

EL JO EN LA MODERNITAT. DEL TITANISME A LA DESCOMPOSICIÓ

Francesc Torralba

UNIVERSITAT RAMON LLULL

Aquest treball és una reflexió antropològica al voltant de la identitat personal (jo). La idea del jo ha experimentat una sèrie de metamorfosis des del Renaixement fins a la postmodernitat que han transformat completament la seva natura i el seu lloc en el món. Partint de la idea de l'home com animal paradoxal, síntesi dialèctica de finitud i d'infinitud, l'autor recorre el camí que va del jo com a imatge i semblança de Déu (teocentrisme), al jo titànic (l'antropocentrisme) fins a la seva descomposició postmoderna (police centrisme). Som davant d'una descomposició del jo que ens situa en una nova etapa de l'esperit.

L'home: animal paradoxal

Hi ha moltes formes de caracteritzar els trets essencials de l'home. L'antropologia filosòfica, que és el discurs filosòfic sobre l'essència de l'home i els seus atributs fonamentals, ha esbossat diferents idees d'home. Així doncs, l'home ha estat definit com animal racional, dotat de *logos*, de capacitat de pensar i de discórrer mentalment (Descartes); també se l'ha definit com animal polític (Aristòtil), això és, com animal que viu en la *polis*, que conviu amb els seus semblants i construeix comunitat; igualment se l'ha caracteritzat com animal comunicatiu (Mounier), perquè la seva natura és essencialment comunicativa; com animal religiós (Eliade), perquè està obert a la dimensió transcendent; com animal simbòlic (Cassirer), perquè s'expressa i es comunica a través de símbols; com animal lúdic (Huizinga), perquè és un animal que juga i festeja, i de moltes altres formes més. El cert és que l'home és un ésser molt complex que es presta a multitud de definicions i d'acotacions con-

ceptuals. Cap d'elles, però, no esgota la immensa riquesa de l'ésser personal.

Assagem, aquí, una forma d'entendre l'home que designarem amb una expressió inspirada en K. Jaspers i que és especialment rellevant per al contingut d'aquest treball. L'home també pot ser caracteritzat com animal paradoxal. Definir l'home com animal paradoxal demana un aclariment lògic sobre el concepte de paradoxa.

Des d'un punt de vista etimològic paradoxa significa allò contrari a l'opinió, això és, quelcom contrari a l'opinió rebuda i comuna. En aquest primer sentit, la paradoxa és una figura lògica que consisteix a afirmar quelcom en aparença absurd pel fet que es contraposa amb les idees corrents. Unamuno és l'exemple més paradigmàtic de l'ús de la paradoxa. Les seves construccions paradoxals són una constant en les seves narracions i assaigs. També es pot dir el mateix de J.L. Borges, encara que en una altra direcció.

Ciceró il·lustra un segon sentit del terme paradoxa, inspirant-se en els grecs. Els grecs, diu el filòsof llatí, anomenen paradoxa les coses que meravellen. La paradoxa meravel·la perquè proposa quelcom que sembla increïble que pugui ser tal com diu que és. De vegades s'empra el terme paradoxa equivalent a antinòmia, encara que, de fet, les antinòmies són una classe especial de paradoxes, a saber, les que engendren contradiccions.

Quan diem que l'home és animal paradoxal, ho afirmem en dos sentits. En primer lloc, perquè és una realitat que meravel·la. En efecte, desperta admiració i la desperta per la seva enorme riquesa interior, per la seva capacitat constructiva i transformadora, en definitiva, per tot el seu potencial. La història de la cultura occidental, en els seus diferents aspectes i dimensions, posa de manifest la riquesa inesgotable de l'ésser humà que es renova generacionalment i adopta formes i modalitats ben diferents en cada època i en cada context històric. Sant Agustí i després Hermes Trismegist sentencien: "Magnum miraculum est homo". També el beat Ramon Llull col·loca en el centre del seu *Llibre de les meravelles* l'home com la meravel·la per excel·lència de l'univers creat¹. En la mateixa línia discursiva, Fra Luis de Granada en la seva *Summa* es refereix a la bellesa i riquesa inescrutable de la persona humana i anomena l'home "la maravilla de las maravillas"².

D'altra banda, l'home es pot definir com animal paradoxal

¹ Cf. LLULL, R. *Llibre de les meravelles*, cap. VIII.

no tan sols perquè la seva realitat meravella, atès que també hi ha d'altres realitats que meravellen, sinó perquè és un ésser antinòmic. Heus ací el segon sentit en què prenem aquí el terme paradoxa. Des d'un punt de vista lògic, s'entén per antinòmia l'aparent contradicció entre proposicions demostrades o la contradicció real entre proposicions aparentment demostrades. Des d'un punt de vista antropològic, el terme antinòmic significa la contradicció real entre dimensions oposades. En aquest sentit, l'home és un nus tens de contradiccions, és un ésser esquinçat entre allò que és i allò que voldria ser, un ésser temporal que sent l'anhel d'eternitat en el més íntim del seu esperit, un ésser finit que s'obre a la dimensió de l'infinit a través del coneixement i de l'amor.

Jaspers expressa aquesta naturalesa paradoxal de l'home en aquests termes: "La situació límit de l'home és que ell existeix com a ésser finit i individual, i que tanmateix adquireix consciència de quelcom universal, d'una totalitat. Està vinculat a la seva forma d'existència finita, però no té la pretensió de tendir només per si mateix cap a la totalitat, sinó que experimenta també les pretensions de ser no un individu merament, sinó de prestar obediència a quelcom universal, de ser membre d'un tot...Entre aquestes oposicions es mou desassossegada, mai no acabada, la vida. Només pot assolir la calma, si aconsegueix establir-se en allò finit."³

La paradoxa no és un element accidental de la naturalesa humana, sinó el seu element definidor. L'home és paradoxa. No és correcte dir que la paradoxa és quelcom que posseeix, quelcom que l'home té en propietat, sinó que ell mateix, globalment considerat, és paradoxal. La seva natura esquinçada entre polaritats inconcilia-

² Diu Fra Luis de Granada: "Mas aquí es mucho de notar que una de las cosas criadas en que con mayor admiración de todos los sabios resplandece la grandeza del poder de Dios, es la virtud que puso en nuestra alma. (...) Nuestra alma por una parte es substancia espiritual, como los ángeles, y por otra es forma de este cuerpo material que la sustenta y da vida, como lo hace el alma de cualquier animal bruto. Y por ser tan grande la distancia que hay de las cosas puramente espirituales a las que son puramente materiales, y tan grande la desproporción que hay para adjetivarse las unas con las otras, se tiene por una de las grandes maravillas de Dios haber dado tal virtud y facultad a nuestra alma; que pot una parte entienda las cosas altas como ángel y por otra engendra com un caballo, por ser ella la que da facultad para esta generación. De suerte que esto es como si hiciera Dios una criatura que fuera juntamente caballo y ángel; pues esta alma tiene en sí la facultad de poder de estas dos criaturas tan diferentes: Por donde con mucha razón pudo San Agustín decir que entre cuantas maravillas hizo Dios por el hombre, la mayor fué el mismo hombre" (*Tratado de Dios y de la creación*, L. I, cap. XXV).

³ JASPERS, K. *Psicología de las concepciones del mundo*, Gredos, Madrid, 1967, p. 491.

bles el converteix en un ésser insòlit en el conjunt de l'univers. Precisament això és el que atorga problemàticitat a l'ésser personal⁴, ja que no es pot definir, ni fixar com un ésser més, sinó que viu en la cruïlla del temps i l'eternitat, de la finitud i de la infinitud, de la necessitat i de la llibertat⁵. "El que l'individu, el subjecte és, en si mateix –diu Jaspers–, és quelcom eternament problemàtic. L'home no sap el que és. El coneix-te a tu mateix és l'expressió de la tasca del procés de l'home entre allò individual i allò universal"⁶.

El fragment inquiet

L'home és un fragment de l'univers, una peça del gran mosaic de l'ésser, però no un fragment qualsevol. És un fragment, perquè no és el tot, sinó una part del tot. Està ubicat en un punt de l'univers, sota les coordenades espaciotemporals. Neix, creix i mor i la seva existència té un abast limitat. Des d'una perspectiva cosmològica, la persona és un gra de sorra en el conjunt de l'univers. És una niciesia que apareix molt tard en la història del cosmos. Des d'aquest punt de vista, l'emergència de l'humà en el curs de la història natural, és a dir, des de l'aparició de primer ésser unicel·lular fins a la constitució dels mamífers superiors, és una novetat acabada d'estrenar. En el rellotge del cosmos, el temps d'existència de l'home és certament irrisori⁷. Però, encara que l'home sigui, des del punt de vista cosmològic, tan minúscul, és un fragment diferent, perquè està travessat per la inquietud metafísica.

⁴ Emprem aquí el terme "problematicitat" en el sentit que li atribueix G. Marcel en *L'home problemàtic*.

⁵ García Bacca, seguint la reflexió de M. Scheler, diu que l'home en el segle XX ha deixat de ser tema filosòfica, per esdevenir problema. Diu així: "Para nosotros, el hombre ya no es tema (...) De ser un tema, un dogma creído vitalmente, creído y además aceptado sinceramente, pasa en nuestros tiempos el problema del origen del cuerpo y de la vida del hombre a naturalísimo problema" (*Antropología contemporánea*, Barcelona, 1982, pp. 35-36).

⁶ JASPERS, K. *op. cit.*, p. 492.

⁷ Ho expressa B. Russell en aquests termes: "L'home, segons la geologia i la història de l'evolució, és un ésser d'aparició recent en el planeta. Durant innombrables milions d'anys només van existir animals molt simples. Durant altres incomputables milions d'anys van evolucionar gradualment d'altres tipus: els peixos, els rèptils, els ocells i finalment els mamífers. L'home, l'espècie a la qual pertanyem, ha existit com a molt des de fa un milió d'anys i posseeix la seva capacitat cerebral actual des de la meitat d'aquest temps. Però, encara que és recent l'aparició de l'home en la història de l'univers, i fins i tot en la història de la vida, l'aparició dels seus gegantescos poders, aterradors i esplèndids al mateix temps, és molt més recent. Només fa uns sis mil anys que l'home va descobrir la seva capacitat per realitzar activitats pròpiament humanes" (*Sociedad humana: ética y política*, Altaya, Madrid, 1995, p. 247).

És un fragment neguitós que no està plenament incrustat en el mosaic de l'ésser, sinó que s'alça sobre el seu nivell ontològic per contemplar el tapís de l'ésser, per admirar-se davant d'ell i estimar-lo i conèixer-lo amb més propietat. Igualment, se submergeix sota el tapís per investigar amb quin suport el sosté i tracta d'explicar racionalment l'ordre de les peces i el dibuix que totes elles, conjuminades degudament, componen. Es pregunta si hi ha un artífex del trencaclosques, això és, alguna causa eficient, si té algun sentit el conjunt del tapís, i sobretot es pregunta què fa ell enmig d'aquest conjunt de peces articulades.

No és un fragment estàtic l'home que té inscrit en la seva mateixa naturalesa el seu destí, com passa amb els altres fragments, sinó que és un fragment rebel⁸ que lluita per sobrepassar infinitament els seus límits. "Els homes –diu Dostoievski– són per naturalesa rebels: ¿i com uns rebels podrien ser mai feliços?"⁹. L'home pateix una disconformitat metafísica fonamental que consisteix en la no acceptació del seu caràcter fragmentari. És un fragment amb visió de totalitat, un fragment que no s'accontenta amb la seva naturalesa fragmentària, una peça irrisòria que aspira ser autosubsistent i eterna. En el trencaclosques de l'ésser, l'home és com aquella peça incòmoda que no s'acaba d'acoblar en cap espai buit, perquè cada cop que ho intentem, hem de forçar les seves extremitats i la peça pateix.

"L'home –diu K. Jaspers–, mentre existeix, és, per necessitat, sempre fragment. La totalitat de la seva ànima es posa, per dir-ho d'alguna manera, entre parèntesis en un transcurs temporal limitat, en unes circumstàncies espacials limitades, històriques i espirituals. No obstant això, no és definitivament aquest fragment determinat; allò fragmentari no està donat de manera que ell s'hi resigni solament per conformar-s'hi, sinó que està en procés, en aquella intranquil·litat, com si allò total i universal pogués ser assolit per ell realment"¹⁰.

⁸ A. Camus defineix l'home com animal rebel. Cf. *El hombre rebelde*, Alianza Editorial, Madrid, 1986. En aquest assaig, Camus distingeix dos tipus de rebel·lió: la rebel·lió metafísica i la rebel·lió històrica. La idea de rebel·lió que fem aquí és propera al primer sentit de rebel·lió que explica Camus i que nosaltres hem anomenat disconformitat metafísica fonamental. Per a Camus, l'home rebel és el qui diu no. En certa manera, l'home és un fragment rebel, perquè no accepta la seva naturalesa fragmentària i escadussera.

⁹ DOSTOIEVSKI, F. *Els germans Karamàzov*, Barcelona, 1996, p. 286.

¹⁰ JASPERS, K. *op. cit.*, pp. 491-492.

El nus dialèctic

Hi ha molts autors que s'han referit a la naturalesa dialèctica de l'home, a la seva essència paradoxal. Pascal s'hi refereix en els *Pensaments*, també Montaigne en els seus *Assaigs* i, després, tants d'altres, com Schopenhauer, Schleiermacher i Bauer, la filosofia romàntica, la filosofia dialèctica, després, en el segle XX, el corrent existencialista¹¹, el corrent personalista i d'altres filons intel·lectuals del món occidental. D'entre aquests enfocaments que mantenen, com és obvi, grans diferències de fons, sobresurt la figura del danès S. Kierkegaard que analitza monogràficament la paradoxa humana a *La malaltia mortal* (1849) i les seves diferents formes de salvació¹².

Diu Kierkegaard en el primer capítol de l'esmentada obra: "L'home és esperit. ¿Però què és l'esperit? És el jo. Però, aleshores, què és el jo? El jo és una relació que es refereix a si mateixa, o dit d'una altra manera, és en la relació l'orientació interna d'aquesta relació; el jo no és la relació, sinó el retorn a si mateix de la relació.

"L'home és una síntesi d'infinít i finit, de temporal i etern, de llibertat i necessitat, en resum, una síntesi. Una síntesi és la relació de dos termes. Des d'aquest punt de vista el jo encara no existeix".¹³

"El jo –reitera Kierkegaard– és una síntesi conscient d'infinít i de finit que es relaciona amb si mateix, i el fi del qual és esdevenir ella mateixa, la qual cosa només pot assolir referint-se a Déu".¹⁴

Kierkegaard defineix l'home com esperit. Allò substancial i definitori de l'ésser humà no és la seva naturalesa corpòria, sinó la seva dimensió espiritual. L'esperit l'enlaira sobre els altres éssers, el faculta per pensar, per reflexionar, per crear, per meditar i per pregar i, evidentment, per actuar en llibertat. L'esperit, per a Kierkegaard, és la font d'humanitat, és la font de llibertat (*Frihed*) i de la identitat personal (*Selvet*), és l'element qualitativament diferencial que separa la bèstia de l'home. En aquest sentit, es pot entreveure en el pensament antropològic de Kierkegaard un cert parentesc amb el de Plató, d'una banda, i també, d'altra banda, amb el de sant Agustí i de sant Tomàs. Després de Kierkegaard, d'altres pensadors, com M. Scheler, R. Guardini i el mateix K. Rahner posaran de manifest que l'esperit és el centre fonamental de l'home. El teòleg

¹¹ A. Camus, per exemple, a *El mite de Sísif*.

¹² He dedicat un estudi monogràfic a aquest text de Kierkegaard. Cf. *Punt d'inflexió. Lectura de Kierkegaard*, Pagès Editors, Lleida, 1992.

¹³ Citem l'edició crítica de les Obres de Kierkegaard: SV., XI, 127. Hi ha diverses traduccions castellanes del text. Cf. *Tratado de la desesperación*, Barcelona, 1994.

¹⁴ *Ibidem*

alemany, per exemple, defineix l'home, en el *Curs fonamental de la fe*, com esperit encarnat.

Aquest esperit que és l'home en la seva arrel més íntima, és un esperit dialèctic, un esperit que vetlla per assolir una síntesi, una salvació. No és un esperit resolt i acabat en si mateix, autosuficient, endogàmic i estàtic, sinó més aviat tot el contrari. És un esperit transcendent, això vol dir, obert a l'alteritat, a allò diferent de si mateix, un esperit que es transcendeix infinitament, que trenca el cercle de la seva entitat per eixir fora d'ell mateix. És un esperit, doncs, ex-cèntric¹⁵, és a dir, que reconeix el seu centre fora de si mateix i, precisament per això, és un esperit dinàmic, eternament peregrí, terriblement mendicant.

Kierkegaard el descriu com un esperit esquinçat, dividit entre dues polaritats infinitament allunyades: l'eternitat i la temporalitat, la llibertat i la necessitat i la finitud i la infinitud. Dit d'una altra manera, l'esperit de l'home no és un esperit fixat i delimitat, sinó un esperit neguitós, un *daimon* escindit¹⁶. En efecte, l'esperit de l'home és finit, però s'obre a la dimensió infinita. L'esperit de l'home és temporal, però anhela l'eternitat. L'esperit de l'home és necessari, però s'obre al regne de la llibertat. En aquesta frontera inestable se situa l'esperit de l'home. Atesa aquesta circumstància, l'esperit de l'home es pot definir com nus dialèctic. Un nus es caracteritza per ser l'encreuament entre dos o més fils. L'esperit és un nus perquè és la conjunció de dues dimensions diferents que troben llur convergència en l'home.

Després d'aquesta exposició antropològica, Kierkegaard tracta d'explicar les diferents formes patològiques que pot prendre aquest esperit en el seu desenvolupament. És el que anomena la desesperació o malaltia mortal, que pot adquirir, tal com s'ha dit, diferents significats. *Grosso modo*, distingeix dues formes patològiques de caràcter espiritual: la desesperació de la feblesa, que consisteix en la negació de la polaritat infinita, i la desesperació de l'obsessió o temptació titànica, que consisteix en la infinitització de

¹⁵ Així defineix l'home H. Plessner (1892-1985) en la seva antropològia. Cf. *Els nivells d'allò inorgànic i l'ésser humà* (1928). Segons aquest antropòleg, l'excentricitat forma part fins a tal punt de la intimitat de l'home que es pot pensar deslligada de les condicions psíquiques de la vida humana i de les qualitats psíquiques del cos humà.

¹⁶ Kierkegaard reflexiona llargament sobre la naturalesa demoníaca de l'home. Ho fa des de dues tradicions: des del món socràtic-platònic i des de la reflexió judeo-cristiana. Sobre aquest punt vegeu: S. KIERKEGAARD, *El concepto de la angustia*, Espasa Calpe, Madrid, 1982, pp. 142-161.

l'esperit i la pèrdua de la dimensió finita. En la primera forma malaltissa, l'home perd la seva dimensió infinita, eterna, lliure i es redueix a la seva condició finita, temporal i necessària. En la segona forma patològica, l'home perd de vista la seva precarietat, la seva finitud, la seva temporalitat i s'alça titànicament sobre la seva condició.

L'antropologia que es desenvolupa en la Modernitat filosòfica és, a grans trets i salvant moltes figures aïllades, una antropologia patològica, atès que descriu l'home en termes titànics. Aquesta tendència de l'antropologia que troba en el Renaixement el seu bressol teòric és, d'una banda, positiva, atès que dóna molt valor a l'home i a la seva capacitat infinita de crear, de construir, d'inventar i de transformar el món. Però, d'altra banda, és negativa, perquè eclipsa la precarietat i la petitesa de la condició humana, la seva finitud i la seva temporalitat. Com a exemples clarividents d'aquesta tendència antropològica tan optimista i titànica respecte a la condició humana cal situar, d'entrada, el pensament de Nietzsche, Stirner, Bauer, Marx i Comte, encara que els seus titanismes són de naturalesa diferent¹⁷.

Les antropologies de mitjan segle XX, profundament marcades per l'experiència de la guerra mundial, accentuen, en canvi, la naturalesa finita, precària i feble de l'ésser humà. Aquest és el cas de M. Heidegger amb la seva caracterització fenomenològica de la mort¹⁸, de l'ésser humà com un *Dasein* que té l'horitzó de la mort com quelcom irreversible (*Sein-zum-Tode*)¹⁹; també és el cas de K. Jaspers i la seva reflexió sobre les situacions-límit (*die Grenzsituationen*)²⁰, que són el sofriment, la culpa, el mal, la malaltia, l'envelliment; igualment es pot dir del pensament antropològic d'E. Mounier i la seva reflexió sobre l'amenaça de la tècnica i de la màquina en la civilització humana²¹, i, finalment, cal destacar així mateix el pensament de P. Ricoeur, artífex del concepte de labili-

¹⁷ En efecte, hom pot parlar d'un titanisme de la voluntat en el cas de Nietzsche, d'un titanisme científic en el cas de Comte, d'un titanisme col·lectivista en el pensament de Marx i fins i tot d'un titanisme nacionalista en el cas de Fichte i els seus *Discursos de la nació alemanya*, i fins i tot d'un titanisme historicista, en el cas de Dilthey.

¹⁸ Cf. HEIDEGGER, M. *El ser y el tiempo*, FCE, Madrid, 1993.

¹⁹ Per a Heidegger, l'ésser humà es descobreix a si mateix (*Befindlichkeit*) com un ser-aquí (*Dasein*), llençat en el món (*Geworfenheit*). D'aquesta manera descobreix l'home la seva facticitat (*Faktizität*) i la proximitat de la seva mort. Això no obstant, l'ésser humà, per a Heidegger, pot fer de la seva existència un projecte (*Entwurf*).

²⁰ Cf. JASPERS, K. *Psicología de las concepciones del mundo*, de. cit.

²¹ MOUNIER, E. *La petita por del segle XX*, Edic. 62, Barcelona, 1968.

tat²², sinònim de finitud i de precarietat, tant en el sentit ontològic com moral.

Vegeu, breument, aquest itinerari de la història de l'esperit occidental en quatre grans etapes²³: 1) L'antropologia teocèntrica, que correspon a l'univers medieval i situa al centre de l'univers Déu²⁴. 2) L'antropologia antropocèntrica, que s'inicia en el Renaixement i es desenvolupa en la primera Modernitat²⁵, i que es caracteritza per situar al bell mig de l'univers l'home. 3) L'antropologia egocèntrica, que correspon a la segona Modernitat²⁶ i que consisteix en l'exaltació divina del jo humà; i finalment 4) L'antropologia policèntrica, que es caracteritza per la dissolució del jo i la fragmentació consegüent de la identitat personal²⁷.

Del teocentrisme a l'antropocentrisme

L'univers cultural de l'Edat Mitjana és un univers teocèntric, això significa que Déu és el centre i el puntal de l'*ordos mundi*. Déu no s'identifica amb el món (tesi panteïsta), sinó que és transcendent al món, però n'és la causa eficient i la causa final. Tots ells ens vénen de Déu, surten de les mans de Déu i s'orienten cap a Déu. En el món hi ha un dinamisme perfectiu d'ordre teleològic que s'orienta cap a Déu com terme final. El món no és un caos, ni una pura casualitat, sinó que és entès com *creatio Dei*, com creació de Déu. En tant que obra de Déu, el món és un conjunt harmònic, un *cosmos* regit per unes lleis físiques i morals. El món reflecteix la unitat, la

²² Cf. RICOEUR, P. *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1969.

²³ No pretenem portar a terme una anàlisi exhaustiva d'aquest procés i de les seves diferents etapes internes. Hi ha molts esglaons que caldria pujar lentament i il·lustrar històricament el sentit de moltes afirmacions. La meua intenció aquí és, només, introduir la qüestió. Deixo aquesta empresa més exhaustiva per a un altre treball monogràfic.

²⁴ N'hi ha exemples prou paradigmàtics. Vegeu: Ramon Llull, sant Tomàs d'Aquino, sant Bonaventura, san Ramon de Penyafort, el Mestre Eckart i tants d'altres.

²⁵ Entenc per Primera Modernitat, el desplegament del pensament filosòfic occidental que s'efectua entre els segles XVI i XVIII i que correspon, bàsicament, al racionalisme clàssic (Descartes, Leibniz, Spinoza, Malebranche) i a l'empirisme canònic (Hume, Berkeley, Locke). Durant aquest període s'assenten les bases del pensament il·lustrat i decimonònic.

²⁶ Entenc per Segona Modernitat, el pensament filosòfic que es desenvolupa a Europa a partir de la Il·lustració. Correspon, a grans trets, al pensament filosòfic que cristal·litza en el segle XIX.

²⁷ És l'antropologia que es desenvolupa en el context de la postmodernitat o de final de Modernitat. Tot just hem entrat en aquest nou espai cultural que significa, d'una banda, la culminació d'un procés i, d'altra banda, la ruptura respecte al passat modern.

bellesa, la bondat i la veritat de Déu, n'és una imatge plural i diversa on cada ens té unes propietats ontològiques, els transcendents, que són expressius de la glòria i de l'omnipotència de Déu.

Déu és el creador i el conservador del món. Així ho expressa sant Tomàs, un dels representants més patents del teocentrisme medieval: "De la mateixa manera que per a la conservació de la llum a l'aire es requereix que perseveri la il.luminació del sol, així també, perquè totes les coses, no sols en la mesura que comencen a ser, sinó també en la mesura que es conserven en l'ésser, es refereixen a Déu com l'obra feta es refereix al seu artífex. I com que l'obra i l'artífex han d'estar units com el motor i el mòbil, cal que Déu estigui present en totes les coses, en tot allò que té l'ésser. L'ésser és el més íntim que hi ha en les coses. Per tant, cal que Déu estigui en totes les coses"²⁸.

En aquest univers concebut teocèntricament, la persona humana és una criatura més, però no una criatura qualsevol, perquè és imatge i semblança de Déu. Si la creació és una escala participativa on hi ha criatures més perfectes i d'altres menys perfectes en l'ordre de l'ésser, del conèixer i de l'estimar, aleshores la persona humana ocupa el cimall de les criatures materials, atès que és la més perfecta en l'ordre de l'ésser, del conèixer i de l'estimar. Gràcies a la seva naturalesa, la persona té una capacitat de conèixer i d'estimar molt superior a la de les altres criatures, està dotada d'una intel.ligència superior que la capacita per autoconèixer-se a si mateixa i enlairar-se conscientment cap a Déu²⁹.

El centre de l'univers medieval, doncs, és Déu, però la persona, en tant que imatge i semblança de Déu, és la imatge analògica del centre i això vol dir que és el principi d'ordre del món. Déu és el Senyor i la persona és feta a imatge i semblança del Senyor, la qual cosa significa que ha de senyorejar el món, que té la responsabilitat de vetllar pel món. Això vol dir que en l'univers medieval la persona és el centre, però no el centre definitiu, sinó la imatge del centre, atès que com qualsevol altra criatura la persona és concebuda en termes de finitud i precarietat.

El gir copernicà respecte a aquesta imatge del món s'efectua a partir del Renaixement, encara que, com és evident, ja n'hi ha pre-

²⁸ SANT TOMÀS, *Compendi de teologia*, cap. 130, & 261.

²⁹ Fra Luis de Granada dóna quatre raons per les quals es pot afirmar que la persona és imatge i semblança de Déu en el conjunt de l'univers creat: "a) Por el libre albedrío. b) Por la facultad de entender, c) Por cierta omnipresencia de que el alma goza y d) Por ser substancia espiritual y principio de las operaciones corporales" (*Tratado de Dios y de la creación*, L. I, cap. XXV).

cedents en la Baixa Edat Mitjana. En aquest pas (*Übergang*) del teocentrisme a l'antropocentrisme hi intervenen molts factors, de caire cultural, de caire científic, de caire social i també de caire religiós. Es produeix una ruptura entre el centre visible del món (l'home) i el Centre invisible (Déu), això és, entre la imatge i el seu Creador. La persona deixa de concebre's com imatge i s'autoconcep com creadora. Aquesta nova consciència de l'home que es pot entendre com una infinitització de l'esperit humà, ens introdueix, de ple, en el Renaixement, però es consolida en la primera Modernitat i, posteriorment, es radicalitza en la segona Modernitat, fins a dissoldre's en la Postmodernitat.

La infinitització de l'home

La infinitització de l'home i la corresponent pèrdua de la seva finitud s'inicia en el Renaixement, però es desenvolupa en la Modernitat filosòfica. Com diu García Bacca en la seva *Antropología filosófica contemporánea*: "La temptació moderna és en el fons del fons el programa de ser déus. En el fons del fons, la humanitat està fent un sublim experiment: no el de ser semblant als déus, que no dóna per a gaire, sinó ser en el fons déus en persona. Experiment, no simple teoria com ha estat fins ara. Tot això pot sonar a blasfèmia. Probablement ho és; està dit tot en llenguatge neutral, filosòfic; aparentment neutral, però no dissimula el fons. Es tracta d'intentar la nostra divinització. En una frase final, que compendia, crec jo, l'actitud de l'home modern: Quan s'intenta ser Déu, pot passar una d'aquestes dues coses: primer, que no s'aconsegueixi, i és el màxim acatament real que es pot fer a Déu; o bé pot passar que s'aconsegueixi, i en un cas així, què podem témer?"³⁰

Aquesta infinitització de l'esperit de l'home es pot entreveure, amb una certa claredat, en el discurs de Pico della Mirandola *Sobre la dignitat de l'home*: "Totes les criatures –diu el renaixentista– estan ontològicament determinades, per l'essència específica que els ha estat donada, a ser allò que són i no cap altra cosa. En canvi, l'home és l'única criatura que ha estat col·locada en la frontera entre dos mons i que posseeix una natura no predeterminada, sinó constituïda de tal manera que és ell el qui es plasma i s'esculpeixi d'acord amb la forma prèviament escollida. Així doncs, l'home pot enlairar-se fins a la vida de la pura intel·ligència i ser com els àngels, i fins i tot pot pujar encara més. La grandesa i el miracle de l'home resideixen, doncs, en ser artífex de si mateix, autoconstructor."

³⁰ GARCÍA BACCA, D. *Antropología filosófica contemporánea*, op. cit., p. 25.

Aquest és el discurs que Pico della Mirandola posa en boca de Déu, orientat a l'home acabat de crear: "No t'he donat, oh Adam, un lloc determinat, ni un aspecte propi, ni una prerrogativa específica, perquè d'acord amb el teu desig i la teva opinió obtinguis i conservis el lloc, l'aspecte i les prerrogatives que prefereixis. La limitada naturalesa dels astres es troba continguda dins de les lleis prescrites per mi. Tu determinaràs la teva naturalesa sense veure't coaccionat per cap barrera, segons el teu arbitri, a la potestat del qual t'he entregat. Et vaig col·locar al mig del món amb la finalitat que, des d'allí, poguessis escollir millor tot el que hi ha en ell. No t'he fet ni celestial, ni terrenal, ni mortal ni immortal, per tal que tu mateix, com a lliure i sobirà artífex, et plasmissis i t'esculpeixis de la manera que vulguis. Podràs degenerar en aquelles coses inferiors, que són els irracionals; podràs, d'acord amb la teva voluntat, regenerar-te en les coses superiors, que són divines."

Es desprèn d'aquest discurs una concepció de l'home extremament positiva, una idea infinititzada del seu esperit i de les seves capacitats. L'home no és quelcom fet i acabat de bell antuvi, com les altres espècies, sinó que té la capacitat d'autoformar-se, d'autoconfigurar-se en llibertat, fins i tot, d'autocrear-se. També, Fra Luis de Granada, encara que dins d'un marc més tradicional, rep aquesta influència extremament optimista i descriu l'ànima humana en aquests termes: "El alma es infinita en la capacidad, pues ninguna cosa a puede hartar sino sólo Dios. Es infinita en la duración, porque vivirá eternamente, en cuanto Dios fuere Dios. Y es infinita en el entender y en la sabiduría, porque no puede entender ni alcanzar tantas cosas, que no le quede siempre virtud para saber más, y para inventar más cosas, y para descubrir más tierra. Y con haberse ya inventado tantas ciencias y artes por el ingenio humano, no se ha agotado, ni podrá agotarse, sin que le quede virtud para inventar más y descubrir más de lo descubierto. (...) El saber del hombre no tiene límite ni término determinado, porque no puede alcanzar tanto, que no se extienda a mucho más. Lo cual sin duda es cosa de grandísima admiración y que declara bien cómo en nuestro entendimiento hay esta manera de infinidad y de profundidad en la cual no se puede hallar cabo sino con la muerte"³¹.

En aquests dos autors, tot i que mantenen grans diferències en el pla filosòfic, la grandesa de l'esperit humà rau, en darrer terme, en Déu, que és la seva font creacional. L'ànima humana té

³¹ LUIS DE GRANADA, *Tratado de Dios y de la creación*, L. I, cap. XXV.

unes capacitats infinites, perquè és imatge i semblança de l'Absolut, de l'Infinit. En aquest esquema renaixentista, però, la font creaciona, Déu, perd cada cop més protagonisme en l'àmbit filosòfic i el centre de gravetat comença a esdevenir l'home. És l'emergència de l'antropocentrisme. No es nega explícitament Déu, com es farà en el segle XIX, però sí que s'afirma infinitament l'home, fins a tal extrem, que l'ésser creat perdrà la referència al seu Creador i s'auto-proclamarà a si mateix Creador absolut³².

De l'antropocentrisme a l'egocentrisme radical

Hi ha moltes formes i tipus d'antropocentrisme, però totes tenen en comú l'afirmació de l'home o de la humanitat com el centre del pensament, de la cultura, de la societat, en definitiva, del món. La forma més palesa d'antropocentrisme modern es caracteritza per situar al bell mig del món la humanitat, això és, el conjunt dels homes. Aquest és l'antropocentrisme il·lustrat de Kant, de Herder, de Lessing, de Voltaire i de tants d'altres il·lustrats.

Amb tot, en el segle XIX, l'antropocentrisme experimenta un gir copernicà cap a l'egocentrisme o l'exaltació del jo. Aleshores Déu és entès com una forma d'alienació, però no tan sols Déu, sinó també la mateixa idea d'humanitat. L'antropocentrisme es transforma en egocentrisme, en l'afirmació radical, autosuficient i absoluta del jo, del meu jo personal i individual.

La metamorfosi de l'antropocentrisme en egocentrisme es pot il·lustrar clarament a través del pensament de M. Stirner: "Déu era l'amo -diu el pensador alemany-, ara l'home és l'home; Déu era el mediador, ara ho és l'home; Déu era l'esperit, ara l'home és l'esperit... De l'home és el poder, de l'home és el món i de l'home sóc Jo"³³. I afegeix: "El diví és la causa de Déu, l'humà és la causa 'de l'home'. La Meva causa no és ni el diví ni l'humà, no és tampoc allò que és ver, bo, just, lliure... sinó únicament allò que és Meu, i no és cap cosa general, sinó única, talment com Jo sóc únic. ¡No reconec res per damunt de Mi!³⁴. En aquesta afirmació es consuma la negació de Déu, de la humanitat i es proclama com a únic centre visible

³² A. Schopenhauer, en el segle XIX, expressa molt bé aquest procés. Diu: "En la nova filosofia, Déu representa el paper dels últims reis francs respecte als majors doms de palau. No és més que un home que es conserva per a millor profit i comodat, per tal d'introduir-se amb més facilitat en el món" (*El amor, las mujeres y la muerte*, Edaf, Madrid, 1972, p. 165).

³³ STIRNER, M. *L'únic i la seva propietat*, Laia, Barcelona, 1985, pp. 226-227.

³⁴ *Ibidem*, p. 27.

i real de l'univers el propi jo, un jo que s'autocrea a partir de la seva voluntat de domini.

"El món –diu Stirner– pertany als fills d'aquest món, als fills dels homes. El món ja no és de Déu, sinó de l'home. Tot allò que cada home pugui procurar-se'n que ho consideri seu... Jo tinc un dret sobre aquest arbre, o bé, és la meva legítima propietat. Ara bé, l'he adquirit per mitjà de la força. Hom oblida que la propietat només es mantindrà mentre duri la força, o, més exactament, hom oblida que la força no té una existència pròpia, sinó que existeix només com a força del Jo, només en Mi, el que té força"³⁵.

El jo es converteix en el centre i per tant també en la font de poder. Però no és el centre arbitràriament, sinó que és el centre mentre expressa la seva força i el seu domini sobre els altres.

1. L'omnipotència del jo i l'alteritat com a aliment

En l'antropocentrisme il·lustrat hi havia espai per a l'ètica, per a la compassió i l'amor filantròpic; en canvi, en l'egocentrisme nihilista de Stirner tan sols hi ha espai per al propi jo. L'altre és un estrany, un instrument al servei de la meua voluntat, un aliment del meu egoisme salvatge. "Quan el món s'en creua –diu Stirner– en el meu camí (i ho fa sempre), Jo me'l menjo per apaivagar la fam del meu egoisme. Per a Mi tu no ets més que el meu aliment; de la mateixa manera Tu Em consumeixes i fas ús de Mi. Entre Nosaltres només hi ha una relació, la de la utilitat, del rendiment, del benefici. No ens devem res l'un a l'altre, perquè allò que sembla que Et dec, tot al més m'ho dec a Mi. Si per alegrar-te Jo et faig bona cara, això vol dir que tinc interès en la Teua alegria, i que la meua cara està al servei del meu desig; a milers d'altres que no tinc intenció d'alegrar, no els la mostro."³⁶

El jo esdevé omnipotent, perd la seva referència temporal i finita, es desespera obstinadament (diria Kierkegaard) i ho sotmet tot a la seva força. L'altre es converteix, d'aquesta manera, en propietat del jo i de la seva voluntat de poder. Diu Stirner: "Jo Em dono el dret de propietat sobre un objecte pel sol fet que me n'apodero, o en altres paraules, em faig propietari de dret cada vegada que em faig propietari per la força."³⁷

Aquesta tendència a apropiarse dels altres i de la natura és connatural al jo titànic. Tolstoi la il·lustra irònicament a la *Història*

³⁵ *Ibidem*, p. 328.

³⁶ STIRNER, M. op. cit., p. 352.

³⁷ *Ibidem*, p. 305.

d'un cavall. Diu en boca del cavall el genial narrador rus: "La finalitat principal d'aquest animal estrany anomenat 'home', no és pas fer allò que considera bo i just, sinó tenir la possibilitat d'aplicar la paraula 'meu' a un gran nombre d'objectes. Aquesta és la diferència fonamental entre nosaltres i els homes."³⁸

I afegeix: "Us asseguro que aquesta paraula no significa altra cosa que un instint bestial indigne, que els homes qualifiquen amb el nom de 'sentiment o dret de la propietat'. Un home diu: 'la meva casa' i no hi habita; un comerciant, 'la meva botiga', i mai no hi posa els peus; o bé, 'el meu magatzem de robes', i d'aquelles robes mai no en pren un metre per a les seves necessitats. Hi ha homes que diuen 'la meva terra' sense haver-la vist mai; àdhuc n'hi ha que la paraula 'meu' l'apliquen a llurs consemblants, a éssers humans que mai no han vist; i als quals ofenen de totes les maneres possibles i imaginables. Sovint diuen 'la meva dona', parlant d'una dona que consideren de llur propietat, però que de vegades viu amb un altre home."³⁹

2. La crisi de la compassió

L'egocentrisme filosòfic implica la negació de l'altre i, per extensió, la negació de l'ètica. Si l'ètica, seguint la idea levinassiana, es caracteritza pel respecte absolut envers l'altre, i l'altre és negat i reduït a mera instrumentalitat, aleshores no hi ha espai per a l'ètica. L'ètica és, per definició, heterocèntrica. Una ètica autocèntrica (que es diferent d'autònoma) no és pròpiament una ètica.

En el fons, aquest model antropològic palesa una crisi de la compassió. En la compassió –diu Schopenhauer– "la barrera entre jo i no-jo ha estat suprimida momentàniament; només aleshores l'assumpte de l'altre, la seva necessitat, la seva mancança, el seu sofriment, es converteixen immediatament en meus; aleshores jo no el veig tal com la intuïció empírica me l'ofereix, com un estrany davant meu, indiferent per a mi i totalment diferent de mi; sinó que en ell em compadeixo jo (*leide ich mit*), encara que la seva pell no estigui connectada als meus nervis."⁴⁰

Si la compassió és –com diu Schopenhauer– "el gran misteri de l'ètica, el seu fenomen originari i el moll de l'os més enllà del qual l'especulació metafísica no s'atreveix a fer ni un pas"⁴¹, aleshores

³⁸ TOLSTOI, L. *Història d'un cavall*, Barcelona, 1994, pp. 46-47.

³⁹ TOLSTOI, L. op. cit., pp. 46-47.

⁴⁰ SCHOPENHAUER, A. op. cit., p. 254.

⁴¹ *Ibidem*, p. 233.

hores la negació de la compassió, o per extensió, de l'amor i del respecte a l'altre, significa, també, la negació de l'ètica.

Aquest exercici de posar-se en la pell de l'altre que és la compassió és "el més ferm i segur aval de la bona conducta moral, i no demana cap casuística"⁴². "Tota acció totalment pura –diu Schopenhauer–, tota ajuda totalment i vertaderament desinteressada que, com a tal, té el seu motiu exclusivament en la necessitat de l'altre, és vertaderament, si la investiguem fins a la seva raó última, una acció misteriosa, una mística pràctica, en la mesura en què neix del mateix coneixement que constitueix l'essència de tota mística vertadera i no és explicable amb veritat de cap manera"⁴³.

3. La mort de Déu

Aquesta ruptura del teocentrisme i l'emergència de l'egocentrisme es produeix en el pensament filosòfic del segle XIX. Estem en el context cultural de la mort de Déu profetitzada per Nietzsche en l'aforisme CXXV de *La Gaia Ciència*. El pas del teocentrisme a l'antropocentrisme s'ha consumat del tot, i el mateix antropocentrisme s'ha transformat en una exaltació titànica del jo i en la negació dels altres. L'home ja no s'autoconcep com imatge i semblança de Déu, perquè Déu és un cadàver de la cultura, un *nihil* absolut. L'home particular i individual tampoc no s'autodefineix a partir d'una idea prèvia d'humanitat (tesi feuerbachiana), sinó que està sol, completament sol i aïllat en el món, sense referents de cap tipus. L'home esdevindrà allò que ell vulgui esdevenir a través de l'esforç de la seva voluntat de poder.

Segons Nietzsche, l'home és un ésser l'essència del qual és la voluntat. La vida humana té sentit perquè l'home és un animal amb una voluntat que el fa voler i aquest voler, encara que sigui el voler del no-res, humanitza l'home.

"La voluntat de poder es manifesta –segons Nietzsche–: a) a humiliar, en els esclaus, cada classe com a voluntat de llibertat: simplement, alliberar-se, manifesta la finalitat; b) és un tipus més fort i que augmenta en poder com a voluntat de superioritat; si en principi és estèril, aleshores es limita a la voluntat de justícia, és a dir, de la igual mesura dels drets, tal com ho té la classe que senyorejava; c) en els més forts, els més rics, els més independents, els més abri-

⁴² *Ibidem*, p. 260.

⁴³ A. SCHOPENHAUER, *op. cit.*, p. 296.

vats; com a amor a la humanitat, al poble, a l'evangeli, a la veritat, Déu; com a compassió; autosacrifici, com a instintiu considerar-se una sola cosa amb una gran quantitat de poder, al qual hom podria donar orientació: l'heroi, el profeta, el Cèsar, el Redemptor, el pastor."⁴⁴

La voluntat de poder (*Wille zur Macht*) és una expressió típicament nietzscheana difícil de precisar, puix que el mateix autor no n'estableix una definició estricta. El seu significat és plurivalent i pertoca a diferents nivells. A nivell psicològic la voluntat de poder és aquella característica que proporciona sentit a la vida. La voluntat de poder com a voluntat de domini constitueix la base de la nova taula de valors arrelats en la vida natural, en la vida instintiva. En un sentit polític, la voluntat de poder es tradueix en una voluntat de domini del superhome, de l'home creatiu, instintiu, abrivat, sobre els homes febles, incapaços d'autoafirmació.

Nietzsche saluda amb entusiasme aquesta nova etapa de l'esperit que es desenvolupa sota l'estola de la mort de Déu. "Nosaltres els filòsofs, els esperits lliures –diu el pensador alemany–, atesa la notícia que el Déu antic ha mort, ens sentim il·luminats per una nova aurora; el nostre cor vessa de gratitud, d'admiració, d'expectació i curiositat, l'horitzó ens apareix lliure una altra vegada, encara que no apareix del tot clar; les nostres naus poden navegar cap al perill; tornen a ser lícits tots els atzars del qui busca el coneixement; el mar, la nostra alta mar, s'obre de nou davant de nosaltres i, tal vegada, mai no vam tenir un mar tan ample."⁴⁵

4. La deïficació del Jo

Hi ha una íntima relació entre la mort de la Déu i la deïficació del jo. "Déu i la humanitat han basat llur causa en no res –diu Stirner–, en no res excepte en ells mateixos. Aleshores també jo he de basar la meva causa en Mi, car sóc com Déu el nores de tota la resta, Jo sóc el meu tot, Jo sóc l'Únic."⁴⁶ El jo ocupa el tron que ha deixat vacant Déu i s'autoafirma com a Creador i Sentit últim. "Jo no sóc un Jo al costat d'altres Jo –diu Stirner–, ans sóc l'únic Jo: sóc Únic. I les meves necessitats, les meves accions, tot en Mi és Únic. Pel sol fet d'ésser aquest Jo únic, faig de tot la meva propietat, i així actuo i Em desenvolupo: no Em desenvolupo com a home i no

⁴⁴ NIETZSCHE, F. *Aus dem Nachlass der Achtziger Jahre bei Nietzsche Werke*, München, 1977, p. 524.

⁴⁵ NIETZSCHE, F. *La Gaia Ciència*, & CCCXLIII.

⁴⁶ STIRNER, M. op. cit., p. 27.

desenvolupo l'home: sóc Jo que Em desenvolupo. Aquest és el sentit de l'Únic."⁴⁷

I afegeix: "Jo sóc el propietari del meu poder, i ho sóc quan Em sé Únic. En l'Únic el propietari torna al seu no res creador del qual ha sorgit. Tot ésser superior a mi, sigui Déu o l'home, afebleix el sentiment de la meva unicitat i empal·lideix davant el sol d'aquesta consciència. Si baso la meva causa en Mi, l'Únic, aquesta causa reposa en l'efímer, en el seu creador mortal, el qual es devora ell mateix, i Jo puc dir: He basat la meva causa en no res."⁴⁸

Aquesta afirmació titànica del jo comporta en l'aspecte pràctic un egoisme funcional que és altament nociu per al bé col·lectiu i per a la naturalesa. "L'home—diu Stirner— és l'últim esperit maligne, l'últim fantasma, el més familiar i el més enganyós, és el mentider més astut i alhora de semblant més honest, és el pare de totes les mentides. En revoltar-se contra els imperatius i els conceptes del present, l'egoista comet despietadament la màxima profanació: res no li és sagrat! Fóra absurd sostenir que no hi ha poder més gran que el meu. Però la posició que Jo adoptaré envers ell serà ben diferent de la de l'època religiosa: seré l'enemic de tot poder superior, mentre que la religió ens ensenya a fer-nos amics d'ell i a ésser humils envers ell."⁴⁹ Des de l'afirmació egocèntrica del món, no hi ha res més sagrat i més elevat que el propi jo: ni Déu ni la naturalesa, ni l'esperit, ni l'altre. Aquesta dessacralització del món comporta, en l'aspecte pràctic, un cert menyspreu i una actitud autojustificada de subordinació.

Aquesta "pràctica egoista—diu Stirner— consisteix a no considerar els altres ni com a propietaris ni com a indigents o treballadors, sinó a veure-hi una part de la vostra riquesa, 'subjectes útils'."⁵⁰ Segons Musil: "L'egoisme és la propietat més segura de la vida humana. Gràcies a ell han aconseguit el polític, el soldat i el rei ordenar el Teu món amb astúcia i coacció. Aquesta és la melodia de la humanitat; Tu i jo hem de reconèixer-ho. Desterrar la coacció significaria debilitar l'ordre."⁵¹ Es pot entreveure en aquestes paraules una certa resignació d'esperit davant de l'egoisme funcional de l'home.

També Schopenhauer, expressa que "el mòbil principal i bàsic en l'home com en l'animal és l'egoisme, és a dir, l'impuls cap

⁴⁷ M. STIRNER, op. cit., p. 423.

⁴⁸ M. STIRNER, op. cit., p. 430.

⁴⁹ M. STIRNER, op. cit., p. 225.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 316

⁵¹ MUSIL, R. *El hombre sin atributos*, Seix Barral, Barcelona, 1993, vol. II, p. 259.

a l'existència i el benestar... Tant en l'home com en l'animal, aquest egoisme està estretament vinculat amb el seu nucli i essència més íntima i fins i tot és idèntic a ells... L'egoisme és, per la seva naturalesa, il·limitat: l'home vol mantenir incondicionalment la seva existència, la vol incondicionalment lliure de dolor..., vol el màxim benestar possible i tots els plaers de què és capaç... L'egoisme és colossal, domina el món."⁵² Davant d'aquesta tendència colossal de l'esperit humà que Schopenhauer entén de manera negativa, el pensador de Danzig reivindica la compassió com a únic antídote poderós.

En l'afirmació titànica del jo que es produeix en l'egocentrisme de Stirner no hi ha espai per a la compassió, com tampoc no n'hi ha en la filosofia senyorial de Nietzsche. En el fons, l'egocentrisme ontològic és el nervi impulsor d'això que E. Jünger anomena l'esperit de la crueltat i que plana sobre Occident des de fa centenaris. "L'esperit que, des de fa més de cent anys ve donant forma al nostre paisatge—diu la memòria viva d'Alemanya— és, d'això no hi ha dubte, un esperit cruel. Deixa les seves petjades també en els éssers humans, en els quals elimina els llocs tous i endureix les superfícies de resistència. Nosaltres ens trobem en una situació en la qual encara som capaços de veure les pèrdues, encara sentim l'anihilació del valor, la superficialització i la simplificació del món. Però ja estan creixent unes generacions noves que es troben molt allunyades de totes les tradicions en les quals varem néixer nosaltres; i produeix un sentiment meravellós observar aquells nens, alguns dels quals viuran encara l'any 2000. Aleshores s'haurà desfet sens dubte l'última substància de l'edat moderna, és a dir, de l'edat copernicana."⁵³

Deixant de banda el to apocalíptic d'aquest fragment de Jünger, el cert és que resulta prou contundent per a il·lustrar l'íntima connexió que hi ha entre l'egoisme ontològic del segle XIX i l'esperit de la crueltat que es desenvolupa en el segle XXI que palesa, sens dubte, una crisi sense precedents de la compassió.

Kirílov o el titanisme de la voluntat

F. Dostoievski, en un dels seus personatges més emblemàtics encarna el titanisme de la voluntat que expressa filosòficament

⁵² SCHOPENHAUER, A. *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Madrid, 1993, p. 222.

⁵³ JÜNGER, E. *Sobre el dolor*, Tusquets, Barcelona, 1995, pp. 81-82.

Nietzsche i també Stirner⁵⁴. Kirílov, un dels personatges centrals de *Dimonis*, s'expressa en aquests termes: "Si Déu existeix, tot és per la seva voluntat, i fora de la seva voluntat jo no puc fer res. Si no existeix, tot és per voluntat meva, i tinc l'obligació de manifestar la meva voluntat."⁵⁵

Es defineix a si mateix a partir de la seva voluntat que concep de manera infinita. "Tota la voluntat—diu Kirílov— és ara meva. ¿Creieu que en tot el planeta, en acabar Déu i començar la fe en la pròpia voluntat, no hi haurà algú que gosi manifestar la seva voluntat en el seu punt més important? És com un pobre que rep una herència i s'esgarrija i no gosa apropar-se al sac d'or per considerar-se incapaç de posseir-lo. Jo vull manifestar la meva voluntat. Encara que estigui sol ho faré."⁵⁶

I afegeix amb un to deliberadament provocatiu: "No comprenc com fins ara l'ateu ha pogut saber que no hi havia Déu sense suïcidar-se immediatament. Concebre que no hi ha Déu i no concebre que ell mateix s'ha convertit en Déu és una absurditat, altrament se suïcidaria irremissiblement... No sóc encara més que un Déu per la força, i sóc desgraciat perquè em veig obligat a mostrar la meva voluntat. Tots són desgraciats perquè tenen por de mostrar la seva voluntat. Si l'home ha estat fins ara tan desgraciat i pobre és perquè tenia por de posar de manifest el punt principal de la seva voluntat, i només anava fent la seva voluntat marginalment, com un escolar. Jo sóc d'allò més desgraciat perquè tinc una por horrible. La por és la maledicció de l'home... Jo, però, manifestaré la meva voluntat, tinc l'obligació de tenir fe en el fet que no tinc fe. Començaré i acabaré, i obriré la porta. I salvaré. Només això salvarà les persones, que a la propera generació es transformaran físicament; ja que en el seu aspecte físic actual, penso, l'home no pot existir sense el Déu d'abans. He estat tres anys buscant l'atribut de la meva divinitat i l'he trobat; l'atribut de la meva divinitat és la meva voluntat! És tot el que, en el punt principal, em permet mostrar la insubmissió i la meva nova i terrible llibertat. Ja que això és molt terrible. I em suïcidaré per demostrar la insubmissió i la meva nova i terrible llibertat."⁵⁷

Dostoievski se situa críticament davant d'aquesta teoria filosòfica de l'egoisme radical que encarna novel·lescament

⁵⁴ Sobre el pensament de F. Dostoievski vegeu: CARR, E. *Dostoievski 1821-1881*, Laia, 1973.

⁵⁵ DOSTOIEVSKI, F. *Dimonis*, Edhasa, Barcelona, 1987, p. 570.

⁵⁶ DOSTOIEVSKI, F. op. cit., p. 570.

⁵⁷ DOSTOIEVSKI, F. op. cit., p. 572.

Kirílov⁵⁸. Davant de la posició de Kirílov i de Svidrigailov, protagonista de *Crim i càstig*, Dostoievski defensa la moral de l'amor desinteressat, la llibertat, la compassió, l'ètica del perdó. Sònia, per exemple, un personatge clau de *Crim i càstig*, personifica l'amor al bé, és la criatura més modesta, submissa i abnegada, que tan sols viu per als altres i que està profundament familiaritzada amb el sofriment. La Sònia no té cap interès egoista en la seva acció, ven el seu cos per alimentar el seu pare, la seva madrastra, els seus germans i les seves germanes, simbolitza, com el Príncep Mixkhin, protagonista de *L'idiota*, el principi de l'amor⁵⁹.

La descomposició postmoderna del jo

Aquesta exaltació del jo com a centre i fonament de tot l'univers, experimenta una crisi extraordinària en l'antropologia filosòfica del segle XX, on el jo deixa de concebre's en termes substancials i megalomànics, per acabar dissolent-se en un conjunt de fragments.

La descomposició definitiva del jo es consuma en la postmodernitat. Un dels trets més notoris de l'antropologia postmoderna és la desintegració del jo, la seva descomposició en fragments disminuïts. El jo ha deixat de ser una unitat substancial, ha deixat de ser un Jo omnipotent i titànic, capaç de tot, per esdevenir un espai buit, un racó indòmit, un epifenomen de l'estructura social. Del centre a la perifèria: heus aquí l'itinerari del jo en aquests temps de cruïlla que estem vivint⁶⁰. De l'ego-centrisme a la descomposició plural de l'ego. En efecte, el jo-substància s'ha transformat en un jo-accident (emprant aquí la distinció aristotèlica), una categoria que depèn d'elements extrínsecs i epocals i que és definida per la seva exterioritat i no per la seva naturalesa pròpia.

R. Musil expressa la dissolució del jo en aquests termes: "Ha sorgit un món d'atributs sense home, d'experiències sense que hom les visqui, com si l'home ideal no pogués viure privadament, com si el pes de la responsabilitat personal es dissolgués en un sistema de

⁵⁸ Diu Ch. Corbet: "Kirílov cree que puesto que Dios no existe, el hombre debe convertirse en dios mediante la conquista total de su libertad, libertad que Kirílov demuestra suicidándose. Es indiferente a los objetivos de la conspiración; para él nada existe fuera de sí mismo; es el egoísmo llevado a sus últimas consecuencias filosóficas" (*La literatura rusa*, Barcelona, 1958, p. 133).

⁵⁹ He analitzat modestament aquesta figura literària a *Ètica del perdó*, cruïlla, Barcelona, 1993.

⁶⁰ He analitzat aquest procés d'una manera indirecta a: *Geografia de l'absurd*, Pagès Editoris, Lleida, 1993.

fórmules de possibles significats. Probablement, la descomposició de les relacions antropocèntriques, que durant molt de temps han considerat l'home com a centre de l'univers, però que des de ja fa segles estan desapareixent, han arribat a la fi al jo."⁶¹

La descomposició de l'antropocentrisme significa, d'entrada, el final d'un període de la història de l'esperit occidental. L'home ha deixat de ser el centre de la política, de la cultura, de l'art, de l'ètica, fins i tot, de l'economia i de la societat. S'ha convertit en un vassall del sistema que ha forjat amb les seves pròpies mans. En aquest sistema que ha construït s'adona que ell ocupa una parcel·la inferior i que el sistema subsisteix per si mateix. En aquest context sistèmic, s'adona de la seva immensa feblesa, de la seva precarietat i finitud.

Berger, tot comentant *L'home sense qualitats* de R. Musil, diu: "La noció segons la qual el jo és una espècie d'entitat central, i per tant, cada individu posseeix un 'jo' autèntic, no és més que una il·lusió. Potser un individu, a través d'un gran esforç, pot adquirir aquest centre, però no existeix com quelcom donat juntament amb la naturalesa humana. Més aviat al contrari, el jo es un 'forat' que tant un mateix com els altres han d'anar 'omplint' d'alguna manera."⁶² Berger retrata l'home contemporani com un *Lochmensch*, és a dir, com un ésser sense identitat pròpia, sense tremp, sense força, sense voluntat. La dissolució del jo significa, en certa manera, la fragmentació de la voluntat omnipotent de Prometeu, o dit en termes moderns, la dissolució de la Voluntat de poder nietzscheana.

"El modern jo dissolt—diu Berger— és un jo plural. Les qualitats de la persona s'independitzen d'ella i es converteixen en mers apèndixs dels seus variables rols socials."⁶³ Aquesta dissolució postmoderna del jo enllaça, d'alguna manera, amb la mort de l'home profetitzada per Foucault a *Les paraules i les coses* (1965). L'estructuralista francès critica la idea d'home com un tot substancial i dissolt el subjecte en un camp inconscient d'impulsos i d'estructures. La mort de Déu comporta lògicament la mort de l'home. Hi ha un fil conductor entre la profecia de l'home foll de Nietzsche i el nihilisme antropològic de Foucault. Per a Foucault, l'home és un ésser sense origen, perquè és contemporani d'allò que el fa ser. Hi ha en ell una finitud radical que consisteix no tan sols en el fet que està

⁶¹ MUSIL, R. Op. cit., p. 183.

⁶² BERGER, P. *Una gloria lejana*, Herder, Barcelona, 1994, p. 142.

⁶³ BERGER, P. Op. cit., p. 149.

dominat per la vida, per la història i pel llenguatge, sinó també per la mort, "la relació insalvable del ser de l'home amb el temps".

"El jo —diu Berger—, tal com tradicionalment s'ha definit en la civilització occidental (com a mínim des de Descartes), i tal com continua donant-se per segur en la vida quotidiana i en les solemnes ficcions de la llei, demostra ser una il·lusió. En el seu nucli central existeix una espècie de buidor."⁶⁴

Aquesta descomposició del jo sembla, doncs, un fet palès en l'antropologia postmoderna, però no s'ha d'entendre en termes apocalíptics, sinó més aviat transformadors. D'entrada cal distingir entre la descomposició de l'antropocentrisme i de la identitat personal. La descomposició de l'antropocentrisme és, en certa manera, positiva, en la mesura en què resitua, de nou, el lloc de la persona humana en el conjunt del cosmos, esborra el seu somni prometeic i d'aquesta manera l'home recupera la dimensió finita i precària de l'existència. Però d'altra banda, aquesta descomposició de l'últim centre de la cultura comportà també el descrèdit de l'home, la pèrdua de la seva pretesa sobirania en l'ordre polític i ètic. La sublim dignitat de la persona humana és posada en qüestió, precisament perquè la persona ja no ocupa el centre del món, el cimall de la creació, sinó una diminuta parcel·la al costat d'altres éssers vius. Aquesta pèrdua del centre, ens aboca a un interrogant esfereïdor, però també atractiu, sobre quin serà el nou centre i quin lloc ocuparà l'home en aquest nou escenari.

Durant la Modernitat, el centre de gravetat ha estat l'home i aquest fet ha estat, d'una banda, positiu; per tots els béns que ha aportat a la dignificació i desenvolupament de la humanitat, però, d'altra banda, també ha estat negatiu, pels excessos i apropiacions indegudes d'altres éssers del planeta. Ha estat, doncs, positiu, perquè ha significat un reconeixement de la dignitat sublim de la persona humana que s'ha traduït en multitud d'iniciatives de caire cultural, econòmic, social, educatiu i polític al servei de la persona humana⁶⁵, però ha estat negatiu perquè ha possibilitat un ús despòtic de la natura i del medi ambient.

D'altra banda, hi ha la descomposició de la identitat personal, la qual cosa és, evidentment, diferent. Aquesta descomposició no s'ha de llegir, tampoc, en termes apocalíptics, sinó, més aviat, en termes de canvi i de transició. La idea del jo travessa una nova etapa

⁶⁴ BERGER, P. Op. cit., pp. 153-154.

⁶⁵ La mateixa *Declaració Universal dels Drets humans* del 10 de desembre de 1948 n'és un bon exemple.

en la seva singladura històrica. En el nostre present cultural, el jo rarament es reconeix com a icona de Déu (teocentrisme) o com a centre del món i de la cultura (antropocentrisme), perquè viu en la marginalitat i en la perifèria. En aquesta recerca apassionada de la identitat personal i del nou centre de l'univers, cal desenvolupar un àgil exercici de memòria i d'imaginació. D'una banda, es fa necessari reprendre els elements positius de l'arcaic antropocentrisme i descartar-ne, òbviament, els negatius i, tanmateix, cal imaginar els aspectes positius del policentrisme i discriminar els aspectes nocius de la manca d'un centre sòlid.

Abstract:

This article is an anthropological reflection on personal identity (the self). The idea of the self has undergone a series of metamorphoses since the Renaissance until post-modernism, which have completely transformed its nature and place in this world. Starting from the idea of man as a paradoxal animal, dialectical synthesis of finitude and infinitude, the author shows us the way from the self as God's image and semblance (theocentrism) through the titanic self (anthropocentrism) to its post-modern split (multicentrism). We are now facing the split of the self, which situates us in a new era of the spirit.