contra allò establert d'una manera definitiva. Races diferents, sexes diferents, posicions socials diferents estaven establertes dins d'un ordre suposadament natural, que calia conservar de forma permanent.

Així és que la idea de natura humana va servir a un ordre de producció natural, però es va fracturar en l'època de la transformació industrial. Encara avui resten vestigis de la ideologia zoològica de la natura humana, en la psicologia, per exemple, en la qual encara es parla de certes facultats naturals com la "voluntat" i coses semblants. El dret natural, l'Estat com a part de la natura humana projectada, etc. no han aportat més que la seva quota d'inèrcia històrica i de negació de la transformació.

Si la copresència de la consciència humana treballa gràcies a la seva enorme ampliació temporal, i si la seva intencionalitat permet projectar un sentit, el que caracteritza l'ésser humà és ser i fer el sentit del món. Com es diu a *Humanitzar la Terra*: "Anomenador de mil noms, creador de sentits, transformador del món... Els teus pares i els pares dels teus pares es continuen en tu. No ets un bòlid que cau, sinó una sageta brillant que vola cap als cels. Ets el sentit del món, i quan aclareixes el teu sentit, il·lumines la Terra. Et diré quin és el sentit de la teva vida aquí: humanitzar la Terra. Què és humanitzar la Terra? És superar el dolor i el sofriment, és aprendre sense límit, és estimar la realitat que construeixes..."

Bé, ens trobem a una gran distància de la idea de naturalesa humana. Ens trobem en el costat oposat. Vull dir, si allò natural havia asfixiat el fet humà, gràcies a un ordre imposat amb la idea de permanència, ara estem dient el contrari: que allò natural ha de ser humanitzat i que aquesta humanització del món fa de l'home un creador de sentit, de direcció, de transformació. Si aquest sentit és alliberador de les condicions suposadament "naturals" de dolor i sofriment, el que és veritablement humà és el que va més enllà del fet natural: és el teu projecte, el teu futur, el teu fill, la teva brisa, la teva albada, la teva tempesta, la teva ira i la teva carícia. És el teu temor i és la teva tremolor per un futur, per un nou ésser humà lliure de dolor i sofriment.

Estudiem la segona qüestió, és a dir: el propi registre de la humanitat en altres.

Mentre enregistri de l'altre la seva presència "natural", l'altre no passarà de ser una presència objectal, o particularment animal. Mentre estigui anestesiat per percebre l'horitzó temporal de l'altre, l'altre no tindrà sentit més que com per-a-mi. La natura de l'altre serà un per-a-mi. Però en constituir l'altre en un per-a-mi, em constitueixo i m'alieno en el meu propi per-a-si. Vull dir: "Jo sóc per-a-mi" i amb això tanco el meu horitzó de transformació. Qui cosifica, es cosifica, i amb això tanca el seu horitzó.

Mentre no experimenti l'altre fora del per-a-mi, la meua activitat vital no humanitzarà el món. L'altre hauria de ser en el meu registre intern una càlida sensació de futur obert, que ni tan sols acaba en el sense sentit cosificador de la mort.

Sentir el fet humà en l'altre és sentir la vida de l'altre en un bonic i multicolor arc iris, que s'allunya més en la mesura que vull detenir, atrapar, arrabassar la seva expressió. Tu t'allunyes i jo em reconforto si és que vaig contribuir a tallar les teves cadenes, a superar el teu dolor i sofriment. I si vens amb mi és perquè et constitueixes en un acte lliure com a ésser humà, no simplement perquè has nascut "humà". Jo sento en tu la llibertat i la possibilitat de constituir-te en ésser humà. I els meus actes tenen en tu el meu blanc de llibertat. Aleshores, ni tan sols la teva mort deté les accions que vares posar en marxa, perquè ets essencialment temps i llibertat. Estimo, doncs, de l'ésser humà, la seva humanització creixent. I en aquests moments de crisi, de cosificació, en aquests moments de deshumanització, estimo la seva possibilitat de rehabilitació futura.

## LA RELIGIOSITAT EN EL MÓN ACTUAL

Casa Suïssa. Buenos Aires, Argentina. 6 de juny de 1986

### Nota:

*(Presentació del dissertant a càrrec d'un soci fundador de la Comunitat per al Desenvolupament Humà).*

*“Quan es presenta un conferenciant, se sol al·ludir a les seves intervencions anteriors i a les circumstàncies que les van envoltar... Això farem avui.*

*La primera exposició pública de Silo no va ser permesa a causa de l'estat de setge que havia implantat el règim militar d'aquella època. Consultades les autoritats sobre la possibilitat de donar la conferència fora dels centres urbans, aquestes van atorgar el permís amb l'acotació sarcàstica que no hi havia prohibició per “parlar a les pedres”. Així, el 4 de maig de 1969, en un paratge muntanyenc de Mendoza conegut com Punta de Vacas, Silo va parlar davant d'un reduït nombre de persones, assetjades per homes armats. De tota manera, la CBS va retransmetre el missatge més enllà de les pedres, a 250 canals de TV del planeta. El 20 de juliol del mateix any, a Yala, Jujuy (i també a camp obert) la policia va dispersar els assistents. No hi va haver conferència. El 26 de setembre en el barri de Yapeyú, de Córdoba, hi va haver gasos i 60 detinguts, però no hi va haver conferència. El 21 d'octubre a Buenos Aires, amb un petit atemptat pel mig i en roda de premsa, es va comunicar la decisió de fer un altre intent. El 31 d'octubre, a la Plaza Once, hi va haver gasos i 30 detinguts, però no conferència.*

*En canviar la cúpula militar, es va donar autorització per fer un curset sobre temes específics i en privat. Això va ocórrer els dies 16, 17, 18 i 19 d'agost de 1972. Després va venir un govern civil, suposadament democràtic, ja que va ser elegit pel poble. Llavors Silo va fer a Córdoba una xerrada privada. Aquell dia, 15 d'agost, hi va haver 80 detinguts. El 17 d'agost a Mar del Plata, les forces policials van interrompre la conferència. Resultat: 150 detinguts. I l'últim intent, en aquesta mateixa sala, el 13 de setembre de 1974, va acabar amb 500 detinguts i Silo a la presó de Villa Devoto (Buenos Aires)... I era l'època d'un govern democràtic.*

*Després va venir la voladura d'una casa a Mendoza, el 15 d'octubre de 1974; l'empresonament per sis mesos d'onze companys i l'assassinat d'altres dos a La Plata, el 24 de juliol de 1975. La persecució va aconseguir l'acomiadament dels seus treballs de centenars de companys, l'exili d'uns altres i, en suma, la seva dispersió fora d'aquest país.*

*Amb el nou cop militar ni es va pensar a donar conferències, però va córrer la notícia que Silo faria un cicle de xerrades a Europa i Àsia, ja que en el nostre país no era possible fer-ho. Llavors, una setmana abans de partir, el 12 d'agost de 1981, es va registrar un atemptat a trets contra la seva persona. A la seva tornada, l'Editorial Bruguera va publicar un dels llibres de Silo, i el va convidar perquè parlés en la presentació, en la VIII Fira Internacional del Llibre a Buenos Aires, el 10 d'abril de 1982. Llavors va resultar que només es va permetre entrar al recinte a 20 persones perquè, segons es va explicar, “el terra estava en males condicions”.*

*A tot el que hem relatat afegim la deformació contínua i malèvola feta per la premsa dels règims passats i comprendrem amb quina moneda s'ha pagat aquí la prèdica pacifista i la metodologia de la no-violència.*

*Com hem tornat a un règim democràtic, avui Silo opinarà sobre religiositat, un altre dia sobre política i en qualsevol ocasió sobre un altre tema. Nosaltres suposem que ja no hi haurà més inconvenients.”*

Quina utilitat pot tenir plantejar el tema de la religiositat en el món actual? Depèn. Per a qui es preocupa pel desenvolupament dels fenòmens socials, tota variació en les creences i en la religiositat, pot ser d'interès. Per al polític, l'assumpte no és preocupant... si la religiositat retrocedeix; en canvi, mereix atenció si la religiositat avança. Per a nosaltres, gents comunes, tot això pot resultar atractiu si té a veure amb algun tipus de cerca o d'aspiració més enllà del fet quotidià. No crec que en el meu desenvolupament pugui encertar amb interessos tan diversos.

Així doncs, no pretenc fer una exposició científica segons el model dels sociòlegs, però m'obstinaré a il·lustrar els meus punts de vista. Per descomptat no definiré la religiositat, ni la religió, sinó que aquests dos termes els deixaré surant d'acord amb el que intueix avui el ciutadà mitjà. Per descomptat que no confondrem una religió, la seva església, el seu culte i la seva teologia amb la religiositat o sentiment religiós molt freqüentment aliè a tota església, culte o teologia. Aquest estat de consciència, aquest sentiment, segurament es referirà a algun objecte, ja que en tot estat de consciència (i, per tant, en tot sentiment) hi haurà una estructura en la qual estaran relacionats actes de consciència amb objectes.

Bé, a partir d'aquí espero que els erudits en aquests temes sàpiguen acollir les nostres ingenuïtats amb un somriure benèfic i no amb un gest de retret. Obrim doncs el paquet d'opinions i vegem si alguna d'elles serveix per a alguna cosa.

Jo opino:

1r. Que en les últimes dècades un nou tipus de religiositat ha començat a desenvolupar-se. 2n. Que aquesta religiositat té un rerefons de rebel·lió difusa. 3r. Que com a conseqüència de l'impacte d'aquesta nova religiositat i, per descomptat, com a conseqüència dels canvis vertiginosos que s'estan produint en les societats, és possible que les religions tradicionals pateixin en el seu si reacomodacions i adaptacions d'importància substancial. 4t. Que és altament probable que les poblacions, en tot el planeta, siguin sacsejades psicossocialment, i que hi intervingui, com a factor important, el nou tipus de religiositat esmentat.

D'altra banda, i encara que sembli oposat a l'opinió de la majoria dels observadors socials, no crec que les religions hagin perdut dinàmica, no crec que s'estiguin apartant cada vegada més del poder de decisió polític, econòmic i social i tampoc crec que el sentiment religiós hagi deixat de commoure la consciència dels pobles.

Tractem de reforçar aquestes opinions amb alguns antecedents.

Els manuals diuen que si es pren una franja entre els paral·lels 20 i 40 de latitud Nord i entre els meridians 30 i 90 de longitud Est, ens trobem amb una zona del globus en la qual s'han generat grans religions que després van acabar cobrint el

món. Que, si precisem més, detectarem tres punts coneguts avui com Israel, Iran i Índia, que van actuar des de fa milers d'anys com a centres de pressió baromètrica de l'esperit humà i van generar aquesta mena de ciclons que varen arrasar sistemes polítics, formes d'organització social i costums anteriors, al mateix temps que alguns van difondre en els seus començaments una fe i una esperança per als qui es van sentir fracassats davant d'un poder i d'un món agonitzants.

El Judaisme va produir la seva religió nacional i també una religió missionera de caràcter universal: el Cristianisme. Al seu torn, el geni del poble àrab va desentranyar de la diversitat de les seves creences tribals una religió també missionera i universal: l'Islam (conegut de vegades com Mahometisme), què, des del seu origen, deu al Judaisme i al Cristianisme una base de sustentació important. El Judaisme com a religió nacional, el Cristianisme i l'Islam com a religions universals, avui viuen i es transformen.

Més cap a l'Est, a l'Iran, la seva antiga religió nacional va donar lloc a altres religions missioneres i universals. De la religió mare, avui sols queden 100.000 devots a l'Índia, particularment a Bombai. Al seu país d'origen no tenen cap rellevància ja que l'Iran va quedar en mans de l'Islam. Pel que fa a les religions missioneres de l'Iran, fins al segle quart d'aquesta era, avançaven cap a orient i occident, fins a tal punt que, en competir amb el Cristianisme, en algun moment va semblar que s'imposaven. Però va triomfar aquest últim i aquelles van ser abolides igual que el paganisme antic. Així, les religions generades en aquell lloc, aparentment van morir per sempre. No obstant això, molts dels seus temes van influir en el Judaisme, en el Cristianisme i en l'Islam i van produir heretgies dins de l'ortodòxia d'aquestes religions. La secta xiïta de l'Islam, que és religió oficial de l'Iran d'avui, ha sofert commocions fortes i en aquell lloc, al segle passat, va sorgir una nova força religiosa, el Bà, i després la fe Bahai.

Ja a l'Índia, la religió nacional va produir-ne unes quantes més, entre les quals destaca, pel seu caràcter missioner i universal, el Budisme. Tant la religió mare com altres (anteriors a aquesta era), segueixen actuant vigorosament. I, per primera vegada, l'Hinduisme, com a religió nacional, ha començat a moure's en aquest segle cap a Occident, enviant missions entre les quals reconeixem la fe Hare Krixna. Aquesta és, tal vegada, una de les respostes a l'arribada del Cristianisme, afavorit en el seu moment pel colonialisme anglès.

No deixem de considerar religions importants com algunes de la Xina, Japó, les de l'Àfrica negra; o les ja desaparegudes del continent americà. El que succeeix és que totes elles no van arribar a articular grans corrents supranacionals com el Cristianisme, l'Islam o el Budisme. Així, després del desallotjament musulmà d'Europa, el Cristianisme va arribar i es va implantar a Amèrica. L'Islam va passar les barreres del món àrab i es va expandir per tota l'Àfrica, però també cap a Turquia i va arribar a Rússia, l'Índia, la Xina i la Indoxina. El Budisme, al seu torn, es va obrir pas cap al Tibet, la Xina, Mongòlia, Rússia, Japó i tot el sud-est asiàtic.

Succeí que, gairebé a l'inici de les grans religions universals, van començar els cismes. És a dir, les religions es van dividir en sectes. L'Islam en sunnites i xiïtes; el Cristianisme en nestorians, monofisites, etc. Ja des de les reformes de Calví, Luter, Zwingli i els anglicans, el Cristianisme apareix en dues grans sectes, genèricament anomenades: Protestant i Catòlica, a les quals ha d'agregar-se l'Ortodoxa. De manera que, amb la fragmentació de les grans religions, apareixen

les grans sectes. Si la lluita pel poder temporal entre les religions va ser llarga i cruenta (com les Croades, per exemple), la guerra entre les grans sectes d'una mateixa religió va aconseguir nivells inimaginables. Reformes i contrareformes de tota mena van assotar el món en diverses ocasions. Així fins a l'època de les revolucions, que marquen el que a l'escola es diu "L'Edat Moderna".

A Occident la revolució francesa, l'anglesa i les americanes, moderen els excessos, i noves idees de llibertat, igualtat i fraternitat, impregnen l'àmbit social. És l'època de les revolucions burgeses. Apareixen tendències curioses com la de la deessa Raó (una forma de religiositat racionalista). Altres corrents més o menys científics proclamen ideals igualitaris i deriven cap a planificacions de la societat, que moltes vegades assumeixen rivets d'Evangelí Social... L'industrialisme ha començat a prendre caràcter, i les ciències a organitzar-se segons nous esquemes. Per a aquesta època, la religió oficial ha perdut terreny.

En el *Manifest comunista*, Marx i Engels descriuen magníficament la situació d'aquells inventors d'evangelis socials. Cito l'apartat tercer del capítol III: "Els sistemes socialistes i comunistes pròpiament dits, els sistemes de Saint-Simon, de Fourier, d'Owen, etc., fan la seva aparició en el primer període de la lluita entre el proletariat i la burgesia (...)". I més endavant: "Com el desenvolupament de l'antagonisme de classes marxa al mateix ritme que el desenvolupament de la indústria, no adverteixen per endavant les condicions materials de l'emancipació del proletariat i s'aventuren a la cerca d'una ciència social, de lleis socials, amb la finalitat de crear aquestes condicions". "A l'activitat social anteposen el seu propi enginy a les condicions històriques d'emancipació, condicions fantàstiques; a l'organització gradual i espontània del proletariat en classe, una organització completa fabricada per ells."

Dins d'aquests corrents de "L'Evangelí Social" apareix un escriptor anomenat Auguste Comte. Treballa en el diari de Saint-Simon i a més hi col·labora en la redacció del *Catecisme dels industrials*. A Comte se'l coneix per haver donat lloc a un corrent de pensament: el Positivisme. També, per haver elaborat el concepte i el nom de les ciències socials, a les quals va anomenar "Sociologia". Comte acaba escrivint el *Catecisme positivista* i fundant la "Religió de la Humanitat". A Anglaterra, el culte perviu escassament i a França, el seu lloc d'origen, ja no existeix. No obstant això, es desplaça fins a Amèrica i arriba a Brasil on veritablement ha arrelat i ha tingut conseqüències en la formació de diverses generacions positivistes, no tant des del punt de vista religiós, com des del filosòfic.

En els nous corrents ja s'ha arribat a un ateisme militant com en el cas de Bakunin i els anarquistes, enemics de Déu i de l'Estat. En aquests casos, no es tracta simplement d'irreligiositat, sinó d'atacs furibunds contra allò que sona a religió i particularment a Cristianisme. Per la seva banda, el "Déu ha mort" de Nietzsche ja s'ha fet sentir.

Altres mutacions, però, s'estan produint. Léon Rivail, a Suïssa, és l'organitzador de les idees de Pestalozzi (un dels creadors de la pedagogia moderna). Léon Rivail pren el nom d'Allan Kardec i es converteix en el fundador d'un dels moviments religiosos més importants dels últims anys, anomenat "Espiritisme". *El llibre dels Esperits*, de Kardec, es publica el 1857 i el moviment a què dona lloc s'expandeix per Europa, Amèrica i arriba a l'Àsia.

Després vindran la Teosofia, la Antroposofia i altres expressions, que podem agrupar dins dels corrents ocultistes més que dins de les religions. Ni l'espiritisme, ni les agrupacions ocultistes tenen caràcter de secta dins de les religions. Es tracta d'un altre tipus de formacions, de tota manera no alienes al sentiment religiós. Aquestes associacions, entre les quals reconeixem també l'Ordre de la Rosacreu i la Maçoneria, obtenen els seus èxits més grans al segle passat, exceptuant l'Espiritisme que continua desenvolupant-se amb vigor fins al moment actual.

Ja entrant al segle XX, el panorama es presenta caòtic. Han aparegut sectes cristianes com els Mormons i els Testimonis de Jehovà i moltes altres que són sectes de sectes, en una proliferació colossal. El mateix ha ocorregut a l'Àsia on també els "evangelis socials" es van inclinar cap a la mística. Abans havia succeït amb els Taiping, que a la Xina, en la dècada de 1850, es van apoderar de zones importants; sols va mancar conquerir Pequín per proclamar una república socialista, col·lectivitzar els mitjans de producció i igualar les condicions de vida del poble. El "Rei Celestial", cap del Moviment, va proclamar les seves idees polítiques impregnades de Taoisme i Cristianisme. La lluita contra l'Imperi es va emportar milions de vides...

El 1910 mor Tolstoi a Rússia. S'havia apartat massa de l'Església ortodoxa i el Sant Sínode va decidir excomunicar-lo. Va ser un cristià convençut, però a la seva manera. Va proclamar el seu evangeli: "No prenguis part en la guerra; no juris; no jutgis; no resisteixis el mal per la força". Després va abandonar-ho tot: llibres, casa, família. Ja no era l'escriptor brillant mundialment reconegut, l'autor d'*Anna Karenina* i *Guerra i Pau*, era el místic cristià-anarcopacifista, font indubtable d'un nou plantejament i d'una nova metodologia de lluita: la no-violència.

L'anarcopacifisme de Tolstoi, juntament amb les idees de Ruskin i "l'Evangeli Social" de Fourier (aquell que esmentava Marx en el *Manifest*), es combinen en un jove advocat indi que lluita per la no discriminació a l'Àfrica del Sud: Mohandas Gandhi. Aquest, seguint el model de Fourier, funda un falansteri, però sobretot assaja una nova forma de lluita política. Torna a l'Índia i, en els anys següents, l'independentisme indi comença a aglutinar-se entorn de la seva figura. Amb ell comença la marxa pacífica; la vaga de braços caiguts; l'asseguda al carrer; la vaga de fam; l'ocupació pacífica... En suma, allò que ell anomena "resistència civil". Ja no es tracta d'ocupar centres neuràlgics segons la tàctica revolucionària de Trotski. Es tracta de tot el contrari: fer el buit. I, llavors, sorgeix una estranya oposició: la força moral contra la prepotència econòmica, política i militar. Per cert, amb Gandhi ja no estem parlant d'un pacifisme lacrimogen, sinó d'una resistència activa. Probablement, el tipus de lluita més valent en què s'exposen el cos i les mans buides davant de les bales dels invasors i colonitzadors occidentals. Aquest "faquir nu", en paraules del Primer Ministre anglès, guanya aquesta guerra i després és assassinat.

D'altra banda, el món ha fet un gir formidable. S'ha desencadenat la Primera Guerra Mundial i la Revolució Socialista ha triomfat a Rússia. Aquesta última demostra en els fets que aquelles idees considerades utòpiques pels benpensants de l'època, no només s'estan aplicant, sinó que modifiquen la realitat social. Les noves estructuracions i la planificació del futur a Rússia canvien el mapa polític d'Europa. La filosofia que organitza les idees de la Revolució comença a caminar pel món amb vigor. El marxisme salta ràpidament no ja de país en país, sinó de continent en continent.

És bo recordar alguns esdeveniments que es produeixen en aquella època de guerra: 1914-1918. Qualsevol manual de dates i fets ens diu més o menys això: Richardson descriu la seva teoria electrònica de la matèria; Einstein lliura la seva teoria de la relativitat generalitzada; Windaus investiga la química biològica; Morgan, els mecanismes de l'herència mendeliana; Meyerhof estudia la fisiologia muscular; Juan Gris revoluciona la pintura; Bartók escriu les seves “dances hongareses” i Sibelius, la *Simfonia Núm. 5*; Siegbahn estudia l'espectre dels raigs X; Pareto escriu la seva *Sociologia*; Kafka, *La metamorfosi*; Spengler, *La decadència d'Occident*; Maiakovsky, el *Misteri còsmic*; Freud, *Tòtem i tabú*; i Husserl, les *Idees per a una fenomenologia*.

Comença la guerra aèria i submarina; s'usen gasos asfixiants. Sorgeix la “Lliga Espartaquista” a Alemanya; es trenca el front turc a Palestina; Wilson proclama els seus “catorze punts”; els japonesos arriben a Sibèria; es produeixen revolucions a Àustria i Alemanya; es proclama la república a Alemanya, Hongria i Txecoslovàquia; neix l'Estat iugoslau i es produeix la independència de Polònia; Anglaterra concedeix el vot a les dones; s'obre el canal de Panamà; es restableix l'Imperi a la Xina, els porto-riquenys passen a ser ciutadans estatunidencs; es proclama la constitució mexicana.

En aquesta època som a l'albada de la revolució tecnològica, l'ensorrament del colonialisme i el començament de l'imperialisme a escala mundial. Una llista de fets decisius es multiplica en els anys següents. Sols citar-la, seria inaguantable. Als nostres efectes, però, hem d'assenyalar alguns d'aquests fets. En ciència, Einstein ha flexibilitzat la raó. Ja no hi ha veritats absolutes, sinó relatives a un sistema. Freud ha pretès que la raó mateixa és moguda per forces obscures, que en lluita amb les superestructures de la moral i els costums, determinen la vida humana. El model atòmic de Bohr mostra una matèria en la qual predomina el buit... tota la resta és càrrega elèctrica i massa infinitesimal. L'Univers (segons els astrofísics) s'expandeix des d'una explosió inicial i s'estructura en galàxies, nius de galàxies i universos-illes, marxant cap a una entropia que acabarà en catàstrofe final... En una galàxia espiral, poblada escassament per 100.000 milions d'estels, hi ha un sol groguenc pendent del seu flanc, allunyat del centre del seu sistema per 30.000 anys llum. Una partícula absurda de 12.000 quilòmetres de diàmetre hi gira entorn i ho fa a la distància insignificant de vuit minuts-llum. I en aquesta partícula ha esclatat una nova guerra que n'atrapa els punts més distants...

Els feixismes avancen. Un dels seus representants ja havia proclamat: “Visca la mort!”. Però aquesta nova guerra no és un conflicte religiós. És la lluita dels homes de negocis i de les ideologies delirants. Genocidis i holocausts, fam, malaltia i destrucció a un nivell abans desconegut. La vida humana queda reduïda a l'absurd. Alguns pensen: “Per a què existir?”, “Què és existir?”. El món ha esclatat. Els sentits enganyen, la realitat no és el que veiem. Llavors un físic jove, Oppenheimer, (mentre estudia sànscrit per entendre la religió vàdica hindú) dirigeix el projecte Manhattan. A la matinada del 16 de juliol de 1945 entra a la història. A la Terra ha detonat un sol en miniatura. L'era nuclear ha començat. Però també conclou la segona guerra mundial. Altres homes han destruït Hiroshima i Nagasaki. No queda civilització, ni punt en el globus que no sigui en contacte amb els altres. La xarxa de comunicacions cobreix el món. No es tracta només d'objectes que es produeixen i s'intercanvien per via aèria, marítima, ferroviària. Es tracta, a més, de la comunicació de signes de llenguatge: de la veu



humana i de la informació que arriba a tots els llocs a l'instant. Mentre el món cicatritza les seves ferides, s'independitzen Pakistan i l'Índia i s'inicia la guerra d'Indoxina. Es proclamen l'estat d'Israel i la República Popular Xina, amb Mao al capdavant.

El 1951 es crea el COMECON en el camp socialista europeu i la Comunitat del Carbó i de l'Acer a l'Europa occidental. Som en plena guerra de Corea i en la coneguda com "guerra freda", entre el capitalisme i el socialisme. A Estats Units, el senador McCarthy comença la caça de bruixes. Es produeix l'arrest, la destitució i la mort de sospitosos o espies menors, com el matrimoni Rosenberg. L'estalinisme, per la seva banda, realitza tota mena d'atrocitats i repressió. Mor Stalin i pren el poder Kruschov. Llavors aquest obre la realitat al món. Els intel·lectuals de bona fe que consideraven tot allò com a simple propaganda de l'Oest per desacreditar l'URSS, queden estupefactes. Després venen els desordres de Polònia i la tornada de Gomulka al poder. Es produeix la revolta hongaresa. Els dirigents de l'URSS han d'optar entre la seguretat nacional russa i la internacional i la seva imatge. Opten per la seguretat: els tancs soviètics entren a Hongria. És un "xoc" per al Partit a escala mundial.

Altres vents comencen a bufar. La nova fe entra en crisi. A Àfrica els moviments d'alliberament se succeeixen un rere l'altre. Canvien les fronteres dels països. El món àrab està en convulsió. A Amèrica Llatina s'aprofundeixen les injustícies que han reforçat règims tirànics com a influència tardana dels feixismes europeus. Cops, contraatacs i caigudes de dictadors se succeeixen. Els Estats Units, ja establert com a imperi, té allà la seva rereguarda. La riquesa enorme del Brasil és en poques mans. El país creix i la irritant desigualtat social s'accentua. És un gegant adormit que està despertant. Les seves fronteres toquen gairebé tots els països d'Amèrica del Sud. Els seus cultes d'origen angolès i d'altres punts d'Àfrica, com la Umbanda i el Candomblé, ja s'estan expandint cap a l'Uruguai, Argentina i Paraguai. La "Suïssa d'Amèrica", com anomenaven l'Uruguai, entra en fallida. L'Argentina agrícola i ramadera s'ha transformat. Allà s'han produït els moviments de masses més formidables que recorda Amèrica. Un president popular i la seva carismàtica dona proclamen la "mística social" de la seva doctrina. Un altre president anterior i gairebé oposat a aquest en les seves actituds (però també popular) ha estat de filiació espiritista i krausista. Allà, el 1955, cremen diversos temples catòlics... què està passant en aquest lloc? Aquest tranquil país, que ja no és el "graner del món", lluita per espolsar-se les restes del colonialisme econòmic britànic. En aquests conflictes es forma Ernesto "Che" Guevara. Després serà en el poder a Cuba, en concloure la revolució que deposa Batista el 1959. Lluitarà en altres països i en altres continents. Una revolta *guevarista* fracassarà a Sri Lanka. La seva influència encendrà el guerrillerisme juvenil en diferents latituds. És el teòric i l'home d'acció. Utilitza els antics vocables de Sant Pau, tracta de definir "l'home nou". Dirà gairebé poèticament: "Des d'avui la Història haurà de comptar amb els pobres d'Amèrica..." A poc a poc es va allunyant de les seves concepcions originals. La seva imatge queda fixada en la fotografia que recorre el món. És mort. En un lloc de Bolívia, és el "Cristo de las Higueras".

Per aquestes èpoques, l'Església Catòlica lliura nombrosos documents sobre la qüestió social i organitza la internacional Social-Cristiana, amb diversos noms segons els països. A Europa, la Democràcia Cristiana s'imposa en diversos indrets. Des de llavors el poder oscil·la entre social-demòcrates, social-cristians i

liberal-conservadors. El social-cristianisme s'estén a Amèrica Llatina. A Japó, el sintoisme, com a religió imperial, ha sofert una crisi important. El budisme desenvolupa llavors la petita secta Soka Gakkai i en sis anys la porta a 6 milions de creients. D'ençà d'aquest moment llança el Kōmeitō que es converteix en el tercer partit polític del país.

El 1957 l'URSS posa en òrbita el primer satèl·lit artificial de la Terra. Amb això queden clares almenys dues coses per al gran públic: 1a, és possible un viatge interplanetari; 2a, amb els satèl·lits com a antenes i rellevadors es pot connectar el planeta televisivament. Ja a partir d'això, la imatge és portada a qualsevol punt en què es trobi el receptor. La revolució electrònica escombra les fronteres. Per descomptat, comença un altre problema: el de la manipulació de la informació i l'ús de la propaganda altament sofisticada. Ara, el Sistema entra a cada casa, però també entra la informació.

Des de les proves nuclears de l'atol de Bikini s'ha obert pas en la moda la peça de bany que porta aquest nom. La vestimenta de Mao Tse Tung s'incorpora a les camises informals; les opulències de Marilyn Monroe, Anita Ekberg, Gina Lollobrigida, van deixant lloc a un altre tipus unisex, que tendeix a diluir les diferències. Els Beatles apareixen com un nou model juvenil. Els nois de tot arreu acaronen els seus *jeans*. Europa ha sofert una disminució proporcional important d'homes en la seva piràmide demogràfica. Les dones, ja des de la guerra, ocupen llocs laborals i en l'àmbit gerencial. Però també succeeix als EUA i en altres parts on no es va produir aquesta sagnia. És el procés mundial, malgrat la resistència tenaç dels discriminadors... però aquest procés no porta la velocitat d'altres factors. Novament, fracassa a Suïssa la possibilitat del vot femení. Sigui com sigui, ja les noies són en les escoles, els liceus i la universitat. Militen políticament i protesten contra l'*establishment*.

A finals de la dècada dels 60 la revolució juvenil esclata arreu del món. Primer els estudiants del Caire, després els de Nanterre i la Sorbona. L'ona arriba a Roma i s'estén a tota Europa. A Mèxic, les forces de seguretat abaten 300 estudiants. Les jornades del maig de 1968 fan emmudir els partits polítics. Ningú no sap ben bé què passa... tampoc no ho saben els protagonistes. És un corrent psicosocial. Proclamen: "No sabem el que volem, però sabem el que no volem". "Què necessitem...? La imaginació al poder!" Les demostracions estudiantils i d'obres joves s'han repetit a diversos països. A Berkeley prenen el caràcter antiguerre de Vietnam. A Europa i Amèrica Llatina s'esbossen diferents motius, però la simultaneïtat del fenomen sorprèn. Una nova generació mostra la unificació del planeta. El 20 de maig la vaga francesa s'estén a 6 milions d'obres. El govern organitza contramanifestacions i el règim de De Gaulle trontolla. Als EUA el líder dels drets civils, un pastor religiós anomenat Martin Luther King, cau assassinat. Hippies, yippies, modes contestatàries i música, molta música, envolta el nou ambient juvenil.

Una facció d'aquesta generació s'arrisca per tres camins diferents: la guerrilla, la droga i la mística. Cadascuna d'aquestes vies està separada de l'altra. Normalment entren en col·lisió, però totes semblen contenir el mateix signe de rebel·lió contra allò que és establert. Els guerrillers s'agrupen en comandos del tipus Baader-Meinhoff, Brigades Roges, Tupamaros, Montoneros, MIR, etc. Molts tenen com a model el Che Guevara. Maten i se suïciden. D'altres tenen com a model les ensenyances d'Aldous Huxley i els grans psicodèlics com Baudelaire. També molts se suïciden. Finalment, els tercers investiguen tota possibilitat de

canvi interior. Tenen com a model Alan Watts, Sant Francesc d'Assís i l'orientalisme en general. També molts d'ells es destrueixen. Per cert que aquestes faccions són ínfimes respecte a tota una generació, però estan mostrant el símptoma dels nous temps. La reacció del Sistema no es fa esperar: "tots els joves són sospitosos". La cacera comença a tot arreu, encara que amb metodologia brutal o sofisticada d'acord amb els mitjans que disposa cada lloc. Fenòmens del tipus de l'IRA (Moviment d'Alliberament Irlandès), o de l'organització basca ETA, o del moviment cors, o finalment de l'OLP (palestina) no responen exactament a l'esquema generacional que estem descrivint. Són casos diferents, tot i que de vegades s'entrecreuen.

El 1969 els Estats Units posa el primer home a la Lluna. El descens es retransmet en directe per televisió. Ja des de "La guerra dels mons", que va sembrar el pànic als Estats Units, la ciència-ficció ha anat guanyant terreny. No es tracta només de marcians que lluiten amb els terrestres. En molts relats, pel·lícules i sèries de TV els protagonistes són robots, o computadores, o mutants, o androïdes, o semidéus. Recordem: des de 1945, en indrets diferents, han anat creixent les notificacions sobre objectes estranys que es veuen al cel. De vegades són llums de difícil aprehensió. Se'ls comença a designar com "plats voladors" o genèricament OVNI. La seva aparició és intermitent. Psicòlegs (com Jung) s'ocupen de l'assumpte. Físics i astrònoms donen explicacions escèptiques. Alguns escriptors com Cocteau, arriben a afirmar que són "éssers del futur rastrejant el seu passat". Es creen arreu centres d'observadors, freqüentment connectats entre si, i comencen les pràctiques de "contacte" amb suposats éssers d'altres mons. Avui, tal creença ha guanyat un espai considerable. Els albiraments s'han relatat com a freqüents a les Illes Canàries, sud de França, sud de l'URSS, oest dels Estats Units, Xile, l'Argentina i Brasil. El 1986, el govern d'aquest últim país declara oficialment el contacte visual i per radar amb un OVNI. Per primera vegada un govern fa tal afirmació. Destaca, a més, el seguiment ulterior del fenomen per la força aèria...

Si, com hem dit abans, el Catolicisme comença a reprendre espai a través de partits polítics confessionals, l'Islam no es queda a la ressaca. Nombroses monarquies i governs apàtics són derrocats i comencen a multiplicar-se les repúbliques islàmiques. D'aquesta manera, ja a la dècada dels 70, les grans religions recuperen espai polític i econòmic. No obstant això, hi ha gran preocupació per la fe. Tots comprenen que no n'hi ha prou amb recuperar el terreny que les forces polítiques van cobrar en el seu moment, quan en van convertir en intermediaris de l'home amb l'Estat, de les necessitats amb la seva solució. Observadors musulmans aguts adverteixen que moltes coses han canviat. L'antiga organització tribal ha quedat afeblida. La riquesa petroliera ha anat a parar, en molts llocs, a la indústria i els grans centres urbans comencen a enlairar-se. Les famílies es redueixen i passen a viure en propietat horitzontal. Però des dels països més pobres s'accentua l'èxode de treballadors cap a Europa, que busquen noves fonts de treball i alteren el paisatge de la joventut. Els països musulmans, que comencen a gaudir de la prosperitat que els proporciona el seu petroli, experimenten també la influència de les institucions, els comportaments i les modes del model occidental, particularment en les capes dominants d'aquestes societats.

En aquest clima de canvi, el Xa d'Iran imposa l'occidentalització forçada. Ho fa despòticament, ja que posseeix l'exèrcit més ben armat de l'Orient Mitjà. La mà

d'obra rudimentàriament agrícola és absorbida pels centres petrolers. Les ciutats creixen per l'èxode interior. Tot és sota control... Només hi ha un líder, però no és polític. Roman exiliat a França, mentre els diferents partits, vigilats per la Savak, fan el seu joc atats pels seus amos forans. Per descomptat no es pot prestar atenció a un vell teòleg de la Universitat de Qom. "Això no és seriós", opinen els analistes de l'URSS i els occidentals. De sobte, novament el cicló de l'antic Iran es posa en marxa. El mateix creador de corrents espirituals universals, el formador d'heretgies, de lluites religioses. Durant una setmana, el món sencer assisteix atònit a una reacció psicosocial en cadena... sembla un somni. Els governs se succeeixen, l'administració pública es buida per dins. L'exèrcit queda paralitzat i es destrueix. Només funciona l'ordre religiós. Des de les mesquites, els mul·làs i els aiatol·làs segueixen els dictats del mític Imam. Tot el que ocorre després és història molt trista, molt sagnant i molt recent. Khomeini ha dit: "El govern islàmic és el govern de dret diví i les seves lleis no poden ser mudades, modificades ni discutides. En això resideix la diferència radical entre un govern islàmic i els diversos governs, monàrquics o republicans, on són els representants de l'Estat, o els triats pel poble, els que proposen i voten lleis, mentre que en l'Islam, l'única autoritat és el Totpoderós i la seva divina voluntat". D'altra banda, Moammar al-Gaddafi ja havia dit, en el seu discurs d'octubre de 1972, a Trípoli: "L'Islam és una veritat immutable; atorga a l'home la sensació de seguretat, ja que emergeix de Déu. Les teories inventades per l'home poden ser resultat d'una bogeria, tal com ho fou l'anunciada per Malthus. Àdhuc la pragmàtica dictada per l'home no és lliure de caure en la falsedat i en l'absurd. Per aquest motiu és completament erroni governar la societat humana en nom de lleis temporals o Constitucions".

Per descomptat, he citat aquests personatges i les seves exposicions fora de context. El que pretenc transmetre, però, és la comprensió del fenomen religiós islàmic que li subordina tota activitat, fins i tot la política. I aquest concepte, aparentment en regressió, sembla que va prenent vigor. Sabem que l'Islam s'està desenvolupant als Estats Units. A França, avui en dia, hi ha 200.000 conversos i no estem parlant d'àrabs ni dels seus descendents. Per descomptat que dono aquests dos casos només com a exemple, perquè també l'Islam s'ha transformat considerablement per avançar cap a Occident. Dervixos i sufís són casos particulars de la mateixa tendència.

En el cas del Cristianisme hi ha mobilitat entre les seves grans sectes. Així, mentre els protestants són d'alguna manera "religió oficial" en un país, es contrauen en els centres de poder i els catòlics van guanyant la perifèria. Inversament, en els països anomenats "catòlics", mentre aquests abandonen la perifèria, les sectes protestants van ocupant-la. Aquest canvi és ràpid, perceptible, la qual cosa provoca alarma en ambdues sectes però amb sentit oposat d'acord amb la seva situació de domini. En aquesta lluita, de vegades, grups d'aquestes sectes apel·len a cops baixos. No se li pot donar la culpa al Protestantisme en general, si un dement, anomenat Manson camina amb una creu i una Bíblia mentre assassina gent, o si cristians protestants del "Temple del Poble", en una paròdia de Masada, acaben a Guyana en l'assassinat i el suïcidi col·lectiu... Segons em sembla, aquests són fenòmens propis d'aquest disloqui psicosocial i tenen el valor de símptoma d'esdeveniments més amplis, que la societat actual sembla estar fregant.

A parer meu, el Catolicisme té possibilitat de reprendre una part de la seva influència perduda a Llatinoamèrica i, de retruc, a l'Àfrica. Aquesta possibilitat pot

ser que es jugui en el destí de l'anomenada "Teologia de l'Alliberament". Cristianisme i "Evangeli Social" són compatibles en aquest cas. La Nicaragua d'aquests dies, és el millor exemple. En la primera entrevista realitzada entre Fidel Castro i Frei Betto a l'Havana, el dijous 23 de maig de 1985, a les 21 hores, el sacerdot fa aquesta declaració: "Comandant, estic segur que aquesta és la primera vegada que un cap d'Estat d'un país socialista atorga una entrevista exclusiva sobre el tema de la religió. L'únic precedent que hi ha, en aquest sentit, és el document que, el 1980, va treure la Direcció Nacional del Front Sandinista d'Alliberament Nacional sobre la religió. Va ser la primera vegada que un partit revolucionari en el poder, feia un document sobre aquest tema. Des de llavors, no hi ha hagut una paraula més informada, més aprofundida, fins i tot des del punt de vista històric, sobre el tema. I, considerant el moment en què a Amèrica Llatina la problemàtica de la religió juga un paper ideològic fonamental; considerant l'existència de nombroses Comunitats Eclesials de Base –indígenes de Guatemala, camperols de Nicaragua, obrers de Brasil i tants altres països–; considerant també l'ofensiva de l'imperialisme, que des del *Documento de Santa Fe* vol combatre directament l'expressió més teòrica d'aquesta Església compromesa amb els pobres, que és la Teologia de l'Alliberament, penso que aquesta entrevista i la seva aportació a aquest tema són molt importants...", etc. A la vegada, Armando Hart, ministre de Cultura de Cuba, en la seva nota a l'edició del llibre "Fidel Castro i la Religió", diu celebrant el diàleg cristià-marxista: "I això és per si mateix un esdeveniment transcendent en la història del pensament humà. La nota ètica-moral apareix en aquestes línies carregada de tot sentit humà que agrupa els lluitadors per la llibertat i en defensa dels humils i els explotats. Per què pot succeir aquest miracle? Teòrics socials, filòsofs, teòlegs i tota una vasta capa d'intel·lectuals en països diferents s'han de fer aquesta pregunta".

...Nosaltres, per la nostra banda, ja no ens fem aquesta pregunta. Ens sembla clar que la religiositat està avançant. Aquí, als Estats Units, al Japó, al món àrab i en el camp socialista: es tracta de Cuba, Afganistan, Polònia o l'URSS. El dubte que tenim és, més aviat, si les religions oficials podran adaptar aquest fenomen psicosocial al nou paisatge urbà, o si seran desbordades. Podria ocórrer que una religiositat difusa anés creixent en petites i caòtiques agrupacions sense constituir una església formal, de manera que no fos fàcil comprendre el fenomen en la seva real magnitud. Encara que la comparació no sigui del tot legítima, em permeto recordar un antecedent llunyà: a la Roma Imperial va començar a arribar tota mena de cultes i tota superstició dels voltants, al mateix temps que la religió oficial perdia convicció. I un d'aquests insignificants grups va acabar després convertint-se en església universal... Avui és clar que, per tal d'avançar, aquesta difusa religiositat haurà de combinar el paisatge i el llenguatge de l'època (un llenguatge de programació, de tecnologia, de viatges espacials), amb un nou Evangeli social.

Res més. Moltes gràcies.

## II. PRESENTACIÓ DE LLIBRES

### Nota dels traductors

Es poden consultar les obres de Silo traduïdes al català a [www.silo.net](http://www.silo.net).

Hem optat per la traducció directa dels texts citats per l'autor en les presentacions dels seus llibres, ja que l'autor fa petites modificacions respecte a les obres publicades.

### EXPERIÈNCIES GUIADES

El Ateneo. Madrid, Espanya. 3 de novembre de 1989

El 2 de maig de 1916, Ortega presentava Bergson aquí, a Madrid i a l'Ateneu. En aquella oportunitat explicava que aquesta societat, l'Ateneu, era una institució de cultiu i de culte de les idees. Seguint aquest punt de vista, nosaltres parlarem aquí, a l'Ateneu, no de literatura com aparentment proposa la naturalesa del llibre que presentem, no de contes o narracions (que constitueixen el material d'aquest treball), sinó de les idees de les quals parteixen aquests contes i aquestes narracions.

Per descomptat, no estem dient que quan es tracta un tema literari les idees estan absents sinó que, generalment, el que preval és l'enfocament estètic.

De vegades s'examina l'aspecte formal de l'obra i, per descomptat, el seu contingut. L'autor passa revista a les seves vivències i ens apropa a la seva biografia, a la seva sensibilitat i a la seva percepció del món. En quin sentit, aleshores, parlarem d'idees? Ho farem en tant que aquesta producció és l'aplicació pràctica d'una teoria de la consciència en la qual la imatge, com a fenomen de representació, té especial rellevància. És cert que haurem de dir unes quantes coses prèvies, sobretot per als qui no han tingut a les seves mans el llibre que avui comentem, però aquestes coses no afectaran, segurament, la transmissió d'aquesta estructura d'idees, d'aquesta teoria que hem esmentat.

Així doncs, vegem la informació preliminar que podem donar d'aquest treball.

Aquest llibre va ser escrit allà pel 1980, corregit el 1988 i posat a la vostra consideració fa molt pocs dies... En aquest punt, voldria llegir allò que ens diu el comentarista:

"El llibre està dividit en dues parts. La primera, anomenada *Narracions*, és un conjunt de dotze contes i constitueix el cos més dens i complex. La segona, sota el títol de *Jocs d'imatges*, consta de nou descripcions més senzilles (però també més àgils) que les de la primera part.

Es pot considerar aquest material des de diferents punts de vista. El més superficial ens mostra una sèrie de relats breus amb final feliç. Aquests tenen el

caràcter lleuger dels esborranys que es realitzen com a pràctica i només a manera de *'divertimento'*. Segons aquesta apreciació, es tracta de simples exercicis literaris. Un altre enfocament revela aquesta obra com una sèrie de pràctiques psicològiques en forma literària. Això s'explica millor –continua dient el comentarista – en les notes ampliatives i els comentaris que s'insereixen al final del llibre.

Coneixem tota mena de narracions escrites en primera persona. Habitualment, aquesta 'primera persona' no és la del lector sinó la de l'autor. En aquest llibre es corregeix aquesta antiga descortesia, fent que l'ambientació de cada conte serveixi de marc perquè el lector ompli l'escena amb ell mateix i les seves pròpies ocurrences. Col·laborant amb aquests exercicis literaris, apareix en els textos un asterisc que marca pauses i ajuda a introduir, mentalment, les imatges que converteixen un lector passiu en actor i coautor de cada descripció. Alhora, aquesta originalitat permet que una persona llegeixi en veu alta (marcant les interrupcions esmentades) i altres l'escoltin i imaginin el seu propi 'nus' literari. Tal cosa, que en aquests escrits és la tònica, en d'altres més convencionals destruiria tota seqüència argumental.

Cal tenir en compte que en tota peça literària, el lector o l'espectador (si es tracta de representacions teatrals, fílmiques o televisives), pot identificar-se més o menys plenament amb els personatges, però reconeix, en el moment o posteriorment, diferències entre l'actor que apareix 'inclòs' en l'obra i l'observador que està 'fora' de la producció i no és altre que ell mateix. En aquest llibre ocorre el contrari; el personatge és l'observador, agent i pacient d'accions i emocions.

Resultin o no del nostre grat aquestes *Experiències guiades*, haurem de reconèixer, si més no, que ens trobem en presència d'una nova iniciativa literària i que això, indubtablement, no succeeix cada dia”.

I aquí conclou la nota explicativa.

Bé, com s'ha comentat, es tracta de petits contes en què un sistema d'asteriscs permet detenir la seqüència a fi de col·locar, en aquest moment, la imatge que al lector li sembli adequada. D'aquesta manera continua el desenvolupament, però ja dinamitzant el nou element introduït. Vegem-ne un cas, que bé pot ser el de la primera narració titulada “L'infant”.

“Sóc a un parc d'atraccions. És de nit. Per tot arreu, veig jocs mecànics plens de llum i moviment... però no hi ha ningú. Malgrat això, descobreixo a prop meu un infant d'uns deu anys. És d'esquena. M'acosto i quan es gira per mirar-me, adverteixo que sóc jo mateix quan era petit..” Asterisc! És a dir, interrupció per posar-me a mi mateix com a imatge, tal qual suggereix l'escrit. La història continua... “Li pregunto què hi fa allà i em diu alguna cosa referida a una injustícia que li han fet. Es posa a plorar i el consolo prometent-li que el portaré als jocs. Insisteix en la injustícia. Llavors, per entendre'l, començo a recordar quina fou la injustícia que vaig patir a aquella edat.” Asterisc!

Amb el que s'ha dit anteriorment, queda explicada la mecànica de lectura de les *Experiències guiades*. D'altra banda, existeix un esquema de construcció i totes s'hi ajusten. Primerament hi ha una entrada en tema i una ambientació general; després, per dir-ho així, un augment de la tensió “dramàtica”; en tercer lloc, una representació vital problemàtica; quart, un desenllaç com a solució al problema; cinquè, una disminució de la tensió general i sisè, una sortida no abrupta de

l'experiència, generalment desfent algunes etapes ja vistes anteriorment en el relat.

Hem d'afegir algunes altres consideracions respecte de l'armat del marc de situació, del context en què té lloc l'experiència. Si necessitem col·locar el lector en un punt en què pren contacte amb ell mateix, hem de distorsionar l'estructura del temps i de l'espai i seguir l'ensenyament que, sobre això, ens donen els somnis propis. Hem d'alliberar la dinàmica de la imatge i treure les racionalitzacions que impedeixin un desenvolupament fluid. Si, a més, podem desestabilitzar el registre corporal, la posició del cos en l'espai, estarem en condicions de fer aparèixer preguntes referents a qualsevol moment de la vida del lector o, fins i tot, a moments futurs, com a possibilitat d'acció a realitzar. Anem llavors a un exemple que il·lustri sobre això que estem comentant. Per a això escollim l'experiència titulada "L'acció salvadora".

"Ens desplaçem veloçment per una gran carretera. Al meu costat condueix una persona que no he vist mai. Als seients del darrere, dues dones i un home, també desconeguts. El cotxe corre envoltat per altres vehicles que es mouen imprudentment, com si els seus conductors estiguessin beguts o embogits. No estic segur si clareja o si cau la nit. Pregunto al meu company sobre què està passant. Em mira furtivament i respon en una llengua estranya: '*rex voluntas!*'. Connecto la ràdio que em torna fortes descàrregues i soroll d'interferència elèctrica. Però arribo a escoltar una veu feble i metàl·lica que repeteix monòtonament: '*... rex voluntas... rex voluntas... rex voluntas...*'

El desplaçament dels vehicles es va alentint, mentre veig a la vora del camí nombrosos cotxes bolcats i un incendi que s'estén entre ells. En aturar-nos, tots abandonem el cotxe i correm cap als camps entre un mar de gent que s'abalança aterrida.

Miro cap enrere i veig entre el fum i les flames molts desgraciats que han quedat atrapats mortalment, però l'estampida humana m'obliga a córrer i m'empeny. En aquest deliri, intento inútilment arribar a una dona que protegeix el seu nen, mentre la turba li passa per damunt i fa que molts caiguin a terra.

Mentre el desordre i la violència es generalitzen, decideixo desplaçar-me en una lleu línia diagonal que em permeti separar-me del conjunt. Apunto cap a un lloc més alt. Molts que defalleixen, se m'agafen a la roba i l'estripen. Però comprovo que la densitat de gent disminueix.

Un home es desprèn del conjunt i s'acosta corrent cap a mi. Porta la roba destrossada i està cobert de ferides. Quan arriba, m'aferra un braç i crida com un boig tot assenyalant cap avall. No entenc la seva llengua, però crec que vol la meva ajuda per salvar algú. Li dic que esperi una mica, perquè en aquest moment és impossible... Sé que no m'entén. La seva desesperació em destrossa. L'home, llavors, intenta tornar i en aquest moment el faig caure de cara. Queda a terra i gemega amargament. Per la meva part comprenc que he salvat la seva vida i la seva consciència, perquè ell ha tractat de rescatar algú, però li ho han impedit.

Pujo una mica més i arribo a un camp de conreu. La terra és tova i solcada per les recents passades de tractor. Sento a distància trets d'armes i em sembla que comprenc què està succeint. M'allunyo de pressa del lloc. Al cap d'una estona, m'aturo. Tot és en silenci. Miro en direcció a la ciutat i veig una resplendor sinistra.



Començo a sentir que la terra oneja sota els meus peus i un bram que arriba de les profunditats m'adverteix sobre el terratrèmol imminent. Poc després, he perdut l'equilibri. Quedo a terra lateralment encongit però mirant al cel, pres d'un fort mareig.

La tremolor ha parat. Allà, al cel, veig una lluna enorme, com coberta de sang. Fa una calor insuportable i respiro l'aire càustic de l'atmosfera. Mentrestant, segueixo sense saber si comença el dia o cau la nit...

Ja assegut, escolto un retronny creixent. Al cap de poc, cobrint el cel, passen centenars d'aeronaus com insectes mortals que es perden cap a un destí ignorat.

Descobreixo a prop meu un gran gos que mira cap a la lluna i comença a udolar, quasi com un llop. El crido. L'animal s'acosta tímidament. Arriba al meu costat. Li acarono llargament el seu pellam eriçat. Noto una tremolor intermitent en el seu cos.

El gos se separa de mi i comença a allunyar-se. M'aixeco i el segueixo. Així recorrem un espai ja pedregós fins que arribem a un rierol. L'animal assedegat s'abalança i comença a beure aigua amb gran avidesa, però tot seguit tira enrere i cau. M'acosto, el toco i comprovo que és mort.

Sento un nou sisme que amenaça de tirar-me per terra, però s'atura.

Giro sobre els meus talons i veig en el cel, lluny, quatre formacions de núvols que avancen amb un sord retronny de trons. La primera és blanca, la segona vermella, la tercera negra i la quarta groga. I aquests núvols s'assemblen a quatre genets armats sobre cavalcadures de tempesta que recorren els cels i assolen tota vida en la terra.

Corro tractant d'escapar dels núvols. Comprenc que si em toca la pluja, quedaré contaminat. Segueixo corrent però, de sobte, s'alça al meu davant una figura colossal. És un gegant que em barra el pas. Mou amenaçant una espasa de foc. Li crido que haig d'avançar perquè s'acosten els núvols radioactius. Ell em contesta que és un robot posat allà per impedir el pas de gent destructiva. Afegeix que està armat amb rajos, així que m'adverteix que no m'acosti. Veig que el colós separa netament dos espais; aquell d'on provinc, pedregós i esmorteït, d'aquest altre ple de vegetació i vida.

Llavors crido: 'Has de deixar-me passar perquè he realitzat una bona acció!'.

–Què és una bona acció? –pregunta el robot.

–És una acció que construeix, que col·labora amb la vida –responc.

Doncs bé –agrega–, què has fet d'interès?

He salvat un ésser humà d'una mort segura i, a més, he salvat la seva consciència.

Immediatament, el gegant s'aparta i salto al terreny protegit just quan cauen les primeres gotes de pluja...".

Fins aquí el relat. En una nota es fa el següent comentari: "L'enrariment general de l'argument s'ha aconseguit destacant la no definició del temps ('No estic segur si clareja o si cau la nit'); confrontant espais ('Veig que el colós separa netament dos espais; aquell de què provinc, pedregós i esmorteït, d'aquest altre ple de vegetació i vida'); tallant la possibilitat de connexió amb altres persones o induint a

una babèlica confusió de llengües ('Pregunto al meu company sobre què està passant. Em mira furtivament i respon en una llengua estranya: *Rex voluntas!*'). Per acabar, deixant el protagonista a mercè de forces incontrolables (calor, terratrèmols, estranys fenòmens astronòmics, aigües i atmosfera contaminades, clima de guerra, gegant armat, etc.)”.

El cos del subjecte és desestabilitzat una vegada i una altra: empentes, caminar sobre terra flonja recentment llaurada, caiguda per acció del sisme.

En moltes experiències es repeteix l'esquema del marc esmentat, però amb imatges diferents i fent èmfasi en el nus particular que es vol tractar. Per exemple, en l'experiència anomenada “El gran error” tot gira al voltant d'una mena de malentès encarant-lo des de la confusió de les perspectives. Al seu torn, com es tracta d'un fet que cal canviar en el passat, un fet en la nostra vida que voldríem que\_s'hagués presentat d'una altra manera, hem de produir alteracions temporoespacials que modifiquin la percepció dels fenòmens i acabin per modificar la perspectiva des de la qual veiem el nostre passat. Així, ja és possible no modificar els fets que van ocórrer, però sí el punt de vista sobre ells i, en aquest cas, la integració d'aquests continguts canvia considerablement. Anem a una part d'aquest conte.

“Sóc dempeus enfront d'una mena de tribunal. La sala, plena a vessar de gent, roman en silenci. Per tot arreu veig rostres severos. Tallant la tremenda tensió acumulada en la concurrència, el Secretari (ajustant-se les ulleres), pren un paper i anuncia solemnement: ‘Aquest Tribunal condemna l'acusat a la pena de mort’. Immediatament es produeix una cridòria. Hi ha qui aplaudeix, altres esbronquen. Arribo a veure una dona que cau desmaiada. Després, un funcionari aconsegueix imposar silenci.

El Secretari em clava la seva tèrbola mirada alhora que pregunta: ‘Té alguna cosa a dir?’. Li responc que sí. Aleshores, tothom torna al seu seient. Immediatament, demano un got d'aigua i després d'alguna agitació a la sala, algú me l'apropa. L'acosto a la boca i faig un glop. Completo l'acció amb una sonora i perllongada gàrgara. Després dic: ‘Ja està!’. Algú del tribunal m'increpa asprament ‘Com que ja està?’. Li responc que sí, que ja està. En tot cas, per conformar-lo dic que l'aigua del lloc és molt bona, que qui ho havia de dir, i dues o tres gentileeses per l'estil...

El Secretari acaba de llegir el paper amb aquestes paraules: ‘... per consegüent, es complirà la sentència avui mateix i se'l deixarà en el desert sense aliments i sense aigua. Sobretot, sense aigua. He dit!’ Li replico amb força: ‘Com que he dit?’. El Secretari, arqueja les celles i afirma: ‘El que he dit, he dit!’.

Poc després em trobo enmig del desert viatjant en un vehicle, escortat per dos bombers. Ens aturem i un d'ells diu: ‘Baixi!’. Aleshores, baixo. El vehicle gira i torna per on ha vingut. A mesura que s'allunya entre les dunes, veig que es fa cada vegada més petit.”

En el conte sobrevenen després alguns incidents i, finalment, succeeix això:

“La tempesta ha passat, el sol s'ha post. En el crepuscle veig davant meu una semiesfera blanquinosa, gran com un edifici de diversos pisos. Penso que es tracta d'un miratge. Tanmateix, m'incorpo i m'hi dirigeixo. A molt poca distància, adverteixo que l'estructura és d'un material fi com plàstic emmirallat, potser inflat amb aire comprimit.

Em rep un subjecte vestit a la manera beduïna. Entrem per un tub encatifat. Es corre una planxa i al mateix temps m'assalta l'aire refrescant. Som a l'interior de l'estructura. Observo que tot està invertit. Es diria que el sostre és un pis pla del qual pengen diversos objectes: taules rodones elevades amb les potes cap amunt; aigües que cauen a dojo, es corben i tornen a pujar, i formes humanes assegudes al capdamunt. En advertir la meva estranyesa, el beduí em passa unes ulleres, mentre diu: 'posi-se-les!'. Obeeixo i es restableix la normalitat. Al capdavant veig una gran font que expel·leix dolls d'aigua verticals. Hi ha taules i alguns objectes que combinen color i forma amb exquisidesa.

Se m'apropa gatejant el Secretari. Diu que està terriblement marejat. Aleshores li explico que veu la realitat al revés i que s'ha de treure les ulleres. Se les treu i s'incorpora sospirant, mentre diu: 'En efecte, ara tot està bé, però sóc curt de vista'. Després afegeix que m'estava buscant per explicar que jo no sóc la persona a la qual s'havia de jutjar; que ha estat una confusió lamentable. Immediatament, surt per una porta lateral.

Camino unes passes i em trobo un grup de persones assegudes en cercle sobre coixins. Són ancians d'ambdós sexes, amb característiques racials i vestits diferents. Tots ells, de bells rostres. Cada vegada que un d'ells obre la boca, brollen sons com d'engranatges llunyans, de màquines gegants, de rellotges immensos. Però també escolto la intermitència dels trons, el cruixit de les roques, el despreniment de plaques de glaç, el rítmic rugit de volcans, el breu impacte de la pluja gentil, l'agitació sorda dels cors; el motor, el múscul, la vida... però tot això harmonitzat i perfecte, com en una orquestra magistral.

El beduí m'acosta uns audiòfons i diu: 'Col·loqui-se'ls. Són traductors'. Me'ls ajusto i escolto clarament una veu humana. Comprenc que és la mateixa simfonia d'un dels ancians, traduïda per a la meva oïda maldestra. Ara, en obrir ell la boca, escolto: '...som les hores, som els minuts, som els segons... som les distintes formes del temps. Com hi ha hagut un error amb tu, et donarem l'oportunitat de recomençar la teva vida. On vols començar-la de nou? Potser des del naixement... potser un instant abans del primer fracàs. Reflexiona'." Asterisc!, etc., etc.

Hem d'afegir ara algunes consideracions respecte del tipus d'imatges emprades, perquè semblaria que les descripcions compten amb un fort component visual però succeeix que una bona part de la població treballa habitualment amb un tipus de representació auditiva, o cinestèsica o cenestèsica, o en tot cas mixta. Sobre això, voldria llegir alguns paràgrafs extrets d'una de les meves produccions més recents, el llibre *Psicologia de la imatge*. Allà es diu això:

"Els psicòlegs de totes les èpoques han articulat llargs llistats entorn de les sensacions i les percepcions i, actualment, en descobrir-se nous receptors nerviosos, s'ha començat a parlar de termoreceptors, baroreceptors, detectors d'acidesa i alcalinitat interna, etc. A les sensacions corresponents als sentits externs, afegirem aquelles que corresponen a sentits difusos com les cinestèsiques (de moviment i posicionament corporal) i les cenestèsiques (registre general de l'intracòs i de temperatura, dolor, etc., sensacions que no es poden explicar ni reduir en termes de sentit tàctil intern)."

Per a les nostres explicacions n'hi ha prou amb allò que hem comentat més amunt, sense pretendre per això esgotar els possibles registres que corresponen als sentits interns i a les múltiples combinacions perceptives entre els uns i els

altres. Importa, llavors, establir un paral·lelisme entre representacions i percepcions classificades genèricament com a “internes” i “externes”. És desafortunat que tan freqüentment s'hagi limitat la representació a les imatges visuals i que l'espacialitat estigui referida, gairebé sempre, a la cosa visual, quan les percepcions i les representacions auditives denoten també les fonts d'estímul localitzades en algun “lloc”, així com ocorre amb les tàctils, olfactòries, gustatives i, per descomptat, amb les referides a la posició del cos i els fenòmens de l'intracòs. Ja, des de 1943, s'havia observat en laboratori que diferents individus propendien a altres tipus d'imatges no visuals. Això va portar a G. Walter el 1967 a formular una classificació segons el diferent tipus d'imatge que els predominava.

Independentment de si aquesta presentació és encertada o no, va començar a obrir-se pas entre els psicòlegs la idea que el reconeixement del propi cos en l'espai o el record d'un objecte, moltes vegades no prenien per base la imatge visual. Fins i tot va començar a considerar-se més seriosament el cas de subjectes, perfectament normals, que descrivien la seva “ceguesa” pel que feia a la representació visual. A partir d'aquestes comprovacions, ja no es tractava de considerar les imatges visuals com a nucli del sistema de representació i llançar altres formes imaginatives a la brossa de la “desintegració eidètica” o al camp de la literatura, en què idiotes i retardats diuen coses com un dels personatges d'*El brogit i la fúria*, de Faulkner: “No la podia veure, però les mans la veien, i escoltava com es feia de nit, i les meves mans veien la sabatilla, i jo em vaig estar allí cultivant, escoltant com es feia fosc”. (N. dels t. La traducció catalana és de Jordi Arbonés, a *El brogit i la fúria*. Edicions Proa, Barcelona, 1984, pàg. 71).

Seguint doncs amb el nostre estudi sobre les *Experiències guiades*, convinguem que, malgrat ser exposades amb predominança visual, qualsevol persona pot adaptar-hi el seu sistema de representació. D'altra banda, no falten experiències que treballen, clarament, sobre un altre tipus d'imatge. Aquest és el cas de “L'animal”, de la qual passo a llegir algun paràgraf.

“Em trobo en un lloc totalment fosc. Temptejo amb el peu i sento el terreny gairebé vegetal. Sé que en algun lloc hi ha un abisme. Percebo molt a prop aquell animal que sempre m'ha provocat la inconfusible sensació de fàstic i terror. Potser un animal, potser molts... però és segur que alguna cosa s'aproxima irremissiblement. Un brunzit en les meves oïdes, de vegades confós amb un vent llunyà, contrasta el silenci definitiu. Els meus ulls molt oberts no hi veuen, el meu cor s'agita i, si la respiració és fina com un fil, la gola oprimeix el pas d'un sabor amarg.

Alguna cosa s'apropa, però, què hi ha rere meu que m'eriça i em refreda l'esquena com si fos gel?

Les cames em flaquegen i si alguna cosa m'atrapa o em frega amb el seu alè o em salta a sobre des de darrere, no tindrè cap defensa. Estic immòbil... només espero.”

Vegem un altre cas, però ara de diferents tipus d'imatges i de traducció d'un sistema de representació a un altre. En això pot ajudar-nos una part de l'experiència anomenada “El festival”.

“Ajagut en un llit, crec que sóc a l'habitació d'un hospital. Tot just escolto el degoteig d'una aixeta d'aigua mal tancada. Intento moure els membres i el cap, però no em responen. Amb esforç, mantinc les parpelles obertes.

El sostre és blanc i llis però cada gota d'aigua que sento caure llampurneja en la seva superfície com un traç de llum. Una gota, una ratlla. Després una altra. Després moltes línies. Més endavant, ondulacions. El sostre es modifica, seguint el ritme del meu cor. Pot ser un efecte de les artèries dels meus ulls en passar els cops de sang. El ritme va dibuixant el rostre d'una persona jove.”

I, més endavant, en aquesta mateixa experiència, es traspassa la percepció visual i se la inclou en un sistema de representació més complex traduït a altres percepcions i, per tant, a altres representacions.

“Fixo l'atenció en una flor connectada a la seva branca per una tija prima de pell transparent a l'interior de la qual es va aprofundint el verd lluent. Estiro la mà i passo suaument un dit per la tija llisa i fresca, només interrompuda per petitíssims engrossiments. Així, pujo entre fulles de maragda i arribo als pètals que s'obren en una explosió multicolor. Pètals com cristalls de catedral solemne, pètals com robins i com foc de troncs de foguera en clarejar... I en aquesta dansa de matisos sento que la flor viu com si fos part meva...”

I la flor, agitada pel meu contacte, deixa anar una gota de rosada endormiscada tot just agafada en una fulla final. La gota vibra en oval, després s'allarga i ja en el buit s'aplana per arrodonir-se novament, caient en un temps sense final. Caient, caient en l'espai sense límit... Per acabar, toca el barret d'un fong i roda sobre ell com mercuri pesant, lliscant fins a les seves vores. Allà, en una batzegada de llibertat, s'abalança sobre una petita bassa en què aixeca l'onatge de tempesta que banya una illa de pedra-marbre.

Al davant es desenvolupa el festival i jo sé que la música em comunica amb aquella noia que mira el seu vestit i amb l'home jove que, tot acaronent un gat blau, es recolza en l'arbre. Sé que abans he viscut això mateix i que he captat la rugosa silueta de l'arbre i les diferències de volum dels cossos.

En les papallones de vellut que volen al meu voltant, reconec la calidesa dels llavis i la fragilitat dels somnis felïços.” Etc.

Però en les experiències, les imatges no només són emplaçades davant del subjecte o al seu voltant sinó en el seu interior. Cal reconèixer que en determinats somnis el dorment es veu a si mateix en escena entre altres objectes, és a dir que la seva mirada és “externa”. Però, de vegades, també ocorre que el que somnia veu l'escena des de si mateix, gairebé com en vigília. La seva mirada es fa interna. En la representació quotidiana, ara mateix, veiem les coses externes com a “externes”, és a dir que la nostra mirada està “darrere” d'un límit cenestesicotàctil donat pel registre dels propis ulls, de la cara i del cap. D'aquesta manera puc tancar els ulls i representar el que he vist abans. No obstant això, ho experimento com “afora” encara que l'estigui mirant no fora, com en la percepció, sinó en realitat “dins” del meu espai de representació. De tota manera, la meua mirada és separada de l'objecte: el veig fora de mi encara que el representi, per dir-ho d'alguna manera, “dins del meu cap”.

Quan en l'experiència de “L'infant”, em veig a mi mateix quan era petit, en realitat veig el nen des del meu registre actual en què em reconec. És a dir, veig el nen fora de mi, des de la meua mirada interna actual. Ara bé, el nen (que sóc jo abans), em parla ara d'una injustícia que li van fer i, per saber de què es tracta faig un esforç per recordar (el jo actual, no el nen que veig) allò que em va passar quan era nen (aquest-que-sóc-jo-abans). Quan faig això, la meua mirada va

“endins” meu, al meu propi record i el nen que veig és fora de la direcció del meu record. De manera que en trobar-me a mi mateix en una escena infantil, de quina manera em reconec veritablement com jo-mateix? Sens dubte que amb una mirada externa a mi, però interna amb referència a l’externitat, en aquest cas, del nen del parc de diversions.

Això planteja qüestions interessants, però per aplanar el tema, diguem que, en general, puc parlar de representacions posades com “fora” i d’altres posades com “dins”, recordant que això del “fora” i el “dins”, simplement ho estem considerant des de la diferència que posa el límit cenestèsicotàctil d’ulls, cara i cap. Comprès això, vegem alguns exemples de diferències en els emplaçaments de les mirades i les escenes. En l’experiència anomenada “L’escura-xemeneies”, es diu:

“Passat un temps, l’escura-xemeneies s’aixeca i agafa un objecte allargat, lleugerament corb. Es col·loca davant meu i diu: Obri la boca!. L’obeeixo. Després, sento que m’introdueix una mena de pinça llarga que m’arriba fins a l’estómac. No obstant això, veig que puc tolerar-la... De sobte crida: ‘L’he enxampat!’ i, a poc a poc, comença a retirar l’objecte. Primer em sembla que m’esquinça alguna cosa, però després sento que es produeix en mi una sensació plaent, com si des de les entranyes i els pulmons es despregués alguna cosa que, malignament, ha estat adherida durant molt de temps.”

Queda clar que aquí estem treballant amb registres cenestèsics, imatges de l’intracòs, però quan el “fora” imaginat (igual que el “fora” percebut en la vida quotidiana) produeix accions en l’intracòs, el tipus de modificació d’escena i mirada segueix la mecànica que vam veure en el relat del nen; només que l’imaginat com “fora” no és com el nen visualment considerat sinó que en el “fora” poso una mena de registre cenestèsic, no és tant que sento alguna cosa en el meu interior i ara aquest sentir és fora del meu cos, sinó que allò sentit en el meu interior és extern a la meua mirada (o a un nou registre cenestèsic que s’internalitza més encara). Sense aquest mecanisme de canvi en la posició i perspectiva de la mirada i l’escena, nombrosos fenòmens de la vida diària no serien viables. Com seria possible que un objecte extern em produís repugnància pel sol fet de mirar-lo? Com podria “sentir” aquest horror pel tall sofert en la pell de l’altre? Com podria solidaritzar-me amb el dolor humà i amb el sofriment i el plaer dels altres?

Examinem uns paràgrafs de l’experiència coneguda com “La parella ideal”.

“Camino per un espai obert, destinat a exposicions industrials. Veig naus i maquinària. Hi ha molts nens a qui s’han destinat jocs mecànics d’alta tecnologia.

M’apropo fins a un gegant fet de material sòlid. És dempeus. Té un cap gran pintat amb colors vius. Una escala arriba fins a la seva boca. Per ella grimpen els petits fins a l’enorme cavitat i quan un entra, aquesta es tanca suaument. Al cap d’una estona, el nen surt expulsat per la part del darrere del gegant i llisca per un tobogan que acaba a la sorra. Un a un entren i surten, acompanyats per la música que brolla del gegant:

‘Gargantua s’empassa els nens amb molta cura sense fer-los mal! Ahahà, ahahà, amb molta cura, sense fer-los mal!’.

Em decideixo a pujar per l’escaleta, entro en l’enorme boca i trobo un recepcionista que em diu: ‘Els nens segueixen pel tobogan, els grans per l’ascensor’.

L'home continua donant explicacions, mentre descendim per un tub transparent. En un moment li dic que ja devem ser al nivell del sòl. Ell comenta que tot just anem per l'esòfag, ja que la resta del cos és sota terra, a diferència del gegant infantil que és íntegre en la superfície. 'Sí, hi ha dos Gargantues en un – m'informa– el dels nens i el dels grans... Ja hem passat el diafragma, de manera que aviat arribarem a un lloc molt simpàtic. Vegi, ara que s'obre la porta del nostre ascensor, se'ns presenta l'estómac... Vol baixar aquí? Com pot veure, és un modern restaurant en què se serveixen dietes d'arreu del món'."

El plantejament de les imatges "externes" que actuen sobre la representació interna té una expressió millor en l'experiència d'"El miner".

"Crido amb totes les meves forces, el sòl cedeix i m'arrossega mentre s'esfondra. Una forta tibada a la cintura coincideix amb l'aturada sobtada de la caiguda. Quedo suspès de la corda com un absurd pèndol de fang. La meva cursa s'ha aturat molt a prop d'un terra encatifat. Ara veig, en un ambient il·luminat, una sala elegant en la qual distingeixo una mena de laboratori i enormes biblioteques. Però la urgència de la situació fa que m'ocupi de com sortir-ne. Amb la mà esquerra ajusto la corda tensa i amb l'altra deixo anar la sivella que me la subjecta a la cintura. Després caic suaument sobre la catifa.

'Quina educació, amic! Quina educació!', diu una veu aflautada. Giro sobre els meus peus i quedo paralytitzat. Al davant tinc un homenet de, potser, seixanta centímetres d'alçada. Descartant les seves orelles, lleugerament punxegudes, es podria dir que és molt proporcionat. Va vestit de colors alegres, però amb un inconfusible estil de miner. Em sento entre ridícul i desolat quan m'ofereix un còctel. De tota manera em reconforto bevent-me'l sense parpellejar.

L'homenet ajunta les mans i les acosta al davant de la boca a manera de botzina. Després emet un so burlata. Li pregunto què significa aquesta burla i em respon que gràcies a ella la meva digestió millorarà en el futur. El personatge segueix explicant que la corda que m'apressava la cintura i l'abdomen en la caiguda, ha fet molt bona feina. Per acabar els seus estranys comentaris, em pregunta si té cap significat per a mi la frase: 'Vostè es troba en les entranyes de la terra'. Responc que és una manera figurada de dir les coses, però ell replica que, en aquest cas, es tracta d'una gran veritat. Llavors, afegeix: 'Vostè és en les seves pròpies entranyes. Quan alguna cosa va malament a les vísceres, les persones pensen coses extraviades. Alhora, els pensaments negatius perjudiquen les vísceres. Així és que d'ara endavant, vostè tindrà cura d'aquest assumpte. Si no ho fa, em posaré a caminar i vostè sentirà un fort pessigolleig i tota mena de molèsties internes... Tinc alguns col·legues que s'ocupen d'altres parts, com els pulmons, el cor, etc.'. Dit això, l'homenet comença a caminar per les parets i el sostre, alhora que registro tensions en la zona abdominal, el fetge i els ronyons.

Després, em llança un raig d'aigua amb una mànega d'or i em neteja amb cura el fang. Quedo eixut a l'instant. M'estiro a un ampli sofà i començo a relaxar-me. L'homenet passa una escombreta, rítmicament, pel meu abdomen i la meva cintura, i aconsegueix una relaxació notable en aquelles zones. Compréc que en alleugerir-se els malestars de l'estómac, fetge o ronyons, canvien les meves idees i sentiments.

Percebo una vibració. Sento que m'elevo. Sóc al muntacàrregues pujant cap a la superfície de la terra, cap al món exterior".

En aquesta experiència, l'homenet ens ha resultat un veritable expert de la teoria de la imatge cenestèsica. Per descomptat, no ens ha dit com es pot connectar una imatge amb l'intracòs i actuar-hi.

Anteriorment hem vist, amb alguna dificultat, que la percepció d'objectes externs servia de base a l'elaboració de la imatge i que aquesta ens permetia presentar de nou allò presentat prèviament als sentits. També hem vist que en la representació es produeixen variacions d'emplaçament, de perspectiva de la "mirada" de l'observador respecte a una escena donada i ens preguntàvem per la connexió entre la cosa percebuda enfront d'un objecte desagradable i les nostres reaccions internes. Ara estem discorrent sobre sensacions de l'intracòs que serveixen de base a representacions també "internes". Així doncs, som plens de preguntes sense respostes exhaustives i temo que així de truncat ha de quedar el nostre desenvolupament. De totes maneres, voldria afegir algunes consideracions.

Mentre se segueixi considerant la imatge com una simple còpia de la percepció, mentre se segueixi creient que la consciència en general manté una actitud passiva enfront del món i que hi respon com a reflex, no podrem respondre ni a les preguntes anteriors ni a d'altres, fonamentals de debò.

Per a nosaltres la imatge és una forma activa de situar-se la consciència (com a estructura) en-el-món. La consciència pot actuar sobre el propi cos, i el cos en-el-món donada la intencionalitat que es dirigeix fora de si i no respon simplement a un *per a si* o a un *en si* natural, reflex i mecànic. La imatge actua en una estructura espaciotemporal i en una "espacialitat" interna que anomenem, justament, "espai de representació". Les diferents i complexes funcions amb què compleix la imatge depenen, en general, de la posició que assumeix en aquesta espacialitat. La justificació plena d'això que afirmem exigeix la comprensió de la nostra teoria de la consciència i, per això, remetem al nostre treball sobre *Psicologia de la imatge*. Però si mitjançant aquests "*divertimentos* literaris", com diu el nostre comentarista, si mitjançant aquestes narracions o contes, hem pogut fer veure l'aspecte aplicat d'una concepció molt vasta, no hem faltat a la promesa feta al començament de la nostra explicació, quan hem dit que anàvem a ocupar-nos d'aquest escrit, d'aquestes *Experiències guiades*, no des del punt de vista literari sinó des de les idees que donen lloc a aquesta expressió literària.

Res més, moltes gràcies.



## HUMANITZAR LA TERRA

Centre Escandinau. Reykjavík, Islàndia. 13 de novembre de 1989

Aquest treball, *Humanitzar la Terra*, és en realitat un conjunt de tres llibres. El primer, *La mirada interna*, va ser conclòs el 1972 i corregit el 1988. El segon, *El paisatge intern*, es va acabar el 1981 i va sofrir algunes modificacions el 1988. Finalment, *El paisatge humà* va ser redactat el 1988. Es tracta, doncs, de tres produccions d'èpoques diferents que guarden distints tipus de relació entre si, com veurem després. A més, tenen continuïtat de desenvolupament; són posades en seqüència. Ara com ara, voldria que se'm permetés considerar aquesta obra des del punt de vista formal.

Es tracta de tres llibres escrits en prosa poètica, dividits en capítols que al seu torn es desglossen en paràgrafs. Aquesta segmentació paragràfica, unida a l'estil apel·latiu, tan freqüentment usat, i a alguns dels temes tractats, han fet que alguns crítics situessin l'obra dins del gènere de la literatura mística. Per descomptat, no em desagrada tal classificació, però crec que no n'hi ha prou amb els elements esmentats.

El primer criteri usat per la crítica, el de la segmentació paragràfica, el de les sentències numerades, és comú a nombroses produccions de la literatura mística, així ho veiem en els versicles bíblics o en les sures alcoràniques o en els Yasna i els Fargard de l'*Avesta* o, finalment, en els *Upanishad*. Però hem de convenir que així com altres produccions del gènere s'aparten d'aquest ordenament, moltes obres de caràcter legal presenten aquestes característiques. En efecte, els codis civils, penals, de procediments, etc., estan redactats en seccions, títols, articles, incisos, i anar seguint. Una cosa semblant ocorre avui amb produccions que provenen del camp de les matemàtiques i de la lògica. Qui consulti els *Principia* de Russell o el *Tractatus* de Wittgenstein convindrà amb nosaltres que no es tracta, precisament, d'obres místiques.

Examinem el segon criteri, el de la funció apel·lativa del discurs formalitzat en oracions imperatives (a diferència de les declaratives), que no poden ser sotmeses a prova de veritat. Això succeeix freqüentment en moltes obres de la literatura religiosa, però també en d'altres que no ho són. D'altra banda, les sentències no estan tractades només de manera imperativa sinó que, molt freqüentment, es discorre i s'atorga oportunitat al lector perquè compari la validesa del que s'enuncia amb la seva pròpia experiència. Vull dir amb això que si, el·lípticament, s'està classificant aquesta obra com a "mística" i en realitat es vol dir que es tracta d'una obra "dogmàtica", els criteris emprats no són els adequats.

El tercer criteri, el d'algun dels temes tractats, sembla establir vincles amb la religió. En efecte, assumptes com "la fe", "la meditació", "el sentit de la vida", etc., han estat tractats per les religions, però també per pensadors i poetes preocupats per qüestions fonamentals de l'ésser humà en tant que aquest es troba amb problemes en el seu existir quotidià.

També s'ha dit que aquesta producció és de caràcter filosòfic, però qualsevol que s'endinsi a les seves pàgines veurà que no s'assembla en res a un text d'aquest

tipus i molt menys a un tractat ordenat amb rigor sistemàtic. *El paisatge humà*, tercer llibre d'aquesta obra, és el que indueix amb més força a aquest error de classificació. També, s'hi ha vist un escrit sociològic o psicològic quan en realitat tot això ha estat molt lluny de la intenció de l'autor. El que no podem negar és que al llarg de tota l'obra es llisquen apreciacions que cauen dins de l'àmbit d'aquestes disciplines. No podria ser d'una altra manera quan s'està tractant de presentar situacions en què es desenvolupa la vida humana. Així és que dir que alguns temes són tractats amb una òptica psicològica, sociològica, filosòfica o mística seria del tot acceptable i ho admito ara mateix. No sembla correcte, però, classificar l'obra com específica de qualsevol de les formes esmentades.

En definitiva, em sentiria reconfortat si simplement es digués que aquest treball està realitzat sense pensar en enquadraments ajustats i que destaca els temes més generals, més amplis, amb què es troba una persona al llarg de la seva vida. I, si se m'exigís una mena de definició, diria que es tracta d'una obra de pensament sobre la vida humana tractada en estil de prosa poètica. Acabada aquesta breu discussió entorn de qüestions formals, entrarem en matèria.

El primer llibre, titulat *La mirada interna*, tracta sobre el sentit de la vida. El tema principal que s'estudia és l'estat de contradicció i s'aclareix que el registre que es té de la contradicció en la vida és el sofriment; que la superació del sofriment mental és possible en la mesura que s'orienti la pròpia vida en accions no contradictòries i que aquestes accions són aquelles que van més enllà d'allò que és personal i es dirigeixen positivament a altres persones. En resum: *La mirada interna* parla de la superació del sofriment mental llançada cap al món social, el món de les altres persones sempre que aquesta acció sigui registrada com no contradictòria. El text d'aquest llibre es fa una miqueta fosc per la gran quantitat d'al·legories i símbols que apareixen en forma de camins, estatges i paisatges estranys pels quals va passant una persona d'acord amb la situació que li toca viure en la seva vida. Una de les al·legories més importants és la de l'arbre, aquell vell arbre de la vida que apareix en la càbala, o en les llegendes de creació dels aborígens makiritare que professen el culte yekuana en les selves amazòniques. És l'arbre del món que connecta el cel i la terra i que en la vostra *Völuspá* islandesa és l'Yggdrasil... Així, en aquest llibre hi ha una espècie de plànol, de mapa dels estats interns, en els quals es troba una persona en un moment donat de la seva vida. Els estats de confusió, de venjança, de desesperança, apareixen al·legoritzats en les posicions de camins i estatges que es recorren en l'"Yggdrasil" de *La mirada interna*, però també s'hi troben les sortides de les situacions contradictòries, l'esperança, el futur, l'alegria, en suma: l'estat d'unitat o de no contradicció. En aquest llibre trobem també una part dedicada als Principis d'acció vàlida. Són un conjunt de recomanacions o dites per recordar certes lleis de comportament que contribueixen a assolir una vida amb unitat i sentit. Els Principis no escapen a l'estil al·legòric de tot aquest llibre i prenen un caràcter metafòric del qual cito alguns exemples: "Si per a tu estan bé el dia i la nit, l'estiu i l'hivern, has superat les contradiccions"; "No t'oposis a una gran força. Retrocedeix fins que aquella es debiliti, llavors avança amb resolució". Trobem recomanacions d'aquest tipus, per exemple, en els *Hávamál*, quan es diu: "L'home amb tacte ha de saber mesurar la seva força; quan hi ha valents no es pot contra tots"... Els Principis són, en realitat, espècies de lleis de comportament però que no estan pensades com a prescripcions de tipus moral o jurídic, sinó com a

constants de forces que actuen en acció o reacció segons sigui la ubicació de qui actua.

El segon llibre, *El paisatge intern*, continua en l'estil del precedent i ja posa menys èmfasi en les al·legories i en els símbols. La descripció es va externalitzant cap al món dels valors culturals i amb referències cada vegada més decidides cap al camp social. En el començament d'aquest segon llibre es llegeix: "Salta per sobre del teu sofriment i no creixerà l'abisme sinó la vida que hi ha dins teu. No hi ha passió, ni idea, ni acte humà que es desentengui de l'abisme. Per tant, tractem l'única cosa que mereix ser tractada: l'abisme i allò que el sobrepassa". Aquest plantejament aparentment dualista, posa en evidència les preocupacions fonamentals sobre el "creixement de la vida" i l'anihilació de la vida. L'anihilació sembla prendre una certa substancialitat en designar-la com a "abisme", però no es tracta sinó d'una llicència poètica en la qual el sol esment de nihilització de l'ésser o "esborrament" de l'ésser, com proposaria Heidegger, provocaria una fractura d'estil irreparable. No estem doncs parlant d'"abisme" en termes de substància sinó d'anihilament o enfosquiment del sentit en la vida humana. Queda clar que el primer efecte dualista desapareix en comprendre el concepte d'abisme com no ser, com no vida i no com a entitat en si. Es va escollir el concepte d'"abisme" per les implicacions psicològiques que té, ja que suscita registres interns del tipus del vertigen associats a una sensació contradictòria d'atracció i rebuig. Aquesta atracció del no-res que venç en el suïcidi o en l'embriagadora fúria destructiva i que mobilitza el nihilisme d'un individu, d'un grup o d'una civilització. Aquí no s'està tractant l'angoixa com en Kierkegaard o la nàusea com en Sartre, en el sentit d'una desintegració passiva del sentit o com una cruïlla de l'elecció, sinó el vertigen i l'atracció del no-res com a activitat cap a la destrucció. Com una espècie de motor d'esdeveniments personals i socials que disputen amb la vida la preeminència i el poder. Així doncs, si en l'ésser humà existeix la llibertat d'escollir, llavors és possible modificar aquelles condicions que es prencien catastròfiques en el seu desenvolupament mecànic. Si, per contra, la llibertat humana és només un mite pietós, no importarà què decideixin els individus i els pobles, ja que els esdeveniments hauran de desenvolupar-se cap al creixement de la vida, simplement i mecànicament, o bé tot anirà cap a la catàstrofe, cap al no-res, cap al sense-sentit.

En aquest llibre s'afirma la llibertat de la vida humana, llibertat entre condicions, però llibertat al capdavant. Encara més, es diu que el seu sentit és per essència llibertat i que aquesta llibertat rebutja l'absurd i allò "establert" encara que allò establert sigui la Naturalesa mateixa. És aquesta lluita contra l'establert, contra el dolor i el sofriment, contra les adversitats que la naturalesa ha posat a l'ésser humà, el que ha permès el desenvolupament de la societat i la civilització. De manera que la vida humana no ha crescut gràcies al dolor i el sofriment sinó, al contrari, s'ha proveït per vèncer-los. La decisió d'ampliar la llibertat no queda ja limitada a l'individu, ja que aquest no té una naturalesa fixa sinó una dinàmica històrica i social i, per això, l'individu ha de responsabilitzar-se i actuar per la societat i per tots els éssers humans. D'acord amb això, en el capítol VII es diu: "Anomenador de mil noms, donador de sentit, transformador del món... Els teus pares i els pares dels teus pares es continuen en tu. No ets un bòlid que cau, sinó una sageta brillant que vola cap als cels. Ets el sentit del món i quan aclareixes el teu sentit il·lumines la Terra. Quan perds el teu sentit, la Terra s'enfosqueix i l'abisme s'obre". I més endavant: "Et diré quin és el sentit de la teva vida aquí:

humanitzar la Terra. Què és humanitzar la Terra? És superar el dolor i el sofriment, és aprendre sense límit, és estimar la realitat que construeixes... No acompliràs la teva missió si no poses les teves forces en superar el dolor i el sofriment en aquells que t'envolten. I si aconsegueixes que, alhora, ells emprenguin la tasca d'humanitzar el món, obriràs el seu destí cap a una vida nova”.

En resum, *El paisatge intern* tracta sobre el sentit de la vida amb referència a la lluita contra el nihilisme a l'interior de cada ésser humà i en la vida social i exhorta al fet que aquesta vida es converteixi en activitat i militància al servei de la humanització del món. Com pot comprendre's, en aquest llibre no es parla de solucions simplement personals ja que aquestes no existeixen en un món social i històric. Els qui pensen que els seus problemes personals poden ser solucionats amb una mena d'introspecció o tècnica psicològica cometem un gran error perquè és l'acció cap al món i cap a les altres persones, per descomptat l'acció amb sentit, la que permet sortir cap a totes les solucions. I si es digués que una tècnica psicològica pot tenir utilitat, sembla respondre's en el llibre que el seu benefici solament podrà ser mesurat en la perspectiva de l'acció cap al món, en la perspectiva de considerar-la una eina auxiliar de l'acció coherent. Finalment, aquest escrit tracta el problema del temps i ho fa d'una manera al·legoritzada. És el temps el que apareix en la seva temporalitat real, actuant simultàniament i no com pretenen la percepció ingènua o nombroses teories filosòfiques en les quals el passat, el present i el futur no tenen estructura, sinó que són una successió d'instantos que flueixen en un infinit cap a “enrere” i cap a “endavant” sense tocar-se entre si com a instantos. En el llibre, el temps vivencial és presentat com una estructura en la qual actuen simultàniament tot el que m'ha ocorregut en la vida, tant com el que en aquest instant m'ocorre i també el que em succeirà com a possibilitat, com a projecte en termini més o menys previsible. Si bé aquest futur se m'apareix com “encara no” està determinant el meu present d'acord amb el projecte que llanci des del meu ara, des del meu “en aquest moment”. La idea del temps com a estructura, i no com a simple successió d'instantos independents, és una intuïció que l'ésser humà ha tingut des d'antic, encara que l'hagi desenvolupat sobre la base de mites i llegendes. Així llegim en la vostra *Edda Major en La visió de l'Endevina*, paràgraf 19 i 20: “... Jo sé que es rega un freixe sagrat, l'alt Yggdrasil, amb llim blanc... Venien d'allà dones molt sàvies, tres, de les aigües que són sota l'arbre: una es deia Urd, l'altra Verdandi –la seva taula escrivia–, Skuld la tercera. Regien els destins dels éssers humans, donaven als homes la seva sort”. Així, el passat, el present i el futur no són successions d'instantos sinó determinants estructurals de situació. Bé, en *El paisatge intern* llegim: “Estranyes trobades aquestes en què l'ancià sofreix pel curt futur i es refugia en el seu llarg passat. L'home pateix per la seva situació actual i cerca abric en allò que va passar o en allò que haurà de succeir segons s'ho ajusti pel davant o pel darrere. I el jove sofreix perquè un passat curt mossega els seus talons i impulsa la seva fugida cap a un futur llarg. No obstant això, reconec en el rostre dels tres el meu propi rostre i em sembla advertir que tot ésser humà, sigui quina sigui la seva edat, pot transitar per aquests temps i veure-hi fantasmes que no existeixen. O és que existeix avui aquella ofensa de la meva joventut? O existeix avui la meva vellesa? O nia avui, en aquesta foscor, la meva mort? Tot sofriment es llisca per record, per imaginació o per allò que es percep. Però gràcies a aquestes tres vies, existeix el pensament i l'afecte i el quefer humà. Ha de ser, llavors, que si

aquestes vies són necessàries, també són conductes de destrucció si el sofriment les contamina”.

El tercer llibre, *El paisatge humà*, és dedicat en els seus primers capítols a esclarir els significats de paisatge i de mirada que es refereix a aquest paisatge, qüestionant la forma de mirar el món i d'apreciar els valors establerts. Hi ha, en aquest treball, una revisió sobre el significat del propi cos i sobre el cos dels altres, sobre la subjectivitat i sobre el fenomen curiós d'apropiació de la subjectivitat de l'altre. Conseqüentment, es desenvolupa un estudi fragmentat en capítols sobre la intenció: la intenció en l'educació; en el relat que es fa de la Història; en les ideologies; en la violència; en la Llei; en l'Estat i en la Religió. Aquest no és un llibre, com s'ha dit, simplement contestatari perquè proposa nous models respecte a cada tema que critica. El paisatge humà tracta de fonamentar l'acció en el món i reorienta significats i interpretacions sobre valors i institucions que semblaven definitivament acceptades. Pel que fa al concepte de “paisatge” diré que es constitueix en peça fonamental del nostre sistema de pensament com després s'ha vist en altres produccions com *Psicologia de la imatge* i també en *Discussions historiològiques*. No obstant això, en el llibre que estem comentant la idea de “paisatge” està més modestament explicada i dins del context de l'obra que apareix sense les pretensions del pensar rigorós. Així doncs, es diu: “Paisatge extern és el que percebem de les coses; paisatge intern és el que en tamisem amb el sedàs del nostre món intern. Aquests paisatges són un i constitueixen la nostra visió indissoluble de la realitat”. Ningú millor que vosaltres, islandesos, per comprendre aquestes idees. Si bé l'ésser humà es troba sempre en un paisatge, no per això té consciència de tal cosa. Però quan el món en què un viu es presenta com el contrast màxim, com la contradicció impossible de sostenir, com l'equilibri inestable per excel·lència, el paisatge es converteix en una dada viva de la realitat. Els habitants dels deserts immensos o de les planes infinites tenen en comú que el seu horitzó comunica allà, en la distància, la terra amb els cels en una seqüència en què al final no se sap què és la terra i què el cel... només la buida continuïtat apareix davant els ulls. Però hi ha altres llocs on xoca el màxim gel amb el màxim foc, la glacera amb el volcà, l'illa amb el mar que l'envolta. On les aigües, a més, irrompen impulsades furiosament des de la terra en el guèiser cap al cel. On tot és contrast, tot és finitud, l'ull es dirigeix a consultar els estels immòbils tot buscant el seu descans. I, llavors, els cels mateixos comencen a moure's, els déus dansen i canvien de forma i de color en aurores boreals gegantines. I l'ull finit es replega sobre si i genera somnis de mons harmoniosos, somnis eterns, somnis que canten històries de mons que han marxat en l'esperança del món per venir. Per això crec que aquests llocs són paisatges on tot habitant és un poeta que no es reconeix a si mateix com a tal; on tot habitant és un viatger que porta la seva visió a altres llocs. Així les coses, en una altra mesura i amb una altra conformació, tot ésser humà té una mica d'illenc, perquè el seu paisatge original sempre s'imposa a la seva visió perceptiva, perquè tots nosaltres veiem no solament el que està aquí davant sinó que les nostres comparacions i àdhuc el descobriment d'allò que és nou el fem des d'allò que ja hem conegut abans. D'aquesta manera, somiem en veure les coses i les prenem després com si fossin la realitat mateixa.

Però el concepte té més amplitud, ja que el paisatge no és, solament, el natural que apareix davant els ulls sinó també l'humà, el social. Per cert que cada persona interpreta les altres des de la seva pròpia biografia i posa en allò que és

aliè més del que percep. D'acord amb això, mai veiem de la realitat de l'altre el que l'altre és en si, sinó que tenim de l'altre un esquema, una interpretació sorgida del nostre paisatge intern. El paisatge intern se superposa a l'extern que no solament és natural sinó social i humà. Clarament ocorre que la societat canvia i que les generacions se succeeixen i, llavors, quan a una generació li toca actuar ho fa tractant d'imposar valors i interpretacions formades en una altra època. Les coses van relativament bé en moments històrics estables, però en moments com l'actual, de gran dinàmica, la distància generacional s'accentua al mateix temps que el món canvia sota els nostres peus. On anirà la nostra mirada? Què hem d'aprendre a veure? No és estrany que en aquests dies es popularitzi la idea de "dirigir-nos a una nova forma de pensar". Avui cal pensar ràpid perquè tot va més ràpid i el que creïem fins ahir com si fos una realitat immutable, avui ja no ho és. Així doncs, amics, ja no podem pensar des del nostre paisatge si aquest no es dinamitza i universalitza, si no es fa vàlid per a tots els éssers humans. Hem de comprendre que els conceptes de "paisatge" i de "mirada" poden servir-nos per avançar cap a aquesta anunciada "nova forma de pensar" que aquest procés de mundialització creixentment accelerat està exigint.

Però tornant al tercer llibre, *El paisatge humà*, direm que els temes de les institucions, la Llei i l'Estat es tornen rellevants i que en la formació del paisatge humà, l'educació rebuda, les ideologies vigents i la concepció del moment històric en què es viu són factors dignes de ser tinguts en compte. De tot això es parla en aquest tercer llibre, no simplement per criticar els seus aspectes nocius sinó, sobretot, per proposar una forma especial d'observar-los, per ajudar la mirada a buscar altres objectes, per aprendre a veure d'una manera nova.

Per concloure aquests comentaris afegiré que els tres llibres que formen el cos d'*Humanitzar la Terra* són tres moments posats en seqüència que van des de la interioritat més profunda, des del món dels somnis i els símbols, cap als paisatges extern i humà. Es tracta d'un recorregut, d'un lliscament del punt de vista que comença en el més íntim i personal i conclou en obertura al món interpersonal, social i històric.

Res més. Moltes gràcies.

## CONTRIBUCIONS AL PENSAMENT

Centro Cultural San Martín. Buenos Aires, Argentina. 4 d'octubre de 1990

Comentar el llibre que s'acaba d'editar, *Contribucions al pensament*, sembla una tasca una mica tècnica i si aquest és el tractament exigít pel present material, hem d'aclarir que mirarem de fer una presentació on ressaltin els nusos principals de l'escrit, sense arribar a rigorismes excessius. Aquesta serà, a més, una exposició breu.

Com sabem, aquest llibre consta de dos assaigs reflexius al voltant de temes que aparentment s'emmarquen dins la Psicologia i la Historiografia segons revelen els seus títols respectius: *Psicologia de la imatge* i *Discussions historiològiques*. Però ja es veurà com ambdós estudis s'entrellacen i apunten cap al mateix objectiu, que és fixar les bases per a la construcció d'una teoria general de l'acció humana, ara com ara no prou fonamentada. Quan parlem d'una teoria de l'acció, no només estem plantejant la comprensió del treball humà com ho fa la praxeologia de Kotarbiński, Skolimowski o en general l'escola polonesa que, per cert, té el mèrit d'haver desenvolupat el tema *in extenso*. Nosaltres ens dirigim més aviat a la comprensió del fenomen de l'origen de l'acció, del seu significat i del seu sentit. Per descomptat, es podrà objectar que l'acció humana no requereix cap justificació teòrica; que l'acció és antípoda de la teoria; que les urgències del moment són a més pràctiques; que els resultats de l'acció es mesuren en termes d'assoliments concrets i que, finalment, aquest no és moment de teories ni d'ideologies, ja que aquestes han demostrat el seu fracàs i esfondrament definitiu i han deixat per fi el pas lliure a la realitat concreta, pas que s'ha de redreçar cap a l'elecció de les circumstàncies més adequades per a l'assoliment de l'acció eficaç.

El desgavell d'objeccions anteriors mostra un rerefons pragmàtic indubtable que, com sabem, s'exhibeix quotidianament com una activitat anti-ideològica que sotmet el valor de la seva prova a la realitat mateixa. Però els defensors d'aquesta actitud no ens diuen res sobre quina cosa és aquella realitat que esmenten, ni entre quins paràmetres s'emplaça l'acció per tal de ser mesurada com "eficaç". Perquè si el concepte de "realitat" resta reduït a la basta comprovació perceptiva, ens mantenim dins la superstició que la ciència desmenteix a cada pas del seu desenvolupament. I si s'esmenta l'"eficàcia de l'acció" serà bo, com a mínim, establir si el seu suposat èxit es mesura en termes immediats i conclou en el fet mateix, o si les seves conseqüències continuen desenvolupant-se encara que l'acció hagi acabat. Perquè si diem el primer, no s'adverteix com una acció es pot connectar amb una altra, de manera que resta camp lliure a la incoherència o la contradicció entre l'acció d'un moment B respecte de l'acció del moment A. Si, en canvi, hi ha conseqüències de l'acció, és clar que en un moment A aquesta pot ser reeixida i en un moment B deixar de ser-ho. Així doncs, aquesta ideologia que pretén no ser-ho, ha de ser contestada a manera de digressió, fins i tot a risc d'una caiguda de nivell expositiu, perquè àdhuc sent escàs el seu valor argumental, ha assolit un cert emplaçament com a creença pública, cosa que fa generar reaccions desfavorables enfront de tot plantejament com el que nosaltres presentem.

Per la nostra part, apreciem el valor de les formulacions teòriques al voltant del problema de l'acció i emmarquem la nostra concepció dins de les postures ideològiques, entenent per "ideologia" tot conjunt de pensament, científic o no, que s'articula en sistema d'interpretació d'una determinada realitat. I des d'un altre angle, rescatem per a nosaltres una total independència respecte de les teories que, nascudes el segle passat, han demostrat el seu fracàs no només pràctic sinó, sobretot, teòric. Així doncs, l'esfondrament de les ideologies vuitcentistes no disminueix en res, més aviat el contrari, les noves concepcions que avui són en procés de gestació. A més, diem que tant "la fi de les Ideologies" preconitzada per Daniel Bell a la dècada dels 60 i "la fi de la Història" anunciada fa poc per Fukuyama, responen a una percepció antiquada perquè tendeixen a tancar un debat que en termes ideològics es va esgotar a la dècada dels 50, per descomptat molt abans que algunes espectacularitats polítiques actuals sobresaltessin els qui van advertir amb retard el pas de la Història, hipnotitzats com estaven amb els supòsits de l'èxit pràctic. Així és que aquest pragmatisme anyenc, les arrels del qual les trobem al Metaphysical Club de Boston cap al 1870 i que James i Peirce van exposar amb la modèstia intel·lectual que els caracteritzava, també va fracassar en termes ideològics fa molt de temps, i ara només resta veure les espectacularitats que han d'acabar amb els supòsits de "la fi de la Història" i de "la fi de les Ideologies".

Aclarit l'objectiu que planteja aquest llibre, és a dir, fixar les bases per a la construcció d'una teoria general de l'acció humana, anirem als punts més importants del primer treball titulat *Psicologia de la imatge*. En ell es tracta de fonamentar una hipòtesi segons la qual, la consciència no és producte ni reflex de l'acció del medi, sinó que pren les condicions que aquest imposa i acaba per construir una imatge o conjunt d'imatges capaç de mobilitzar l'acció cap al món i amb això modificar-lo. El productor de l'acció es modifica amb ella i en retroalimentació contínua s'evidencia una estructura subjecte-món i no dos termes separats que, ocasionalment, interactuen. Així doncs, quan parlem de "consciència" ho fem d'acord simplement amb l'enfocament psicològic que imposa el tema de la imatge, però alhora entenem la consciència com el moment de la interioritat en l'obertura de la vida humana en-el-món. D'acord amb l'anterior, s'ha de comprendre aquest terme en el context de l'existència concreta i no separat d'ella, com s'acostuma a fer en els diferents corrents psicologistes. En el treball que esmentem, és una peça important la determinació dels fenòmens de representació amb referència a l'espacialitat, precisament perquè és gràcies a això que el cos humà es pot desplaçar i, finalment, actuar en el món de la manera que li és característica. Si en tinguéssim prou amb l'explicació reflexològica, tindríem, en part, solucionat el problema, però vet aquí que la resposta diferida enfront dels estímuls, la resposta postergada necessita una comprensió més àmplia. I si parlem d'una elaboració en la qual el subjecte arriba a la conclusió d'operar en una direcció i no en una altra, se'ns dilueix tant el concepte de reflex, que finalment no explica res.

Per a l'estudi de la consciència convertida en conducta, cerquem antecedents i trobem diversos estudiosos i pensadors, entre els quals sobresurt Descartes, que en una singular epístola enviada a Cristina de Suècia, parla del punt d'unió entre pensament i mobilitat del cos. Quasi tres-cents anys després, Brentano introdueix en la Psicologia el concepte d'intencionalitat, que en el seu moment havia rescatat l'escolàstica quan comentava Aristòtil. Però és amb Husserl quan l'estudi de la



intencionalitat es fa exhaustiu, particularment en les seves *Idees relatives a una fenomenologia pura i a una filosofia fenomenològica*. Aquest autor, en posar en dubte les dades del món extern i àdhuc les del món intern, seguint la millor tradició de la reflexió estricta, obre el camí de la independència del pensar respecte de la materialitat dels fenòmens, pensar que fins a aquell moment es trobava asfixiat en la pinça que, d'una banda, representava l'idealisme absolut hegelianista i, d'altra banda, les ciències físiconaturals, aleshores en ràpid procés de desenvolupament. Husserl no es quedarà en el simple estudi de la dada hilètica, material, sinó que produirà una reducció eidètica, a partir de la qual ja no es podrà tornar enrere. Amb referència a l'espacialitat de la representació en general, caldrà considerar-la com una forma en què els continguts no poden ser independents. Amb diferent amplitud comprovarà que en tota imatge visual, el color no és independent de l'extensió. I aquest punt és d'importància capital, perquè instal·la la forma de l'extensió com a condició de tota representació. Nosaltres prenem aquesta afirmació com la base teòrica de la formulació de la hipòtesi de l'espai de representació.

Tanmateix, tot això requereix algunes explicacions auxiliars que considerarem molt per sobre. En primer lloc, haurem d'entendre la sensació com el registre que s'obté en la detecció d'un estímul provinent del medi extern o intern i que fa variar el to de treball del sentit afectat. D'altra banda, comprendrem la percepció com una estructuració de sensacions efectuada per la consciència, referida a un sentit o a un conjunt d'ells. Sabem que en la sensació més elemental, existeix un fenomen d'estructuració, però concedirem a la Psicologia clàssica una aproximació al nostre tema i no discutirem excessivament les definicions anteriors. Finalment, direm de la imatge que es tracta d'una re-presentació estructurada i formalitzada de les sensacions o percepcions que provenen o han vingut del medi extern o intern i que, precisament per l'estructuració que efectuen, no es poden considerar com meres "còpies" passives de les sensacions, segons va creure la Psicologia ingènua.

En una discussió amb la Psicologia atomista, arribem a la conclusió que tant les sensacions, com les percepcions i les imatges, són formes de consciència i que seria més correcte parlar de "consciència de la sensació, consciència de la percepció i consciència de la imatge" i per a això no necessitem situar-nos en actitud aperceptiva. El que es vol dir és que la consciència modifica la seva manera d'estar, que aquesta és només una manera "d'estar", per exemple, "emocionada", "expectant", etc. D'acord amb la idea d'intencionalitat, és clar que no hi ha consciència sinó de quelcom i que aquest "quelcom" no pot escapar a l'espacialització del representar. Així com tota representació com a acte de consciència es refereix a un objecte representat i no es poden separar un de l'altre perquè formen estructura, el fet de representar qualsevol objecte involucra l'acte corresponent de consciència en la seva espacialitat. I per més que s'experimenti amb representacions externes, que tenen per base els cinc sentits clàssics, com amb les internes, que s'originen en la cenestèsia o la cinestèsia, sempre s'espacialitzarà. D'altra banda, així com l'espacialitat de la sensació i la percepció són referides a la ubicació en "indrets" del cos on s'allotgen els detectors sensorials, les re-presentacions corresponents segueixen el mateix camí. Representar, per exemple, un mal de queixal avui ja inexistent, és tractar de "recrear-lo" en un punt precís de la cavitat bucal i no en una cama. Això és clar i val per a totes les representacions. Però aquí és on sorgeix un dels problemes

més interessants. La imatge pot modificar-se de tal manera que, recreant l'objecte original, l'acaba fent irrecognoscible. I aquesta "deformació" va ser considerada com un dels defectes fonamentals de la imatge segons la Psicologia ingènua. Per a ella la idea era clara: si la imatge era una còpia simple de la sensació que servia a la memòria per poder recordar, és a dir, era un instrument d'allò que anomenaven "facultat de la memòria", tota deformació era quasi un pecat contra la "natura", que els psiquiatres de l'època ja van posar en un compromís, amb enèrgics tractaments quan alguns desafortunats s'excedien en la seva alteració de la realitat. Bromes a part, però, era evident que el naturalisme, i no podia ser de cap altra manera, envaïa la Psicologia com l'Art, la Política o l'Economia. Però vet aquí que aquest "defecte" de la imatge que fa que es deformi, es transformi i, finalment, es tradueixi (com en els somnis) d'una font sensorial a la localització en una altra font, mostra no només la plasticitat del fenomen sinó la seva extraordinària activitat. Es comprendrà que desenvolupar cada enunciat presentat cauria fora dels límits de la conferència, així doncs continuarem amb la idea inicial de mostrar els nusos més importants d'aquesta investigació. Entre d'altres, ens trobem amb el que mostra la imatge en actuar en diferents nivells de consciència i produir diferents abreaccions motrius, segons sigui la interiorització o exteriorització on aquesta s'acomodi. Per confirmar això, es comprova que una mateixa imatge que possibilita l'extensió de la mà en vigília, en ser internalitzada durant el somni, no mou aquest membre, excepte casos excepcionals de son alterat o de somnambulisme on la imatge tendeix a externalitzar-se en l'espai de representació. Fins i tot en vigília, un fort cop emocional fa, de vegades, que la imatge de fugida o repulsa s'internalitzi de tal manera que finalment el cos resti paratitzat. Inversament, en els estats alterats de consciència es pot comprovar com la projecció de les imatges, és a dir, les al·lucinacions, dinamitzen l'activitat corporal amb referència a fonts sensorials que estan traslocades i que tradueixen reelaboracions del món intern. Així doncs, la ubicació de la imatge en diferents posicions i profunditats de l'espai de representació, dispara l'activitat corporal. Però és convenient recordar que estem parlant d'imatges que tenen per base diferents grups de sentits, siguin externs o siguin interns, de manera que les imatges cenestèsiques, si actuen en la profunditat i emplaçament corresponent, provocaran abreaccions o somatitzacions a l'intracòs i les corresponents a la cinestèsia seran les que finalment actuïn sobre el cos des de "dins" per tal que aquest es posi en moviment. Però en quina direcció ho farà el cos, ja que la cinestèsia delata fenòmens d'interioritat? Ho farà seguint direccions que hauran de "traçar" altres representacions, que tenen els sentits externs per base sensorial. Inversament, en imaginar el meu braç estès cap endavant, comprovaré que per aquest sol fet no es mou, sinó que traçaré la direcció (segons comprova l'experimentació del canvi de tonicitat muscular) i el braç es mourà quan la imatge visual es tradueixi en cinestèsica.

Avançant una mica més, farem incursions en els temes de la naturalesa de l'espai de representació i en els conceptes de copresència, horitzó i paisatge en el sistema de representació. Res de nou no haurem d'afegir a l'esmentat en els paràgrafs 3 i 4 del capítol 3 de *Psicologia de la imatge*, excepte allò que es refereix a la conclusió final d'aquest treball:

"No hem parlat d'un espai de representació en si ni d'un quasi espai mental. Hem dit que la representació com a tal no pot independitzar-se de l'espacialitat sense afirmar per això que la representació ocupi un espai. És la forma de representació

espacial la que tenim en compte. Ara bé, quan no esmentem una representació i parlem de l'espai de representació, és perquè estem considerant el conjunt de percepcions i imatges internes que donen el registre i el to corporal i de consciència en el qual em reconec com 'jo', en el qual em reconec com un 'continu', no obstant el fluir i el canvi que experimento. De manera que aquest 'espai de representació' és tal no perquè és un contenidor buit que s'ha d'omplir amb fenòmens de consciència, sinó perquè la seva naturalesa és representació i quan sobrevenen determinades imatges la consciència no pot sinó representar-les sota la forma d'extensió. Així, també podríem haver emfatitzat en l'aspecte material de la cosa representada, referint-nos a la substancialitat, sense per això parlar de la imatge en el sentit en què ho fan la Física o la Química. Ens referiríem, en aquest cas, a les dades hilètiques, a les dades materials que provenen de la materialitat de la sensació i no són la materialitat mateixa. I, per descomptat, a ningú no se li ocriria pensar que la consciència té color, o que és un continent acolorit pel fet que les representacions visuals siguin presentades cromàticament. Subsisteix, no obstant això, una dificultat. Quan diem que l'espai de representació mostra diferents nivells i profunditats, és que estem parlant d'un espai volumètric, tridimensional, o és que l'estructura perceptiu representativa de la meua cenestèsia se'm presenta volumètricament? Sens dubte, es tracta del segon i és gràcies a això que les representacions poden aparèixer a dalt o a baix, a esquerra o a dreta i cap endavant o cap enrere, cap enfora o cap endins, i que la 'mirada' de l'observador de la representació se situa respecte de la imatge també en un emplaçament, en una perspectiva determinada. Podem considerar l'espai de representació com l'"escena" en la qual té lloc la representació, excloent-hi la 'mirada'. I, és clar, que en una escena es desenvolupa una estructura d'imatge que té o ha tingut nombroses fonts perceptives i percepcions d'anteriors imatges."

Per a cada estructura de representació, hi ha una infinitat d'alternatives que no es despleguen totalment, però que actuen en forma copresent i acompanyen les imatges que es manifesten en "l'escena". Per descomptat, aquí no estem parlant de continguts "manifestos" i "latents", ni de vies associatives que porten la imatge en una direcció o altra. Exemplifiquem-ho així: quan imagino un objecte de la meua habitació, encara que no estiguin presents en "escena" altres objectes del mateix àmbit, aquests acompanyen copresentment l'objecte representat; participen del mateix àmbit en el qual es troba l'objecte i gràcies a aquella regió en què estan inclosos altres objectes no presents, puc fer desfilar a voluntat uns i altres, sempre dins dels límits que emmarquen el que designo com "la meua habitació". De la mateixa manera, les regions s'estructuren unes amb altres no només com conjunts d'imatges, sinó d'expressions, significats i relacions. Puc diferenciar cada regió o conjunt de regions gràcies a "horitzons", una mena de límits que em donen ubicació mental i que, a més, em permeten el trasllat per temps i espais mentals diferents.

Quan percebo el món extern, quan m'hi moc quotidianament, no només el constitueixo per les representacions que em permeten reconèixer i actuar, sinó que el constitueixo a més per sistemes copresents de representació. Anomeno "paisatge" a aquella estructuració que faig del món i comprovo que la percepció del món és sempre reconeixement i interpretació d'una realitat d'acord amb el meu paisatge. Aquest món que prenc per la realitat mateixa és la meua pròpia biografia en acció, i aquesta acció de transformació que faig en el món és la meua

pròpia transformació. I quan parlo del meu món intern, parlo també de la interpretació que en faig i de la transformació que hi efectuo.

Les distincions que hem fet fins aquí entre espai “intern” i espai “extern”, basades en els registres de límit que posen les percepcions cenestesicotàctils, no es poden efectuar quan parlem d'aquesta globalitat de la consciència en el món, per la qual el món és el seu “paisatge” i el jo la seva “mirada”. Aquesta manera de ser la consciència en el món és bàsicament una forma d'acció en perspectiva, i la referència espacial immediata és el propi cos, no només l'intracòs. Però el cos, en ser objecte del món és també objecte del paisatge i objecte de transformació. El cos acaba esdevenint pròtesi de la intencionalitat humana.

Si les imatges permeten reconèixer i actuar, a mesura que s'estructuri el paisatge en individus i pobles, segons com siguin les seves necessitats (o el que considerin les seves necessitats), així tendiran a transformar el món.

Per concloure aquests comentaris sobre *Psicologia de la imatge*, afegiré que en la configuració de tot paisatge actuen copresentment continguts tòtics, espècies de creences o relacions entre creences que no es poden sostenir racionalment, que acompanyen cada formulació i cada acció i constitueixen la base sobre la qual s'assenta la vida humana en el seu desenvolupament.

Per tant, una futura teoria de l'acció haurà de comprendre com és possible des de la seva expressió més elemental, com és que l'activitat de l'ésser humà no és simple reflex de condicions i com és que aquesta acció, en transformar el món transforma també el seu productor. Les conclusions a què s'arribi no seran indiferents, com tampoc ho seran les direccions que s'escometin, no només des del punt de vista d'una ètica futura sinó des de la perspectiva de les possibilitats del progrés humà.

Hem de passar ara, ràpidament, a esmentar el segon assaig del present llibre.

*Discussions historiològiques* pretén estudiar els requisits previs necessaris que s'han de complir per a la fonamentació del que anomenem “Historiologia”. Per tal de començar la discussió es posa en dubte que les designacions d’“Historiografia” o “Filosofia de la història” puguin seguir sent útils durant gaire temps més, perquè se les ha utilitzat amb significats tan diversos, que és molt difícil arribar a una determinació de l'objecte al qual es refereixen. El terme “Historiologia” va ser encunyat per Ortega allà pel 1928, en el seu escrit *La filosofía de la historia de Hegel y la historiología*. En una nota del nostre assaig citem Ortega quan diu: “És inacceptable en la historiografia i filologia actuals el desnivell que hi ha entre la precisió usada en obtenir o manejar les dades, i la imprecisió, encara més, la misèria intel·lectual en l'ús de les idees constructives. Contra aquest estat de les coses en el regne de la història s'aixeca la Historiologia. Va moguda pel convenciment que la història, com tota ciència empírica, ha de ser abans de tot una construcció i no un ‘agregat’. (...) Amb la centèsima part de les dades que fa temps ja estan recollides i polides, n'hi havia prou per elaborar quelcom d'una planta científica molt més autèntica i substanciosa que tot el que, en efecte, ens presenten els llibres d'Història”.

Seguint, doncs, aquest debat iniciat fa molt de temps, en el nostre assaig es parla d'Historiologia en el sentit de la interpretació i construcció d'una teoria coherent, on les dades històriques en si no es poden juxtaposar o manejar a la manera de simple “crònica” d'esdeveniments, sota pena de buidar de tot significat el fet

històric. La pretensió d'una Història (amb majúscula) aliena a tota interpretació és un contrasentit que ha invalidat nombrosos esforços de la Historiografia anterior.

En aquest treball s'estudia, des d'Heròdot en endavant, la visió del fet històric a partir de la introducció en la descripció del paisatge de l'historiador. D'aquesta manera s'adverteixen al menys quatre deformacions de l'òptica històrica. En primer lloc, la forma intencionada d'introducció del mateix moment en què viu l'historiador, per destacar o minimitzar fets d'acord amb la seva perspectiva. Aquest defecte s'observa en la presentació del relat i afecta la transmissió tant del fet com del mite, la llegenda, la religió o la literatura que serveixen com a font. El segon error és el de la manipulació de les fonts, que per la seva impostura no mereix més comentaris. El tercer correspon a la simplificació i l'estereotípia, que permet peraltar o desqualificar fets d'acord amb un model més o menys acceptat. És tal l'estalvi d'esforç amb què es manegen els productors i lectors d'aquestes obres, que acostumen a resultar de gran difusió tot i que de valor científic escàs. En aquests treballs, sovint se substitueix la informació veraç per "històries", per "enraonies" o informacions de segona mà. I pel que fa a la quarta deformació que hem anotat, es refereix a la "censura" que, de vegades, no només és posada en la ploma de l'historiador sinó en el cap del lector. Aquesta censura impedeix que nous punts de vista es difonguin correctament perquè el mateix moment històric, amb el seu repertori de creences, forma una barrera tal que només el temps, o bé esdeveniments dramàtics que desmenteixen allò comunament acceptat, permeten franquejar-la.

En aquestes *Discussions*, s'han vist en general les dificultats que hi ha per a l'apreciació dels esdeveniments mediats, però el nostre neguit creix en comprovar que fins i tot en el relat de la història immediata, la pròpia, la biogràfica, el subjecte s'explica a si mateix o explica a tercers, esdeveniments inexistents o francament deformats, tot això, a més, dins d'un sistema d'interpretació ineludible. Si això és així, què no haurà d'ocórrer respecte dels esdeveniments que no han estat viscuts per l'historiador i que formen part del que anomenem "història mediata". De totes maneres, l'anterior no ens porta necessàriament a l'escepticisme històric, gràcies al fet que hem reconegut la necessitat que la Historiologia sigui constructiva i que, per descomptat, compleixi amb certes condicions si és que ha de ser considerada com a ciència cabal.

Les *Discussions* continuen, però ara amb el que anomenem "concepcions de la Història sense el fonament temporal". Així comentem en el nostre treball, al capítol 2, paràgraf 1: "En els nombrosos sistemes on apareix un rudiment d'Historiologia, tot l'esforç sembla apuntar a justificar la datació, el moment de calendari acceptat, esmicolant com van succeir, per què van succeir, o com haurien d'haver succeït les coses, sense considerar què és això del 'succeir', com és possible, en general, que quelcom succeeixi". Tots aquells que han emprès la construcció de veritables catedrals de la Filosofia de la Història, en la mesura que no han respost a la pregunta fonamental per la naturalesa de l'ocórrer, ens han presentat una Història de la datació civil acceptada, però sense la dimensió de la temporalitat, necessària per tal que sigui aprehesa. En termes generals, observem que la concepció del temps que ha prevalgut és aquella pròpia de la percepció ingènua, en què els fets es desenvolupen sense estructuració i en successió, des d'un fenomen anterior a un de posterior, en seqüència lineal, on cada esdeveniment és "l'un al costat de l'altre" sense entendre's com és que un moment s'esdevé en un altre, sense aprehendre, en conclusió, la transformació íntima dels fets. Perquè dir

que un esdeveniment va des d'un moment A cap a un B, i així fins a un moment N; des d'un passat, transitant per un present i projectant-se cap a un futur, només ens parla de la ubicació de l'observador en un temps de datació convencional, fent ressaltar la percepció del temps propi de l'historiador i, com a percepció que és, espaciant-lo cap a un "enrere" i cap a un "endavant", de la manera en què les agulles del rellotge espacialitzen el temps per tal de mostrar que transcorre. Comprendre això no ens ofereix dificultats després de saber que tota percepció i tota representació es donen en la forma "d'espai". Ara bé, per què hauria de transcórrer el temps des d'un enrere cap a un endavant i no, per exemple, en sentit invers, o a "salts" imprevisibles?. No es pot respondre amb un simple "perquè és així". Si cada "ara" és, "per ambdós costats", successió indeterminada d'instantos, s'arriba a la conclusió que el temps és infinit i en acceptar aquesta suposada "realitat", s'aparta la mirada de la finitud de qui mira i es transita per la vida amb la presència que el fer entre les coses és infinit, encara que copresentment se sàpiga que la vida té una terminació. D'aquesta manera, "les coses que cal fer" eludeixen la mort de cada instant, per això es "té" més o menys temps per a determinades coses, perquè "tenir" es refereix a les "coses" i el mateix transcórrer de la vida es converteix en cosa, es naturalitza.

La concepció naturalista del temps que han patit fins avui la Historiografia i la Filosofia de la Història reposa en la creença de la passivitat de l'ésser humà en la construcció del temps històric i amb això s'ha arribat a considerar la història humana com "reflex", epifenomen, o simple politja de transmissió d'esdeveniments naturals. I quan, en un salt aparent del fet natural al fet social, s'ha parlat del conjunt humà com a productor del fet històric, s'ha seguit arrossegant el naturalisme en què la societat s'ha "espacialitzat" dins d'una visió del temps ingènua.

Un pensar reflexiu estricte ens porta a comprendre que en tot quefer humà els temps no se succeeixen "naturalment", sinó que els instants passats, presents i futurs actuen constructivament, essent tan determinant allò esdevingut com a memòria i coneixement, com els projectes que es tracten d'assolir per l'acció actual. El fet que l'ésser humà no posseeixi una "naturalesa" com la té qualsevol objecte, el fet que la seva intenció tendeixi a superar les determinacions naturals, mostra la seva historicitat radical. És l'ésser humà qui es constitueix i es construeix en la seva acció-en-el-món i amb això dota de sentit el seu transcórrer i l'absurd de la naturalesa no intencional. La finitud, en termes de temps i espai és present com a primera condició absurda, sense sentit, que la naturalesa imposa a la vida humana amb registres clars de dolor i sofriment. La lluita contra aquest absurd, la superació del dolor i el sofriment, és la que proporciona sentit al llarg procés de la història.

No continuarem aquí el difícil i extens debat al voltant del problema de la temporalitat, del tema del cos humà i la seva transformació i del món natural com a pròtesi creixent de la societat, sinó que enunciarem els nusos principals que, a manera d'hipòtesi, se sostenen en el present assaig. En primer terme, s'estudia la constitució històrica i social de la vida humana i se cerca la temporalitat interna de la seva transformació, lluny ja de la successió dels esdeveniments lineals "l'un al costat de l'altre". Posteriorment, s'observa la coexistència en un mateix escenari històric de generacions que han nascut en moments diferents i amb paisatges de formació, experiència i projecte que no són homogenis. La dialèctica generacional, és a dir, la lluita pel control de l'espai central social es verifica entre

acumulacions temporals on prima el passat, el present o el futur i on aquestes acumulacions són representades per generacions d'edat diferent. Al mateix temps, els paisatges de cada generació, amb el substrat de creences que els és propi, dinamitzen la seva acció cap al món. Però que el naixement i la mort de les generacions sigui un fet biològic, no ens permet biològitzar la seva dialèctica. Per això, la concepció ingènua de les generacions segons la qual “els joves són revolucionaris, els de mitjana edat es tornen conservadors i els més vells reaccionaris” troba en nombroses anàlisis històriques, desmentiments forts que si no es consideren, ens porten cap a un nou mite naturalista en què la glorificació de la joventut n'és el seu correlatiu.

El que definirà el signe de la dialèctica generacional en cada moment històric haurà de ser el projecte de transformació o conservació que cada una llanci cap al futur. Per cert, són més de tres les generacions que coexisteixen en el mateix escenari històric, però el protagonisme corre a càrrec de les que hem mencionat, és a dir, d'aquelles que resulten contigües i no de les que existeixen “copresentment”, és a dir la dels nens i la dels ancians. Però com que tota l'estructura del moment històric està en transformació, el seu signe va canviant a mesura que els nens ingressen en la franja juvenil i els d'edat madura són desplaçats cap a l'ancianitat. Aquest *contínuum* històric ens mostra la temporalitat en acció i fa comprendre els éssers humans com protagonistes de la seva pròpia història.

Finalment, en entendre el funcionament de la temporalitat, rescatem d'aquestes *Discussions historiològiques* alguns elements que, juntament amb els estudiats a *Psicologia de la imatge* amb referència a l'espai de representació, ens permetran, tal vegada, fonamentar una teoria de l'acció completa.

Res més, moltes gràcies.

## MITES ARRELS UNIVERSALS

Centre Cultural San Martín. Buenos Aires, Argentina. 18 d'abril de 1991

Abans de començar el comentari sobre *Mites arrels universals* voldria explicar quins motius m'han portat a escriure'l i quina relació guarda amb les meves obres anteriors.

En primer lloc, els motius.

He anat als mites de les diferents cultures amb una intenció més semblant a la de la Psicologia social que a la de les religions comparades, l'etnologia o l'antropologia. M'he preguntat: per què no revisar els sistemes d'ideació més antics de manera que, com que no hi som directament compromesos, puguem aprendre sobre nosaltres mateixos amb prou perspectiva? Per què no introduir-nos en un món de creences alienes que amb seguretat van acompanyar d'altres actituds vitals? Per què no flexibilitzar-nos tant com sigui possible per comprendre, amb aquelles referències, per què trontollen avui les nostres creences fonamentals? Aquestes han estat les inquietuds que m'han motivat a l'hora de repassar les produccions mítiques. És cert que podríem haver seguit el fil conductor de la història de les institucions, o de les idees, o de l'art, per tractar d'arribar a la base de creences que van operar en diferents temps i llocs, però en cap cas no hauríem obtingut fenòmens tan purs i directes com el que ens presenta la mitologia.

El projecte inicial del llibre consistia a exposar els mites dels diferents pobles acompanyant-los amb breus comentaris o notes que no constituïssin una interferència, una interpretació. En començar a caminar em vaig trobar amb diverses dificultats. En primer lloc vaig haver de limitar les meves aspiracions, ja que necessitava apel·lar a textos certificats per la veritat històrica, descartant-ne d'altres que recollien material més antic o que el comentaven, i per això presentaven nombrosos defectes. Naturalment no vaig poder superar aquest problema, malgrat que em limités a prendre els textos font, sobre la base dels quals havia arribat fins a nosaltres la informació del cas. D'altra banda, tampoc podia apel·lar a la tradició oral que els investigadors actuals rescaten de col·lectivitats tancades. Sobre aquesta exclusió em va decidir l'observació de certes complicacions metodològiques i en dono un exemple i cito a Mircea Eliade. A *Aspects du Mythe*, aquest autor diu: "En comparació amb els mites que narren la fi del món en el passat, els mites que es refereixen a una fi per venir són paradoxalment poc nombrosos entre els primitius. Com ho fa notar Lehmann, aquesta raresa potser es deu al fet que els etnòlegs no han plantejat aquestes preguntes a les seves enquestes. De vegades es fa difícil precisar si el mite fa referència a una catàstrofe passada o a una per venir. Segons el testimoni d'E. H. Man, els andamanesos creuen que després de la fi del món farà la seva aparició una nova humanitat, que gaudirà d'una condició paradisiàca; ja no hi haurà ni malalties, ni vellesa, ni mort. Els morts ressuscitaran després de la catàstrofe. Però segons R. Brown, Man hauria combinat diverses versions, recollides d'informadors diferents. En realitat, precisa Brown, es tracta d'un mite que relata la fi i la recreació del món; però el mite es refereix al passat i no al futur. Com, segons l'observació de Lehmann, la llengua andamanesa no posseeix temps futur,



és difícil decidir si es tracta d'un esdeveniment passat o futur". (N. dels t.: Traducció directa del text citat per l'autor)

En aquestes observacions que fa Eliade apareixen almenys tres discussions dels investigadors enfront d'un mateix mite: 1. La possibilitat que les enquestes fetes als subjectes d'una col·lectivitat hagin estat mal formulades; 2. Que les fonts informatives no siguin homogènies i 3. Que la llengua amb què es va donar la informació no compti amb un temps necessari, justament quan es tracta de comprendre un mite temporal.

Inconvenients del tipus esmentat, als quals es van sumar molts altres, em van impedir doncs aprofitar la gran massa informativa que ens lliuren avui els investigadors de camp. D'aquesta manera, no vaig poder fer ingressar en el meu pla els mites de l'Àfrica negra, els oceànics, els polinesis i ni tan sols els d'Amèrica del Sud.

En aferrar-me als textos més antics, em vaig trobar amb una gran desproporció documental. Per exemple, de la cultura sumeri-accàdia comptem amb el gran poema de Gilgamesh com a obra gairebé completa i la resta dels fragments en cap cas arriben al seu nivell. En canvi, la cultura índia ens aclapara amb la seva enorme producció. Per aconseguir un mínim equilibri, vaig recórrer a prendre'n "mostres" breus que l'emulessin. Així, utilitzant els models sumeri-accadi i assiriobabilònic, vaig reduir el material superabundant d'altres pobles i vaig acabar posant davant els ulls del lector els mites, a parer meu, més significatius de deu cultures diferents.

Per tot l'anterior, haig de reconèixer que ha resultat una obra molt incompleta però que, en el fet essencial, ha aconseguit destacar un punt d'importància en el sistema de creences històriques. Em refereixo al que anomeno "mite arrel" i que entenc com aquell nucli d'ideació mític que, no obstant la deformació i transformació de l'escenari on es desenvolupa la seva acció, no obstant les variacions dels noms, dels personatges i dels seus atributs secundaris, ha passat de poble en poble conservant el seu argument central més o menys intacte i amb això s'ha aconseguit universalitzar. El doble caràcter d'"arrel" i d'"universal" de certs mites em va permetre centrar el tema i prendre els que complissin amb aquestes condicions. Això no vol dir que no reconegui l'existència d'altres nuclis que no he presentat en aquesta recopilació sumària. D'aquesta manera, crec que he respost a la pregunta sobre els motius que em van portar a escriure aquest llibre, i he comentat, a més, les dificultats que vaig trobar per assolir els objectius que em vaig proposar inicialment.

Encara queden, però, punts per aclarir. Em refereixo a la segona pregunta que ens hem fet al començament, entorn de la relació que guarda aquesta obra amb les meves produccions anteriors.

Segurament, molts de vostès han llegit *La mirada interna* i possiblement *El paisatge intern* i *El paisatge humà*. Recordaran que aquests tres llibrets, escrits en diferents èpoques, van ser units sota el títol *d'Humanitzar la Terra*. La prosa poètica m'ha permès fer un lliscament del punt de vista que comença en un món oníric, personal, carregat de símbols i al·legories, i conclou en obertura al que és interpersonal, social i històric. En realitat, existia com a base d'aquesta producció la mateixa concepció que s'ha anat desenvolupant en obres posteriors encara que amb tractaments i estils diferents. En el cas de les *Experiències guiades*, una successió de contes curts em va permetre "muntar" diversos escenaris possibles

on es passava revista a diferents problemes de la vida diària. Des d'una "entrada" més o menys irreal, el lector podia moure's per escenes on al·legòricament s'enfrontava a les seves dificultats. Després es produïa un "nus" literari que augmentava la tensió general de l'escena, un desenllaç i, finalment, una "sortida" o final de bon auspici. Les idees centrals de les *Experiències guiades* eren aquestes: 1. Així com en els somnis apareixen imatges que són expressió al·legoritzada de tensions profundes, a la vida quotidiana ocorren fenòmens semblants als quals no es presta massa atenció; són els somiejos i les divagacions que, convertits en imatges, duen càrregues psíquiques que compleixen amb funcions de molta importància per a la vida. 2. Les imatges permeten moure el cos en una direcció o una altra, però no són solament visuals; hi ha imatges corresponents als diferents sentits externs que permeten una obertura de la consciència al món i mobilitzen el cos. Ara bé, com existeixen també els sentits interns, correlativament es produeixen imatges, llur càrrega es dispara cap a l'interior i en fer-ho aconseguen disminuir o augmentar les tensions de l'intracòs. 3. Tota la biografia, és a dir, la memòria d'una persona, també actua a través d'imatges que estan associades a diferents tensions i als climes afectius amb què van ser "gravades". 4. Aquesta biografia està actuant contínuament en cadascun de nosaltres; a cada nova percepció no captem passivament el món que se'ns presenta, sinó que les imatges biogràfiques actuen com a "paisatge" prèviament constituït. D'aquesta manera, diàriament, realitzem diferents activitats "cobrint" el món amb els nostres somiejos, compulsions i aspiracions més profundes. 5. L'acció o la inhibició enfront del món està estretament lligada al tema de la imatge, de manera que les seves transformacions són també claus importants de la variació de la conducta. Ja que és possible transformar les imatges i transferir les seves càrregues, cal inferir que en aquest cas es donaran canvis de conducta. 6. En els somnis i somiejos, en la producció artística i en els mites, apareixen imatges que responen a tensions vitals i a les "biografies", sigui d'individus sigui de pobles. Aquestes imatges també són orientadores de conductes, individuals o col·lectives segons el cas. Aquestes sis idees enunciades eren a la base de les *Experiències guiades* i per això molts lectors hauran trobat en les notes que les acompanyen, material reelaborat d'antigues llegendes, històries i mites, encara que aplicats al lector individual, o tal vegada a aquells que comparteixen aquests escrits en petits grups.

Passem a la meua producció més recent, *Contribucions al pensament*. A ningú escapa que el seu estil és el de l'assaig filosòfic. En els dos treballs del llibre s'estudien, respectivament, la *Psicologia de la imatge* (en una quasi teoria de la consciència) i el tema de la Història. Els objectes d'investigació són per cert molt diferents, però en definitiva el tema del "paisatge" i dels antepredicats de l'època, és a dir, de les creences, són el punt d'unió d'ambdós treballs. Com es pot veure, l'actual *Mites arrels universals* conserva una estreta relació amb les obres anteriors encara que aquí s'emfatitzi en les imatges col·lectives i, d'altra banda, es verifiqui un nou canvi en la manera expositiva. Sobre aquest particular voldria afegir que no considero com adequat per a la producció sistemàtica i d'estil uniforme aquest moment en què vivim. Ben al contrari, l'època demana diversificació perquè les noves idees arribin a destinació.

*Mites arrels universals* es recolza en la mateixa concepció de les altres obres i crec que qualsevol nou llibre mantindrà aquesta continuïtat ideològica, encara que

tracti sobre temes diversos i l'estil i el gènere expositiu variïn una vegada més. En fi, em sembla que he explicat sintèticament els motius que van donar lloc a l'escrit actual i les relacions que guarda amb altres anteriors.

Aclarit l'anterior, entrem en la llera dels Mites arrels.

L'ús de la paraula "mite" ha estat divers. Ja des de Xenòfanes, fa dos mil cinc-cents anys, es va començar a utilitzar per rebutjar aquelles expressions d'Homer i Hesíode que no es referien a veritats provades o acceptables. Després "mithos" va anar oposant-se a "logos" i a "història" que, per la seva banda, donaven raó de les coses o relataven fets realment esdevinguts. A poc a poc el mite va ser dessacralitzat i es va assimilar aproximadament a la faula o a la ficció, àdhuc tractant sobre déus en els quals encara es creia. Van ser també els grecs els primers a intentar comprensions suficients sobre aquest fenomen. Alguns van utilitzar una mena de mètode d'interpretació al·legòrica i van indagar les raons subjacents sota la cobertura mítica. D'aquesta manera, van pensar que aquelles produccions fantàstiques eren rudiments explicatius de lleis físiques o fenòmens naturals. Però ja en el gnosticisme alexandrí i en èpoques de la patristica cristiana, es va tractar de comprendre el mite com al·legorització també de certes realitats que, aleshores, eren pròpies de l'ànima; avui diríem pròpies de la psique. Amb un segon mètode interpretatiu es va tractar de rastrejar els antecedents històrics dels albors de la civilització. Així, els déus no eren sinó records imprecisos on antics herois havien estat elevats de la seva condició mortal. D'acord amb això, els esdeveniments que es relataven també dignificaven excessivament fets històrics que, en realitat, havien estat molt més modestes. Aquestes dues vies que es van fer servir per comprendre el mite (per descomptat en van existir d'altres) han arribat fins a nosaltres. En ambdós casos rau la idea de la "deformació" dels fets i de l'encant que aquesta deformació produeix en la mentalitat ingènua. És cert que els mites van ser utilitzats pels grans tràgics grecs i que, en certa mesura, el gènere teatral va derivar de la representació dels esdeveniments mítics, però en aquest cas l'encant sobre l'espectador era de tipus estètic i commovia per la seva qualitat artística i no perquè es cregués en aquestes representacions. És en l'orfisme, el pitagorisme i els corrents neoplatònics, on el mite cobra un nou sentit: se li atribueix un cert poder de transformació en l'esperit de qui s'hi posa en contacte. Així, representant escenes mítiques, els òrfics pretenien aconseguir una "catarsi", una neteja interior que posteriorment els permetia ascendir a comprensions més grans en l'ordre de les idees i les emocions. Com es pot veure, totes aquestes interpretacions han arribat a nosaltres i formen part de les idees que, tant el públic en general com els especialistes, manegen sense gaires més qüestionaments. Francament, el mite grec es va enfosquir durant molt de temps a Occident fins que, amb els humanistes en el Renaixement, i després en l'època de les revolucions europees, va començar de nou a caminar. L'admiració pels clàssics va fer que els estudiosos tornessin a la font hel·lènica, que va tocar les arts i així el mite grec ha continuat actuant. Transformant-se una vegada més, s'ha incrustat en la base de les noves disciplines que estudien els comportaments humans. Particularment la Psicologia profunda que neix a Àustria, encara impregnada d'un Neoclassicisme declinant, és tributària d'aquells antics corrents, encara que experimenti ja l'atracció de l'irracionalisme romàntic. No és estrany que s'hagin pres dels tràgics grecs els temes d'Èdip, Electra, etc., i que amb ells s'hagin donat explicacions entorn del

funcionament mental, i a més s'hagin instrumentat tècniques catàrtiques de recreació dramàtica en la línia de la concepció òrfica.

D'altra banda, no està de més diferenciar el mite de la llegenda, la saga, el conte i la faula. En el cas de la llegenda, efectivament, la història es troba deformada per la tradició. La literatura èpica és molt rica en exemples d'aquest tipus. Pel que fa al conte, autors com De Vries consideren que s'aparta de la llegenda i introdueix en el seu si elements folklòrics amb què es matisa el relat. Ara bé, la saga s'apropa al conte i arriba gairebé sempre a un desenllaç tràgic, mentre que el conte deriva en una conclusió feliç.

De tota manera, tant en la saga pessimista com en el conte optimista s'introdueixen sovint elements mítics dessacralitzats. Un gènere molt diferent és el de la faula que oculta una posició moral sota la vestimenta de la ficció. Aquestes distincions elementals serveixen als nostres efectes per considerar les diferències que existeixen amb el mite tal com nosaltres el considerem, i s'hi veu la presència dels déus i de les seves accions encara que es realitzin per mitjà d'homes, herois o semidéus. Així, quan parlem de mites ens referim també a un àmbit tocat per la presència divina en la qual es creu i que contamina tots els seus elements constituents. Molt diferent és referir-se a aquests mateixos déus però en una atmosfera dessacralitzada, en un àmbit on la creença s'ha convertit en, per exemple, delectació estètica. Això suposa una gran diferència entre la presentació de les mitologies en voga (que descriuen les creences antigues de manera externalitzada i formal) i l'exposició sacralitzada, des d'"endins" de l'atmosfera on el mite va ser creat. En el nostre treball hem adherit a la segona actitud. D'ella se'n deriva el respecte pels textos originals que hem completat en cas de llacunes o exigència de comprensió, però destacant sempre en lletra diferent i amb les crides del cas allò que no correspon a l'escrit original. La veritat és que, en aquest llibre hi ha molt d'això i si es pogués interpretar com una recreació paral·lela, dic que el lector sempre té a la vista el material bàsic, diferenciat del text de la nostra autoria.

Continuant amb les diferenciacions, és convenient explicar que no ens hem endinsat en la religió viva que sens dubte va acompanyar els mites, ni tampoc en els aspectes ritualistes o cerimonials. No hem entrat en el Cristianisme, l'Islam o el Budisme; en tenim prou amb presentar alguns mites profunds del Judaisme, de l'Hinduisme i del Zoroastrisme per comprendre la poderosa influència que les seves imatges hi han tingut. D'aquesta manera, crec que s'ha fet plena la idea de mite arrel i universal.

Però ja contemporàniament i en el llenguatge comú la paraula "mite" assenyalava dues realitats diferents. D'una banda, la dels relats fantàstics sobre les divinitats de diferents cultures i, per una altra, aquelles coses que es creuen amb força però que en realitat són falses. Clarament, ambdós significats tenen en comú la idea que certes creences tenen un fort arrelament i que la demostració racional en contra seva s'obre pas amb dificultat. Així, ens sorprèn el fet que pensadors esclarits de l'antiguitat hagin pogut creure en qüestions que els nostres nens escolten com a contes a l'hora de dormir. Les creences en la terra plana o en el geocentrisme fan brollar un somriure piadós mentre comprenem que tals teories no eren sinó mites explicatius d'una realitat sobre la qual el pensament científic no havia dit la seva última paraula. I així, quan avui considerem algunes de les coses que creïem fa pocs anys, no ens queda sinó ruboritzar-nos per la nostra

ingenuïtat, al mateix temps que som capturats per nous mites sense recordar que ens està ocorrent el mateix fenomen patit anteriorment.

En aquests moments de vertiginosa transformació del nostre món hem assistit, corresponentment, al desplaçament d'algunes creences sobre l'individu i la societat que es tenien per veritats netes fa menys d'un lustre. Dic "creences" en lloc de teories o doctrines, perquè m'interessa destacar el nucli dels antepredicats, dels prejudicis que operen abans de la formulació d'esquemes més o menys científics. Així com a les novetats tecnològiques se les acompanya amb expressions tals com "fabulós!" o "increïble!", que equivalen a un aplaudiment oral, també ens estem acostumant a escoltar el difós "increïble!" associat als canvis polítics, a les caigudes d'ideologies completes, a les conductes de líders i formadors d'opinió, als comportaments de les societats. Però aquest segon "increïble!" no coincideix exactament amb l'estat d'ànim que es manifesta davant el prodigi tècnic sinó que reflecteix sorpresa i neguit davant fenòmens que no es creien possibles. Així, simplement, gran part dels nostres contemporanis creia que les coses eren d'una altra manera i que el futur portava una altra direcció.

Cal, doncs, reconèixer que ha existit un ús important de mites i que això ha tingut conseqüències en les actituds vitals, en la manera d'encarar l'existència. Cal advertir que no entenc els mites com a falsedats absolutes sinó, oposadament, com a veritats psicològiques que coincideixen o no amb la percepció del món en què ens toca viure. I hi ha quelcom més, aquestes creences no són solament esquemes passius sinó tensions i climes emotius que es plasmen en imatges i es converteixen en forces orientadores de l'activitat individual o col·lectiva. Independentment del caràcter ètic o exemplificatiu que de vegades les acompanya, certes creences posseeixen una gran força referencial per la seva mateixa naturalesa. No se'ns escapa que la creença referida als déus presenta diferències importants amb les fortes creences dessacralitzades, però fins i tot salvant les distàncies reconeixem estructures comunes en ambdues.

Les creences febles amb què ens movem en la vida diària són fàcilment reemplaçables poc després de comprovar que la nostra percepció dels fets ha estat equivocada. En canvi, quan parlem de fortes creences sobre les quals muntem la nostra interpretació global de les coses, els nostres gustos i rebutjos més generals, la nostra irracional escala de valors, estem tocant l'estructura del mite que no estem disposats a discutir en profunditat perquè ens compromet totalment. És més, quan un d'aquests mites cau, sobrevé una crisi profunda en què ens sentim com a fulles arrossegades pel vent. Aquests mites privats o col·lectius orienten la nostra conducta i de la seva acció profunda només podem advertir certes imatges que ens guien en una determinada direcció.

Cada moment històric compta amb creences bàsiques fortes, amb una estructura mítica col·lectiva, sacralitzada o no, que serveix a la cohesió dels conjunts humans, que els atorga identitat i participació en un àmbit comú. Discutir els mites bàsics d'època significa exposar-se a una reacció irracional de diferent intensitat segons sigui la potència de la crítica i l'arrelament de la creença afectada. Però, lògicament, les generacions se succeeixen i els moments històrics canvien i així, el que en un temps anterior era repel·lit, comença a ser acceptat amb naturalitat com si fos la veritat més plena. Discutir en el moment actual el gran mite dels diners implica suscitar una reacció que impedeix el diàleg. Ràpidament el nostre interlocutor es defensa afirmant, per exemple: "què vol dir que els diners són un mite, si són necessaris per viure!"; o bé: "un mite és quelcom fals, alguna cosa

que no es veu; en canvi els diners són una realitat tangible mitjançant la qual es mouen les coses”, etc. No val la pena que expliquem la diferència entre allò tangible dels diners i allò intangible que es creu que poden aconseguir els diners; no servirà que observem la distància entre un signe representatiu del valor que s'atribueix a les coses i la càrrega psicològica que aquest signe té. Ja ens haurem convertit en sospitosos. Immediatament, el nostre oponent comença a observar-nos amb una mirada freda que passeja per la nostra vestimenta, exorcitza l'heretgia mentre calcula el preu de la nostra roba que, indubtablement, ha costat diners... reflexiona entorn del nostre pes i les calories diàries que consumim, pensa en el lloc on vivim i així segueix. En aquest moment podríem estovar el nostre discurs dient alguna cosa així: “En veritat cal distingir entre els diners que es necessiten per viure i els diners innecessaris...”, però aquesta concessió ha arribat a deshora. Després de tot, allà estan els bancs, les institucions de crèdit, la moneda en les seves formes diferents. És a dir, “realitats” diferents que testimonien una eficàcia que aparentment nosaltres neguem. Ben vistes les coses, en aquesta ficció pintoresca, no hem negat l'eficàcia instrumental dels diners, és més, l'hem dotat d'un gran poder psicològic en comprendre que se li atribueix més màgia a aquest objecte que la que té en realitat. Ens donarà la felicitat i d'alguna manera la immortalitat, en la mesura que impedeixi que ens preocupem pel problema de la mort. Aquest mite dessacralitzat va operar moltes vegades prop dels déus. Així, tots sabem que la paraula “moneda” deriva de Juno Moneta, Juno l'Avisadora, al costat del temple on els romans encunyaven, precisament, la moneda. A Juno Moneta es demanava abundància de béns, però per als creients era més important Juno que els diners que derivaven de la seva bona voluntat. Avui, els veritables creients demanen al seu déu diferents béns i, per tant, també diners. Però si veritablement creuen en la seva divinitat, aquesta es manté en la cúspide de la seva escala de valors. Els diners com a fetitxe han sofert transformacions. Almenys a Occident, durant molt de temps van tenir l'or com a suport, aquest metall misteriós, escàs i atractiu per les seves qualitats especials. L'Alquímia Medieval es va ocupar a produir-lo artificialment. Era un or encara sacralitzat al qual s'atribuïa el poder de multiplicar-se sense límit, que servia com a medicament universal i que donava la longevitat a més de la riquesa. També aquest or va moure recerques afanyoses a les terres d'Amèrica. No em refereixo solament a l'anomenada “febre de l'or” que va impulsar aventurers i colonitzadors als Estats Units; més aviat parlo d'Eldorado que cercaven alguns conqueridors i que també va estar associat amb mites menors com la font de joventut.

Però un mite de fort arrelament fa girar al voltant del seu nucli els mites menors. Així, en l'exemple que ens ocupa, nombrosos objectes estan nimbats per càrregues transferides del nucli central. L'automòbil que ens presta utilitat, és també un símbol dels diners, de l'estatus que ens obre les portes a més diners. Sobre aquest particular, Greeley diu: “N'hi ha prou amb visitar el saló anual de l'automòbil per reconèixer una manifestació religiosa profundament ritualista. Els colors, les llums, la música, la reverència dels adoradors, la presència de les sacerdotesses del temple (les models), la pompa i el luxe, el malbaratament de diners, la massa compacta (tot això constituiria en una altra civilització un ofici autènticament litúrgic). El culte de l'automòbil sagrat té els seus fidels i els seus iniciats. El gnòstic no esperava amb més impaciència la revelació oracular que l'adorador de l'automòbil els primers rumors sobre els nous models. És en aquest moment del cicle periòdic anual quan els pontífexs del culte (els venedors d'automòbils), cobren una nova importància, al mateix temps que una multitud

ansiosa espera impacientment l'adveniment d'una nova forma de salvació". Per descomptat no estic d'acord amb la dimensió que aquest autor atribueix a la devoció cap al fetitxe-automòbil. Però de tota manera té la virtut d'apropar-se a la comprensió del tema mític en un objecte contemporani. En veritat es tracta d'un mite dessacralitzat i, per tant, tal vegada pugui veure-s'hi una estructura similar a la del mite sagrat, però justament sense la seva característica fonamental de força autònoma, pensant i independent. Si l'autor té en compte els ritus de la periodicitat anual, també val la seva descripció per a les celebracions dels aniversaris, Any Nou, lliurament dels Òscar o ritus civils semblants que no impliquen una atmosfera religiosa com passa en els mites sacralitzats. Establir les diferències entre mite i cerimonial hauria estat d'importància, encara que tal cosa escaparia dels nostres objectius immediats. També hauria estat d'interès establir separacions entre l'univers de les voluntats mítiques i el de les forces màgiques on l'oració és reemplaçada pel ritual d'encantament, però també aquest tema està més enllà del present estudi.

Quan hem considerat un dels mites dessacralitzats centrals d'aquesta època (em refereixo als diners), l'hem tingut en compte com a nucli d'un sistema d'ideació. M'imagino que els oients no hauran imaginat una figura semblant a la proposada pel model atòmic de Bohr, on el nucli és la massa central al voltant del qual giren els electrons. En veritat el nucli d'un sistema d'ideació tenyeix amb les seves peculiars característiques gran part de la vida de les persones. La conducta, les aspiracions i els temors principals estan relacionats amb aquest tema. La cosa va més lluny encara: tota una interpretació del món i dels fets connecten amb el nucli. En el nostre exemple, la història de la humanitat prendrà un caràcter econòmic i aquesta història es detindrà paradisiàcament quan cessin els conflictes que discuteixen la supremacia dels diners.

En fi, hem pres com a referència un dels mites dessacralitzats centrals per aproximar-nos al possible funcionament dels mites sagrats de què parla el nostre llibre.

Hi ha, de tota manera, grans distàncies entre un sistema mític i un altre perquè allò que fa al numen, allò diví, falta completament en un d'ells i això produeix diferències difícils d'eludir. Sigui com sigui, les coses estan canviant a gran velocitat en el món d'avui i així, em sembla veure que s'ha tancat un moment històric i se n'està obrint un altre. Un moment en què una nova escala de valors i una nova sensibilitat semblen apuntar. No obstant això, no puc assegurar que novament els déus s'estiguin apropant a l'home. Els teòlegs contemporanis pateixen l'angoixa de l'absència de Déu, tal com la va experimentar Buber. Una angoixa que no va poder superar Nietzsche després de la mort divina. Succeeix que hi ha hagut massa antropomorfisme personal en els mites antics i tal vegada allò que anomenem "Déu" s'expressi sense veu a través del Destí de la humanitat.

Si se'm preguntés exactament si espero el sorgiment de nous mites, diria que això, precisament, està passant. Només demano que aquestes forces tremendes que desencadena la Història siguin per generar una civilització planetària i veritablement humana, on la desigualtat i la intolerància siguin abolides per sempre. Llavors, com diu un vell llibre, "les armes seran convertides en eines de conreu"

Res més, moltes gràcies.

## PENSAMENT I OBRA LITERÀRIA

Teatre Gran Palace. Santiago, Xile. 23 de maig de 1991

Agraeixo a Editorial Planeta i als nombrosos amics que m'han convidat a dissertar sobre alguns escrits editats en aquests dies en forma de col·lecció. Per descomptat, agraeixo la presència de tots vostès.

En conferències donades en diferents països ens hem ocupat de cadascun dels llibres a mesura que apareixien publicats. Avui, en canvi, tractarem de donar una visió global sobre les idees que formen la base de sustentació d'aquestes produccions. No obstant això, hem d'esmentar algunes característiques de cadascun dels quatre volums que avui presentem ja que no són uniformes en temàtica ni estil. Com veurem, els interessos que motiven aquestes obres són diversos i les formes expositives varien des de la prosa poètica d'*Humanitzar la Terra*, al conte curt d'*Experiències guiades*, a l'exegesi de *Mites arrels universals* i a l'assaig de *Contribucions al pensament*.

Detenint-me una mica en cada volum diré que el primer, *Humanitzar la Terra*, és un tríptic format per llibres escrits successivament el 1972, el 1981 i el 1988. M'estic referint a obres que van circular separatament sota els títols de *La mirada interna*, *El paisatge intern* i *El paisatge humà*. *Humanitzar la Terra* es divideix en els tres llibres esmentats que, al seu torn, es desglossen en capítols i aquests en paràgrafs numerats. En general, el discurs compleix amb una funció apel·lativa formalitzada per oracions imperatives que donen certa duresa al text. Dic com a descàrrec que sovint apareixen les sentències declaratives, que permeten al lector acarar allò que s'enuncia, amb les seves pròpies experiències. Però aquesta obra, una miqueta polèmica, presenta una dificultat major donada pel deliberat forçament que es fa de la llengua castellana; així, mitjançant aquest recurs s'aconsegueix una atmosfera d'acord amb les emocions que es volen transmetre, però això implica problemes de significat i, per tant, de comprensió total com ha quedat ressaltat a l'hora de la traducció a altres idiomes. En definitiva, *Humanitzar la Terra* és una obra de pensament, tractada en estil de prosa poètica, que versa sobre la vida humana en els seus aspectes més generals. Utilitza el lliscament del punt de vista des de la interioritat personal cap a l'interpersonal i social, exhorta a superar el sense-sentit de la vida i proposa activitat i militància a favor de la humanització del món.

El segon volum, titulat *Experiències guiades*, va ser redactat el 1980. Es tracta d'un conjunt de contes curts escrits en primera persona, però hem d'aclarir que aquesta "primera persona" no és la de l'autor, com ocorre gairebé sempre, sinó la del lector. Això s'aconsegueix fent que l'ambientació en cada relat serveixi de marc perquè el lector ompli l'escena amb ell mateix i els seus propis continguts. Col·laborant amb el text, apareixen asteriscos que marquen pauses i ajuden a introduir, mentalment, les imatges que converteixen un observador passiu en actor i coautor de cada descripció. En les obres literàries, en les representacions teatrals, fílmiques i televisives, el lector o l'espectador pot identificar-se més o menys plenament amb els personatges, però reconeixent al moment, o posteriorment, diferències entre l'actor que apareix "dins" de l'escena i l'observador que es troba "fora" i no és un altre que ell mateix. En les *Experiències*



*Guiades* succeeix el contrari: el personatge és l'observador, agent i pacient d'accions i emocions. D'altra banda, en les notes del llibre es donen elements perquè qualsevol persona amb mínima aptitud literària pugui construir nous relats que siguin motiu de delectació estètica, o bé paràmetres de reflexió sobre situacions vitals que exigeixen un canvi de conducta o una resposta imminent que, no obstant això, no està definida. A diferència d'*Humanitzar la Terra*, que mitjançant la prosa poètica tractava situacions generals de vida i exhortava en una direcció també general, les *Experiències guiades*, utilitzen la tècnica del conte curt per servir al lector en l'ordenament i orientació de l'acció que ell decideixi en situacions particulars de la vida quotidiana.

El tercer volum, *Mites arrels universals*, es va escriure el 1990. Ja no es tracten imatges individuals com passa en les *Experiències guiades*, sinó que es confronten i comenten les imatges col·lectives més antigues que les diferents cultures han plasmat com a mites. Es tracta d'un treball d'exegesi, d'interpretació de textos aliens que, en part, apareixen reelaborats i amb això tracten d'omplir els buits que presenten els originals i de superar les dificultats de les traduccions en què es basen. En l'escrit es va tractar d'aïllar aquells mites que conservaven una certa permanència en el seu argument central, encara que a través del temps es modifiquessin noms i atributs secundaris. Aquests mites, als quals anomenem "arrels", van prendre a més el caràcter d'universals no solament per la dispersió geogràfica a què van arribar sinó per l'adopció que altres pobles en van fer. Considerant la doble funció que nosaltres atribuïm a la imatge com a traducció de tensions vitals i com a impuls de conducta en direcció a la descàrrega d'aquestes tensions, la imatge col·lectiva plasmada en el mite ens serveix per entendre la seva base psicosocial. Per això, *Mites arrels universals* ens apropa a la comprensió dels factors de cohesió i orientació dels grups humans més enllà que els mites en qüestió posseeixin una dimensió religiosa o simplement actuïn com a fortes creences socials dessacralitzades.

Dos assajos: *Psicologia de la imatge*, escrit el 1988 i *Discussions historiològiques*, produït el 1989, formen un quart volum titulat *Contribucions al pensament*. S'hi exposen succintament els temes teòrics, per a nosaltres més importants, sobre l'estructura de la vida humana i de la historicitat en què aquesta estructura es desenvolupa.

Els comentaris fets fins aquí ens posen en condicions d'intentar una presentació global sobre les idees que serveixen de fonament a les nostres diferents produccions, però haig de recordar que és en *Contribucions al pensament* on es trobaran exposades amb major precisió algunes d'aquestes idees.

Entrem ara en tema amb algunes consideracions entorn de les ideologies i els sistemes de pensament. La nostra concepció no s'inicia admetent generalitats, sinó estudiant allò que és particular de la vida humana; allò particular de l'existència; allò particular del registre personal del pensar, el sentir i l'actuar. Aquesta postura inicial la fa incompatible amb tot sistema que arrenqui des de la idea, des de la matèria, des de l'inconscient, des de la voluntat, etc. Perquè qualsevol veritat que es pretén enunciar sobre l'home, sobre la societat, sobre la història, ha de partir de preguntes entorn del subjecte que les fa; d'altra manera parlant de l'home ens n'oblidem i el reemplacem o posterguem, com si el volguéssim deixar de costat perquè les seves profunditats ens inquieten, perquè la seva debilitat quotidiana i la seva mort ens llancen en braços de l'absurd. En aquest sentit, tal vegada les diferents teories sobre l'home han complert amb la

funció de somnífer, d'allunyament de la mirada de l'ésser humà concret que pateix, gaudeix, crea i fracassa. Aquest ésser que ens envolta i que som nosaltres mateixos, aquest nen que des del seu naixement tendirà a ser objectivat, aquest ancià les esperances de joventut del qual ja s'han fet miques. Res no ens diu qualsevol ideologia que es presenti com la realitat mateixa, o que pretengui no ser ideologia, desplaçant la veritat que la denuncia com una construcció humana més. El fet que l'ésser humà pugui o no trobar Déu, pugui o no avançar en el coneixement i domini de la naturalesa, pugui o no aconseguir una organització social d'acord a la seva dignitat, posa sempre un terme de l'equació en el seu propi registre. I si admet o rebutja qualsevol concepció, per lògica o extravagant que sigui, sempre estarà en joc ell mateix, precisament, admetent o rebutjant. Parlem, doncs, de la vida humana.

Quan m'observo, no des del punt de vista fisiològic sinó existencial, em trobo situat en un món donat, no construït ni triat per mi. Em trobo en situació respecte a fenòmens que, començant pel meu propi cos, són ineludibles. El cos com a constituent fonamental de la meua existència és, a més, un fenomen homogeni amb el món natural en el qual actua i sobre el qual actua el món. Però la naturalitat del cos té per a mi diferències importants amb la resta dels fenòmens, a saber: 1. El registre immediat que en posseeixo; 2. El registre que mitjançant ell tinc dels fenòmens externs i 3. La disponibilitat d'alguna de les seves operacions gràcies a la meua intenció immediata. Però succeeix que el món se'm presenta no només com un conglomerat d'objectes naturals, sinó com una articulació d'altres éssers humans i d'objectes i signes produïts o modificats per ells. La intenció que adverteixo en mi apareix com un element interpretatiu fonamental del comportament dels altres i així com constitueix el món social per comprensió d'intencions, sóc constituït per ell. Per descomptat, estem parlant d'intencions que es manifesten en l'acció corporal. És gràcies a les expressions corporals o a la percepció de la situació en què es troba l'altre, que puc comprendre els seus significats, la seva intenció. D'altra banda, els objectes naturals i humans se m'apareixen com a plaents o dolorosos i tracto de situar-m'hi enfront modificant la meua situació. D'aquesta manera, no estic tancat al món natural i dels altres éssers humans sinó que, precisament, la meua característica és l'"obertura". La meua consciència s'ha configurat intersubjectivament: usa codis de raonament, models emotius, esquemes d'acció que registro com a "meus", però que també reconec en d'altres. I, per descomptat, el meu cos està obert al món atès que el percebo i sobre ell actuo. El món natural, a diferència de l'humà, se m'apareix sense intenció. Per descomptat, puc imaginar que les pedres, les plantes i els estels posseeixen intenció, però no veig com arribar a un diàleg efectiu amb ells. Àdhuc els animals en els quals de vegades capto l'espurna de la intel·ligència, se m'apareixen impenetrables i en lenta modificació des de dins de la seva naturalesa. Veig societats d'insectes totalment estructurades, mamífers superiors que usen rudiments tècnics, però repetint els seus codis en lenta modificació genètica, com si fossin sempre els primers representants de les seves espècies respectives. I quan comprovo les virtuts dels vegetals i els animals modificats i domesticats per l'home, observo la intenció d'aquest obrint-se pas i humanitzant el món.

M'és insuficient la definició de l'home per la seva sociabilitat ja que això no fa a la distinció amb nombroses espècies; tampoc la seva força de treball és el característic, comparada amb la d'animals més poderosos; ni tan sols el

llenguatge el defineix en la seva essència, perquè sabem de codis i formes de comunicació entre diversos animals. En canvi, en trobar-se cada nou ésser humà amb un món modificat per altres i ser constituït per aquest món intencionat, descobreixo la seva capacitat d'acumulació i incorporació a allò temporal; descobreixo la seva dimensió historicosocial, no simplement social. Vistes així les coses, puc intentar una definició dient: "L'home és l'ésser històric, la manera d'acció social del qual transforma la seva pròpia naturalesa". Si admeto això, hauré d'acceptar que aquest ser pot transformar intencionalment la seva constitució física. I així està succeint. Va començar amb la utilització d'instruments que posats davant del seu cos com a "pròtesis" externes li van permetre allargar la seva mà, perfeccionar els seus sentits i augmentar la seva força i qualitat de treball. Naturalment no estava dotat per als medis líquid i aeri i, no obstant això, va crear condicions per desplaçar-s'hi, fins a començar a emigrar del seu medi natural, el planeta Terra. Avui, a més, s'està internant en el seu propi cos canviant els seus òrgans; intervenint en la seva química cerebral; fecundant *in vitro* i manipulant els seus gens. Si amb la idea de "naturalesa" s'ha volgut assenyalar allò que és permanent, tal idea és avui inadequada fins i tot si se la vol aplicar a allò més objectal de l'ésser humà, és a dir, al seu cos. I en el que fa a una "moral natural", a un "dret natural" o a "institucions naturals" trobem, oposadament, que en aquest camp tot és historicosocial i res existeix allà per naturalesa.

Contigua a la concepció de la naturalesa humana n'ha estat operant una altra que ens ha parlat de la passivitat de la consciència. Aquesta ideologia va considerar l'home com una entitat que obrava en resposta als estímuls del món natural. El que va començar en bast sensualisme, a poc a poc va ser desplaçat per corrents historicistes que van conservar en el seu si la mateixa idea entorn de la passivitat. I tot i que van privilegiar l'activitat i la transformació del món per sobre la interpretació dels seus fets, van concebre aquesta activitat com a resultant de condicions externes a la consciència.

Però aquells antics prejudicis entorn de la naturalesa humana i a la passivitat de la consciència avui s'imposen, transformats en neoevolucionisme, amb criteris tals com la selecció natural que s'estableix en la lluita per la supervivència del més apte. Tal concepció zoològica, en la seva versió més recent, en ser trasplantada al món humà tractarà de superar les anteriors dialèctiques de races o de classes amb una dialèctica establerta segons lleis econòmiques naturals que autoregulen tota l'activitat social. Així, una vegada més, l'ésser humà concret queda submergit i objectivat.

Hem esmentat les concepcions que, per explicar l'home, comencen des de generalitats teòriques i sostenen l'existència d'una naturalesa humana i d'una consciència passiva. En sentit oposat, nosaltres sostenim la necessitat d'arrencada des de la particularitat humana; sostenim el fenomen historicosocial i no natural de l'ésser humà i també afirmem l'activitat de la seva consciència transformadora del món, d'acord amb la seva intenció. Vam veure la seva vida en situació i el seu cos com a objecte natural percebut immediatament i sotmès també immediatament a nombrosos dictats de la seva intenció. Per tant s'imposen les següents preguntes: com és que la consciència és activa, és a dir, com és que pot intencionar sobre el cos i a través d'ell transformar el món? En segon lloc, com és que la constitució humana és historicosocial? Aquestes preguntes han de ser respostes des de l'existència particular, per no recaure en generalitats teòriques des de les quals es deriva després un sistema d'interpretació. D'aquesta manera,

per respondre a la primera pregunta caldrà aprehendre amb evidència immediata com és que la intenció actua sobre el cos i, per respondre a la segona, caldrà partir de l'evidència de la temporalitat i de la intersubjectivitat en l'ésser humà i no de lleis generals de la Història i de la societat. Anem, doncs, al primer punt.

Per allargar el meu braç, obrir la mà i prendre un objecte, necessito rebre informació sobre la posició del meu braç i la meua mà. Això ho faig gràcies a percepcions cinestèsiques i cenestèsiques, és a dir, percepcions del meu intracòs. Per això estic equipat amb sensors que compleixen amb tasques especialitzades de la manera en què els sentits externs ho fan amb els seus sensors tàctils, auditius, etc. A més, haig de recollir dades visuals de la distància del meu cos respecte a l'objecte. És a dir, abans d'estirar el braç he pres informació complexa en el que puc anomenar una "estructura de percepció" i no una sumatòria de percepcions separades. Així és que en la mesura que em dispenso a prendre l'objecte selecciono informació descartant-ne, a més, una altra que no ve al cas. Per dirigir l'estructura de percepció, homogènia amb la intenció de prendre l'objecte, no en tinc prou amb l'explicació segons la qual estic percebent passivament. Això se'm fa més clar en la mesura que començo el moviment i l'ajusto en realimentació amb les dades que em van lliurant els sentits. Engegar el braç i reajustar la seva trajectòria no té explicació tampoc per via de la percepció. Per evitar que en aquest estudi se'm confonguin els registres, he decidit tancar les parpelles i col·locar-me enfront de l'objecte realitzant operacions amb el meu braç i la meua mà. Novament registro les sensacions internes, però en faltar la vista, el càlcul de la distància s'entorpeix. Si equivoco la posició de l'objecte representant-lo, imaginant-lo, en un lloc diferent del que realment està, segurament la meua mà no el trobarà. És a dir, la meua mà anirà en la direcció que ha "traçat" la meua imatge visual. El mateix puc experimentar amb els diferents sentits externs que portaran informació dels fenòmens i als quals correspondran també imatges que, aparentment, seran "còpies" de la percepció. Així puc comptar amb imatges gustatives, olfactivores, etc., i també amb imatges corresponents als sentits interns com posició, moviment, dolor, acidesa, pressió interna, etc.

Seguint amb el tema, descobreixo que són les imatges les que imprimeixen activitat al cos i que si bé reproduïxen la percepció, tenen gran mobilitat, fluctuen i es transformen, tant voluntàriament com involuntàriament. Aquí haig de dir que per a la Psicologia ingènua, les imatges eren passives i servien solament per fonamentar el record, per tant en la mesura que s'apartaven de la dictadura de la percepció queien en la categoria dels deliris mancats de significat. En aquells temps tota una pedagogia es basava en la cruel repetició memoritzada de textos i es minimitzava la creativitat i la comprensió, ja que com comentàvem, la consciència era passiva. Però seguim l'estudi.

És evident que també tinc percepció de la imatge, la qual cosa em permet distingir una d'una altra així com distingeixo entre diverses percepcions. O per ventura no puc recordar imatges, representar coses imaginades anteriorment? Vegem. Si treballo ara amb els ulls oberts i efectuo l'operació de prendre l'objecte, no arribo a percebre l'acció de la imatge que es va superposant a la percepció, però si imagino l'objecte en una posició falsa, tot i que el veig en la seva posició real, la meua mà s'abalançarà cap a la cosa imaginada i no cap a la cosa vista. És, doncs, la imatge la que determina l'activitat cap a l'objecte i no la simple percepció. Es replicarà amb l'expedient de l'arc reflex curt que ni tan sols passa per l'escorça cerebral, es tanca medul·larment i lliura resposta àdhuc abans que

l'estímul pugui ser analitzat. Però si amb això es vol dir que existeixen respostes automàtiques que no requereixen l'activitat de la consciència, nosaltres podem abundar en multitud d'operacions involuntàries, naturals, comunes al cos humà i al de diversos animals. Només que aquesta postura no explica res entorn del problema de la imatge.

Pel que fa a les imatges que se superposen a la percepció, agregarem que això és el que ocorre en tots els casos, encara que no arribem a observar-ho amb la claredat que vam tenir en imaginar un fals objecte al costat del percebut. Hem de considerar també que pel sol fet d'imaginar visualment el moviment del braç, aquest no respon. El braç es mourà quan es dispari una imatge cap a l'intracòs que correspongui a les percepcions internes del seu propi nivell. El que succeirà amb la imatge visual serà que aquesta traçarà la direcció per la qual haurà de transitar el braç. Aquestes afirmacions es confirmen en el somni, quan el dorment, no obstant la gran proliferació d'imatges, roman amb el cos quiet. I és clar que el seu paisatge de representació està internalitzat, per tant les seves imatges van cap a l'intracòs i no cap a les capes musculars. En el somni els sentits externs tendeixen a retreure's i igualment el traçat de les imatges. Si es posa com a exemple l'agitació dels "malsons" o del somnambulisme, direm que des del nivell de somni profund es va passant al de semisomni actiu; els sentits externs s'activen i les imatges comencen a externalitzar-se i posen en marxa el cos. No entrarem en els temes de l'espai de representació, ni en la traducció, deformació i transformació d'impulsos que, d'altra banda, es troben desenvolupats en l'assaig *Psicologia de la imatge*. Amb el que ja s'ha vist podem avançar cap a altres idees com les de copresència; estructura temporal de la consciència; mirada i paisatge.

Un dia qualsevol entro a la meva habitació i percebo la finestra, la reconec, m'és coneguda. En tinc una nova percepció però, a més, actuen antigues percepcions que convertides en imatges estan retingudes en mi. No obstant això, observo que en un angle del vidre hi ha una esquerda... "Això no hi era", em dic en acarar la nova percepció amb el que retinc de percepcions anteriors. A més, experimento una mena de sorpresa. La "finestra" d'actes anteriors ha quedat retinguda en mi, però no passivament com una fotografia, sinó actuant com són actuant les imatges. Allò retingut actua enfront del que percebo, encara que la seva formació pertanyi al passat. Es tracta d'un passat sempre actualitzat, sempre present. Abans d'entrar a la meva habitació donava per suposat, donava per descomptat, que la finestra havia d'estar allà en perfectes condicions; no és que ho estigués pensant, sinó que simplement hi comptava. La finestra en particular no estava present en els meus pensaments d'aquell moment, però estava copresent, estava dins de l'horitzó d'objectes continguts a la meva habitació. És gràcies a la copresència, a la retenció actualitzada i superposada a la percepció, que la consciència infereix més del que percep. En aquest fenomen trobem el funcionament més elemental de la creença. En l'exemple, és com si em digués: "Jo creia que la finestra era en perfectes condicions". Vegem. Si en entrar a la meva habitació apareguessin fenòmens propis d'un camp diferent d'objectes, per exemple, el motor d'un avió o un hipopòtam, tal situació surrealista em resultaria increïble, no perquè aquests objectes no existeixen, sinó perquè el seu emplaçament estaria fora del camp de copresència corresponent a les meves retencions. Ara bé, jo vaig anar a la meva habitació guiat per la intenció, guiat per les imatges d'aconseguir un bolígraf. Mentre caminava, tal vegada oblidant el meu objectiu, les imatges d'allò que havia d'aconseguir en un futur immediat

continuaven actuant copresentement. El futur de consciència estava actualitzat, estava en present. Desafortunadament vaig trobar el vidre trencat i les meves intencions es van modificar per la necessitat de solucionar altres urgències. Ara bé, en qualsevol instant present de la meua consciència puc observar l'entrecruament de retencions i de futuritzacions que actuen copresentement i en estructura. L'instant present es constitueix en la meua consciència com un camp temporal actiu de tres temps diferents. Les coses aquí són molt diferents d'aquelles que ocorren en el temps de calendari en què el dia d'avui no està tocat pel d'ahir, ni pel de demà. En el calendari i el rellotge, l'"ara" es diferencia del "ja no" i de l'"encara no" i, a més, els successos estan ordenats un al costat de l'altre en successió lineal i no puc pretendre que això sigui una estructura sinó un agrupament dins d'una sèrie total a la qual anomeno "calendari". Però ja hi tornarem quan considerem el tema de la historicitat i la temporalitat.

Ara com ara continuem amb el que s'ha dit anteriorment sobre que la consciència infereix més del que percep; amb allò que venint del passat, com a retenció, se superposa a la percepció actual. En cada mirada que llanço a un objecte hi veig coses deformades. Això no ho estem afirmant en el sentit explicat per la física moderna, que clarament exposa la nostra incapacitat per detectar l'àtom i la longitud d'ona que és per damunt i per sota dels nostres llimbs de percepció; això ho estem dient amb referència a la superposició que les imatges de les retencions i futuritzacions fan de la percepció. Així, quan assisteixo en el camp a un clarejar bonic, el paisatge natural que observo no està determinat en si, sinó que el determino, el constitueixo per un ideal estètic de bellesa a què adhereixo, pel contrast amb la vida ciutadana, tal vegada per algú que m'acompanya i pel suggeriment que la seva llum suscita en mi, com a esperança d'un futur obert. I aquesta especial pau que experimento em lliura la il·lusió que contemplo passivament, quan en realitat hi estic posant activament nombrosos continguts que se superposen al simple objecte natural. I el que s'ha dit no val només per a aquest exemple sinó per a tota mirada que llanço cap a la realitat.

Hem dit en *Discussions historiològiques* que la destinació natural del cos és el món i només cal veure la seva conformació per verificar aquesta afirmació. Els seus sentits i els seus aparells de nutrició, locomoció, reproducció, etc., són naturalment conformats per ser en el món, però a més la imatge llança a través del cos la seva càrrega transformadora; no ho fa per copiar el món, per ser reflex de la situació donada sinó, oposadament, per modificar la situació prèviament donada. En aquest esdevenir, els objectes són limitacions o ampliacions de les possibilitats corporals i els cossos aliens apareixen com a multiplicacions d'aquestes possibilitats, en tant són governats per intencions que es reconeixen similars a les que manegen el propi cos. Per què necessitaria l'ésser humà transformar el món i transformar-se a si mateix? Per la situació de finitud i manca temporoespacial en què es troba i que registra com a dolor físic i sofriment mental. Així, la superació del dolor no és simplement una resposta animal, sinó una configuració temporal en què preval el futur i que es converteix en impuls fonamental de la vida encara que aquesta no es trobi urgida en un moment donat. Per això, a part de la resposta immediata, reflexa i natural, la resposta diferida per evitar el dolor està impulsada pel sofriment psicològic davant del perill i està representada com a possibilitat futura o fet actual en què el dolor està present en altres éssers humans. La superació del dolor apareix, doncs, com un projecte bàsic que guia l'acció. És això el que ha possibilitat la comunicació entre cossos i

intencions diverses, en el que anomenem la “constitució social”. La constitució social és tan històrica com la vida humana, és configurant de la vida humana. La seva transformació és contínua, però d'una manera diferent de la de la naturalesa perquè en aquesta no ocorren els canvis gràcies a intencions. L'organització social es continua i amplia, però això no pot ocórrer solament per la presència d'objectes socials que, tot i sent portadors d'intencions humanes, no s'han pogut seguir ampliant. La continuïtat està donada per les generacions humanes que no estan posades una al costat d'una altra sinó que interactuen i es transformen. Aquestes generacions que permeten continuïtat i desenvolupament són estructures dinàmiques, són el temps social en moviment sense el qual la societat cauria en estat natural i perdria la seva condició de societat. Ocorre, d'altra banda, que en tot moment històric coexisteixen diferents generacions de diferent nivell temporal, de diferent retenció i futurització que configuren paisatges de situació i creences diferents. El cos i el comportament de nens i ancians delata, per a les generacions actives, una presència de la qual es ve i a la qual es va. Al seu torn, per als extrems d'aquesta triple relació, també es verifiquen ubicacions de temporalitat extremes. Però això no roman mai detingut perquè mentre les generacions actives envelleixen i els ancians moren, els nens van transformant-se i comencen a ocupar posicions actives. Mentrestant, naixements nous reconstitueixen contínuament la societat. Quan per abstracció es “deté” el fluir incessant, podem parlar de “moment històric” en què tots els membres emplaçats en el mateix escenari social poden ser considerats contemporanis, vivents d'un mateix temps. Però observem que no són coetanis en la seva temporalitat interna quant a paisatges de formació, quant a situació actual i quant a projecte. En realitat, la dialèctica generacional s'estableix entre les “franges” més contigües que tracten d'ocupar l'activitat central, el present social, d'acord amb els seus interessos i creences. És la temporalitat social interna la que explica estructuralment l'esdevenir històric en el qual interactuen diferents acumulacions generacionals i no la successió de fenòmens linealment posats un al costat de l'altre, com en el temps del calendari, segons ens explica la historiografia ingènua.

Constituït socialment en un món històric en què vaig configurant el meu paisatge interpreto allò on projecto la meva mirada. Hi ha el meu paisatge personal, però també un paisatge col·lectiu que respon en aquest moment a grans conjunts. Com hem dit abans, coexisteixen en un mateix temps present, diferents generacions. En un moment, per exemplificar amb poques paraules, existeixen aquells que van néixer abans del transistor i els que ho van fer entre computadores. Nombroses configuracions difereixen en ambdues experiències, no solament en la manera d'actuar sinó en la de pensar i sentir... i allò que en la relació social i en la manera de producció funcionava en una època, deixa de fer-ho lentament o, de vegades, de manera abrupta. S'esperava un resultat a futur i aquest futur ha arribat, però les coses no van resultar de la manera en què van ser projectades. Ni aquella acció, ni aquella sensibilitat, ni aquella ideologia coincideixen amb el nou paisatge que es va imposant socialment.

Per acabar amb aquest esquema entorn de les idees que s'expressen a través dels volums avui publicats, diré que l'ésser humà per la seva obertura i llibertat per triar entre situacions, diferir respostes i imaginar el seu futur, pot també negar-se a si mateix, negar aspectes del cos, negar-lo completament com en el suïcidi, o negar els altres. Aquesta llibertat ha permès que alguns s'apropiïn il·legítimament del tot social. És a dir, que neguin la llibertat i la intencionalitat d'altres reduint-los

a pròtesi, a instruments de les seves pròpies intencions. Allà es troba l'essència de la discriminació i la seva metodologia és la violència física, econòmica, sexual, racial i religiosa. La violència pot instaurar-se i perpetuar-se gràcies al maneig de l'aparell de regulació i control social, això és, l'Estat. En conseqüència, l'organització social requereix un tipus avançat de coordinació a resguard de tota concentració de poder, sigui aquesta privada o estatal. Però com habitualment es confon l'aparell estatal amb la realitat social hem d'aclarir que puix que la societat, no l'Estat, és la productora de béns, la propietat dels mitjans de producció, coherentment, ha de ser social.

Necessàriament, aquells que han reduït la humanitat d'altres, han provocat amb això nou dolor i sofriment i en el si de la societat es reinicia la lluita antiga contra l'adversitat natural, però ara entre aquells que volen “naturalitzar” d'altres, la societat i la Història i, d'altra banda, els oprimits que necessiten humanitzar-se humanitzant el món. Per això humanitzar és sortir de l'objectivació per afirmar la intencionalitat de tot ésser humà i la primacia del futur sobre la situació actual. És la representació d'un futur possible i millor el que permet la modificació del present i el que possibilita tota revolució i tot canvi. Per tant, no n'hi ha prou amb la pressió de condicions opriments perquè s'engegui el canvi, sinó que és necessari advertir que tal canvi és possible i depèn de l'acció humana. Aquesta lluita no és entre forces mecàniques, no és un reflex natural; és una lluita entre intencions humanes. I això és precisament el que ens permet parlar d'opressors i oprimits, de justos i injustos, d'herois i covards. És l'única cosa que permet practicar amb sentit la solidaritat social i el compromís amb l'alliberament dels discriminats, siguin aquests majories o minories.

Finalment, quant al sentit dels actes humans, no creiem que siguin una convulsió sense significat, una “passió inútil”, un intent que conclourà en la dissolució de l'absurd. Pensem que l'acció vàlida és aquella que acaba en d'altres i en direcció a la seva llibertat. Tampoc creiem que el destí de la humanitat estigui fixat per causes anteriors que invalidarien tot esforç possible, sinó per la intenció que es fa cada vegada més conscient en els pobles i s'obre pas en la direcció d'una nació humana universal.

Res més, moltes gràcies.



## CARTES ALS MEUS AMICS

Centre Cultural Estación Mapocho. Santiago, Xile. 14 de maig de 1994

Agraeixo a les institucions organitzadores d'aquesta Primera Trobada de la Cultura Humanista, la invitació que em van cursar per presentar el llibre, d'edició xilena, *Cartes als meus amics*. Agraeixo les paraules pronunciades per Luis Felipe García en representació de Virtual Ediciones. Agraeixo la intervenció de Volodia Teitelboim, a qui voldria respondre en un futur i comentar, amb el detall que mereixen, molts dels brillants conceptes que ha abocat en aquesta ocasió. Agraeixo la presència de destacades personalitats de la cultura, dels mitjans de premsa i, per descomptat, dels nombrosos amics que avui ens acompanyen.

En aquesta breu exposició, voldria ambientar el llibre que avui es presenta públicament destacant que no es tracta d'una obra sistemàtica sinó d'una sèrie de comentaris presentats en el conegut, i tantes vegades utilitzat, estil epistolar. Des de les *Epístoles morals* de Sèneca fins avui han arribat un fardam d'exposicions que s'han disseminat pel món i que, per cert, han tingut influència dispar i interès dispar. Avui ja són molt conegudes les "cartes obertes" que si bé semblen dirigides a una persona, una institució, o un govern, estan escrites amb la intenció que arribin més enllà del destinatari explícit, és a dir, amb la intenció d'arribar als grans públics. En aquest sentit està pensat el nostre present treball. El títol complet del volum és: *Cartes als meus amics sobre la crisi social i personal en el moment actual*.

Qui són aquests "amics" a qui es dirigeixen les missives? Són, sens dubte, aquelles persones que coincideixen o difereixen amb la nostra postura ideològica però, en tots els casos, ho fan amb la intenció genuïna d'aconseguir una major comprensió i una millor adequació de l'acció per superar la crisi que estem vivint. Això pel que fa al destinatari.

Pel que fa a la temàtica, no hem deixat de destacar el camp de crisi dins del que s'inscriuen tant les societats com els individus. Considerem el concepte de "crisi" en el sentit més habitual del terme, un esdevenir que es resol en una direcció o en una altra. La "crisi" fa sortir d'una situació i ingressar en una altra nova que planteja els seus propis problemes. Popularment s'entén la "crisi" com una fase perillosa de la qual pot resultar quelcom beneficiós o pernicios per a les entitats que l'experimenten; en aquest cas, aquestes entitats són la societat i els individus. Per a alguns és redundant considerar els individus ja que hi són implicats en parlar de la societat, però, des del nostre punt de vista, això no és correcte i la pretensió de fer desaparèixer un dels termes es recolza en una anàlisi que no compartim. Amb això, dono per conclòs el comentari sobre el títol del llibre.

Ara bé, l'ordre raonable del discurs indica que s'hauria d'entrar en tema amb l'estudi dels continguts de l'obra. No obstant això, preferiríem no seguir aquesta seqüència escolar, sinó endinsar-nos en les intencions que han determinat tota aquesta producció. Aquestes intencions són les de recollir el pensament del Nou Humanisme i bolcar el seu dictamen sobre la situació que ens toca viure. El Nou Humanisme està plantejant una advertència sobre la crisi general de la civilització i està plantejant unes mínimes mesures a prendre per a superar-la. El Nou Humanisme és conscient de l'esperit apocalíptic de finals de segle i de fi de

mil·lenni d'acord amb el que ensenya la història. Sabem prou bé que en aquestes conjuntures d'època s'alcen les veus dels qui proclamen la fi del món i que, traduïdes a folklores diferents, assenyalen o la fi de l'ecosistema, o la fi de la Història, o la fi de les ideologies, o la fi de l'ésser humà atrapat per la màquina, etc. El Nou Humanisme no sosté res d'això, simplement diu: "Eh, amics, cal canviar el rumb!". Ningú ens vol escoltar? Estem equivocats? Doncs enhorabona, perquè si estem equivocats les coses marxen per un camí just i anem recorrent la via cap al Paradís a la Terra. Alguns estructuralistes ens diran que la crisi actual és una reacomodació simple del sistema, un reordenament necessari de factors en un sistema que segueix realimentant el progrés; alguns postmodernistes afirmaran que simplement s'ha desajustat el relat del segle XIX i que els "decididors" socials estan oferint un increment de poder i de pacificació, gràcies a la transparència tecnològica i comunicacional. Ah!, bé amics!, podem descansar confiant que el Nou Ordre s'encarregarà de pacificar el món. Prou Iugoslàvia, Orient Mitjà, Burundi o Sri Lanka. Prou fam, prou més d'un 80% de la població mundial en la línia i sota la línia de subsistència. Prou recessió, prou acomiadaments, prou destrucció de les fonts de treball. Ara sí, administracions cada vegada més netes, taxes d'escolaritat i d'educació creixents, disminució de la delinqüència i la inseguretat ciutadana, disminució d'alcoholisme i drogoaddicció... en suma, conformitat i felicitat creixent per a tots. Això està bé, amics. Siguem pacients, el Paradís és molt a prop...! Però si això no fos així, si la situació actual se seguís deteriorant o es perdés el control, quines serien les alternatives a seguir?.

Aquest és el discurs de *Cartes als meus amics*. I no creiem que sigui ofensiu considerar, a manera d'opinió tímida, la possibilitat que succeeixi un desenllaç penós. Ningú s'ofèn perquè els edificis comptin amb les seves escales d'emergència, perquè els cinemes i els llocs de reunió pública estiguin proveïts amb equips d'extinció, amb portes d'escapada; ningú protesta perquè els estadis esportius es vegin obligats a habilitar portes grans de sortida suplementàries. I, per descomptat, quan un va a un cinema o entra a un edifici no està pensant en incendis ni en catàstrofes, perquè tot s'entén en el context que posa la prudència. Si no s'incendia l'edifici, ni el cinema, ni en l'estadi es produeix el desbordament, enhorabona!

En la sisena Carta es recull el *Document* dels humanistes en què aquests exposen les seves idees més generals, la seva alternativa a la crisi. No és un Document desbaratador, no és un ideari pessimista, és una exposició sobre la crisi i una presentació d'alternatives. En llegir-lo, àdhuc aquells que no estiguessin d'acord, haurien de dir: "Bé, és una alternativa. Hem de cuidar aquests nois, les societats necessiten escales d'incendi. No són els nostres enemics, són la veu de la supervivència".

El *Document* dels Humanistes, que recull la sisena Carta, ens diu: "Els humanistes posen per davant la qüestió del treball enfront del gran capital; la qüestió de la democràcia real enfront de la democràcia formal; la qüestió de la descentralització enfront de la centralització; la qüestió de l'antidiscriminació enfront de la discriminació; la qüestió de la llibertat enfront de l'opressió; la qüestió del sentit de la vida enfront de la resignació, la complicitat i l'absurd... Els humanistes són internacionalistes, aspiren a una nació humana universal. Comprenen el món en què viuen globalment i actuen en el seu medi immediat. No desitgen un món uniforme sinó múltiple: múltiple en les ètnies, llengües i costums;

múltiple en les localitats, les regions i les autonomies; múltiple en les idees i les aspiracions; múltiple en les creences, l'ateisme i la religiositat; múltiple en el treball; múltiple en la creativitat. Els humanistes no volen amos; no volen dirigents, ni caps, ni se senten representants ni caps de ningú...". I, al final del *Document*, es conclou: "Els humanistes no són ingenus ni s'enllamineixen amb declaracions d'èpoques romàntiques. En aquest sentit, no consideren les seves propostes com l'expressió més avançada de la consciència social, ni pensen la seva organització en termes indiscutibles. Els humanistes no fingeixen ser representants de les majories. En tot cas, actuen d'acord amb el seu parer més just apuntant a les transformacions que creuen més adequades i possibles en aquest moment que els toca viure".

És que en aquest *Document* no està plasmat un fort sentiment de llibertat, de pluralisme, d'autolimitació? Bé ho podríem anomenar planteig alternatiu i de cap manera proposta anorreadora, uniformant i absoluta...

I com és aquest procés de crisi? Cap a on apunta? En les diverses cartes s'exemplifica sobre un mateix model. El model de sistema tancat. Va començar en el sorgiment del Capitalisme. La Revolució Industrial el va anar potenciant. Els Estats nacionals, en mans d'una burgesia cada vegada més poderosa, van començar a disputar-se el món. Les antigues colònies van passar de les testes coronades a les mans de les companyies privades. I la banca va començar la seva tasca d'intermediària, d'endeutament de tercers i d'apoderament de les fonts de producció. La banca ja va finançar campanyes militars de les burgesies ambiciosos, va prestar i va endeutar les parts en conflicte i gairebé sempre va sortir de tot conflicte amb guanys. Quan les burgesies nacionals encara es plantejaven el creixement en termes d'explotació inclement de la classe treballadora, en termes de creixement industrial, en termes de comerç, sempre referenciant com a centre de gravetat el mateix país que manejaven, la banca ja havia saltat per sobre de les limitacions administratives de l'Estat nacional. Van arribar les revolucions socialistes, el crac borsari i les reacomodacions dels centres financers, però aquests van seguir creixent i concentrant.

Després de l'última ranera nacionalista de les burgesies industrials, després de l'últim conflicte mundial, va quedar clar que el món era un, que les regions, els països i els continents quedaven connectats i que la indústria necessitava el capital financer internacional per sobreviure. L'Estat nacional ja va començar a ser una molèstia per al desplaçament de capitals, béns, serveis, persones i productes mundialitzats. Va començar la regionalització. I amb això l'antic ordre va començar a desestructurar-se. El vell proletariat, que en el seu moment era la base de la piràmide social arrelada en les indústries extractives primàries i que a poc a poc va passar a formar part dels regiments de treballadors industrials, va començar a perdre uniformitat. Les indústries secundàries i les terciàries, els serveis cada vegada més sofisticats van anar absorbint mà d'obra en una reconversió contínua dels factors de producció. Els antics gremis i sindicats van perdre poder de classe i es van dirigir cap a reivindicacions immediates de tipus salarial i ocupacional. La revolució tecnològica va provocar noves acceleracions en un món desigual en què vastes regions postergades s'allunyaven cada vegada més dels centres de decisió. Aquestes regions colonitzades, espoliades i destinades a ocupar sectors de proveïment brut en la divisió internacional del treball, cada vegada venien més barata la seva producció i cada vegada compraven més cara la tecnologia necessària per al seu desenvolupament. Mentre, els deutes contrets per seguir el

model de desenvolupament imposat, seguien creixent. Va arribar el moment en què les empreses es van haver de flexibilitzar, descentralitzar, agilitzar i competir. Tant en el món capitalista com en el socialista, les estructures rígides van començar a esquerdar-se, al mateix temps que s'imposaven despeses cada vegada més aclaparadores per mantenir en creixement els complexos militar-industrials. Llavors sobrevé un dels moments més crítics de la història humana. I és allí, des del camp socialista des d'on comença el desarmament unilateral. Només la història futura determinarà si allò va ser un error o va ser, precisament, allò que va salvar el nostre món de l'holocaust nuclear. Tota aquesta seqüència és fàcilment recognoscible. I així arribem a un món en què la concentració del poder financer té prostrada tota indústria, tot comerç, tota política, tot país, tot individu. Comença l'etapa del sistema tancat i en un sistema tancat no queda una altra alternativa que la seva desestructuració. Des d'aquesta perspectiva, la desestructuració del camp socialista apareix com el preludi de la desestructuració mundial que s'accelera vertiginosament.

Aquest és el moment de crisi en què estem situats. Però la crisi tendeix a resoldre's en diverses variants. Per simple economia d'hipòtesi i, a més, per exemplificar a grans trets, en les *Cartes* s'esbossen dues possibilitats. D'una banda, la variant de l'entropia dels sistemes tancats i, d'altra banda, la variant de l'obertura d'un sistema tancat gràcies a l'acció no natural sinó intencional de l'ésser humà. Vegem la primera, matisada amb un cert toc descriptiu pintoresc.

És altament probable la consolidació d'un imperi mundial que tendirà a homogeneïtzar l'economia, el Dret, les comunicacions, els valors, la llengua, els usos i els costums. Un imperi mundial instrumentat pel capital financer internacional que encara no considerava les poblacions mateixes dels centres de decisió. I en aquesta saturació, el teixit social seguirà el seu procés de descomposició. Les organitzacions polítiques i socials, l'administració de l'Estat, seran ocupades pels tecnòcrates al servei d'un monstruós Paraestat que tendirà a disciplinar les poblacions amb mesures cada vegada més restrictives, a mesura que la descomposició s'accentuï. El pensament haurà perdut la seva capacitat abstractiva reemplaçat per una forma de funcionament analític i pas a pas segons el model computacional. S'haurà perdut la noció de procés i estructura i d'això resultaran simples estudis de lingüística i anàlisi formal. La moda, el llenguatge i els estils socials, la música, l'arquitectura, les arts plàstiques i la literatura resultaran desestructurades i, en tot cas, es veurà com un gran avanç la mescla d'estils en tots els camps, tal com succeí en altres ocasions de la història amb els eclecticismes de la decadència imperial. Llavors, l'antiga esperança d'uniformar tot en mans d'un mateix poder s'esvirà per sempre. En aquest enfosquiment de la raó, en aquesta fatiga dels pobles, quedarà el camp lliure als fanatismes de tot signe, a la negació de la vida, al culte del suïcidi, al fonamentalisme descarnat. Ja no hi haurà ciència, ni grans revolucions del pensament... només tecnologia que aleshores ja serà anomenada "Ciència". Ressorgiran els localismes, les lluites ètniques i els pobles postergats s'abalançaran sobre els centres de decisió en un remolí en què les macrociutats, anteriorment amuntegades, quedaran deshabitades. Contínues guerres civils sacsejaran aquest pobre planeta en el qual no desitjarem viure. En fi, aquesta és la part del conte que s'ha repetit en nombroses civilitzacions que en un moment van creure en el seu progrés indefinit. Totes aquestes cultures van acabar en la dissolució, però, afortunadament, quan unes van caure, en altres punts es van erigir nous impulsos humans i, en aquesta

alternança, allò vell va ser superat per allò nou. És clar que en un sistema mundial tancat no queda lloc per al sorgiment d'una altra civilització sinó per a una llarga i fosca edat mitjana mundial.

Si el que es planteja en les *Cartes* sobre la base del model explicat és del tot incorrecte, no tenim per què preocupar-nos. Si, en canvi, el procés mecànic de les estructures històriques porta la direcció comentada és hora de preguntar-se com l'ésser humà pot canviar la direcció dels esdeveniments. Al seu torn, qui podria produir aquest canvi formidable de direcció sinó els pobles que són, precisament, el subjecte de la història? Haurem arribat a un estat de maduresa suficient per comprendre que a partir d'ara no hi haurà progrés si no és de tots i per a tots? Aquesta és la segona hipòtesi que s'explora en les *Cartes*.

Si pren força en els pobles la idea que (i és bo repetir-ho) no hi haurà progrés si no és de tots i per a tots, llavors la lluita serà clara. En l'últim graó de la desestructuració, en la base social, començaran a bufar els nous vents. En els barris, en les comunitats veïnals, en els llocs de treball més humils, es començarà a regenerar el teixit social. Aparentment, serà un fenomen espontani. Es repetirà en el sorgiment de múltiples agrupacions de base que formaran els treballadors, ja independitzats de la tutela de les cúpules sindicals. Apareixeran nombrosos nuclis polítics, sense organització central, en lluita amb les organitzacions polítiques cupulars. Començarà la discussió a cada fàbrica, a cada oficina, a cada empresa. Des dels reclams de la immediatesa s'anirà prenent consciència cap a la situació més àmplia en què el treball tindrà més valor humà que el capital i en què el risc del treball serà més clar que el risc del capital a l'hora de considerar prioritats. S'arribarà fàcilment a la conclusió que el guany de l'empresa s'ha de reinvertir en obrir noves fonts de treball o derivar cap a altres sectors en els quals la producció segueixi augmentant, en lloc de derivar cap a franges especulatives que acaben engrossint el capital financer, que produeixen el buidament empresarial i que porten a la posterior fallida de l'aparell productiu. L'empresari començarà a advertir que ha estat convertit en simple empleat de la banca i que, en aquesta emergència, el seu aliat natural és el treballador. El ferment social es començarà a activar de nou i es desencadenarà la lluita clara i franca entre el capital especulatiu, en el seu caràcter net de força abstracta i inhumana, i les forces del treball, veritable palanca de la transformació del món. Es començarà a comprendre que el progrés no depèn del deute que es contreu amb els bancs sinó que els bancs han d'atorgar crèdits a l'empresa sense cobrament d'interessos. I també quedarà clar que no hi haurà forma de descongestionar la concentració que porta al col·lapse si no és mitjançant una redistribució de la riquesa cap a les àrees postergades. La Democràcia real, plebiscitària i directa serà una necessitat perquè es voldrà sortir de l'agonia de la no participació i de l'amenaça constant del desbordament popular. Els poders seran reformats perquè l'estructura de la democràcia formal dependent del capital financer ja haurà perdut tot crèdit i tot significat.

Sens dubte, aquest segon guió de crisi, es presentarà després d'un període d'incubació en el qual els problemes s'aguditzaran. Llavors començarà aquesta sèrie d'avanços i reculades en què cada èxit serà multiplicat com a efecte demostració en els llocs més remots gràcies a les comunicacions instantànies. Ni tan sols es tractarà de la conquesta dels Estats nacionals sinó d'una situació mundial en la qual s'aniran multiplicant aquests fenòmens socials antecessors d'un canvi radical en la direcció dels esdeveniments. D'aquesta manera, en lloc de

desembocar el procés en el col·lapse mecànic tantes vegades repetit, la voluntat de canvi i de direcció dels pobles començarà a recórrer el camí cap a la nació humana universal.

És a aquesta segona possibilitat, és a aquesta alternativa a la qual aposten els humanistes d'avui. Tenen massa fe en l'ésser humà per creure que tot acabarà estúpidament. I si bé no se senten l'avantguarda del procés humà, es disposen a acompanyar aquest procés en la mesura de les seves forces i allà on estiguin posicionats.

No voldria prendre més temps en comentar el llibre que avui tenim a les nostres mans. Sols desitjaria reconèixer la paciència i la tolerància que vostès han mostrat en seguir aquest avorrit desenvolupament.

Res més. Moltes gràcies.

### III. Conferències

#### HUMANISME I NOU MÓN

Universitat de Belles Arts. Mèxic D.F. 7 de juliol de 1991

El tema d'avui, "Humanisme i Nou Món", mereix un breu enquadrament. Quan es parla d'"Humanisme" s'acostuma a fer referència a aquell corrent, contemporani de l'explosió renaixentista, que arrenca en les lletres amb Petrarca. A d'altres civilitzacions, i fins i tot a les més properes a Occident, es pot veure una sèrie de temes tractats amb un enfocament semblant al dels Humanistes del Renaixement. Ciceró n'és un epònim en la cultura romana. Des d'aleshores, els humanistes varen situar l'ésser humà no com el simple subjecte i productor del fet històric, sinó com el centre de tota activitat fonamental. L'ésser humà fou també l'esglaió més alt d'una axiologia que bé es podria resumir així: "Res per sobre de l'home i cap home per sobre d'un altre".

Particularment en el Renaixement, la paraula "humanisme" pren la seva dimensió real en la lluita que inicien l'Art i la Ciència contra l'obscurantisme. Fóra excessiu, en aquesta ocasió, considerar l'aportació de Giordano Bruno, Pico della Mirandola i, per descomptat, Galileu: figures venerades pels humanistes d'avui. Tots ells van patir la persecució d'un sistema en què s'amputava la dimensió real de l'ésser humà i que posava la divinitat per damunt de tot i després el príncep, l'Estat i les lleis, com a subsidiaris d'aquella divinitat.

La irrupció humanista trastoca aquesta escala de valors i en el centre de l'escena apareixen l'ànima i el cos de l'ésser humà, quasi sempre agafant en préstec concepcions pròpies del paganisme grecoromà, fortament impregnat per les escoles de pensament neoplatònic i neopitagòric. Un debat formidable es desenvolupa en la vella Europa. Simultàniament, aquesta desplaça la seva influència cap a les Amèriques i, com és lògic, ho fa avançant en la seva colonització i conquesta, no amb els elements progressius que s'obren pas en els cercles àulics, sinó amb la brutalitat i la ideologia encara dominant, que és aleshores obscurantista i monàrquica per dret diví. La Inquisició i la persecució del lliure pensament es traslladen a les noves terres, però també, encara que aleshores silenciosament, passen les idees que esclatarien en la Revolució Francesa i en les guerres i revolucions de la independència americana.

És el desenvolupament de la visió humanista, antropocèntrica, el que finalment inaugura la modernitat i s'expressa ja no només en l'art i la ciència, sinó en la política de l'època, quan hostilitza la monarquia i el poder eclesial. Sigui com sigui l'adhesió o el rebuig que s'experimenti cap a aquell període, que inaugura l'etapa revolucionària en tota la seva dimensió, almenys a occident, cal fer un reconeixement especial a l'aportació que l'Humanisme fa en aquest sentit.

Avui, en l'ocàs de les revolucions, també sembla que aquell humanisme efervescent, declina enfront d'una tecnologia que sembla que ha absorbit la transformació revolucionària de les estructures economicosocials, mentre

desposseeix el discurs polític de tota comunicació i reemplaça les idees de Fraternitat i Solidaritat per l'economia de competència i mercat, per suposades lleis d'autoregulació i per variables descarnades de macroeconomia. Es reconstrueix una escala de valors buida, en què l'ésser humà concret és desplaçat del seu lloc central i s'instal·la el culte dels diners. Per descomptat, en el mite contemporani existeix una ideologia que el justifica: la ideologia de la Fi de les Ideologies i de la Fi de la Història, en què reconeixem els acords del pragmatisme inaugurat a mitjans del segle passat.

Segons el meu parer, aquest pragmatisme elemental, abonat per un neodarwinisme que zoologitza la societat pel seu rerefons de lluita per la supervivència del més apte, s'obre pas no per la seva qualitat excepcional, sinó perquè els grans sistemes de pensament s'han esfondrat per l'acció de factors múltiples. En realitat es tracta d'un buit enorme que ha deixat el fracàs dels sistemes estructurats i de pensament, buit que es pot omplir amb qualsevol cosa de qualitat inferior, sempre que satisfaci els interessos d'aquells que controlen els ressorts econòmics.

Comprenc que el que s'ha dit fins aquí s'hauria de justificar plenament i, així i tot, hi hauria discussions variades. Tanmateix, he destacat alguns punts que em semblen importants per arribar a la situació de l'Humanisme en el moment actual. De tota manera, haig de destacar que els corrents que s'han fet càrrec de l'humanisme en aquest segle han estat, en veritat, molt pocs.

Reconeixem el rescat de la qüestió en *L'existencialisme és un humanisme* de Sartre i en la *Carta sobre l'humanisme* de Heidegger, produccions que tot i ser oposades, es poden situar en la línia de l'humanisme existencialista. També podem destacar un pseudohumanisme d'empremta cristiana representat per Maritain; un contrahumanisme marxista en Althusser i una dialèctica marxista entre humanisme burgès i humanisme proletari en Aníbal Ponce.

Comentaria molt esquemàticament els corrents que, en el pensament contemporani, fan un intent per reformular teòricament l'humanisme, prenent les principals variants: les existencialistes i les cristianes. No obstant això, la paraula "Humanisme" ha ultrapassat aquella divisió i és ben acceptada popularment, com si estigués simplement indicant tota disposició favorable a l'ésser humà en contraposició a l'avenç de la maquinització i la tecnologia. En aquest sentit, avui sembla de *bon ton* adherir a un humanisme a la moda, que no té res a veure amb el seu desenvolupament fatigós i tràgic i sobretot amb el seu enquadrament precís del qual em permeto citar algunes característiques essencials: 1r. L'afirmació de l'activitat de la consciència, enfront de postures que consideren la consciència humana com "reflex" de condicions objectives; 2n. La historicitat de l'ésser humà i de les seves produccions, en tant l'ésser humà no és un ésser natural sinó social i històric; 3r. L'obertura de l'home-cap-al-món on aquelles dicotomies d'individu i societat, de subjectivitat i objectivitat, són resoltes; 4t. La fonamentació de l'acció i de l'ètica des de l'ésser humà i no des d'altres instàncies, com podria ser la divinitat.

Per tant, l'humanisme conseqüent d'avui es considera llibertari, solidari, actiu i compromès amb la realitat social. De cap manera no oposa l'art a la ciència i no comet l'error d'identificar art amb humanisme i ciència amb tecnologia. Ambdós termes els considera inclosos en el procés de desenvolupament cultural humà i



comprèn certes facetes de la tecnologia com una instrumentació al servei d'aquells que posseeixen el predomini econòmic.

Per tal de centrar el nostre tema en els termes d'“Humanisme i Nou Món”, direm que l'asserviment de les cultures americanes per acció de les potències europees, no té res a veure amb una dialèctica entre cultura i tecnologia, sinó que respon al model social que des de fa 500 anys i fins fa poc temps, es va desenvolupar sota l'empar de l'obscurantisme i de les institucions absolutistes. Aquell fenomen fou històric, polític i social i de cap manera un llarg esdeveniment on es van comprometre els pobles i les classes populars d'Europa, aleshores tan oprimides com en altres llocs del món. D'altra banda, tant els humanistes europeus com després els humanistes d'Amèrica varen patir les mateixes persecucions en ambdós continents, fins que van poder fer la seva aportació al canvi revolucionari, també en ambdós continents.

Però avui nous perills amenacen Llatinoamèrica i particularment aquest país de perfil cultural singular que és Mèxic. Establirem una dialèctica equivocada entre cultura i tecnologia o posarem en relleu la nostra idiosincràsia vigorosa, tot atrapant d'altres regions que avui semblen monopolitzar la ciència i la tècnica? Aquests temes, d'una importància enorme, no es poden defugir sense reflexió i per això proposo la formació d'una comissió d'estudi que porti aquestes inquietuds al llarg i ample de tota Amèrica i propiciï la realització d'una conferència permanent per tal de discutir la relació entre cultura i tecnologia l'any 1992, any en què es recorden els 500 anys del desembarcament europeu a Amèrica. Avui, com aleshores, comença una lluita que cal considerar en tota la seva amplitud i crec que ha de ser Mèxic, precisament, el centre físic i cultural d'aquest debat.

Res més, moltes gràcies.

## LA CRISI DE LA CIVILITZACIÓ I L'HUMANISME

Acadèmia de Ciències. Moscou, Rússia. 18 de juny de 1992

Agraeixo a l'Acadèmia de Ciències de Moscou, agraeixo al Club d'Intencions Humanistes, agraeixo als representants del camp de la cultura aquí presents, agraeixo als editors dels meus escrits, agraeixo al cos de traductors i als nombrosos amics que m'han convidat a dissertar avui aquí. Agraeixo l'assistència dels mitjans informatius i, per descomptat, agraeixo la presència de tots vosaltres.

Segurament sabreu perdonar algunes dificultats degudes al fet mateix de la traducció i comprendreu que per això ens veiem obligats a reduir el temps d'exposició i haurem de comprimir més d'una idea.

El nostre tema d'avui, "La crisi de la civilització i l'Humanisme", exigeix que considerem el concepte de "civilització" com a pas previ a tot el desenvolupament. S'ha escrit i discutit molt al voltant de la paraula "civilització". Ja als inicis de la Filosofia de la Història es comencen a entendre les diferents civilitzacions com una mena d'entitats històriques que tenen el seu procés, la seva evolució i el seu destí. Aquesta entitat, la civilització, apareix com un àmbit, com una regió de comportaments humans que permet identificar els pobles amb una certa manera de producció, certes relacions socials, certa forma de justícia i certa escala de valors. En general, no s'identifica la idea de "poble" o "nació" amb la de civilització, sinó que s'inclouen nombrosos pobles i nacions, més enllà de les seves fronteres respectives, dins l'àmbit comú esmentat. Tradicionalment hom ha relacionat les civilitzacions amb una mena d'"espais culturals" arrelats dins de límits geogràfics i se'ls ha atribuït la capacitat d'irradiar i rebre influències d'altres més o menys contigües.

Quan es parla de la civilització egípcia, o grega, s'està fent al·lusió a aquests àmbits de comportament humà ja esmentats i no s'està pensant que un artifici més o menys centralitzador com l'Estat, sigui el factor decisiu en la seva articulació. Que els macedonis o els espartans participessin de la cultura hel·lènica sense formar part d'una lliga de ciutats-estats o que, fins i tot, lluitessin entre si, demostra que l'Estat no és la cosa substancial en la seva definició. De totes maneres, la radicació en cert espai ha permès parlar de la civilització "mesopotàmica", de la civilització d'"El Nil", de les civilitzacions "insulars", etc. Per descomptat, aquest tipus de classificació porta implícita una concepció segons la qual tota civilització està determinada per raons geogràfiques; de la mateixa manera, quan es parla de les civilitzacions del "vi, la llet i la mel", o les civilitzacions del "blat de moro", es fa al·lusió als recursos alimentaris i, quan s'esmenta la civilització "neolítica", s'indiquen els estadis culturals donats per la producció instrumental i tècnica.

Però més important que l'esforç classificador, ha estat el treball escomès des de Vico en endavant per tractar de comprendre quins són els passos temporals, com és l'esdevenir d'una civilització i quin és el seu destí. Des d'aquell *corsi e ricorsi* dels esdeveniments humans, que el genial napolità tracta d'aprehendre (partint d'una idea general sobre la forma del desenvolupament històric, d'un conjunt d'axiomes i d'un mètode filològic), fins a la historiologia de Toynbee (que es fonamenta en una concepció de reto-resposta, ja anticipada per Pavlov en els

seus estudis fisiològics), ha corregut molta tinta i s'ha tractat de fer ciència amb idees més o menys difuses. Naturalment, aquests esforços han estat premiats amb més o menys èxit. Comte esmentava una llei que la civilització complia quan partia d'una etapa heroica i teològica, avançava cap a un estadi metafísic i s'endinsava, finalment, en un moment positiu de racionalitat, abundància i justícia. Hegel ens va parlar de les civilitzacions, com manifestacions dels passos dialèctics de l'Esperit Absolut en el seu desenvolupament i Spengler ens va presentar les civilitzacions com protoformes biogràfiques, com entitats que biològicament seguien etapes de naixement, joventut, maduresa i mort.

S'han realitzat grans treballs per entendre el funcionament i el destí de les civilitzacions, però molts dels investigadors i filòsofs que van emprendre aquestes tasques, no han aprofundit prou en el fet primari de reconèixer que les seves preguntes i respostes van sorgir des del paisatge cultural, des del moment històric en què van viure. I si avui es volgués trobar una nova resposta al tema de la civilització, ja no es podria eludir la dificultat (o facilitat) del paisatge cultural en què ens hem format i del moment històric en què ens toca viure. Avui ens hauríem de preguntar per les condicions de la nostra pròpia vida, si volem comprendre aquest esdevenir i amb això humanitzaríem el procés històric sobre el qual reflexionem. No ho faríem per interpretar eternament els fets produïts per l'ésser humà, com es fa en un llibre d'història, sinó per comprendre des de l'estructura històrica i donadora de sentit de la vida humana què succeeix en la situació en què vivim. Aquest enfocament ens porta a advertir les limitacions que patim per formular certes preguntes i per donar certes respostes, perquè el moment mateix que vivim ens impedeix trencar el límit de les nostres creences i supòsits culturals i és, precisament, el trencament de les nostres creences, l'aparició de fets que consideràvem impossibles, allò que ens permetrà avançar en un nou moment de la civilització.

Com tots compreneu, estem parlant de la situació vital de crisi en què estem submergits i, consegüentment, del moment de trencament de creences i supòsits culturals en què vam ser formats. Per tal de caracteritzar la crisi des d'aquest punt de vista, podem atendre quatre fenòmens que ens impacten directament, i són: 1. Hi ha un canvi veloç al món, motoritzat per la revolució tecnològica, que està xocant amb les estructures establertes i amb els hàbits de vida de les societats i els individus; 2. Aquest desfasament entre l'acceleració tecnològica i la lentitud d'adaptació social al canvi, està generant crisis progressives a tots els camps i no s'ha de suposar que s'aturarà sinó, inversament, que es tendirà a incrementar; 3. L'inesperat dels esdeveniments impedeix preveure quina direcció prendran els fets, les persones que ens envolten i, en definitiva, la nostra pròpia vida. En realitat no és el canvi mateix el que ens preocupa, sinó la imprevisió emergent d'aquest canvi; i 4. Moltes de les coses que pensàvem i creïem ja no ens serveixen, però tampoc es veuen solucions que vinguin d'una societat, d'unes institucions i d'uns individus que pateixen el mateix mal. D'una banda necessitem referències, però d'una altra les referències tradicionals ens resulten asfixiants i obsoletes.

A parer meu és aquí, en aquesta zona del planeta més que en qualsevol altra, on s'està produint l'acceleració més formidable de les condicions del canvi històric; acceleració confusa i dolorosa, en què s'està gestant un nou moment de la civilització. Avui aquí ningú sap què passarà demà, però a altres parts del món se suposa, ingènuament, que la civilització va en una direcció de creixement

previsible i dins d'un model econòmic i social ja establert. Per descomptat que aquesta forma de veure les coses s'acosta més a un estat d'ànim, a una manifestació de desitjos, que a una posició justificada pels fets, perquè per poc que s'examini què està esdevenint, s'arriba a la conclusió que el món, globalment considerat i no esquizofrènicament dividit entre Est i Oest, està marxant cap a una inestabilitat creixent. Tenir la mirada posada exclusivament en un tipus d'Estat, un tipus d'administració o un tipus d'economia per interpretar el futur dels esdeveniments, mostra curtedat intel·lectual i delata la base de creences que hem incorporat a la nostra formació cultural. D'una part, advertim que el paisatge social i històric on estem vivint ha canviat violentament, respecte del paisatge on vivíem fa molt pocs anys i, d'altra banda, els instruments d'anàlisi que utilitzem encara per interpretar aquestes situacions noves pertanyen al paisatge vell. Però les dificultats són encara més grans, perquè també tenim una sensibilitat que es va formar en una altra època i aquesta sensibilitat no canvia al ritme dels esdeveniments. Segurament per això, arreu del món, s'està produint un allunyament entre aquells que posseeixen el poder econòmic, polític, artístic, etc. i les noves generacions, que senten de manera diferent la funció que han de complir les institucions i els líders.

Crec que és el moment de dir quelcom que resultarà escandalós a la sensibilitat antiga: a les noves generacions no els interessa, com tema central, el model econòmic o social que els formadors d'opinió discuteixen cada dia, sinó que esperen que les institucions i els líders no siguin una càrrega més que s'afegeixi a aquest món complicat. D'una banda esperen una nova alternativa, perquè els models existents els semblen esgotats i, d'altra banda, no estan disposades a seguir plantejaments i lideratges que no coincideixin amb la seva sensibilitat. Això és considerat per molts com una irresponsabilitat dels més joves, però jo no estic parlant de responsabilitats sinó d'un tipus de sensibilitat que cal tenir en compte seriosament. I aquest no és un problema que se solucioni amb sondejos d'opinió o amb enquestes, per saber de quina manera nova es pot manipular la societat; aquest és un problema d'apreciació global sobre el significat de l'ésser humà concret, que fins ara ha estat convocat en teoria i traït a la pràctica.

Al que s'ha esmentat anteriorment es respondrà que, en aquesta crisi, els pobles volen solucions concretes, però afirmo que una cosa és una solució concreta i una altra cosa molt diferent és prometre solucions concretes. El concret és que ja no es creu en les promeses i això és molt més important, com realitat psicosocial, que el fet de presentar solucions que la gent intueix que a la pràctica no seran complides. La crisi de credibilitat també és perillosa, perquè ens llança indefensos en braços de la demagògia i del carisma immediatista de qualsevol líder d'ocasió que enalteixi sentiments profunds. Però això, malgrat que jo ho repeteixi moltes vegades, és difícil d'admetre, perquè compta amb l'impediment posat pel nostre paisatge de formació, en el qual encara es confonen els fets amb les paraules que esmenten els fets.

Aquí estem arribant a un punt on queda palesa la necessitat de preguntar-se d'una vegada per sempre si és adequada la mirada que hem fet servir per entendre aquests problemes. El que esmento no és quelcom tan estrany, perquè des de fa uns anys els científics d'altres camps varen deixar de creure que observaven la realitat mateixa i es van preocupar d'entendre com interferia la seva pròpia observació en el fenomen estudiat. Això, dit amb les nostres pròpies paraules, significa que l'observador introdueix elements del seu propi paisatge

que no existeixen en el fenomen estudiat i que fins i tot la mirada que es llança cap un camp d'estudi, ja està dirigida a certa regió d'aquest àmbit i podria esdevenir que estiguéssim atenant a qüestions que no són importants. Aquest assumpte es fa molt més greu a l'hora de justificar postures polítiques, dient sempre que tot es fa tenint en compte l'ésser humà, quan resulta que això és fals, perquè no es parteix de tenir en compte l'ésser humà sinó d'altres factors que col·loquen les persones en situació accessòria.

No es pensa de cap manera que únicament comprnent l'estructura de la vida humana es pot donar raó total dels esdeveniments i del destí de la civilització; i això ens porta a comprendre que el tema de la vida humana està declamat i no és tingut en compte realment, perquè se suposa que la vida de les persones no és agent productor d'esdeveniments, sinó pacient de forces macroeconòmiques, ètniques, religioses o geogràfiques; perquè se suposa que als pobles se'ls ha de demandar objectivament treball i disciplina social i, subjectivament, credulitat i obediència.

Després de les observacions fetes al voltant de la manera de considerar els fenòmens de la civilització, tenint en compte el nostre paisatge de formació, les nostres creences i valoracions, és convenient que ens tornem a concentrar en el tema central.

La nostra situació actual de crisi no està referida a civilitzacions separades, com podia succeir en altres temps en què aquestes unitats podien interactuar ignorant o regulant factors. En el procés de mundialització creixent que estem patint, hem d'interpretar els fets actuant en dinàmica global i estructural. No obstant això, veiem que tot es desestructura, que l'Estat nacional està ferit pels cops que li propinen des de baix els localismes i des de dalt la regionalització i la mundialització; que les persones, els codis culturals, les llengües i els béns es barregen en una fantàstica torre de Babel; que les empreses centralitzades pateixen la crisi d'una flexibilització que no arriben a posar en pràctica; que les generacions s'abismen entre si, com si en un mateix moment i lloc existissin subcultures separades en el seu passat i en els seus projectes de futur; que els membres de la família, que els companys de feina, que les organitzacions polítiques, laborals i socials, experimenten l'acció de forces centrífugues desintegradores; que les ideologies, agafades per aquest remolí, no poden donar resposta ni poden inspirar l'acció coherent dels conjunts humans; que l'antiga solidaritat desapareix en un teixit social cada vegada més dissolt i que, finalment, l'individu d'avui, que compta amb el nombre més gran de persones en el seu paisatge quotidià i amb més mitjans de comunicació que mai, es troba aïllat i incomunicat. Tot l'esmentat mostra que àdhuc aquests fets desestructurats i paradoxals responen al mateix procés, que és global i estructural, i si les antigues ideologies no poden donar resposta a aquests fenòmens és perquè formen part del món que se'n va. No obstant això, molts pensen que aquests fets marquen la fi de les idees i la fi de la Història, del conflicte i del progrés humà. Per part nostra, a tot això en diem "crisi", però estem molt lluny de considerar aquesta crisi com una decadència final, perquè veiem que en realitat la dissolució de les formes anteriors correspon al trencament d'una vestimenta que ja queda petita a l'ésser humà.

Aquests esdeveniments que han començat a succeir més acceleradament en un punt que en un altre, no trigaran a cobrir tot el planeta i, en aquells llocs on fins avui se sostenia un triumfalisme injustificat, veurem aparèixer fenòmens que el

llenguatge quotidià qualificarà d'“increïbles”. Estem avançant cap a una civilització planetària que es donarà una nova organització i una nova escala de valors, i és inevitable que ho faci partint del tema més important del nostre temps: saber si volem viure i en quines condicions volem fer-ho. Segurament, els projectes de cercles minoritaris cobdiciosos i provisionalment poderosos, no tindran en compte aquest tema vàlid per a tot ésser humà petit, aïllat i impotent i, en canvi, consideraran com decisius els factors macrosocials. No obstant això, en desconèixer les necessitats de l'ésser humà concret i actual, seran sorpresos en uns casos pel desànim social, en altres casos pel desbordament violent i, en general, per la fugida quotidiana a través de tota mena de droga, neurosi i suïcidi. En definitiva, aquests projectes deshumanitzats s'embussaran en el procés de la posada en pràctica, perquè un vint per cent de la població mundial no estarà en condicions de sostenir per gaire temps més la distància progressiva que el va separant d'aquell vuitanta per cent d'éssers humans necessitats de condicions de vida mínimes. Com tots sabem, aquesta síndrome no podrà desaparèixer per la simple acció de psicòlegs, fàrmacs, esports i suggeriments dels formadors d'opinió. Ni els poderosos mitjans de comunicació social, ni el gegantisme de l'espectacle públic, no ens convenceran que som formigues o un simple nombre estadístic, però, en canvi, sí que aconseguiran que s'accentui la sensació d'absurd i sense sentit de la vida.

Jo crec que en la crisi de civilització que estem patint, hi ha nombrosos factors positius que han de ser aprofitats, de la mateixa manera que aprofitem la tecnologia quan es refereix a la salut, l'educació i la millora de les condicions de vida, malgrat que la rebutgem si s'aplica a la destrucció perquè està desviada de l'objectiu pel qual va néixer. Els esdeveniments estan contribuint positivament al fet que revisem globalment tot el que hem cregut fins avui, que apreciem la història humana des d'una altra òptica, que llancem els nostres projectes cap a una altra imatge de futur, que ens mirem entre nosaltres amb una nova pietat i tolerància. Llavors, un nou Humanisme s'obrirà pas per aquest laberint de la Història en què l'ésser humà es va creure anul·lat tantes vegades.

La crisi actual es propaga en totes les direccions del planeta i no s'arrela simplement en una Comunitat d'Estats Independents o a Moscou, que en un moment van ser els punts d'expressió més notables d'aquesta crisi. La civilització mundial, avui en marxa, no pot prescindir de les iniciatives d'aquest gran poble, perquè de les solucions que trobi per als seus problemes, depèn el futur de tots nosaltres com partícips de la mateixa civilització mundial. Hem parlat del concepte de civilització i del que considerem és avui la civilització que es mundialitza; hem tocat també el tema de la crisi i de les creences en què ens basem per tal d'interpretar aquest moment que vivim. Quant al concepte d'“Humanisme”, que apareix integrant el títol d'aquesta conferència, només vull indicar alguns temes. En primer lloc, no estem parlant de l'Humanisme històric, del de les lletres i les arts que es va constituir en motor del Renaixement, i que va trencar els lligams obscurantistes d'aquella llarga nit medieval. L'Humanisme històric té la seva caracterització precisa i ens en sentim continuadors, malgrat la falsedat de certs corrents confessionals actuals que s'autotitulen “humanistes”... no pot haver-hi Humanisme on es posi algun valor per sobre de l'ésser humà. A més, haig de destacar que l'Humanisme extreu bàsicament de la seva concepció de l'ésser humà la seva explicació del món, dels valors, de la societat, de la política, de l'Art i de la Història. És la comprensió de l'estructura d'aquesta concepció la que atorga

claredat al seu enfocament. No es pot procedir d'altra manera, no es pot arribar a l'ésser humà des de cap altre punt d'arrencada que no sigui l'ésser humà. Per al contemporani no es pot partir de teories sobre la matèria, l'esperit o Déu... cal partir de l'estructura de la vida humana, de la seva llibertat i la seva intenció i, lògicament, cap determinisme o naturalisme no es pot convertir en humanisme, perquè el seu supòsit inicial fa accessori l'ésser humà.

L'Humanisme d'avui defineix l'ésser humà com "...aquell ésser històric el mode d'acció social del qual transforma la seva pròpia naturalesa". Trobem aquí els elements que, degudament desenvolupats, poden justificar una teoria i una pràctica que doni resposta a l'emergència contemporània. Estendre'ns en consideracions sobre la definició donada ens portaria massa lluny i no comptem amb prou temps per fer-ho.

A ningú no se li escapa que la descripció ràpida que hem fet de la civilització i la crisi actual parteix de tenir en compte l'estructura de l'existència humana i que tal descripció és justament la de l'Humanisme contemporani en la seva aplicació a un tema determinat. Els termes "Crisi de Civilització" i "Humanisme" queden lligats quan proposem una visió que pot contribuir a esquivar algunes de les dificultats actuals. Encara que no insistim més en la seva caracterització, està clar que estem considerant el tema de l'Humanisme com a conjunt d'idees, com quefer pràctic, com corrent d'opinió i com possible organització, que tiri endavant objectius de transformació social i personal, que doni acollida en el seu espai a particularitats polítiques i culturals concretes, sense que aquestes desapareguin com a forces de canvi diferents, però convergents en la seva intenció final. Poc ajudaria en aquest moment de canvi qui se sentís destinat a hegemonitzar i universalitzar una tendència determinada, precisament en el moment de la descentralització i del clam de reconeixement de les particularitats reals.

Voldria acabar amb una consideració molt personal. Aquests dies he tingut l'oportunitat d'assistir a trobades i seminaris amb personalitats de la cultura, científics i acadèmics. En més d'una ocasió em va semblar advertir un clima de pessimisme quan intercanviàvem idees sobre el futur que ens tocava viure. En aquestes ocasions no vaig tenir la temptació de fer exaltacions ingènues, ni declarar la meua fe per un futur venturós. No obstant això, en aquest moment crec que hem de fer l'esforç de sobreposar-nos a aquest desànim i recordar altres moments de crisi greu que l'espècie humana va viure i superar. En aquest sentit voldria evocar aquelles paraules, que comparteixo plenament, i que vibren ja en els orígens de la Tragèdia grega: "...de tots els camins, aparentment tancats, l'ésser humà sempre va trobar la sortida".

Res més, moltes gràcies.

## VISIÓ ACTUAL DE L'HUMANISME

Universitat Autònoma de Madrid, Espanya. 16 d'abril de 1993

Agraeixo a la Universitat Autònoma de Madrid l'oportunitat que em brinda per expressar el meu punt de vista. Agraeixo al seu Fòrum Humanista la invitació que em va fer arribar per tal de dissertar avui aquí. Agraeixo la presència de professors, alumnes, gent de premsa i amics. Us agraeixo l'assistència a tots vosaltres.

L'última vegada que vaig parlar públicament a Madrid va ser el 3 de novembre de 1989. A l'Ateneu vaig parlar sobre un dels llibres que, en aquell moment, em va publicar una editorial d'aquest país. Avui no tocarem temes de literatura ni de poesia, més aviat prendrem en consideració un corrent de pensament, un corrent que postula l'acció transformadora i que comença a ser tinguda en consideració, gràcies als canvis profunds que estan esdevenint en la societat. Aquest corrent és l'Humanisme. Molt breument revisarem els seus antecedents històrics, el seu desenvolupament i la situació en què es troba actualment.

Són dues les accepcions que s'acostumen a atribuir a la paraula "Humanisme". Es parla d'"Humanisme" per indicar qualsevol tendència de pensament que afirmi el valor i la dignitat de l'ésser humà. Amb aquest significat es pot interpretar l'Humanisme de les maneres més diverses i amb més contrastos. En el seu significat més limitat, però, col·locant-lo en una perspectiva històrica precisa, el concepte d'Humanisme és usat per indicar aquell procés de transformació que va començar entre finals del segle XIV i començaments del XV i que, al segle següent, amb el nom de "Renaixement", va dominar la vida intel·lectual d'Europa. N'hi ha prou amb mencionar Erasme, Giordano Bruno, Galileu, Nicolau de Cusa, Thomas More, Joan Vives i Bouillé per entendre la diversitat i extensió de l'Humanisme històric. La seva influència es va prolongar durant tot el segle XVII i gran part del XVIII i va desembocar en les revolucions que van obrir les portes de l'Edat Contemporània. Aquest corrent semblava apagar-se lentament, fins que a mitjans d'aquest segle ha començat a caminar de nou en el debat entre pensadors preocupats per les qüestions socials i polítiques.

Els aspectes fonamentals de l'Humanisme històric varen ser, aproximadament, els següents:

- 1r. La reacció contra el mode de vida i els valors de l'Edat Mitjana. Així va començar un fort reconeixement d'altres cultures, particularment la grecoromana, en l'art, la ciència i la filosofia.
- 2n. La proposta d'una nova imatge de l'ésser humà, del qual s'exalten la seva personalitat i la seva acció transformadora.
- 3r. Una nova actitud respecte a la natura, que s'accepta com ambient de l'home i ja no com un submón ple de temptacions i càstigs.
- 4t. L'interès per l'experimentació i la investigació del món circumdant, com una tendència a cercar explicacions naturals, sense necessitat de referències a allò que és sobrenatural.



Aquests quatre aspectes de l'Humanisme històric convergeixen cap a un mateix objectiu: fer sorgir la confiança en l'ésser humà i la seva creativitat i considerar el món com el regne de l'home, regne que aquest pot dominar mitjançant el coneixement de les ciències. Des d'aquesta nova perspectiva, s'expressa la necessitat de construir una nova visió de l'univers i de la història. De la mateixa manera, les noves concepcions del Moviment Humanista porten a replantejar-se la qüestió religiosa, tant en les seves estructures dogmàtiques i litúrgiques, com en les organitzatives que, aleshores, impregnaven les estructures socials de l'Edat Mitjana. L'Humanisme, en relació amb la modificació de les forces econòmiques i socials de l'època, representa una actitud revolucionària cada vegada més conscient i cada vegada més orientada cap a la discussió de l'ordre establert. Però la Reforma en el món alemany i anglosaxó i la Contrareforma en el món llatí tracten de frenar les noves idees i tornen a proposar autoritàriament la visió cristiana tradicional. La crisi passa de l'Església a les estructures estatals. Finalment, l'imperi i la monarquia per dret diví s'eliminen gràcies a les revolucions de finals dels segles XVIII i XIX.

Però després de la Revolució Francesa i les guerres d'independència americanes, l'Humanisme pràcticament ha desaparegut, encara que continua un rerefons social d'ideals i aspiracions, que encoratja transformacions econòmiques, polítiques i científiques. L'Humanisme ha retrocedit davant concepcions i pràctiques que s'instal·len fins a la fi del Colonialisme, la Segona Guerra Mundial i l'alineament bifront del planeta. En aquesta situació es reobre el debat sobre el significat de l'ésser humà i la natura, sobre la justificació de les estructures econòmiques i polítiques, sobre l'orientació de la Ciència i la tecnologia i, en general, sobre la direcció dels esdeveniments històrics.

Són els filòsofs de l'Existència els que donen els primers senyals: Heidegger per desqualificar l'Humanisme com una Metafísica més (a la seva *Carta sobre l'Humanisme*); Sartre per defensar-lo (a la seva conferència *L'existencialisme és un humanisme*); Luyten per precisar el marc teòric (a *La fenomenologia és un humanisme*). D'altra banda, Althusser per tal d'aixecar una postura antihumanista (en *Pour Marx*) i Maritain per apropiat-se de la seva antítesi des del Cristianisme (al seu *Humanisme Integral*) fan alguns esforços meritoris.

Després d'haver recorregut aquest llarg camí i de les últimes discussions en el camp de les idees, queda clar que l'Humanisme ha de definir la seva posició actual no només pel que fa a la concepció teòrica, sinó quant a activitat i pràctica social. Per això ens basarem contínuament en el seu document fundacional recent.

Avui, l'estat de la qüestió humanista ha de ser plantejat amb referència a les condicions en què viu l'ésser humà. Aquestes condicions no són abstractes. Per tant, no és legítim fer derivar l'Humanisme d'una teoria sobre la Natura, o d'una teoria sobre la Història, o d'una fe en Déu. La condició humana és tal que la trobada immediata amb el dolor i amb la necessitat de superar-lo és ineludible. Tal condició, comuna a tantes altres espècies, troba en la humana la necessitat addicional de preveure a futur com superar el dolor i assolir el plaer. La seva previsió a futur es basa en l'experiència passada i en la intenció de millorar la seva situació actual. El seu treball, acumulat en produccions socials, passa i es transforma generació rere generació, en una lluita contínua per tal de superar les condicions naturals i socials en què viu. Per això, l'Humanisme defineix l'ésser humà com a ésser històric i amb un mode d'acció social capaç de transformar el

món i la seva pròpia naturalesa. Aquest punt és d'importància capital perquè en acceptar-lo, coherentment, no es podrà afirmar després un dret natural, o una propietat natural, o institucions naturals o, finalment, un tipus d'ésser humà a futur tal com és avui, com si ja estigués acabat per sempre.

L'antic tema de la relació de l'home amb la natura pren importància de nou. En reprendre'l, descobrim aquella gran paradoxa en què l'ésser humà apareix sense fixesa, sense naturalesa, al mateix temps que hi veiem una constant: la seva historicitat. Per això, estenent els termes, es pot dir que la naturalesa de l'home és la seva història; la seva història social. Per tant, cada ésser humà que neix no és un primer exemplar equipat genèticament per respondre al seu medi, sinó un ésser històric que desenvolupa la seva experiència personal en un paisatge social, en un paisatge humà. I heus aquí que, en aquest món social, la intenció comuna de superar el dolor és negada per la intenció d'altres éssers humans.

Estem dient que uns homes naturalitzen d'altres en negar la seva intenció: els converteixen en objectes d'ús. Així, la tragèdia de ser sotmès a condicions físiques naturals impulsa el treball social i la ciència cap a noves realitzacions que superin les esmentades condicions; però la tragèdia de ser sotmès a condicions socials de desigualtat i injustícia impulsa l'ésser humà a la rebel·lió contra aquesta situació en què s'adverteix no el joc de forces cegues, sinó el joc d'altres intencions humanes. Aquestes intencions humanes, que discriminen uns i altres, són qüestionades en un camp molt diferent del de la tragèdia natural en què no existeix una intenció. Per això sempre existeix en tota discriminació un esforç monstruós per establir que les diferències entre els éssers humans són degudes a la naturalesa, sigui física o social, per establir el seu joc de forces sense que intervingui la intenció. Es faran diferències racials, sexuals i econòmiques, justificant-les per lleis genètiques o de mercat, però en tots els casos s'haurà d'operar amb la distorsió, la falsedat i la mala fe.

Les dues idees bàsiques exposades anteriorment, en primer lloc la de la condició humana sotmesa al dolor amb el seu impuls per superar-lo i, en segon terme, la definició de l'ésser humà històric i social centren l'estat de la qüestió per als humanistes d'avui. Sobre aquestes particularitats, remeto a les meves *Contribucions al pensament*, en l'assaig anomenat "Discussions historiogràfiques".

En el *Document* fundacional del Moviment Humanista es declara que es passarà de la prehistòria a la veritable història humana tot just quan s'elimini la violenta apropiació animal d'uns éssers humans per uns altres. Mentrestant, no es podrà partir de cap altre valor central que el de l'ésser humà ple en les seves realitzacions i en la seva llibertat. La proclama "Res per sobre de l'ésser humà i cap ésser humà per sota d'un altre" sintetitza tot això. Si es posa com a valor central Déu, l'Estat, els diners o qualsevol altra entitat, se subordina l'ésser humà i es creen condicions per al seu posterior control o sacrifici. Els humanistes tenim clar aquest punt. Els humanistes som ateus o creients, però no partim de l'ateisme o la fe per fonamentar la nostra visió del món i la nostra acció; partim de l'ésser humà i de les seves necessitats immediates.

Els humanistes plantejem el problema de fons: saber si volem viure i decidir en quines condicions fer-ho. Totes les formes de violència, física, econòmica, racial, religiosa, sexual i ideològica, gràcies a les quals s'ha travat el progrés humà, repugnen als humanistes. Tota forma de discriminació, manifesta o larvada, és motiu de denúncia per als humanistes.

Així està traçada la línia divisòria entre l'Humanisme i l'Antihumanisme. L'Humanisme prioritza la qüestió del treball enfront el gran capital; la qüestió de la Democràcia real enfront de la Democràcia formal; la qüestió de la descentralització enfront de la centralització; la qüestió de l'antidiscriminació enfront de la discriminació; la qüestió de la llibertat enfront de l'opressió; la qüestió del sentit de la vida enfront de la resignació, la complicitat i l'absurd.

L'Humanisme posseeix una ètica valedora, perquè creu en la llibertat d'elecció. Així mateix distingeix entre l'error i la mala fe, perquè creu en la intenció.

D'aquesta manera, els humanistes fixem posicions. No ens sentim sorgits del no-res, sinó tributaris d'un llarg procés i d'un esforç col·lectiu. Ens comprometem amb el moment actual i plantegem una llarga lluita cap al futur. Afirmem la diversitat, en franca oposició als règims que fins ara han estat imposats i basats en explicacions que diuen que allò que és divers posa en dialèctica els elements d'un sistema, de manera que en respectar-se tota particularitat, es dona via lliure a forces centrífugues i desintegradores. Els humanistes pensem el contrari i destaquem que, precisament en aquests moments, l'asserviment de la diversitat porta a l'explosió de les estructures rígides. Per això emfatitzem en la direcció convergent, en la intenció convergent i ens oposem a la idea i a la pràctica de l'eliminació de suposades condicions dialèctiques en un conjunt donat.

En el *Document*, els humanistes reconeixem els antecedents de l'Humanisme històric i ens inspirem en les aportacions de les diferents cultures, no només d'aquelles que ocupen un lloc central en aquest moment; pensem en l'avenir i tractem de superar la crisi present; som optimistes: creiem en la llibertat i en el progrés social.

Els humanistes som internacionalistes, aspirem a una nació humana universal. Comprenem globalment el món on vivim i actuem en el nostre medi immediat. No desitgem un món uniforme sinó múltiple: múltiple en les ètnies, llengües i costums; múltiple en les localitats, regions i autonomies; múltiple en les idees i aspiracions; múltiple en les creences, l'ateisme i la religiositat; múltiple en el treball; múltiple en la creativitat.

Els humanistes no volem amos; no volem dirigents, ni caps, ni ens sentim dirigents, caps, ni representants de ningú. Els humanistes no volem un Estat centralitzat ni un Paraestat que el reemplaci. Els humanistes no volem exèrcits policíacs, ni bandes armades que els substitueixin...

Immediatament, l'Humanisme entra en la discussió de les condicions econòmiques. Sosté que en el moment actual no es tracta d'aclarir detalls sobre les economies feudals, les indústries nacionals o els grups regionals. Es tracta que aquells supervivents històrics acomodin la seva parcel·la als dictats del capital financer internacional. Un capital especulador que es va concentrant mundialment. D'aquesta manera, fins i tot l'Estat nacional requereix, per sobreviure, el crèdit i el préstec. Tothom pidola la inversió i donen garanties per tal que la banca es faci càrrec de les decisions finals. Està arribant el temps en què les mateixes companyies, així com els camps i les ciutats, seran propietat indiscutible de la banca. Està arribant el temps del Paraestat, un temps en què l'antic ordre ha de ser eliminat. Al mateix temps, la vella solidaritat s'evapora. En definitiva, es tracta de la desintegració del teixit social i de l'adveniment de milions d'éssers humans desconnectats i indiferents entre si malgrat les penúries generals. El gran capital domina no solament l'objectivitat, gràcies al control dels

mitjans de producció, sinó també la subjectivitat gràcies al control dels mitjans de comunicació i informació. En aquestes condicions pot disposar a gust dels recursos materials i socials i convertir en irrecuperable la naturalesa, tot descartant progressivament l'ésser humà. Per això compta amb tecnologia suficient. I així com ha buidat les empreses i els estats, ha buidat la Ciència de sentit i l'ha convertit en tecnologia per a la misèria, la destrucció i la desocupació. No es requereix gaire argumentació quan s'emfatitza que avui el món és en condicions tecnològiques suficients per solucionar, en un temps curt, els problemes de vastes regions pel que fa a plena ocupació, alimentació, salubritat, habitatge i instrucció. Si aquesta possibilitat no es realitza és, senzillament, perquè l'especulació monstruosa del gran capital ho està impedit. El gran capital ja ha esgotat l'etapa d'economia de mercat en els països avançats i, en la seva reconversió tecnològica, comença a disciplinar la societat per afrontar el caos que ell mateix ha produït. La desocupació creixent, la recessió i el desbordament dels marcs polítics i institucionals marquen el començament d'una altra època, en què els estaments i els quadres de direcció ja han de ser renovats i adaptats als nous temps. Aquests canvis d'esquema no representen més que un pas cap a la crisi general del Sistema camí a la mundialització.

Però enfront d'aquesta irracionalitat, les veus de la raó no s'aixequen dialècticament, com es podria esperar, sinó els racismes, fonamentalismes i fanatismes més foscos. I, si aquest neoirracionalisme ha de liderar regions i col·lectivitats, el marge d'acció per a les forces progressistes queda reduït, dia a dia. D'altra banda, milions de treballadors ja han pres consciència, tant de les irrealitats del centralisme estatista, com de les falsedats de la democràcia capitalista. Així ocorre que els obrers s'alcen contra les cúpules gremials corruptes, de la mateixa manera que els pobles qüestionen els partits i els governs. Però serà necessari donar una orientació a aquests fenòmens que d'altra manera s'estancaran en un acte espontani sense progrés. És necessari anar al tema central dels factors de producció.

Per a l'Humanisme existeixen com a factors de producció el treball i el capital, i sobren l'especulació i la usura. Actualment és decisiu que l'absurda relació establerta entre aquests dos factors sigui totalment transformada. Fins ara s'ha imposat que el guany sigui per al capital i el salari per al treballador i es justifica tal relació amb el "risc" que assumeix la inversió, però sense tenir en compte el risc del treballador en els vaivens de la desocupació i la crisi. A part de la relació entre els dos factors, hi ha en joc la gestió i la decisió en el maneig de l'empresa. En definitiva, el guany no destinat a la reinversió en l'empresa, no dirigit a la seva expansió, o diversificació, deriva en especulació financera. El guany que no crea fonts de treball deriva cap a l'especulació financera. Per tant la lluita justa i possible dels treballadors consistirà a obligar el capital al seu màxim rendiment productiu. Però això no podrà realitzar-se tret que gestió i direcció siguin compartides. D'altra manera, com es podria evitar l'acomiadament massiu, el tancament i el buidament empresarial? Perquè el gran dany rau en la subinversió, la fallida fraudulenta, l'endeutament forçat i la fugida de capital. I, si s'insistís en l'apropiació dels mitjans de producció per part dels treballadors, seguint les ensenyances del segle XIX, també s'hauria de tenir en compte el recent fracàs del Socialisme real. Pel que fa a l'objecció que diu que enquadrar el capital tal com està enquadrat el treball produeix la seva fugida cap a punts i àrees més profitoses, s'ha d'aclarir que això no esdevindrà per gaire temps més, ja que la

irracionalitat de l'esquema actual el porta a la seva saturació i a la seva crisi mundial. Aquesta objecció, a més del reconeixement d'una immoralitat radical, desconeix el procés històric de la transferència del capital cap a la banca i d'això en resulta que el mateix empresari es va convertint en empleat sense decisió dins d'una cadena en la qual aparenta autonomia. D'altra banda, a mesura que s'aguditzí el procés recessiu, el mateix empresariat començarà a considerar aquests punts.

L'acció humanista no es pot limitar al camp d'allò que és estrictament laboral o reivindicatiu sindical, sinó que és necessària l'acció política per impedir que l'Estat sigui un instrument del capital financer mundial, per assolir que la relació entre els factors de producció sigui justa i per retornar a la societat la seva autonomia arrabassada.

En el camp polític, la situació mostra que l'edifici de la Democràcia s'ha anat enrunant en esquerdar-se les seves bases principals: la independència entre poders, la representativitat i el respecte a les minories. La teòrica independència entre poders es troba, a la pràctica, afectada severament. N'hi ha prou amb indagar en moltes parts del món l'origen i la composició de cada poder per comprovar les íntimes relacions que els lliguen. No podria ser de cap altra manera. Tots formen part d'un mateix Sistema. De manera que les freqüents crisis d'avenç d'uns sobre els altres, de superposició de funcions, de corrupció i irregularitat, es corresponen amb la situació global, econòmica i política d'un país determinat.

Pel que fa a la representativitat, des de l'època de l'extensió del sufragi universal, es va pensar que entre l'elecció i la conclusió del mandat dels representants del poble només existia un acte. Però a mesura que ha transcorregut el temps s'ha vist, clarament, que existeix un primer acte, mitjançant el qual molts elegeixen uns pocs i un segon acte en el qual aquests pocs traeixen els molts, tot representant interessos aliens al mandat rebut. Aquest mal ja s'incuba en els partits, reduïts a cúpules separades de les necessitats del poble. Ja, en la màquina partidària, els grans interessos financen candidats i dicten les polítiques que aquests hauran de seguir. Tot això evidencia una profunda crisi en el concepte i la implementació de la representativitat. Els humanistes plantegen transformar la pràctica de la representativitat i donar la importància més gran a la consulta popular, el plebiscit i l'elecció directa dels candidats. Perquè encara existeixen, en nombrosos països, lleis que subordinen candidats independents a partits polítics, o bé, subterfugis i limitacions econòmiques per presentar-se davant la voluntat de la societat. Tota llei que s'oposi a la capacitat plena del ciutadà d'elegir i ser elegit esquiva d'arrel la Democràcia real, que és per sobre de la referida regulació jurídica. I, si es tracta d'igualtat d'oportunitats, els mitjans de difusió s'han de posar al servei de la població en el període electoral en què els candidats exposen les seves propostes i han d'atorgar exactament les mateixes oportunitats a tots. D'altra banda, s'han d'imposar lleis de responsabilitat política mitjançant les quals tot aquell que no compleixi amb allò que ha promès als seus electors, s'arrisqui al desafur, la destitució o el judici polític. Perquè l'altra forma, la que actualment se sosté, mitjançant la qual els individus o partits que no compleixin, patiran el càstig de les urnes en una elecció futura, de cap manera no atura el segon acte de traïció als representats. Pel que fa a la consulta directa sobre els temes d'urgència, cada dia existeixen més possibilitats tecnològiques per a la seva realització. L'assumpte no és prioritzar els sondeigs i les enquestes manipulades, sinó que es tracta de

facilitar la participació i el vot directe a través de mitjans electrònics i informàtics avançats.

En una Democràcia real cal donar a les minories les garanties que mereix la seva representativitat, però, a més, s'ha d'extremar tota mesura que afavoreixi en la pràctica la seva inserció i el seu desenvolupament. Avui, les minories assetjades per la xenofòbia i la discriminació demanen amb angoixa el seu reconeixement i, en aquest sentit, és responsabilitat dels humanistes elevar aquest tema al nivell de les discussions més importants i encapçalar la lluita a cada lloc, fins a vèncer els neofeixismes descoberts o encoberts. En definitiva, lluitar pels drets de les minories és lluitar pels drets de tots els éssers humans. Però també ocorre, en el conglomerat d'un país, que províncies senceres, regions o autonomies, pateixen la mateixa discriminació que les minories a causa de la compulsió de l'Estat centralitzat, avui instrument insensible en mans del gran capital. I això cessarà quan s'impulsi una organització federativa, en què el poder polític real torni a mans de les referides entitats històriques i culturals.

En síntesi, posar per davant els temes del capital i el treball, els temes de la Democràcia real i els objectius de la descentralització de l'aparell estatal és encaminar la lluita política cap a la creació d'un nou tipus de societat. Una societat flexible i en canvi constant, d'acord amb les necessitats dinàmiques dels pobles, ara per ara, asfixiats per la dependència.

En l'actual situació de confusió, és necessari discutir el tema de l'Humanisme espontani o ingenu i posar-lo en relació amb el que nosaltres entenem per Humanisme conscient. És evident que els ideals i aspiracions humanistes campegen en les nostres societats amb un vigor desconegut pocs anys enrere. El món està canviant a gran velocitat i aquest canvi, a més d'escombrar velles estructures i velles referències, està liquidant les antigues formes de lluita. En aquesta situació sorgeixen tota mena d'accions espontànies que semblen apropar-se més a catarsis i desbordaments socials que a processos amb direcció. Per això, en considerar grups, associacions i individus progressistes com humanistes, encara que no participin d'aquest Moviment Humanista, estem atenent a la unió de forces en una mateixa direcció i no a una nova hegemonia continuadora d'enfocaments i procediments uniformadors.

Considerem que és en els llocs de feina i habitatge dels treballadors on la simple protesta s'ha de convertir en força conscient, orientada a la transformació de les estructures econòmiques, però també existeixen nombroses activitats que reuneixen membres combatius d'organitzacions gremials i polítiques. L'Humanisme no planteja que aquests es desarrelin dels seus col·lectius a fi de participar d'aquest Moviment. Ben al contrari. La lluita per la transformació de les seves cúpules, fent que s'orientin més enllà de simples reivindicacions immediatistes, col·loca aquests elements progressius en direcció de convergència amb els plantejaments humanistes. Vastes capes d'estudiants i docents, normalment sensibles a la injustícia, i a mesura que la crisi general els afecti, també aniran fent conscient la seva voluntat de canvi. I, per cert, la gent de Premsa, en contacte amb la tragèdia quotidiana, és avui en condicions d'actuar en direcció humanista, igual que sectors de la intel·lectualitat, amb una producció que està en contradicció amb les pautes que promou aquest sistema inhumà. També són nombroses les postures que, tenint per base el fet del sofriment humà, inviten a l'acció desinteressada a favor dels desposseïts o els discriminats. Associacions, grups voluntaris i sectors importants de la població es mobilitzen, de vegades, fent

la seva aportació positiva. Sens dubte una de les seves contribucions consisteix a generar denúncies sobre aquests problemes. No obstant això, aquests grups no plantegen la seva acció en termes de transformació de les estructures que donen lloc a aquests mals. Aquestes postures s'inscriuen en l'Humanitarisme més que en l'Humanisme conscient. Allà s'hi troben ja protestes i accions puntuals susceptibles de ser aprofundides i esteses.

Però així com existeix un sector social ampli i difús que bé podríem anomenar "camp humanista", el sector que podríem denominar "camp antihumanista" no és menys extens. Malauradament, existeixen milions d'humanistes que encara no s'han posat en marxa amb una clara direcció de transformació, al mateix temps que comencen a aparèixer fenòmens regressius que es consideraven superats. A mesura que les forces que mobilitza el gran capital van asfixiant els pobles, sorgeixen posicions incoherents que comencen a enfortir-se en explotar aquest malestar canalitzant-lo cap a falsos culpables. En la base d'aquests neofeixismes hi ha una profunda negació dels valors humans. També en certs corrents ecologistes desviacionistes s'aposta en primer lloc per la natura en lloc de l'home. Ja no prediquen que el desastre ecològic és desastre tot just perquè posa en perill la humanitat, sinó perquè l'ésser humà ha atemptat contra la natura. Segons alguns d'aquests corrents, l'ésser humà està contaminat i per això contamina la natura. Per a ells fóra millor que la medicina no hagués tingut èxit en la lluita amb les malalties i en l'allargament de la vida. "La Terra primer", criden històricament i recorden les proclames del nazisme. D'aquí a la discriminació de cultures que contaminen, d'estrangers que embruten i pol·lueixen, hi ha un pas. Aquests corrents s'inscriuen també en l'antihumanisme perquè, en el fons, menyspreen l'ésser humà. Els seus mentors es menyspreen ells mateixos, reflecteixen les tendències nihilistes i suïcides de moda. Una important franja de gent perceptiva, també adhereix a l'ecologisme perquè entén la gravetat del problema que aquest denuncia. Però si aquest ecologisme pren el caràcter humanista que correspon, orientarà la lluita cap als promotors de la catàstrofe que són: el gran capital i la cadena d'indústries i empreses destructives, parents propers del complex militar-industrial. Abans de preocupar-se per les foques, s'ocuparà de la fam, l'amuntegament, la mortaldat, les malalties i els dèficits sanitaris i d'habitatge a molts llocs del món. I destacarà la desocupació, l'explotació, el racisme, la discriminació i la intolerància en un món avançat tecnològicament. Món que, d'altra banda, està creant els desequilibris ecològics en nom del seu creixement irracional.

No és necessari estendre's massa en la consideració de les dretes com a instruments polítics de l'Antihumanisme. En elles la mala fe arriba a nivells tan alts que, periòdicament, es fan publicitat com a representants de "l'Humanisme". Tan enorme és la mala fe i el bandolerisme en l'apropiació de les paraules, que els representants de l'Antihumanisme han intentat cobrir-se amb el nom d'"humanistes". Seria impossible inventariar els recursos, instruments, formes i expressions de què disposa l'Antihumanisme. En tot cas, esclarir sobre les seves tendències més encobertes afavorirà que molts humanistes espontanis o ingenus revisin les seves concepcions i el significat de la seva pràctica social.

Pel que fa a l'organització del Moviment Humanista, dinamitza fronts d'acció al camp laboral, de l'habitatge, gremial, polític i cultural, amb la intenció d'anar assumint un caràcter cada vegada més ampli. En procedir així, crea condicions d'inserció per a les diferents forces, grups i individus progressistes, sense que

perdin la seva identitat ni les seves característiques particulars. L'objectiu d'aquesta acció consisteix a promoure la unió de forces capaces d'influir de manera creixent sobre grans capes de població i orientar amb la seva acció la transformació social.

Els humanistes no som ingenus ni ens exaltem amb paraules buides. En aquest sentit, no considerem les nostres propostes com l'expressió més avançada de la consciència social, ni pensem la nostra organització en termes indiscutibles. Els humanistes no fingim ser representants de les majories. En tot cas, actuem d'acord amb el nostre parer més just i apuntem cap a les transformacions que creiem adequades i possibles en aquest moment que ens toca viure.

Per acabar amb aquesta exposició, voldria transmetre a tots vostès la meva preocupació personal. De cap manera no penso que anem cap a un món deshumanitzat, tal com ens ho presenten alguns autors de ciència-ficció, alguns corrents salvacionistes o algunes tendències pessimistes. Crec, això sí, que ens trobem just en el punt, d'altra banda moltes vegades present en la història humana, en què cal escollir entre dues vies que porten a mons oposats. Cal que escollim en quines condicions volem viure i crec que, en aquest moment perillós, la humanitat es disposa a fer la seva elecció. L'Humanisme té un paper important a jugar a favor de la millor de les opcions.

Res més. Moltes gràcies.



## LES CONDICIONS DEL DIÀLEG

Acadèmia de Ciències. Moscou, Rússia. 6 d'octubre de 1993

Senyor Vicepresident de l'Acadèmia de Ciències de Rússia, Vladímir Kudriatsev, respectats professors i amics.

La distinció que m'ha atorgat l'Acadèmia de Ciències de Rússia en la sessió del Consell Científic de l'Institut d'Amèrica Llatina, realitzada el 21 de setembre passat, va ser per a mi d'una importància enorme. Pocs dies després de rebre la notícia em trobo aquí per agrair aquest reconeixement i per reflexionar entorn del diàleg sostingut al llarg d'alguns anys amb els acadèmics de diversos instituts del vostre país. Aquest intercanvi, efectuat a través del contacte personal, a través de la correspondència i a través del llibre, ha posat en relleu la possibilitat d'establir certes bases d'idees compartides sempre que, com en aquest cas, el diàleg sigui rigorós i sense prejudicis. Per contrast, voldria estendre'm sobre algunes dificultats que entorpeixen la fluïdesa del diàleg en general i que, molt freqüentment, el porten a un cul-de-sac.

Acabo d'esmentar la paraula "diàleg" gairebé en el sentit grec del *dialogos* i del posterior *dialogus*, que recull la mateixa idea i que sempre implica l'alternança en la conversa entre persones que manifesten les seves idees o afectes. Però el diàleg, àdhuc complint amb tots els requeriments formals, de vegades fracassa sense que s'arribi a la comprensió total d'allò que es considera. La forma filosòfica i científica del pensar, a diferència de la forma dogmàtica, és essencialment dialògica i mostra una relació estreta amb aquella estructura dialèctica que ja ens va presentar Plató com a eina d'aproximació a la veritat. Estudiosos contemporanis han tornat a reflexionar novament sobre la naturalesa del diàleg, sobretot a partir de la Fenomenologia i de la formulació del "problema de l'altre", amb Martin Buber com a representant més conspicu. Collingwood ja havia posat en relleu que un problema no es resol si no s'entén i no s'entén si no se sap quina classe de qüestió planteja. Pregunta i resposta transcorren dins del diàleg hermenèutic, però tota resposta no tanca el cercle sinó que obre nous interrogants que, al seu torn, exigeixen reformulacions.

La tesi que avui defenso es pot plantejar així: no existeix diàleg complet si no es consideren els elements predialogals en què es basa la necessitat d'aquest diàleg. Per il·lustrar l'enunciat em permetré anar a certs exemples quotidians que m'involucren personalment.

Quan se'm demana que expliqui el meu pensament en una conferència, un escrit, o una declaració periodística, tinc la sensació que tant les paraules que utilitzo com el fil de discurs que desenvolupo poden ser enteses sense dificultat, però que no encerten a "connectar" amb molts oients, lectors o gent de premsa. Aquestes persones no es troben en pitjors condicions de comprensió general que moltes altres amb les quals el meu discurs "connecta". Naturalment, no m'estic referint al desacord que hi pot haver entre les propostes que formulo i les objeccions de l'altra part; aquesta situació se m'apareix com de connexió perfecta. Fins i tot, en una disputa acalorada comprovo aquest contacte. No, es tracta de quelcom més general, d'alguna cosa que té a veure amb les condicions del diàleg mateix (entenent la meva exposició com un diàleg amb una altra part que accepta, o

rebutja, o dubta de les meves assercions). La sensació de no connexió sorgeix amb força en advertir que el fet explicat ha estat comprès i que, tanmateix, es torna a preguntar el mateix, o s'insisteix en punts que no es deriven d'allò que s'ha exposat. És com si una certa vaguetat, un cert desinterès, acompanyés la comprensió del fet plantejat; com si l'interès radiqués més enllà (o més ençà) del que s'enuncia. Aquí podem prendre el diàleg com una relació de reflexió o discussió entre persones, entre parts. Sense insistir en rigorismes, convé acordar certes condicions perquè existeixi aquesta relació o perquè se segueixi raonablement una exposició. Així doncs, perquè un diàleg sigui coherent és necessari que les parts: 1. Coincideixin respecte al tema fixat; 2. Ponderin el tema en un grau d'importància similar i 3. Posseeixin una definició comuna dels termes decisius emprats.

Si diem que les parts han de coincidir en la fixació del tema, estem al·ludint a una relació en la qual cadascú té en compte el discurs de l'altre. D'altra banda, la fixació d'un tema no vol dir que aquest no admeti transformació o canvi al llarg del seu desenvolupament, però en tots els casos cadascuna de les parts ha de saber mínimament de què està parlant l'altra.

En dir, en la següent condició, que ha d'existir una ponderació o grau d'importància semblant, no estem considerant una coincidència estricta sinó una quantificació acceptable de la importància que el tema té, perquè si aquest rep una ponderació de primer ordre per una de les parts i per a l'altra és trivial, podrà haver-hi acord sobre l'objecte tractat però no sobre l'interès o funció amb què compleix el conjunt del discurs.

Finalment, si els termes decisius tenen definicions diferents per a les parts, es pot arribar a alterar l'objecte del diàleg i amb això el tema tractat.

Si les tres condicions anotades són satisfetes es podrà avançar i es podrà estar en acord o desacord raonable amb la sèrie d'arguments que s'exposin. Però existeixen nombrosos factors que impedeixen el compliment de les condicions del diàleg. Em limitaré a prendre en compte alguns factors predialogals que afecten la condició de ponderació d'un tema donat.

Perquè existeixi un enunciat és necessari que hi hagi una intenció prèvia que permeti triar els termes i la relació entre ells. No n'hi ha prou que enuncii: "Cap home no és immortal", o "Tots els conills són herbívors", per donar a entendre de quin tema estic parlant. La intenció prèvia al discurs situa l'àmbit, situa l'univers en què es plantegen les proposicions. Aquest univers, no és genèticament lògic; té a veure amb estructures prelògiques, predialogals. El mateix val per a qui rep l'enunciat. Cal que l'univers de discurs coincideixi entre qui enuncia i qui rep l'enunciació. D'altra manera pot parlar-se de no coincidència del discurs.

Fins fa poc temps es pensava que del joc de les premisses en derivava la conclusió. Així, si es deia: "Tots els homes són mortals, Sòcrates és home, per tant Sòcrates és mortal", se suposava que la conclusió derivava dels termes anteriors, quan en realitat qui organitzava els enunciats ja tenia al cap la conclusió. Hi havia doncs una intenció llançada cap a cert resultat i això permetia, al seu torn, escollir enunciats i termes. No ocorre res diferent en el llenguatge quotidià, i àdhuc en Ciència el discórrer va en direcció a un objectiu plantejat prèviament com a hipòtesi. Ara bé, quan s'estableix un diàleg, cadascuna de les

parts pot tenir intencions diferents i apuntar a objectius diferents i, sobretot, cadascú tindrà sobre el tema mateix una apreciació global sobre la seva importància. Però aquesta "importància" no ve determinada pel tema sinó per un conjunt de creences, valoracions i interessos previs. Abstractament, dues persones podrien posar-se d'acord en fixar el tema del "sentit de la vida", com de summa importància i, no obstant això, una de les parts estar convençuda que el tractament de tal matèria és d'escassa practicitat, que no resoldrà res i que, finalment, no és d'urgència quotidiana. Que l'interlocutor escèptic segueixi els desenvolupaments de l'altra part, o que participi activament en el diàleg queda explicat per altres factors, però no pel tema del qual ha desqualificat prèviament la substancialitat. D'aquesta manera, els elements predialogals situen no sols l'univers que pondera el tema sinó les intencions que es troben més enllà (o més ençà). Per descomptat, els elements predialogals són prelògics i actuen dins de l'horitzó epocal, social, que els individus freqüentment prenen com a producte de les seves experiències i observacions personals. I aquesta és una barrera que no es pot franquejar fàcilment fins que canviï la sensibilitat de l'època, el moment històric en què es viu. És precisament per això que nombroses aportacions fetes en el camp de la ciència i en altres regions de les activitats humanes, han estat acceptades amb total evidència només en moments posteriors, però fins que s'ha arribat a aquest punt els promotors de tals idees i activitats s'han trobat amb un buit dialogal i molt sovint amb una barrera d'hostilitat erigida davant la sola possibilitat de discutir públicament els nous punts de vista. Passada la turbulència inicial i havent accedit una o diverses noves generacions a l'escenari històric, la importància d'aquelles aportacions anticipades es fa comuna a tots i tots coincideixen en la sorpresa que aquestes aportacions hagin estat negades o minimitzades anteriorment.

De manera que quan exposo el meu pensament (no coincident amb certes creences, valoracions i interessos de l'univers epocal) comprenc aquesta desconexió amb molts dels meus interlocutors, amb els quals en abstracte semblaria estar tot en perfecte acord. En la meva tasca de difondre l'Humanisme trobo freqüentment les dificultats comentades. Si s'explica la concepció de l'Humanisme contemporani i es fa clarament, no per això resultarà una connexió adequada amb molts interlocutors perquè encara queden recances i creences d'etapes anteriors que posen com a tema d'importància altres qüestions per sobre de l'ésser humà. Per descomptat, molta gent dirà que és "humanista" perquè la paraula "humanisme" pot resultar decorativa, però és clar que encara no existeix un interès genuí per entendre ni les raons ni les propostes d'aquest corrent de pensament i d'aquesta pràctica social. Si se suposa que l'organització d'idees en sistema és una ideologia i la moda dicta la fi de les ideologies, és clar que no es tendirà a considerar les formulacions sistemàtiques de l'Humanisme. Contradictòriament es preferiran respostes conjunturals a problemes que són globals i tota resposta sistemàtica apareixerà com una generalització excessiva. Sucedint, en aquesta època de mundialització, que els problemes fonamentals que vivim són estructurals i són globals, aquestes dificultats no seran apreheses d'aquesta manera i s'haurà d'encarar un conjunt de respostes desestructurades que per la seva mateixa naturalesa portaran a complicar més les coses en una reacció en cadena sense control. Per descomptat que això succeeix perquè els interessos econòmics dels cercles privilegiats manegen el món, però la visió d'aquesta minoria privilegiada ha fet impacte àdhuc en les capes més perjudicades de la societat. D'aquesta manera, és patètic escoltar en el discurs

del ciutadà mitjà els acords que abans havíem percebut en els representants de les minories dominants a través dels mitjans de difusió. I això seguirà així i no serà possible un diàleg profund ni una acció concertada globalment fins que fracassin els intents puntuals de resoldre la crisi progressiva desencadenada en el món. En el moment actual es creu que no s'ha de discutir la globalitat del sistema econòmic i polític vigent, ja que aquest és perfectible. Oposadament, per a nosaltres, aquest sistema no és perfectible ni pot ser reformat gradualment, ni les solucions desestructurades de conjuntura produiran una recomposició creixent. Aquestes dues postures enfrontades podran establir el seu diàleg, però els predialogals que actuen en un i un altre cas són inconciliables com a sistemes de creences i com a sensibilitat. Únicament amb un fracàs creixent de les solucions puntuals s'arribarà a un altre horitzó del preguntar i a una condició adequada de diàleg. En aquest moment, les noves idees començaran a ser gradualment reconegudes i els sectors cada vegada més desesperançats començaran a mobilitzar-se. Avui mateix, tot i que es pretén que cal millorar alguns aspectes del sistema actual, la sensació que es generalitza en les poblacions és la que a futur les coses empitjoraran. I aquesta difusa sensació no està revelant un simple apocalipsisme de fi de segle sinó un malestar difús i generalitzat que neix de les entranyes de les majories sense veu i va arribant a totes les capes socials. Mentrestant, se segueix afirmant en forma contradictòria que el sistema és conjunturalment perfectible.

El diàleg, factor decisiu en la construcció humana, no queda reduït als rigors de la lògica o de la lingüística. El diàleg és quelcom viu en què l'intercanvi d'idees, afectes i experiències està tenyit per la irracionalitat de l'existència. Aquesta vida humana, amb les seves creences, temors i esperances, odis, ambicions i ideals d'època, és la que posa la base de tot diàleg. Quan vam dir que "No existeix diàleg complet si no es consideren els elements predialogals en els quals es basa la necessitat d'aquest diàleg", estàvem atenent a les conseqüències pràctiques de tal formulació. No hi haurà diàleg complet sobre les qüestions de fons de la civilització actual fins que es comenci a descreure socialment de tanta il·lusió alimentada pels mirallets del sistema actual. Mentrestant, el diàleg seguirà sent insubstancial i sense connexió amb les motivacions profundes de la societat.

Quan l'Acadèmia em va fer arribar el seu reconeixement, vaig comprendre que en algunes latituds ha començat a moure's alguna cosa nova, alguna cosa que comença en diàleg d'especialistes i després ocuparà la plaça pública.

El meu agraïment a aquesta magna institució, a tots vosaltres, i el meu desig fervorós que el diàleg fructífer s'aprofundeixi i estengui més enllà del claustre acadèmic.

## FÒRUM HUMANISTA

Moscou, Rússia. 7 d'octubre de 1993

Estimats amics:

El Fòrum Humanista té per objectiu estudiar i fixar posició sobre els problemes globals del món d'avui. Des d'aquest punt de vista, és una organització cultural en sentit ampli, que es preocupa per relacionar estructuralment els fenòmens de la ciència, la política, l'art i la religió. El Fòrum Humanista fa de la llibertat de consciència i del desprejudici ideològic la condició indispensable per al treball en la comprensió dels complexos fenòmens del món contemporani.

El Fòrum Humanista té, a parer meu, l'ambició de convertir-se en un instrument d'informació, intercanvi i discussió entre persones i institucions pertanyents a les cultures més diverses del món. Pretén, a més, agafar un caràcter d'activitat permanent de manera que tota informació rellevant pugui circular tot seguit entre els seus membres.

Es podrà preguntar si diverses institucions avui existents no poden realitzar aquesta tasca amb més èxit, atesa la seva experiència, la seva solvència econòmica i la seva disponibilitat professional i tècnica. Així es podria pensar que en els centres d'extensió universitària, en les fundacions privades i oficials i fins i tot en els organismes culturals de Nacions Unides, es podria trobar el mitjà adequat per encarar investigacions d'envergadura i per, des d'allà, donar difusió a les conclusions a què s'arribi, suposant que fossin d'algun valor. No descartem la col·laboració i l'intercanvi amb diverses entitats, però necessitem una gran independència i llibertat de judici en la formulació de les preguntes, en la fixació de les àrees d'interès i això no és tan senzill quan es tracta d'institucions que tenen la seva pròpia dinàmica i, per descomptat, la seva dependència material i ideològica.

El Fòrum Humanista pretén fundar les bases d'una discussió global futura. Però no ha de desqualificar *a priori* les aportacions fetes fins avui per diferents corrents de pensament i d'acció, independentment de l'èxit o fracàs pràctic que hagin tingut. Serà de més interès tenir en compte diverses postures i comprendre que en aquesta civilització planetària que comença a gestar-se, la diversitat de posicions, valoracions i estils de vida, prevaldrà en el futur malgrat els embats dels corrents uniformadors. En aquest sentit, nosaltres aspirem a una nació humana universal, únicament possible si existeix la diversitat. No es podrà mantenir una hegemonia central sobre les perifèries, ni un estil de vida, ni un sistema de valoracions, ni un pressupost ideològic o religió que s'imposi a costa de la desaparició d'altres. Avui ja estem veient que la centralització va generant respostes secessionistes, perquè no es respecta la veritable entitat de pobles i regions que podrien convergir perfectament en una federació real de col·lectivitats. No fos cas que es pensi que el control econòmic pot fer miracles. O encara hi ha qui creu que per atorgar crèdits per al desenvolupament, s'haurà de reformar primer l'Estat, després la legislació, posteriorment la manera de producció, més endavant els costums i hàbits socials, un temps després la vestimenta, el règim alimentari, la religió i el pensament?

Aquest absolutisme ingenu està trobant dificultats creixents per imposar-se i, com en el cas de les secessions anotades anteriorment, està contribuint a endurir i radicalitzar posicions en tots els camps. Si, efectivament, a través de la dictadura dels diners es pogués passar a una societat plena, el tema admetria un temps més de discussió, però si per assolir una societat decadent, sense sentit per al conjunt i els individus, és necessari a més, acceptar els requisits d'una involució humana, el resultat serà l'augment del desordre i de l'infortuni general.

El Fòrum Humanista no pot perdre de vista el lineament de la diversitat, no pot estudiar les diferents cultures amb l'òptica d'un primitivisme zoològic, segons la qual aquella cultura en què un es troba assentat representa el cim d'una evolució que ha de ser imitada per les altres. Serà molt més important comprendre que totes les cultures fan la seva aportació a la gran construcció humana. Però el Fòrum Humanista ha de fixar les seves condicions mínimes. La primera és que no pot donar participació a aquells corrents que propiciïn la discriminació o la intolerància; la segona és que no pot donar participació a aquells corrents que propiciïn la violència com a metodologia d'acció per imposar la seva concepció o els seus ideals, per alts que siguin. Llevat d'aquestes limitacions, no n'hi ha d'haver cap altra.

El Fòrum Humanista és internacionalista, però això vol dir que per raó del seu ecumenisme desqualifica allò que és regional i allò que és puntual? Com es podria desqualificar algú perquè estima el seu poble, la seva terra, els seus costums, la seva gent, les seves tradicions? Li podríem encolomar l'epítet simple de "nacionalista" i després deixar de considerar-lo? Perquè estimar les arrels pròpies és també ser generós en la consideració del treball i patiment de les generacions anteriors. Aquest "nacionalisme" únicament es distorsiona quan la mateixa afirmació es fa com a deteriorament del reconeixement d'altres col·lectivitats, d'altres pobles. Amb quin dret aquest Fòrum podria descartar les aportacions de qui se sent socialista, sentint l'ideal d'assolir una societat igualitària i justa? Què podríem rebutjar, sinó un de tants models possibles on aquest ideal és deformat per la imposició d'una tirania uniformadora? Per què aquest Fòrum deixaria de banda aquell lliberal que considera el seu model econòmic com un instrument de benestar per a tothom, no per a uns quants? Hauria d'actuar el Fòrum discriminant els creients o els ateus per raó de les seves concepcions respectives? Podria el Fòrum sostenir a consciència la superioritat d'uns costums sobre d'altres? Crec que les limitacions només poden ser les dues, i exclusivament les dues, que esmentarem abans. En tot cas, el Fòrum es proposarà en termes d'inclusió i no d'exclusió de la varietat humana.

No em puc estendre més en aquesta exposició, només voldria esmentar alguns temes sobre els quals tots volem tenir una comprensió clara i, sobre els quals necessitem trobar la millor fórmula d'acció pràctica. Aquests temes són a parer meu: el racisme i la discriminació creixents; l'augment de la intervenció de suposats organismes de pau en els assumptes interns dels països; la manipulació dels drets humans com a pretext d'intervenció; la veritat de l'estat dels drets humans al món; l'augment de l'atur mundial; l'augment de la pobresa en diferents regions i capes, fins i tot en les societats opulentes; el deteriorament progressiu de la salut i l'educació; l'acció de les forces secessionistes; l'augment de la drogoaddicció; l'augment del suïcidi; la persecució religiosa i la radicalització dels grups religiosos; els fenòmens psicosocials d'alteració i violència; els perills reals, degudament prioritzats, de la destrucció ambiental. Voldríem tenir també una

percepció clara del fenomen de desestructuració que comença a les agrupacions socials i polítiques i acaba compromentent la relació interpersonal, l'articulació de la cultura i tot projecte d'acció comuna dels conjunts humans.

D'altra banda, em voldria referir a aquells que posaran en marxa les comissions de treball, en el sentit que el Fòrum no requerirà una organització complexa, sinó més aviat un mecanisme de contacte i circulació de la informació; que no necessitarà enormes recursos per funcionar i que el problema econòmic no serà decisiu per a una agrupació d'aquest tipus; que haurà de comptar amb un mitjà informatiu periòdic, més a l'estil d'un butlletí que d'una revista formal; que haurà de connectar entre si persones i institucions que poden produir en comú, però que per raons de distància no ho poden fer; i que, finalment, haurà de tenir un cos de traductors àgil. Potser una comissió del Fòrum pugui constituir el Centre Mundial d'Estudis Humanistes i això contribueixi a donar permanència a les activitats al mateix temps que, fixant certes prioritats, també pugui establir un calendari de les tasques a realitzar.

Saludo fraternalment els membres d'aquest Fòrum i expresso a tots el millor desig per a la realització dels treballs que s'inicien avui.

## QUÈ ENTENEM AVUI PER HUMANISME UNIVERSALISTA

Comunitat Emanu-El, seu del judaisme liberal a Argentina.

Buenos Aires. 24 de novembre de 1994

Agraeixo a la comunitat Emanu-El i al rabí Sergio Bergman l'oportunitat que em brinden de parlar avui aquí. Agraeixo la presència dels membres de la Comunitat, dels ponents del present cicle i, en general, dels amics de l'humanisme.

El títol de la present dissertació afirma l'existència d'un humanisme universal, però, per descomptat, aquesta afirmació, ha de ser provada. Per a això caldrà considerar què s'entén per "humanisme", atès que no hi ha acord general sobre el significat d'aquesta paraula i, d'altra banda, serà necessari discutir si "l'humanisme" és propi d'un punt, d'una cultura, o si pertany a les arrels i al patrimoni de tota la humanitat. Per començar, serà convenient explicitar els nostres interessos respecte a aquests temes, ja que si no ho fem es podria pensar que estem motivats simplement per la curiositat històrica o per qualsevol mena de trivialitat cultural. L'humanisme té per a nosaltres el mèrit captivador de ser no només història sinó també projecte d'un món futur i eina d'acció actual.

Ens interessa un humanisme que contribueixi al millorament de la vida, que s'enfronti a la discriminació, al fanatisme, a l'explotació i a la violència. En un món que es globalitza veloçment i que mostra els símptomes del xoc entre cultures, ètnies i regions ha d'existir un humanisme universalista, plural i convergent. En un món on es desestructuren els països, les institucions i les relacions humanes, ha d'existir un humanisme capaç d'impulsar la recomposició de les forces socials. En un món en què s'ha perdut el sentit i la direcció en la vida, ha d'existir un humanisme apte per crear una nova atmosfera de reflexió on no s'oposin, ja de manera irreductible, allò que és personal a allò que és social, ni allò que és social a allò que és personal. Ens interessa un humanisme creatiu, no un humanisme repetitiu; un nou humanisme que, tenint en compte les paradoxes de l'època, aspiri a resoldre-les. Aquests temes, en alguns casos d'aparença contradictòria, aniran emergint amb més detall al llarg d'aquesta exposició.

En preguntar: "què entenem avui per humanisme?", estem apuntant a l'origen i també a l'estat actual de la qüestió. Comencem per el que és recognoscible històricament a Occident i deixem les portes obertes a l'esdevingut a altres parts del món, on l'actitud humanista ja era present abans de l'encunyament de paraules com "humanisme", "humanista" i tantes altres del gènere. En referència a l'actitud que esmento, i que és posició comuna dels humanistes de les diferents cultures, haig de destacar les següents característiques: 1. Ubicació de l'ésser humà com a valor i preocupació central; 2. Afirmació de la igualtat de tots els éssers humans; 3. Reconeixement de la diversitat personal i cultural; 4. Tendència al desenvolupament del coneixement per sobre d'allò que és acceptat com a veritat absoluta; 5. Afirmació de la llibertat d'idees i creences; i 6. Repudi de la violència.

Endinsant-nos en la cultura europea, particularment en la de la Itàlia prerenaixentista, observem que l'*studia humanitatis* (estudi de les humanitats) es referia al coneixement de les llengües grega i llatina i posava un èmfasi especial



en els autors "clàssics". Les "humanitats" comprenien història, poesia, retòrica, gramàtica, literatura i filosofia moral. Tractaven sobre qüestions genèricament humanes, a diferència de les matèries pròpies dels "juristes", "canonistes", "legistes" i "artistes" que estaven destinades a una formació específicament professional. Per descomptat que aquests últims també comptaven en la seva capacitació amb elements propis de les humanitats, però els seus estudis estaven adreçats cap a aplicacions pràctiques pròpies dels seus oficis respectius. La diferència entre "humanistes" i "professionals" es va anar aprofundint a mesura que els primers van emfatitzar en els estudis clàssics i en la recerca d'altres cultures i van separar de l'enquadrament professional un interès per allò genèricament humà i per les coses humanes. Aquesta tendència es va seguir desenvolupant fins a fer incursions en camps molt allunyats d'allò acceptat en el seu moment com a "humanitats" i va donar lloc a la gran revolució cultural del Renaixement.

En realitat, l'actitud humanista s'havia començat a desenvolupar molt abans, quelcom que podem rescatar en els temes tractats pels poetes goliards i per les escoles de les catedrals franceses del segle XII. Però la paraula "*umanista*", que va designar una certa classe d'estudiós, es va començar a usar a Itàlia el 1538. En aquest punt remeto a les observacions d'A. Campana en el seu article *The Origin of the Word 'Humanist'*, publicat el 1946. Amb això estic destacant que els primers humanistes no es reconeixien a si mateixos sota aquesta designació que, en canvi, prendrà cos molt més endavant. I aquí caldria consignar que paraules afins com "*humanistische*" ("humanístic"), d'acord amb els estudis de Walter Rùegg, comencen a usar-se el 1784 i "*humanismus*" ("humanisme") comença a fer-se servir a partir dels treballs de Niethammer de 1808. És a mitjans del segle passat quan el terme "humanisme" circula en gairebé totes les llengües. Estem parlant, per tant, de designacions recents i d'interpretacions de fenòmens que, segurament, van ser viscuts pels seus protagonistes d'una manera molt diferent de com els va considerar la historiografia o la història de la cultura del segle passat. Aquest punt no em sembla ocios i voldria reprendre'l més endavant en considerar els significats que ha tingut fins avui la paraula "humanisme".

Si se'm permet una digressió, diré que en el moment actual ens trobem encara amb aquell substrat històric i amb les diferències entre els estudis de les humanitats que s'imparteixen en les facultats o instituts d'estudis humanístics, i la simple actitud de persones no definides per la seva dedicació professional sinó pel seu emplaçament respecte d'allò humà com a preocupació central. Avui, quan algú es defineix com "humanista" no ho fa amb referència als seus estudis d'"humanitats" i, paral·lelament, un estudiant o estudiós d'"humanitats" no per això es considera "humanista". L'actitud "humanista" s'entén difusament com quelcom una mica més ampli, gairebé totalitzador, més enllà de les especialitats universitàries.

En el món acadèmic occidental s'acostuma a anomenar "humanisme" a aquest procés de transformació de la cultura que va començar a Itàlia, particularment a Florència, entre finals del 1300 i principis del 1400 i conclou en el Renaixement, amb la seva expansió per tota Europa. Aquest corrent va aparèixer lligat a les *humanae litterae* (que eren els escrits referits a les coses humanes), en contraposició a les *divinae litterae* (que posaven l'accent en les coses divines). I aquest és un dels motius pels quals s'anomena "humanistes" als seus representants. Des d'aquesta interpretació l'humanisme és, en el seu origen, un

fenomen literari amb una tendència clara a reprendre les aportacions de la cultura grecollatina, asfixiades per la visió cristiana medieval. S'ha de tenir en compte que el sorgiment d'aquest fenomen no es va deure simplement a la modificació endògena dels factors econòmics, socials i polítics de la societat occidental, sinó que va rebre influències transformadores d'altres ambients i civilitzacions. L'intens contacte amb les cultures jueva i musulmana i l'ampliació de l'horitzó geogràfic, van formar part d'un context que va incentivar la preocupació per allò genèricament humà i pels descobriments de les coses humanes.

Crec que en Puleda l'encerta en explicar, en les seves *Interpretacions històriques de l'Humanisme*, que el món europeu medieval prehumanista era un ambient tancat des del punt de vista temporal i físic i que tendia a negar la importància del contacte amb altres cultures, que de fet ja es donava. La història, des del punt de vista medieval, és la història del pecat i de la redempció; el coneixement d'altres civilitzacions no il·luminades per la gràcia de Déu no revesteix gaire interès. El futur prepara simplement l'Apocalipsi i el judici de Déu. Seguint la concepció ptolemaica, la Terra és immòbil i es troba en el centre de l'Univers. Tot és circumdat pels estels fixos i les esferes planetàries giren animades per potències angèliques. Aquest sistema acaba en l'empiri, seu de Déu, motor immòbil que tot ho mou. L'organització social es correspon amb aquesta visió: una estructura jeràrquica i hereditària diferencia els nobles dels serfs. En el vèrtex de la piràmide es troben el Papa i l'Emperador, de vegades aliats, de vegades en pugna per la preeminència jeràrquica. El règim econòmic medieval, almenys fins al segle XI, és un sistema econòmic tancat, fonamentat en el consum del producte en el lloc de producció. La circulació monetària és escassa. El comerç és difícil i lent. Europa és una potència continental tancada, perquè el mar, com a via de tràfic, és en mans de bizantins i àrabs. Però els viatges de Marco Polo i el seu contacte amb les cultures i la tecnologia de l'extrem orient; els centres d'ensenyament d'Espanya, des d'on els mestres jueus, àrabs i cristians irradien coneixement; la cerca de noves rutes comercials que eludeixin la barrera del conflicte bizantí-musulmà; la formació d'una capa mercantil cada dia més activa; el creixement d'una burgesia ciutadana cada vegada més poderosa i el desenvolupament d'institucions polítiques més eficients, com els senyories d'Itàlia, van marcar un canvi profund en l'atmosfera social i aquest canvi permet el desenvolupament de l'actitud humanista. No hem d'oblidar que aquest desenvolupament admet nombrosos avanços i retrocessos fins que la nova actitud es fa conscient.

Cent anys després de Petrarca (1304-1374), existeix un coneixement deu vegades més gran dels clàssics que al llarg de tot el període anterior de mil anys. Petrarca busca en els antics còdexs i tracta de corregir una memòria deformada i amb això inicia una tendència de reconstrucció del passat i un nou punt de vista del fluir de la història, en aquell temps encallada per l'immobilisme de l'època. Un altre dels primers humanistes, Manetti, en la seva obra *De dignitate et excellentia hominis* (La dignitat i l'excel·lència dels homes), reivindica l'ésser humà enfront del *Contemptus Mundi*, (El menyspreu del món), predicat pel monjo Lotario (posteriorment Papa, conegut com a Innocenci III). A partir d'allà, Lorenzo Valla, en el seu *De Voluptate* (El plaer), ataca el concepte ètic del dolor, vigent en la societat del seu temps. I així, mentre ocorre el canvi econòmic i es modifiquen les estructures socials, els humanistes fan prendre consciència d'aquest procés i generen una cascada de produccions on es perfila aquest corrent que sobrepassa

l'àmbit cultural i acaba per qüestionar les estructures del poder en mans de l'Església i el monarca.

Nombrosos especialistes han destacat que en l'humanisme prerenaixentista ja apareix una nova imatge de l'ésser humà i de la personalitat humana. Aquesta imatge se la construeix i se l'expressa mitjançant l'acció i és en aquest sentit que es concedeix especial importància a la voluntat sobre la intel·ligència especulativa. D'altra banda, emergeix una nova actitud enfront de la naturalesa. Aquesta ja no és una simple creació de Déu i una vall de llàgrimes per als mortals, sinó l'ambient de l'ésser humà i, en alguns casos, la seu i el cos de Déu. Finalment, aquest nou emplaçament enfront de l'univers físic enforteix l'estudi dels diferents aspectes del món material i el tendeixen a explicar com un conjunt de forces immanents que no requereixen conceptes teològics per a la seva comprensió. Això mostra ja una clara orientació cap a l'experimentació i una tendència cap al domini de les lleis naturals. El món és ara el regne de l'home i aquest l'ha de dominar mitjançant el coneixement de les ciències.

Per l'orientació esmentada, els estudiosos del segle XIX no només van enquadrar nombroses personalitats literàries del Renaixement com a "humanistes", sinó que al costat de Nicolau de Cusa, Rodolphus Agricola, Johannes Reuchlin, Erasme, Thomas More, Jacques Lefèvre, Charles Bouillé, Joan Vives, van col·locar també Galileu i Leonardo.

Molts temes implantats pels humanistes segueixen avançant i acaben inspirant els enciclopedistes i els revolucionaris del segle XVIII. Però després de les revolucions americana i francesa, comença una declinació en què l'actitud humanista se submergeix. Ja l'idealisme crític, l'idealisme absolut i el romanticisme, inspiradors al seu torn de filosofies polítiques absolutistes, han deixat enrere l'ésser humà com a valor central per convertir-lo en epifenomen d'altres potències. Aquesta cosificació, aquest "això" en lloc d'un "tu", com va destacar agudament Martin Buber, s'instal·len a escala planetària. Però la tragèdia de les dues guerres mundials commou d'arrel les societats i, enfront de l'absurd, ressorgeix la pregunta pel significat de l'ésser humà. Això es fa present en les anomenades "filosofies de l'existència". Sobre la situació contemporània de l'humanisme tornaré al final d'aquesta exposició. Ara com ara voldria destacar alguns aspectes fonamentals de l'humanisme, entre els quals trobem la seva actitud antidiscriminatòria i la seva tendència a la universalitat.

El tema de la mútua tolerància i de la posterior convergència és molt estimat per l'humanisme i, per això, voldria portar novament davant de tots vostès el que va explicar el Dr. Bauer en la seva conferència del tres de novembre.

Va dir: "En la societat feudal musulmana, particularment a Espanya, la situació dels jueus va ser molt diferent. De la seva marginació social ni tan sols se'n pot parlar, com tampoc de la dels cristians. I sols excepcionalment podien sorgir tendències que avui anomenaríem 'fonamentalistes'. La religió dominant no s'identificava amb l'ordre social en la mateixa mesura com en l'Europa cristiana. Aquí ni tan sols el terme 'divisió ideològica' hi té cabuda, per més que existissin, paral·lelament i amb tolerància mútua, cultes diferents. A les escoles i universitats oficials anaven tots junts, cosa inconcebible en la societat medieval cristiana. El gran Maimònides era en la seva joventut deixeble i amic d'ibn Rušd (Averrois). I si més tard els jueus i el mateix Maimònides van sofrir pressions i persecucions per part dels fanàtics d'origen africà, que s'havien apoderat del poder a Al-Andalus, el

filòsof àrab que per a ells era heretge, tampoc no es va salvar. En tal atmosfera sí que podia sorgir un ampli i profund humanisme, tant per part dels musulmans com dels jueus... A Itàlia, la situació era semblant, no només sota el breu imperi de l'Islam sobre Sicília, sinó també després, i fins i tot, durant molt temps sota el domini directe del Papat. Un monarca, d'origen alemany, l'emperador Frederic II de Hohenstaufen, resident a Sicília i ell mateix poeta, va tenir l'audàcia de proclamar per al seu règim una arrel ideològica tripartida: cristiana, jueva i musulmana, i fins i tot a través d'aquesta última, la continuïtat amb la filosofia clàssica grega". Fins aquí la cita.

Pel que fa a l'humanisme en les cultures jueva i àrab no hi ha grans dificultats per rastrejar-lo, només voldria portar aquí algunes observacions de l'acadèmic rus Artur Sagadeev en la conferència sobre "L'humanisme en el pensament clàssic musulmà" que va donar a Moscou al novembre de l'any passat.

Ell va destacar que "(...) la infraestructura de l'humanisme en el món musulmà estava determinada pel desenvolupament de les ciutats i de la cultura de les ciutats. Per les xifres següents és possible jutjar el grau d'urbanització d'aquest món: a les tres ciutats més grans de Savad —és a dir, Mesopotàmia del sud—, i a les dues ciutats més grans d'Egipte, vivia prop del 20% de tota la població. Pel percentatge d'habitants de ciutats amb una població de més de cent mil cadascuna, la Mesopotàmia i Egipte, als segles VIII i X, van superar països de l'Europa occidental del segle XIX com els Països Baixos, Anglaterra, el País de Gal·les o França. Segons càlculs molt acurats, Bagdad comptava en aquell temps amb 400.000 habitants i la població de ciutats com Fustat (que després va ser el Caire), Còrdova, Alexandria, Kufa i Basra, era de cent mil a dues-centes cinquanta mil persones cadascuna. La concentració a les ciutats de grans recursos, provinents del comerç i dels impostos, va determinar el sorgiment d'una capa bastant nombrosa de la intel·lectualitat medieval, una dinamització de la vida espiritual, i la prosperitat de la ciència, la literatura i l'art. En el centre d'atenció de tot, es trobava l'ésser humà, com a gènere humà i com a personalitat única. Cal assenyalar que el món musulmà medieval no va conèixer una divisió de la cultura en cultura urbana i cultura oposada als habitants de les ciutats per les seves orientacions axiològiques, com les que van representar a Europa els habitants dels monestirs i els dels castells feudals. Els portadors de l'educació teològica i els grups socials, anàlegs als feudals d'Europa al món musulmà, vivien a les ciutats i van experimentar la influència poderosa de la cultura formada en el si dels habitants urbans adinerats de les ciutats musulmanes. Sobre el caràcter de les orientacions axiològiques dels habitants adinerats de les ciutats musulmanes, podem jutjar pel grup de referència que ells volien imitar, com a encarnació dels trets obligatoris d'una personalitat il·lustre i ben educada. Aquest grup de referència el formaven els Adibs, gent d'interessos humanitaris amplis, gent de coneixements i alta moral. L'Àdab, o sigui, el conjunt de qualitats pròpies de l'Àdib, suposava ideals de la conducta ciutadana, cortesana, refinament, humor, i per la seva funció intel·lectual i moral era sinònim de la paraula grega 'paideia' i de la paraula llatina 'humanitas'. Els Adibs encarnaven ideals de l'humanisme i alhora eren divulgadors d'idees humanistes que, de vegades, tenien forma de sentències lapidàries: 'L'home és problema per a l'home'; 'Qui creua el nostre mar, per a aquell no existeix una altra riba que no sigui ell mateix'.

La insistència en el destí terrenal de l'ésser humà és típica per l'Àdib, i de vegades el conduïa a l'escepticisme religiós, a l'aparició entre els seus portadors de la gent

de moda que feia ostentació del seu ateisme. Inicialment Àdab significava l'etiqueta pròpia dels beduïns, però va adquirir la seva perfecció humanista gràcies al fet que, per primera vegada des d'Alexandre el Gran, el Califat es va convertir en el centre d'interrelació de diferents tradicions culturals i de l'existència de diferents grups confessionals, que unia el Mediterrani amb el món iranià-indi. En el període de prosperitat de la cultura musulmana medieval, l'Àdab d'una banda es coronava amb l'exigència de conèixer la filosofia hel·lènica antiga i, per l'altra banda, va absorbir programes d'educació elaborats per científics grecs. Per a la realització d'aquests programes, els musulmans disposaven d'enormes possibilitats. Només cal dir que, segons el càlcul dels especialistes, només a Còrdova es concentraven més llibres que en tota Europa, fora d'Al-Andalus. La transformació del Califat en centre d'influències recíproques amb altres cultures, en la mescla de diferents grups ètnics, contribuïa a la formació d'un altre tret més de l'humanisme: l'universalisme, com a idea de la unitat del gènere humà. En la vida real, a la formació d'aquesta idea li va correspondre el fet que les terres habitades per musulmans s'estenien del riu Volga al nord fins a Madagascar al sud, i de la costa atlàntica d'Àfrica a l'occident fins a la costa pacífica d'Àsia a l'orient. Encara que amb el transcurs del temps l'imperi musulmà es va desintegrar i els petits estats formats en la desfeta eren comparats amb les possessions dels successors d'Alexandre el Gran, els fidels a l'Islam vivien units per una sola religió, una sola llengua literària comuna, una sola llei, una sola cultura i en la vida quotidiana es comunicaven i intercanviaven amb valors culturals de diferents i molt diversos grups de confessions. L'esperit de l'universalisme dominava en els cercles científics, en les reunions ('Madjalis') que unien musulmans, cristians, jueus i ateu que compartien interessos intel·lectuals comuns i que arribaven de diversos racons del món musulmà. Els unia la 'ideologia de l'amistat' que abans havia unit les escoles filosòfiques de l'Antiguitat, com per exemple a estoics, epicuris, neoplatònics, etc., i en el Renaixement italià al cercle de Marsilio Ficino. En el pla teòric, els principis de l'universalisme ja eren elaborats en els marcs del Kalam i després es van convertir en la base de la concepció del món, tant dels filòsofs racionalistes com dels místics sufis. En les discussions organitzades pels teòlegs Mutakallimies (els Mestres de l'Islam), on els seus participants eren representants de diferents confessions, era norma fonamentar l'autenticitat de les seves tesis no amb referències a textos sagrats, perquè aquestes referències no tenien base per als representants d'altres religions, sinó basant-se exclusivament en la raó humana".

La lectura que acabo de fer de la contribució de Sagadeev no contempla la riquesa descriptiva que aquest estudiós fa dels costums, vida quotidiana, art, religiositat, dret i activitat econòmica del món musulmà en l'època de la seva esplendor humanista. Voldria passar ara a un altre treball, també d'un acadèmic rus, especialista en cultures d'Amèrica. El professor Serguei Semenov en la seva monografia d'agost d'aquest any, titulada *Tradicions i innovacions humanistes en el món iberoamericà*, dona un enfocament totalment nou en el rastreig de l'actitud humanista en les grans cultures de l'Amèrica precolombina.

Us deixo amb les seves paraules: "(...) Quan parlem de les tendències humanistes al món iberoamericà, podem analitzar-les, abans de res, prenent la informació de l'obra artística, l'obra de masses i l'obra professional que es materialitza en els monuments de la cultura i es grava en la memòria del poble. Aquest enfocament d'anàlisi interdisciplinari de les manifestacions concretes de l'humanisme, té

moltes possibilitats d'aplicació al món iberoamericà, que és pluralista per excel·lència i que personifica la síntesi cultural que es realitza a ambdós costats de l'Atlàntic, en quatre continents. Per descomptat, aquests principis es diferenciaven molt de les tradicions del món eurasiàtic, però els aproximava al reconeixement universal de la unitat de principi de tots els éssers humans, independentment de la seva pertinença tribal o social. Aquestes nocions de l'humanisme les constatem en el període precolombí, a Mesoamèrica i a Amèrica del Sud. En el primer cas es tracta del mite de Quetzalcóatl, en el segon de la llegenda de Viracocha, dues deïtats que rebutjaven els sacrificis humans, normalment de presoners de guerra que pertanyien a altres tribus. Els sacrificis humans eren comuns a Mesoamèrica abans de la conquesta espanyola. No obstant això, els mites i les llegendes indígenes, les cròniques espanyoles i els monuments de la cultura material demostren que el culte de Quetzalcóatl, que apareix en els anys 1200-1100 abans de la nostra era, es vincula en la consciència dels pobles d'aquesta regió amb la lluita contra els sacrificis humans i amb l'afirmació d'altres normes morals que condemnen l'assassinat, el robatori i les guerres. Segons una sèrie de llegendes, el governant tolteca de la ciutat de Tula, Topiltzin, que va adoptar el nom de Quetzalcóatl i va viure al segle X de la nostra era, tenia trets d'heroi cultural. Segons aquestes llegendes ell va ensenyar als habitants de Tula l'orfebreria, va prohibir fer immolacions humanes i d'animals i només va permetre flors, pa i aromes com a ofrenes als déus. Topiltzin condemnava els assassinats, les guerres i els robatoris. Segons la llegenda tenia aspecte d'home blanc, però no ros sinó morè. Alguns expliquen que se'n va anar cap al mar i uns altres que es va encendre com una flama i va ascendir cap al cel, deixant l'esperança del seu retorn plasmada en l'estel matutí. A aquest heroi se li adjudica l'afirmació a Mesoamèrica de l'estil de vida humanista, denominat "toltecatoyotl", que van assimilar no només els tolteques sinó els pobles veïns que van heretar la tradició tolteca. Aquest estil de vida es basava en principis de germanor entre tots els éssers humans, de perfeccionament, veneració del treball, honestat, fidelitat a la paraula, estudi dels secrets de la natura i visió optimista del món. Les llegendes dels pobles maies del mateix període demostren l'activitat de Kulkán, governant o sacerdot de la ciutat de Chichén-Itzá i fundador de la ciutat de Mayapán, anàleg maia de Quetzalcóatl.

Un altre representant de la tendència humanista a Mesoamèrica va ser el governant de la ciutat de Texcoco, el filòsof i poeta Netzahualcoyotl, que va viure entre 1402 i 1472. Aquest filòsof també rebutjava els sacrificis humans, cantava l'amistat entre els éssers humans i va exercir una influència profunda en la cultura dels pobles de Mèxic. Al començament del segle XV observem un moviment similar a Amèrica del Sud. Aquest moviment es vincula amb els noms de l'Inca Cusi Yupanqui, que va rebre el nom de Pachacútec, 'reformador', i del seu fill Túpac Yupanqui, i amb l'expansió del culte del déu Viracocha. Igual que a Mesoamèrica, Pachacútec, com el seu pare Ripa Yupanqui, va assumir el títol de déu i es va fer anomenar Viracocha. Les normes morals per les quals es regia oficialment la societat de Tahuantinsuyo van ser vinculades amb el seu culte i amb reformes de Pachacútec, que igual que Topiltzin, tenia trets d'heroi cultural". I fins aquí la cita d'un treball, per descomptat, molt més extens i substanciós.

Amb la lectura d'aquests dos materials he volgut apropar una mostra d'això que anomenem "actitud humanista" en regions molt separades i que, per descomptat, podem trobar en períodes precisos de diferents cultures. I dic "en períodes

precisos” perquè tal actitud sembla retrocedir i avançar de manera polsant al llarg de la història fins que, moltes vegades desapareix definitivament en els temps sense retorn que precedeixen al col·lapse d'una civilització. Es comprendrà que establir vincles entre les civilitzacions a través dels seus “moments humanistes” és una tasca extensa, de llarg abast. Si actualment els grups ètnics i religiosos es repleguen sobre si mateixos per aconseguir una forta identitat, tenim en marxa una mena de xovinisme cultural o regional en què amenacen xocar amb altres ètnies, cultures o religions. I si cadascú estima legítimament el seu poble i la seva cultura, també pot comprendre que en ell i en les seves arrels va existir o existeix aquest “moment humanista” que el fa, per definició, universal i semblant a l'altre amb què s'enfronta. Es tracta, doncs, de diversitats que no poden ser eliminades per uns o altres. Es tracta de diversitats que no són una rêmora, ni un defecte, ni un retard, sinó que constitueixen la riquesa mateixa de la humanitat. Allà no rau el problema, sinó en la possible convergència de tals diversitats i és aquest “moment humanista” al que al·ludeixo quan em refereixo als punts de convergència.

Per acabar, voldria reprendre l'estat de la qüestió humanista en el moment actual. Vam dir que després de les dues catàstrofes mundials, els filòsofs de l'existència van reobrir el debat sobre un tema que semblava mort en el passat. Però aquest debat va partir de considerar l'humanisme com una filosofia quan en realitat mai va ser una postura filosòfica sinó una perspectiva i una actitud davant la vida i les coses. Si en el debat es va donar per acceptada la descripció del segle XIX, no és d'estranyar que pensadors com Foucault acusessin l'humanisme d'estar inclòs en aquest relat. Ja abans, Heidegger havia expressat el seu antihumanisme en considerar-lo com una “metafísica” més en la seva *Carta sobre l'Humanisme*. Tal vegada la discussió va estar basada en la posició de l'existencialisme de Sartre que va plantejar la qüestió en termes filosòfics. Veient aquestes coses des de la perspectiva actual, ens sembla excessiu acceptar una interpretació sobre un fet com el fet mateix i, a partir d'això, atribuir a aquest determinades característiques. Althusser, Lévy-Strauss i nombrosos estructuralistes han declarat en les seves obres el seu antihumanisme, de la mateixa manera que altres han defensat l'humanisme com una metafísica o, si més no, una antropologia. En realitat, l'humanisme històric occidental no va ser en cap cas una filosofia, ni fins i tot en Pico de la Mirandola o en Marsilio Ficino. El fet que nombrosos filòsofs s'incloguessin en l'actitud humanista no implica que aquesta fos una filosofia. D'altra banda, si l'humanisme renaixentista es va interessar pels temes de la “filosofia moral”, aquesta preocupació ha d'entendre's com un esforç més per desbaratar la manipulació pràctica que, en aquest camp, va efectuar la filosofia escolàstica medieval. Des d'aquests errors en la interpretació de l'humanisme, considerat com una filosofia, és fàcil arribar a postures naturalistes com les que es van expressar en l'*Humanist Manifesto* de 1933, o a posicions socials-liberals en l'*Humanist Manifesto II* de 1974. Així les coses, autors com Lamont han definit els seus humanismes com naturalistes i antiidealistes i han afirmat l'antisobrenaturalisme, l'evolucionisme radical, la inexistència de l'ànima, l'autosuficiència de l'home, la llibertat de la voluntat, l'ètica intramundana, el valor de l'art i l'humanitarisme. Crec que tots ells tenen tot el dret a caracteritzar així les seves concepcions, però em sembla un excés sostenir que l'humanisme històric s'ha mogut dins d'aquestes direccions. D'altra banda, penso que la proliferació d'“humanismes” en els anys recents és del tot legítima, sempre que es presentin com a particularitats i sense la pretensió d'absolutitzar l'humanisme en general.

Finalment, també crec que actualment l'humanisme és en condicions d'esdevenir una filosofia, una moral, un instrument d'acció i un estil de vida.

La discussió filosòfica amb un humanisme històric i, a més, localitzat, ha estat mal plantejada. El debat just comença ara i les objeccions de l'antihumanisme hauran de justificar-se davant el que avui planteja el Nou Humanisme Universalista. Hem de reconèixer que tota aquesta discussió ha estat una mica provinciana i ja fa massa temps que dura aquest assumpte que l'humanisme neix en un punt, es discuteix en un punt i tal vegada es vulgui exportar al món com un model d'aquest punt. Concedim que el *copyright*, el monopoli de la paraula "humanisme", s'assenti en una àrea geogràfica. De fet hem estat parlant de l'humanisme occidental, europeu i, en alguna mesura, ciceronià. Ja que hem sostingut que l'humanisme mai no va ser una filosofia sinó una perspectiva i una actitud enfront de la vida, no podem estendre la nostra recerca a altres regions i reconèixer que aquesta actitud es va manifestar de manera similar? En canvi, en fixar l'humanisme històric com una filosofia i, a més, com una filosofia específica d'occident, no només errem sinó que posem una barrera infranquejable al diàleg amb les actituds humanistes de totes les cultures de la Terra. Si em permeto insistir en aquest punt, és per les conseqüències, no solament teòriques, que les postures abans citades han tingut i encara tenen, sinó per les seves conseqüències pràctiques immediates.

En l'humanisme històric existia la forta creença que el coneixement i el maneig de les lleis naturals portaria a l'alliberament de la humanitat, que tal coneixement era en les diferents cultures i calia aprendre de totes elles. Però avui hem vist que existeix una manipulació del saber, del coneixement, de la ciència i de la tecnologia. Que, sovint, aquest coneixement ha servit com a instrument de dominació. El món ha canviat i la nostra experiència s'ha engrandit. Alguns van creure que la religiositat embrutia la consciència i per imposar paternalment la llibertat, van arremetre contra les religions. Avui emergeixen reaccions religioses violentes que no respecten la llibertat de consciència. El món ha canviat i la nostra experiència s'ha engrandit. Alguns van pensar que tota diferència cultural era divergent i que calia uniformar els costums i els estils de vida. Avui es manifesten reaccions violentes mitjançant les quals les cultures tracten d'imposar els seus valors sense respectar la diversitat. El món ha canviat i la nostra experiència s'ha engrandit...

I avui, enfront d'aquesta tràgica submersió de la raó, enfront del creixement del símptoma neoirracionalista que sembla envair-nos, encara s'escolten els ressons d'un racionalisme primitiu en què algunes generacions van ser educades. Molts semblen dir: "Quanta raó teníem en voler acabar amb les religions, perquè si ho haguéssim aconseguit avui no hi hauria lluites religioses; quanta raó teníem en tractar de liquidar la diversitat, perquè si ho haguéssim aconseguit, no s'encendria ara el foc de la lluita entre ètnies i cultures!". Però aquells racionalistes no van aconseguir imposar el seu culte filosòfic únic, ni el seu estil de vida únic, ni la seva cultura única i això és el que compta. Sobretot allò que compta és la discussió per solucionar aquests conflictes seriosos avui en desenvolupament. Quant temps més es necessitarà per comprendre que una cultura i els seus patrons intel·lectuals o de comportament, no són models que la humanitat en general hagi de seguir? Dic això perquè tal vegada és el moment de reflexionar seriosament sobre el canvi del món i de nosaltres mateixos. És fàcil pretendre que canviïn els altres, però els altres pensen el mateix. No serà ja hora que comencem a



reconèixer “l'altre”, la diversitat del “tu”? Crec que avui el canvi del món es planteja amb més urgència que mai i que aquest canvi, per ser positiu, es relaciona indissolublement amb el canvi personal. Després de tot, la meua vida té un sentit si és que vull viure-la i si és que puc triar o lluitar per les condicions de la meua existència i de la vida en general. Aquest antagonisme entre la cosa personal i la cosa social no ha donat bons resultats, caldrà veure si no té més sentit la relació convergent entre tots dos termes. Aquest antagonisme entre les cultures no ens porta per la direcció correcta, ara s'imposa la revisió del reconeixement declamatori de la diversitat cultural i s'imposa l'estudi de la possibilitat de convergència cap a una nació humana universal.

Finalment, s'han atribuït no pocs defectes als humanistes de les diferents èpoques. S'ha dit que també Maquiavel era un humanista que tractava de comprendre les lleis que regeixen el poder; que el mateix Galileu va mostrar una mena de debilitat moral enfront de la barbàrie de la Inquisició; que Leonardo comptava entre les seves invencions amb màquines de guerra avançades, que va dissenyar per al Príncep. I, seguint la cadena, s'ha afirmat que també molts escriptors, pensadors i científics contemporanis han mostrat aquestes debilitats. Segurament hi ha moltes coses certes en tot això. Però hem de ser justos en la nostra apreciació dels fets: Einstein no va tenir a veure amb la fabricació de la bomba atòmica, el seu mèrit radica en la producció de la cèl·lula fotoelèctrica gràcies a la qual es va desenvolupar tanta indústria, inclòs el cinema i la TV, però per sobretot el seu geni va destacar en la formulació d'una gran teoria absoluta: la teoria de la Relativitat. I aquest Einstein no va tenir debilitats morals enfront de la nova Inquisició. Ni tampoc Oppenheimer, a qui se li va presentar el projecte Manhattan per a la construcció d'un artefacte que donés fi al conflicte mundial, solament com a arma dissuasiva i que mai s'arribaria a utilitzar contra els éssers humans. Oppenheimer fou vilment traït i per això va elevar la seva veu en fortes crides a la consciència moral dels científics. Per això se'l va destituir i per això va ser perseguit pel maccarthisme. Molts defectes morals atribuïts a persones d'actitud humanista no tenen a veure amb la seva posició enfront de la societat o la ciència sinó amb la seva tessitura d'éssers humans enfrontats al dolor i el sofriment. Si és per conseqüència i per fortalesa moral, la figura de Giordano Bruno enfront del martiri, apareix com el paradigma de l'humanista clàssic i, contemporàniament, tant Einstein com Oppenheimer poden ser considerats amb justícia humanistes d'una peça. I per què, més enllà del camp de la ciència, no hauríem de considerar com a genuïns humanistes Tolstoi, Gandhi i Luther King? No és Schweitzer un humanista? Estic segur que milions de persones a tot el món sostenen una actitud humanista davant la vida, però esmento unes poques personalitats perquè constitueixen models de posició humanista reconeguts per tots. Jo sé que a aquestes individualitats se'ls pot objectar conductes, de vegades procediments, sentit de l'oportunitat o tacte, però no podem negar el seu compromís amb els altres éssers humans. D'altra banda, nosaltres no estem per pontificar sobre qui és o qui no és un humanista sinó per opinar, amb les limitacions del cas, sobre l'Humanisme. Però si algú ens exigís definir l'actitud humanista en el moment actual, li respondríem en poques paraules que “humanista és tot aquell que lluita contra la discriminació i la violència, proposant sortides perquè es manifesti la llibertat d'elecció de l'ésser humà”.

Res més. Moltes gràcies.

## EL TEMA DE DÉU

Trobada per al diàleg filosoficoreligiós

Sindicat de llum i força. Buenos Aires, Argentina. 29 d'octubre de 1995

Tractaré d'exposar, en els vint minuts que se m'han atorgat, el meu punt de vista sobre el primer dels temes fixats pels organitzadors d'aquest esdeveniment, em refereixo al "tema de Déu".

El "tema de Déu" es pot plantejar de diferents formes. Jo triaré l'àmbit historicocultural emplaçant-m'hi no per afinitat personal sinó en atenció al marc implícit establert per a aquesta trobada. Aquest marc inclou altres punts com "la religiositat en el món contemporani" i "la superació de la violència personal i social". L'objecte d'aquesta exposició serà, per tant, "el tema de Déu" i no "Déu".

Per què hauríem d'ocupar-nos del tema de Déu? Què pot tenir d'interessant per a nosaltres, gent ja del segle XXI, aquest assumpte? No se l'havia donat ja per conclòs després de l'afirmació de Nietzsche: "Déu ha mort"? Pel que sembla, aquesta qüestió no ha estat cancel·lada per simple decret filosòfic. I no ha pogut ser cancel·lada per dos motius importants: en primer terme, perquè no s'ha comprès totalment el significat d'aquest tema; en segon lloc, perquè situats en perspectiva històrica comprovem que el que fins fa poc temps era considerat "extemporani", avui anima noves preguntes. I aquest preguntar ressona no a les torres d'ivori dels pensadors o els especialistes, sinó al carrer i en la mateixa entranya de la gent senzilla. Es podrà dir que el que avui s'observa és un simple creixement de la superstició, o un tret cultural de pobles que, en defensar la seva identitat, tornen amb fanatisme als seus llibres sagrats i als seus lideratges espirituals. Es podrà dir, en sentit pessimista i d'acord amb certes interpretacions històriques, que tot això significa un retorn a les edats obscures. Com cadascú prefereixi, però l'assumpte roman i això és el que val.

Jo crec que l'afirmació de Nietzsche, "Déu ha mort!", marca un moment decisiu en la llarga història del tema de Déu, almenys des del punt de vista d'una teologia negativa o "radical", o com vulguin anomenar-la alguns dels defensors d'aquesta postura.

És clar que Nietzsche no es va situar en els espais de duel que fixen habitualment per a les seves discussions els teistes i els ateus, els espiritualistes i els materialistes. Més aviat es va preguntar: És que encara es creu en Déu o és que està en marxa un procés que acabarà amb la creença en Déu? En el seu *Zaratustra*, diu: "(...) I així es van separar l'ancià i l'home, rient com riuen els nens. (...) però, quan Zaratustra va ser sol, va parlar així al seu cor: 'Serà possible! Aquest vell sant en el seu bosc no ha sentit a dir encara que Déu ha mort!?'". En la IV part de la mateixa obra, pregunta Zaratustra: "Què sap avui tothom? Per ventura, que el vell Déu en qui tots *van creure* en un altre temps ja no és viu?. –Tu ho has dit–, va respondre l'ancià contristat. I jo he servit a aquest Déu fins a la seva última hora". D'altra banda, en el seu *La gaia ciència*, apareix la paràbola del dement que buscava Déu a la plaça pública, mentre deia: "Us diré on és Déu... Déu ha mort! Déu segueix mort!". Però com els seus oïdors no entenien, el

dement els va explicar que havia arribat prematurament, que la mort de Déu encara estava succeint.

En els paràgrafs citats és evident que s'està fent al·lusió a un procés cultural, al desplaçament d'una creença, i es deixa de costat la determinació exacta de l'existència o la inexistència en si de Déu. La implicació que té el desplaçament de tal creença és de conseqüències enormes perquè arrossega darrere seu tot un sistema de valors, almenys en l'Occident i en l'època en què escriu Nietzsche. D'altra banda, aquesta “plenamar del nihilisme” que aquest autor prediu per als temps esdevenidors, té com a rerefons la seva anunciada mort de Déu.

Dins d'aquesta concepció pot pensar-se que, si els valors d'una època estan fonamentats en Déu i aquest desapareix, haurà de sobrevenir un nou sistema d'idees que reti compte de la totalitat de l'existència i que justifiqui una nova moral. Aquest sistema d'idees ha de donar compte del món, de la història, de l'ésser humà i el seu significat, de la societat i de la convivència, d'allò que és bo i d'allò que és dolent, del que s'ha de fer i del que no s'ha de fer. Ara bé, idees d'aquest tipus ja havien començat a aparèixer des de feia molt de temps fins a desembocar, finalment, en les grans construccions de l'idealisme crític i de l'idealisme absolut. Pel que fa al cas, era igual que un sistema de pensament s'apliqués en direcció idealista o materialista perquè el seu entramat, la seva metodologia de coneixement i acció, era estrictament racional i, en tot cas, no donava compte de la totalitat de la vida. Per a la interpretació nietzscheana les coses ocorrien exactament a l'inrevés: sorgien les ideologies des de la vida per donar-ne raó i justificació. Cal recordar que Nietzsche i Kierkegaard, tots dos en lluita amb el racionalisme i l'idealisme de l'època, passen per ser els antecessors de les filosofies de l'existència. Això no obstant, en l'horitzó filosòfic d'aquests autors no apareixia encara la descripció i comprensió de l'estructura de la vida humana, situació a la qual s'arriba en temps posteriors. Era com si, de rerefons, encara actués la definició de l'home com a “animal racional”, com a naturalesa dotada de raó i aquesta “raó” pogués comprendre's en termes evolutius animals, o en termes de “reflex”, etc. En aquesta època encara podia pensar-se amb legitimitat que la “raó” era el més important, o a la inversa, que els instints i les forces fosques de la vida orientaven la raó. Aquest segon cas era el de Nietzsche i els vitalistes en general. Però després del “descobriment” de la “vida humana” les coses han canviat... I aquí haig de disculpar-me per no desenvolupar aquest punt, per raó de les limitacions existents per a aquesta exposició. No obstant això voldria millorar una mica la sensació d'estranyesa que s'experimenta quan s'afirma que “la vida humana” és de recent descobriment i comprensió. En dues paraules: des dels primers homes fins avui tots hem sabut que vivim i que som humans, tots hem experimentat la nostra vida, tot i que, en el camp de les idees, la comprensió de la *vida humana*, amb la seva estructura típica i les seves característiques pròpies, és molt recent. És com dir: els humans sempre hem viscut amb codis d'ADN i ARN en les nostres cèl·lules, però fa molt poc temps que han estat descoberts i compresos en el seu funcionament. Així les coses, conceptes com intencionalitat, obertura, historicitat de la consciència, intersubjectivitat, horitzó, etc. són de precisió recent en el camp de les idees, i *amb ells s'ha explicat l'estructura no de la vida en general, sinó de la “vida humana”, i de tot això en resulta una definició radicalment diferent de la de “l'animal racional”*. D'aquesta manera, per exemple, la vida animal, la vida natural, comença en el moment de la concepció; però quan comença la vida humana si

per definició és “ser-en-el-món” i aquest és obertura i medi social? Tal vegada: la consciència és reflex de condicions naturals i “objectives” o és intencionalitat que configura i modifica les condicions donades? O potser: l'ésser humà és definitivament acabat o és un ésser capaç de modificar-se i construir-se a si mateix no solament en sentit històric i social, sinó en sentit biològic? D'aquesta manera, amb interminables exemples de nous problemes que planteja el descobriment de l'estructura de la vida humana, podríem arribar a depassar l'àmbit de les preguntes que es van plantejar en l'època del “Déu ha mort!”, dins de l'horitzó històric en què encara era vigent la definició de l'ésser humà com a “animal racional”.

Tornant al nostre tema...

Si en morir Déu no hi hagués una substitució que fonamentés el món i el quefer humà, o bé, si s'imposés forçadament un sistema racional en el qual s'escapés el fet fonamental (la vida), sobrevindria el caos i l'esfondrament dels valors que arrossegaria rere seu tota la civilització. Nietzsche va anomenar això “la plenamar del Nihilisme” i, de vegades, “l'Abisme”. És clar que ni els seus estudis sobre la *Genealogia de la Moral* ni les seves idees del *Més enllà del Bé i del Mal* no van aconseguir produir la “Transmutació dels valors” que buscava amb afany. Més aviat, buscant alguna cosa que pogués superar el seu “últim home” del segle XIX, va construir un Superhome que, com en les més recents llegendes del Gólem, va posar-se a caminar sense control, destruint-ho tot al seu pas. Es va posar en peus l'irracionalisme i la “Voluntat de Poder” com a màxim valor, i va constituir el rerefons ideològic d'una de les majors monstruositats que recorda la història.

El “Déu ha mort” no va poder ser resolt o superat per una nova i positiva fonamentació dels valors. I les grans construccions del pensament van quedar ja clausurades en la primera part d'aquest segle sense aconseguir aquest objectiu. Actualment, ens trobem immobilitzats enfront d'aquestes preguntes: per què hauríem de ser solidaris?; per quina causa hauríem d'arriscar el nostre futur?; per què hauríem de lluitar contra tota injustícia? Simplement per necessitat, o per una raó històrica, o per un ordre natural? La vella moral basada en Déu, però sense Déu, és per ventura sentida com una necessitat? Res d'això no és suficient!

I si avui ens trobem amb la impossibilitat històrica que sorgeixin nous sistemes totals i que donin fonament, la situació sembla que es complica. Recordem que l'última gran visió de la Filosofia apareix en les *Recerques lògiques* de Husserl el 1900, igual que la visió completa del psiquisme humà que proposa Freud en *La interpretació dels somnis*. La cosmovisió de la Física es plasma el 1905 i el 1915 en la relativitat d'Einstein; la sistematització de la lògica en els *Principia Mathematica* de Russell i Whitehead el 1910 i en el *Tractat logicofilosòfic* de Wittgenstein el 1921. Ja amb *L'ésser i el temps* de Heidegger el 1927, obra inconclusa que va pretendre fonamentar la nova ontologia fenomenològica, es marca l'època de ruptura dels grans sistemes de pensament.

Aquí, és necessari recalcar-ho, no s'està parlant d'una interrupció del pensar sinó de la impossibilitat de continuar amb l'elaboració dels grans sistemes capaços de fonamentar-ho tot. El mateix impuls d'aquestes èpoques passa també per la grandiositat en el camp de l'estètica: allà trobem Stravinsky, Bartok i Sibelius, Picasso, els muralistes Rivera, Orozco i Siqueiros; els escriptors de llarg alè com Joyce; els èpics del cinema com Eisenstein; els constructors de la Bauhaus amb Gropius al capdavant; els urbanistes, els espectaculars arquitectes: Wright i Le

Corbusier. I, per ventura, s'ha aturat la producció artística en els anys posteriors o en el moment actual? No ho crec, però té un altre signe: es modula, es desconstrueix; s'adapta als mitjans; es realitza gràcies a equips i especialistes, es tecnifica al límit.

Els règims polítics sense ànima que s'imposen en aquestes èpoques i que, en el seu moment, donen la il·lusió de quelcom monolític i complert, bé poden entendre's com a retards fàctics de romanticismes delirants, com esforços titànics de la transformació del món a qualsevol preu. Ells inauguren l'etapa de la barbàrie tecnificada, de la supressió de milions d'éssers humans, del terror atòmic, de les bombes biològiques, de la contaminació i destrucció a gran escala. Aquesta és la plenamar del nihilisme que anunciava la destrucció de tots els valors i la mort de Déu de Zaratustra! En què creu ja l'ésser humà? Potser en noves alternatives de vida? O es deixa portar en un corrent que li sembla irresistible i que no depèn en absolut de la seva intenció?

I s'instal·la fermament el predomini de la tècnica sobre la ciència, la visió analítica del món, la dictadura dels diners abstractes sobre les realitats productives. En aquest magma es reviu les diferències ètniques i culturals que se suposava que havien estat superades pel procés històric. Els sistemes són rebutjats pel desconstructivisme, el postmodernisme i els corrents estructuralistes. La frustració del pensament es converteix en un tòpic en els filòsofs de la "intel·ligència feble". El batibull d'estils que se suplanten entre si, la desestructuració de les relacions humanes i la propagació de tota classe de superxeria recorden les èpoques de l'expansió imperial tant en la vella Pèrsia, com en el procés hel·lenístic i durant el cesarisme romà... No pretenc, amb això, presentar un tipus de morfologia històrica, un model de procés en espiral que s'alimenta d'analogies. En tot cas, tracto de destacar aspectes que en absolut ens sorprenen o ens semblen increïbles perquè ja en altres temps van aflorar, encara que en diferent context de mundialització i de progrés material. Tampoc no vull transmetre l'atmosfera d'inexorabilitat d'una seqüència mecànica en què no compta gens la intenció humana. Més aviat penso el contrari, crec que, gràcies a les reflexions que suscita l'experiència històrica de la humanitat, avui s'està en condicions d'iniciar una nova civilització, la primera civilització planetària. Però les condicions per a aquest salt són extremadament difícils. Pensi's en com s'engrandeix la bretxa entre les societats postindustrials i de la informació, i les societats famolenques; en el creixement de la marginació i la pobresa a l'interior de les societats opulentes; en l'abisme generacional que sembla detenir la marxa de la superació històrica; en la perillosa concentració del capital financer internacional; en el terrorisme de masses; en les secessions abruptes; en els xocs etnicoculturals; en els desequilibris ecològics; en l'explosió demogràfica i en les megalòpolis a la vora del col·lapse... Pensi's en tot això i, sense entrar en la variant apocalíptica, caldrà convenir en les dificultats que presenta l'escenari actual.

El problema rau, a parer meu, en aquesta difícil transició entre el món que hem conegut i el món que ve. I, com al final de tota civilització i al començament d'una altra, caldrà atendre a un possible col·lapse econòmic, a una possible desestructuració administrativa, a un possible reemplaçament dels estats per paraestats i per bandes, a la injustícia regnant, al desànim, a l'empetitiment humà, a la dissolució dels vincles, a la solitud, a la violència en creixement i a l'irracionalisme emergent, en un medi cada vegada més accelerat i cada vegada més global. Però sobretot, caldrà considerar quina nova imatge del món haurà de

proposar-se. Quin tipus de societat, quin tipus d'economia, quins valors, quin tipus de relacions interpersonals, quin tipus de diàleg entre cada ésser humà i el seu proïsme, entre cada ésser humà i la seva ànima?

No obstant això, per a tota nova proposta hi ha almenys dues impossibilitats que passo a enunciar: 1. Cap sistema complet de pensament no es podrà afermar en una època de desestructuració; 2. Cap articulació racional del discurs no podrà sostenir-se més enllà de la immediatesa de la vida pràctica, o més enllà de la tecnologia. Aquestes dues dificultats col·loquen en una situació difícil la possibilitat de fonamentar nous valors de llarg abast.

Si és que Déu no ha mort, llavors les religions tenen responsabilitats que han de complir envers la humanitat. Avui tenen el deure de crear una nova atmosfera psicosocial, de dirigir-se als seus fidels en actitud docent i erradicar tota resta de fanatisme i fonamentalisme. No poden quedar indiferents enfront de la fam, la ignorància, la mala fe i la violència. Han de contribuir amb força a la tolerància i propendrir al diàleg amb altres confessions i amb tot aquell que se senti responsable pel destí de la humanitat. Han d'obrir-se, i prego que no es prengui això com una irreverència a les manifestacions de Déu en les diferents cultures. Estem esperant d'elles aquesta contribució a la causa comuna en un moment d'altra banda difícil.

Si, en canvi, Déu ha mort en el cor de les religions, podem estar segurs que ha de reviure en una nova casa com ens ensenya la història dels orígens de tota civilització, i aquest nou estatge serà en el cor de l'ésser humà, molt lluny de tota institució i de tot poder.

Res més, moltes gràcies.