

Vers una humanitat amb homes

Anotacions per instaurar l'humà en l'home

Mayka Lahoz

Universitat Autònoma de Barcelona.
Departament de Pedagogia Sistemàtica i Social
08193 Bellaterra (Barcelona). Spain

Resum

Durant l'últim curs acadèmic 1997/1998, la temàtica sobre l'holocaust s'ha vist enriquir per la publicació de tres llibres, al meu parer excel·lents. Aquest article, més que ensenyar o presentar quelcom nou, s'ha nodrit de les seves aportacions, tot i que de forma modesta. Els llibres als quals em refereixo són els de BAUMAN, Z. (1997). *Modernidad y Holocausto*. Madrid: Sequitur; MATE, R. (1997). *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*. Barcelona: Anthropos; i MÈLICH, J.-C. (1998). *Totalitarismo y fecundidad. La filosofía frente a Auschwitz*. Barcelona: Anthropos. La veu d'aquestes obres incideix en la necessitat de mantenir viva la memòria, de no oblidar, de no caure en el silenci, en el llenguatge exclusiu de la ciència. És per això que cal recuperar, sense oblidar l'herència grega, un altre tipus de llenguatge: l'hebreu. És un llenguatge que fa possible el reconeixement, la responsabilitat envers el sofriment de la víctima, del vençut. És el sentit de l'alteritat, «Resposta» incondicional a la crida que el rostre de l'Altre fa en la seva indigència i misèria. Perquè necessitem urgentment una educació ètica, fonamentada en un nou tipus de raó: la raó anamnètica. Auschwitz és el paradigma del sofriment humà per excel·lència, i només podrem fer justícia a les víctimes no oblidant, mantenint el record d'actualitat. Si no, l'home pot exterminar novament.

Paraules clau: alteritat, responsabilitat, asimetria ètica, raó anamnètica, infinit, autoritat del sofriment.

Diana

Solíamos soñar en las noches brutales
densos sueños violentos,
soñábamos en cuerpo y alma:
que volveríamos, comeríamos,
relataríamos la historia.
Hasta que la orden matutina
se oía breve, baja:
Wstawac:
Y el corazón se quebraba en el pecho.

Ya hemos vuelto a nuestra casa de nuevo,
el vientre ya está lleno,
hemos terminado de relatar la historia.
Ya es hora. Pronto oiremos otra vez
la extraña orden:
Wstawac.

PRIMO LEVI. *A hora incierta*.

El segle xx ha estat escenari de dues guerres enormement destructives. Les dictadures de Hitler i Stalin produïren tiranies brutals. Els nazis, mitjançant el genocidi massiu, portaren a terme les pitjors atrocitats sobre éssers humans només per ser el que eren i no pel que se suposava que pensaven o feien. Stalin multiplicà de manera horrorosa les purgues massives iniciades per Lenin i milions de persones foren desterrades, assassinades o forçades a confessar, per la seva suposada oposició al règim¹.

És un segle que s'ha acomiadat de nosaltres, recordant-nos, amb cert sarcasme, que potser no marxa del tot, que sempre podrà tornar amb més virulència si nosaltres, els homes, li facilitem un altre cop el camí. Les empremtes que ha deixat a la nostra consciència obliguen a preguntar-nos, amb l'arribada d'un nou segle, si tant horror ha valgut la pena. Ens hem fet millors homes? Aquesta pregunta pot induir a error. Potser caldria formular-la de manera més directa: hem sigut veritablement «humans», homes, durant aquest segle?; és possible que tornem a instal·lar l'infern sobre el nostre món?

El segle xx engendrà la *Shoah* («holocaust» en hebreu) i amb ella els camps de la mort; cancel·là l'home, la víctima, i reduí els perseguidors a la màxima bestialitat: agonia i animalitat sàdica, inseparables². És el segle del sofriment per excel·lència, i a aquest només podem fer-li front mantenint els ulls ben oberts, mirant-lo de cara, no fugint, no oblidant³. En definitiva, mantenint viva la memòria. Tenint present que ha succeït i que pot tornar a succeir⁴. El feixisme a Europa aconseguí trobar la seva màxima expressió gràcies als *Lager* nazis, i ha sobreviscut a la Segona Guerra Mundial. Hauriem de tenir present que sempre que la llibertat fonamental i la igualtat entre els homes siguin enfonsades i negades se'n obriran les portes que donen accés al sistema concentracionari, el qual no sap de límits⁵. En aquest sentit, «meditar sobre tot el que va passar és un deure de tothom»⁶, molt més per als qui no l'hem patit.

Els mitjans de comunicació de massa satanitzen la memòria; la inhumanitat, la funcionalitat mecanicista i anònima del sadisme de masses i de l'opressió moderns imposen silenci⁷, amb la qual cosa la memòria corre el risc de perdre's en els horrors del passat. En els nostres temps de crisi, apàtics, les noves generacions no volen records, tan sols volen mirar cap al futur i no aturar-se en els errors de la història. Però encara hi som a temps de reflexionar sobre el devastador perill al qual ens aboca la nostra època actual, purament utilitarista i dessacralitzadora: em refereixo al perill de l'oblit, d'esborrar de la memòria tot el que pugui fer recordar l'horror, la brutalitat que l'home ha exercit

1. JACKSON, G. (1997). *Civilización y Barbarie en la Europa del siglo xx*. Barcelona: Planeta, p. 5.
2. STEINER, G. (1997). *Pasión intacta*. Madrid: Siruela, p. 401.
3. MATE, R. (1997). *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*. Barcelona: Anthropos, p. 198.
4. LEVI, P. (1995). *Los hundidos y los salvados*. Barcelona: Muchnik, p. 173.
5. LEVI, P. (1998). *Si això és un home*. Barcelona: Ed. 62, p. 219-220.
6. Ibídem, p. 231.
7. STEINER, G. (1997). *Pasión intacta*, ed. cit., p. 111.

sobre l'home. És el perill de construir un futur sense passat que voldrà enfonsar per sempre l'alè de les víctimes, dels vençuts de la història. Aquesta és l'única opció que se'ns presenta si només ens guiem per les necessitats del present. Per tal de no tornar a repetir els errors en el futur, hem de mantenir sempre el record d'actualitat. Sense memòria la humanitat pot tornar a exterminar. Sense memòria ajudarem amb les nostres pròpies mans a edificar un futur que reeditarà el que més desitjaria oblidar la nostra memòria.

La història de la cultura occidental, de l'Europa moderna, és la història de la negació de tot el que és diferent, és la història del totalitarisme. Aquest únicament admet com a vàlid el llenguatge de la ciència i de la tecnologia⁸. El diàleg no s'admet, indispensable per establir un nou llenguatge ètic, cada cop més i més amenaçat per les noves societats del futur, hipertecnològiques. La tecnologia és sorda a qualsevol altra veu que no sigui la seva. El més greu és que l'home porta camí de sucumbir davant el seu poder. A més, avui dia ja res ens garanteix que els estudis literaris humanitzin. És a dir, ja no ens creiem que les humanitats facin més humà l'home. El segle xx ens ha proporcionat indicis que més aviat ha estat el contrari. La inhumanitat i la bestialitat política, d'una banda, i la formació humanista, d'una altra, poden conviure perfectament dins la mateixa sensibilitat individual⁹. Aquest és, al meu parer, el punt central. Si assumim que l'estudi de les humanitats no assegura que l'home esdevingui humà, que per si mateix és impotent per aturar l'organització d'un camp de concentració, llavors hem de preguntar-nos pel seu fracàs i per la viabilitat del seu triomf en un nou segle que ja és aquí. Els nostres estudis humanistes han d'ésser responsables i ens han d'ajudar a distingir entre el que primordialment té una significació històrica o particular i el que tan sols és influx de la vida quotidiana. Si no és així, la ciència i la tecnologia s'ho menjaran tot, inclòs l'home. El perill de la ciència rau en la seva neutralitat. Un humanisme que resulti ésser neutral és davant tot un passatge a la inhumanitat. La ciència ens parlarà bàsicament en termes d'eficàcia i d'eficiència, però serà incapaç d'explicar-nos els motius pels quals l'home instal·là la barbàrie en el món¹⁰. La tecnociència pot arribar a establir una perfecta aliança amb el genocidi massiu, negant-li tot valor al proïsme. Sense la civilització moderna, racional, l'holocaust no hauria vist la llum. Arribà a ésser un assoliment tecnològic i organitzatiu de la societat burocràtica¹¹, un assassinat en massa que trobà el seu èxit mercès a tècniques i hàbits meticulosos establerts de manera ferma, a una precisa divisió del treball, al manteniment d'un suau flux d'informació i comandament i a una molt sincronitzada coordinació de les accions que calia portar a terme: era la feina

8. MÈLICH, J.-C. (1998). *Totalitarismo y fecundidad. La filosofía frente a Auschwitz*. Barcelona: Anthropos, p. 24.

9. STEINER, G. (1994). *Lenguaje y Silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*. Barcelona: Gedisa, p. 93.

10. Ibídem, p. 99-100.

11. BAUMAN, Z. (1997). *Modernidad y Holocausto*. Madrid: Sequitur, p. 17.

pròpia d'un despatx. Per tal de lliurar-se dels jueus eren necessaris mètodes més efectius que la simple deportació: s'optà per l'extermini físic com el més viable i eficaç per garantir l'objectiu inicial d'una Alemanya *judenfrei* que possibilités la continuïtat de la raça pura, ària. Posteriorment, els diferents departaments de la burocràcia de l'Estat coordinarien el mètode escollit i el planificarien acuradament, a més de dissenyar i seleccionar la tecnologia i els equips tècnics més adients, fent pressupostos i càlculs i cercant tots els recursos necessaris per a aquests efectes. Habitual rutina burocràtica. L'holocaust mai no entrà en conflicte amb els principis de la racionalitat¹². La tecnociència és el llenguatge del silenci, el de la precisió i exactitud. Escriu Steiner: «En las mazmorras de la Gestapo, los estenógrafos [...] registraban cuidadosamente los ruidos del temor y la agonía arrancados a la voz humana retorcida, incinerada o apaleada. Las torturas y experimentos practicados en seres vivos en Belsen y Matthausen eran anotados con exactitud. Las disposiciones reguladoras del número de palos que se impartía en los pabellones de castigo de Dachau eran puestas por escrito. Cuando los rabinos polacos eran obligados a limpiar las letrinas con las manos y la lengua, estaban presentes oficiales alemanes que tomaban apuntes del hecho, lo fotografiaban y ponían glosas al pie de las fotografías. [...] Lo impensable fue escrito, clasificado y archivado»¹³.

No hem deixat enrere la modernitat, que ha preparat el camí als universos concentracionaris, als genocidis meticulosos, sistemàtics i freds¹⁴. Quan li conferim autoritat suprema al càlcul de l'eficiència per tal de decidir els objectius polítics, la civilització és ja incapaç d'aturar la inhumanitat per controlar l'aplicació del potencial humà instrumental i racional¹⁵. Com més avançada és la racionalitat de l'acció, més fàcil resulta produir sofriment i romandre amb la consciència tranquil·la¹⁶. Comparteixo plenament la tesi de Bauman quan diu que «en un sistema en el que la racionalidad y la ética apuntan en direcciones opuestas, la humanidad es la principal derrotada»¹⁷.

Si li cedim el pas al silenci, si convertim la tecnologia en la nostra deessa, no farem més que contribuir a la prolongació de l'exili de la paraula i acabarem en el totalitarisme de tipus gramatical, el qual ens portarà amb seguretat a un nou totalitarisme polític¹⁸. Això és extremament fàcil en una època com la nostra, en que tot es troba en crisi. Si volem edificar coherentment l'ésser humà, hem d'exigir sense més preàmbuls l'autèntica comunicació, el veritable diàleg com a apologia de l'humà, que recuperi la Paraula i que possibiliti la sortida

12. Ibídem, p. 19-22.

13. STEINER, G. (1994). *Lenguaje y Silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, traducció de Miguel Ultorio, ed. cit., p. 139.

14. BAUMAN, Z. (1997). *Modernidad y Holocausto*, ed. cit., p. 124.

15. Ibídem, p. 158.

16. Ibídem, p. 213.

17. Ibídem, traducció d'Ana Mendoza, p. 282.

18. MÈLICH, J.-C. (1998). *Totalitarismo y fecundidad. La filosofía frente a Auschwitz*, ed. cit., p. 32.

envers el reconeixement de l'Altre en la seva irrenunciable alteritat i diferència¹⁹. L'autèntica paraula humana es troba avui dia col·lapsada, perduda, indiferent. En aquest sentit, és urgent que retorni del seu exili, que aixequi la seva Veu per lluitar contra l'inhumà que ens amenaça i reconèixer la seva capacitat polifònica²⁰. Només així podrem parlar èticament, respondre a la crida que ens fa l'altre que es troba llunyà i que ens suplica que no el matem. És necessari que arribem a una predisposició poliglota, predisposició que hauria de constituir el centre de tota pedagogia. Perquè també hem d'escoltar, respondre, la veu dels vençuts de la història, dels cadàvers del passat, que ens continua reclamant. La filosofia de l'educació ha de denunciar i negar l'opressió del poder, la barbàrie, i responsabilitzar-se amb el sofriment de les víctimes. Aquesta seria, segons Mèlich, l'«autoritat del sofriment»²¹. El deure de l'educació és precisament aquest, perquè l'educació és memòria. Ara bé, quin tipus de memòria ha guiat el pensament occidental fins als nostres dies? Malauradament, Occident sempre ha mirat cap a Grècia. L'«anamnesi platònica» recorda actualitzant les possibilitats del llenguatge: tenim el record garantit, perquè la pròpia raó ens condueix a ell. Tan sols hem d'aprofitar el discurs per trobar o recordar el que es cerca, únicament hem de buscar a l'herència comuna: el llenguatge. *Anamnesi* i *logos* posseeixen la mateixa estructura. En realitat, ja coneixem el que volem recordar. Llavors, resulta impossible recordar allò que es trobi fora del llenguatge mateix. Però hi ha records que no es troben al llenguatge. Aquest aspecte és central: la cultura jueva, en contraposició a l'«anamnesi platònica», entén el record més enllà del *logos*. La memòria jueva converteix el passat en present, actualitza el record²². Aquesta és la memòria que ens pot ajudar a recuperar un altre tipus de llenguatge, encara que *sense oblidar l'herència grega*. El llenguatge hebreu és el que té sensibilitat envers l'altre, una sensibilitat que es tradueix en *responsabilitat*²³. No només raó, sinó també raó i memòria, Grècia i Jerusalem. Europa no pot de cap manera oblidar que té aquesta doble procedència²⁴. Només així ens solidaritzarem amb les víctimes i farem justícia a les seves cendres. Només així descobrirem que la *compassió* s'ha apoderat de nosaltres: no sols sentirem repugnància envers el sofriment de l'altre, del desconegut, sinó que també ens identificarem amb el sofriment mortal que volem ocasionar-li²⁵.

19. DUCH, L. (1997). *La educación y la crisis de la modernidad*. Barcelona: Paidós, p. 62-63.

20. Ibídem, p. 83-84.

21. MÈLICH, J.-C. (1998). *Totalitarismo y fecundidad. La filosofía frente a Auschwitz*, ed. cit., p. 32-34.

22. MATE, R. «El olvido del mundo de la vida y el recuerdo del fundamento humano de la ciencia», a HUSSERL, E. (1992). *Invitación a la fenomenología*. Barcelona: Paidós ICE/UAB, p. 26-28.

23. MÈLICH, J.-C. (1998). *Totalitarismo y fecundidad. La filosofía frente a Auschwitz*, ed. cit., p. 34-35.

24. MATE, R. «El olvido del mundo de la vida y el recuerdo del fundamento humano de la ciencia», a HUSSERL, E. (1992). *Invitación a la fenomenología*, ed. cit., p. 29.

25. FINKIELKRAUT, A. (1998). *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo xx*. Barcelona: Anagrama, p. 37.

Emmanuel Levinas es situa en aquesta mateixa línia de pensament. Ell advoca per recuperar una altra font de memòria diferent de la racionalitat grega. Aquesta font està constituïda pels textos jueus, despreciats durant molt de temps pels filòsofs i perseguits per l'hegemonia cristiana. Així és com podrem assistir a un veritable adveniment de l'humà²⁶. El nostre pensament ha de deixar-se orientar per la idea d'alteritat, renunciant a l'ideal de la supremacia del subjecte. En aquest sentit, l'autor s'oposa a la cultura de l'autonomia humana, que sempre ha guiat la filosofia, per consentir que el pensament sigui inspirat per la idea d'infinit²⁷. Avui dia ja no té sentit cap filosofia que es construeixi sobre l'oblit de les llàgrimes privades i la indiferència envers el mal sofert per altres que no sóc jo mateix. Aquesta actitud és pròpia dels que es preocupen constantment de realitzar el seu ésser: és la perseverança en l'ésser, l'esforç per augmentar-lo i conservar-lo. Aquí no pot de cap manera emergir l'humà. La perseverança en l'ésser porta a córrer permanentment el risc de la violència, de la guerra, de l'inhumà. És per això que cal fugir del seu domini, cal una predisposició a escoltar la veu hebrea i no subordinar més el present al futur i el mal a una redempció ulterior. Levinas busca l'humà, i aquest no es pot trobar perseverant i afirmant l'ésser, sinó despertant en l'home el sentiment d'estrangeria, que li permeti patir pel dolor del proïsme. L'humà en l'home comença quan aquest trenca el seu exercici d'ésser i es dirigeix cap a una exigència infinita, quan deposa el seu jo i es consagra a l'escolta atenta de la veu de l'estranger, de la vídua, de l'orfe²⁸. Per arribar a ésser home, l'home ha de fer-se un nou home: ha d'ofegar els elementals desitjos, vèncer la debilitat i les aspiracions del jo²⁹. Avui ens trobem immersos en una cultura en que l'ús metòdic de les tortures amb finalitats polítiques és àmpliament establert. Vivim immediatament després d'un estadi de la història en el qual milions d'homes, dones i nens foren reduïts a cendres. Actualment, en diferents parts de la Terra, les persones tornen a ésser incinerades, torturades o deportades. Això marca no sols una crisi de la cultura, sinó també un abandonament de l'ordre racional de l'home³⁰.

Cap altra capacitat de l'home representa més amenaça que la que suposa construir i fer funcionar l'infern en aquesta terra³¹. El que és urgent és aprendre a ésser mútuament convidats els uns dels altres en el que queda d'ella, amb tanta població i humiliació en el seu cor. Tots som visitants, estrangers que busquen una porta oberta³².

La filosofia de Levinas és la filosofia del «per altre», una filosofia que pot ajudar a no cedir més a la temptació de l'inhumà i menys encara a la seva jus-

26. Segueixo lliurement la interpretació de Levinas que fa CHALIER, C. (1995). *Levinas. La utopía de lo humano*. Barcelona: Riopiedras, p. 23.

27. *Ibidem*, p. 29-31.

28. *Ibidem*, p. 40-49.

29. STEINER, G. (1992). *En el Castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura*. Barcelona: Gedisa, p. 63.

30. *Ibidem*, p. 69.

31. *Ibidem*, p. 78.

32. STEINER, G. (1998). *Errata. El examen de una vida*. Madrid: Siruela, p. 77-78.

tificació. L'aflicció de l'altre, el seu sofriment, representen la qüestió humana per excel·lència, és la preocupació per l'altre home que m'apel·la infinitament³³. La presència de l'altre esdevé un principi d'heteronomia en les fonts vives de la moralitat. Aquesta només pot brollar a partir de l'acolliment de l'altre, perquè el fonament de la moralitat no és la voluntat lliure i racional, l'autonomia del jo. Precisament, la filosofia d'Occident ha fracassat en això, ja que ha subordinat l'heteronomia a la primacia del jo i de la seva llibertat. La introducció de l'humà en l'ésser resulta de la resposta a una Paraula que precedeix i crida, que trenca el caràcter definitiu del jo i revela les obligacions per i amb l'Altre. I això és el que ens pot aportar la tradició hebraica, la introducció de l'heteronomia en la vida de cadascú, la consagració al proïsme. És aquest el veritable camí de l'humà, una vocació definida més aviat per la voluntat de servir que no pas per la de governar³⁴. És hospitalitat, capacitat de màxima entrega, d'acollida de l'Altre en la seva radical alteritat, sense importar el color de la seva pell, la seva cultura o el seu entorn social³⁵.

Assolim l'Altre en relació amb ell, i aquesta relació és el llenguatge, l'essència del qual és el vocatiu, la interpel·lació. La relació amb l'Altre és l'exterioritat que esbossa el llenguatge. Però no es tracta de retòrica, sinó de discurs, un discurs que aborda l'Altre frontalment, de cara. La retòrica tracta l'Altre com un objecte, hi accedeix a través de l'engany, l'explotació i el domini³⁶. El suprimeix. La relació del Discurs suposa la revelació de l'Altre al jo, la separació radical, l'estranyament dels interlocutors, la transcendència. És un llenguatge ètic, fonamentat en la pluralitat, en l'estranyament, en la responsabilitat. L'Altre és l'estranger que es troba despullat i al qual jo he de rebre: la nostra relació es troba més enllà de la retòrica. La nuesa del seu rostre em mira, em suplica i m'exigeix que jo li parli, que reconegui la seva indigència, que li doni. Que deposi la meua individualitat i passi a reconèixer la generalitat: això és el llenguatge, el Discurs. És la referència a les bases d'una possessió en comú, és oferir les meves coses a l'Altre, és regalar-me jo mateix. Perquè l'Altre em sol·licita per la seva misèria en el rostre, em demana una relació ètica, una relació d'home a home, interhumana³⁷. La llibertat és vocació al proïsme³⁸. Els trets veritablement humans del jo es troben associats a la responsabilitat. La humanitat del jo apareix quan aquest permet que la responsabilitat sobrepassi els límits de la seva llibertat, quan accepta que la satisfacció del seu propi interès ha de romandre posposada per la urgència i necessitat d'estendre la mà a l'altre, rebent-lo. Aquesta és l'exigència suprema de l'humà: he de servir l'altre home, que és el meu germà, perquè sóc responsable d'ell, sóc el seu guardià. Tots som

33. CHALIER, C. (1995). *Levinas. La utopía de lo humano*, ed. cit., p. 51-52.

34. *Ibídem*, p. 55-58.

35. MÊLICH, J.-C. (1998). *Totalitarismo y fecundidad. La filosofía frente a Auschwitz*, ed. cit., p. 143-144.

36. LEVINAS, E. (1997). *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, p. 92-95.

37. *Ibídem*, p. 96-102.

38. CHALIER, C. (1995). *Levinas. La utopía de lo humano*, ed. cit., p. 58.

responsables els uns dels altres, tots hem de respondre dels sofriments del món sencer, encara que no els hagim provocat. Això és precisament el que ens ensenya la tradició d'Israel³⁹.

El diàleg ètic és el diàleg amb l'alteritat. Altera el jo i el desestabilitza, l'obliga a respondre de les angoixes i les misèries dels homes. Aquesta relació és la trobada del «rostre» de l'alteritat⁴⁰. Només pot advenir l'humà en l'ésser quan el Jo sap que es troba reclamat personalment i cridat a respondre-li a l'Altre: «sóc aquí», «aquí em tens». El jo no escull aquesta responsabilitat; més aviat és ella la que no el deixa anar, la que el manté com a ostatge permanentment. Aquí no hi ha opció, perquè la responsabilitat és extrema: la subjectivitat del jo és el «per l'altre»⁴¹. La trobada amb el rostre la descriu Levinas com a «epifania» o com a «revelació»: no s'anuncia, simplement esdevé. És un esdeveniment que sorprèn el subjecte i li fa mal. I és aquest dolor que provoca saber que aquest rostre es troba amenaçat de mort el que dóna vida a la responsabilitat del jo envers l'altre. Aquesta és l'«experiència de l'Infinit»⁴². El llenguatge ètic resulta d'aquest esdeveniment, d'aquesta ferida. És la presència de l'Altre que trenca la sobirania del meu jo, la meua interioritat, i m'obliga a reconèixer l'exterioritat, la diferència. El Deure Ètic m'ha arribat de manera traumàtica: jo no l'esperava pas, ha entrat en mi sense el meu consentiment, molt abans de tota possible elecció⁴³. Ja res és igual, perquè el rostre de l'Altre ha deixat en mi una cicatriu, una empremta, una «traça» que ha espedaçat el meu temps, la història, i ha hi introduït «el temps de l'Altre»⁴⁴. I m'obliga a respondre d'ell. Per això la meua tranquil·litat es trenca, perquè l'esdeveniment ètic reclama en el rostre ajuda per a l'altre i justícia per al tercer. Jo no tinc sofriment, el que sofreix és Ell. L'ètica no és coneixement sinó esdeveniment, i Auschwitz és l'esdeveniment que instaura l'ètica⁴⁵.

La ciència moderna ens vol arrabassar l'experiència i convertir l'alteritat de l'Altre en objecte d'experimentació. Reducció de l'exterioritat i transcendència de l'altre a tancament, a màquina, a poder, a totalitarisme⁴⁶. L'experiència de l'Infinit passa per la commoció que provoca l'acolliment de l'Altre, la seva constant possibilitat de mort. És mirar-lo i escoltar les seves paraules, gairebé sempre oblidades, que ens diuen: «No mataràs». Els sistemes totalitaris defensen tot el contrari: «Mataràs», perquè el rostre de l'Altre ha de desaparèixer i les individualitats s'han de fondre en una massa indiferenciada⁴⁷.

39. Ibídem, p. 60-61.

40. Ibídem, p. 72.

41. Ibídem, p. 76-77.

42. Ibídem, p. 80.

43. M'inspiro en MÈLICH, J.-C. (1998). *Totalitarismo y fecundidad. La filosofía frente a Auschwitz*, ed. cit., p. 78-79.

44. Ibídem, p. 81.

45. Ibídem, p. 84-85.

46. Ibídem, p. 18.

47. CHALIER, C. (1995). *Levinas. La utopía de lo humano*, ed. cit., p. 80-82.

La relació cara a cara que el jo estableix amb l'altre és asimètrica, perquè no espera correspondència, tan sols es preocupa de respondre-li. Aquest és el llenguatge ètic, fonamentat en una radical asimetria entre jo i l'altre. L'asimetria ètica m'impedeix lluitar pel meu propi reconeixement i m'obliga a sacrificar-me per l'altre home, per la seva indigència i misèria, independentment de la preocupació que ell senti per mi. En un món com el nostre, ple dels odis més bruts, aquesta és l'única cosa que pot instaurar una mica d'humanitat. Encara que no existeixi reciprocitat en la meua relació amb l'altre i jo en surti perjudicat, he de respondre a la seva apel·lació, al seu imperatiu. Això és l'Infinit, un Bé no contaminat per la perseverança en l'ésser, un nou espai intersubjectiu en que la proximitat de l'Altre ho és tot i desperta el caràcter irreductible de la seva alteritat⁴⁸. L'educació, en aquest sentit, ha de defensar una lluita radical contra qualsevol forma de totalitarisme «Auschwitz n'és el paradigma» que tingui pretensions de fer expirar la Paraula de l'Altre, de l'estranger, de la vídua i de l'orfe. L'acció educativa ha d'ésser constitutivament ètica. Aquesta és la possibilitat que ens ofereix la filosofia de Levinas: per ell, la prioritat filosòfica i pedagògica és lluitar contra la Barbàrie. I això és el llenguatge ètic, el llenguatge apel·latiu. A través del reconeixement del rostre és com es pot lluitar contra la Totalitat, contra la radicalitat del mal. L'Altre representa la Veu ètica que suplica resposta desinteressada⁴⁹, responsabilitat. Ell té la primera paraula, la iniciativa. Perquè «El rostre no es veu, és una veu, una veu que no es veu, que parla i que diu, categòricament: no mataràs, no em matis!»⁵⁰. L'imperialisme de la tecnociència resta sord a aquesta veu. Aquí la persona, l'Altre, no té res a fer, perquè no hi ha lloc per a la transcendència, tot és immanent al propi sistema tecnològic. Només importa el que és quantificable, la persona no té valor en el seu interior⁵¹. Aquí és impossible reconèixer en l'Altre el teu germà.

Cap llenguatge científic posseeix la capacitat de nomenar l'Altre, l'Alteritat. Per això, l'alteritat, en mans de la ciència, no és real, no existeix. És a dir, mor. I si aquesta mor, llavors mor també l'Exterioritat, la seva Ètica. I aquestes morts representen un camí segur cap al Totalitarisme Polític⁵². En aquest sentit, la filosofia de l'educació no pot de cap manera renunciar a un discurs sobre valors o finalitats, un discurs que fugi de la lògica de l'instrumentalisme. Aquesta renúncia suposaria el silenci davant la barbàrie, l'amenaça totalitària⁵³. I no podem mai oblidar que la Barbàrie només coneix un tipus de llenguatge: el llenguatge de la mort⁵⁴. Del que es tracta és d'aclarir posicions: volem o no

48. Ibídem, p. 85-91.

49. MÈLICH, J.-C. (1998). *Totalitarismo y fecundidad. La filosofía frente a Auschwitz*, ed. cit., p. 13-16.

50. FEIXAS, V. i altres, (1998). *Vers una pedagogia amb rostre*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, p. 77.

51. Ibídem, p. 89.

52. MÈLICH, J.-C. (1998). *Totalitarismo y fecundidad. La filosofía frente a Auschwitz*, ed. cit., p. 47.

53. Ibídem, p. 61.

54. Ibídem, p. 69.

volem que el Totalitarisme, la Barbàrie, dominin el món? Desgraciadament, ja coneixem els devastadors efectes als quals portaria una resposta afirmativa: l'extermini massiu. Si no volem això, hem d'ajuntar enèrgicament les nostres tremoloses mans per tal de fer-li front. Perquè no podem pas acostumar-nos a la mort de l'altre home que no sóc jo mateix. Perquè jo sóc responsable del seu sofriment, de la seva mort. La immoralitat extrema consistiria precisament a intentar defugir aquesta responsabilitat⁵⁵. Hom es constitueix com a responsable únicament quan escolta la pregunta que li ve de fora, quan respon amb la compassió la pregunta que li fa el sofriment del pobre. És un moviment del Jo envers l'Altre: el Jo es constitueix en proïsme, i és la compassió la que possibilita això. La consciència de la meua vulnerabilitat moral, la vergonya que em produeix la pregunta de l'altre, això és la compassió: la responsabilitat, caracteritzada pel bon ús de la llibertat⁵⁶. Poder col·locar-nos en el lloc de l'altre, compartir el seu dolor, el seu sofriment, és quelcom que aguditza l'experiència de la compassió. És així com l'ètica comença a ésser possible⁵⁷. A través del sofriment és com podem arribar a descobrir el Tu, que és el que conforma la singularitat individual de cadascú, el proïsme. Segons R. Mate, el mal radical, el que causa més sofriment a l'home, és la pobresa. La pobresa és la figura històrica en la qual es concreta el sofriment de la humanitat. Perquè la història de la humanitat és la història de la fam, de la lluita contra la gana. La pobresa és històrica perquè la produeix l'home, posseeix un temps i contamina tota la cultura. La raó anamnètica representa un punt clau per a una ètica de la compassió: és la que ens pot ajudar a veure el caràcter històric de la pobresa i a explicar la naturalitat amb que convivim amb ella⁵⁸. La clau del sofriment és la compassió, la qual ens obrirà les portes a la moralitat. L'ésser compassiu és el subjecte moral. El concepte «compassió» sorgeix com a resposta a la pregunta de qui pateix. Aquesta pregunta només pot plantejar-se èticament, exigint una resposta a l'experiència del sofriment. L'ètica respon amb la compassió quan escolta la pregunta de la persona que sofreix⁵⁹.

La responsabilitat com a constitució del subjecte moral té lloc a través d'un esdeveniment originari, tal com explicàvem anteriorment, que espedaça la meua identitat. Aquest esdeveniment m'és exterior, irreductible, i representa quelcom del qual jo he de respondre. La responsabilitat, com diu Mate, no és una virtut que jo hagi d'exercir per tal de ser bo, sinó que resulta ser l'esdeveniment que em constitueix en subjecte capaç d'entendre i portar a terme el bé. Em constitueixo, doncs, des de l'Altre⁶⁰. L'autoritat del sofriment de l'altre home exercida sobre nosaltres mateixos és el fonament de la responsabilitat, allò que obre el camí vers la conquesta i la realització de la subjectivitat moral.

55. Ibídem, p. 74-75.

56. MATE, R. (1997). *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, ed. cit., p. 248-250.

57. Ibídem, p. 225.

58. Ibídem, p. 231-234.

59. Ibídem, p. 243-244.

60. Ibídem, p. 270.

Però no ens equivoquem: això no vol pas dir que s'hagi de divinitzar l'Altre ni tampoc obligar-lo a ésser bo⁶¹. És aquesta la idea de l'asimetria ètica de que parlàvem abans: ens donem a l'Altre sense esperar la reciprocitat.

L'educació ha d'esforçar-se per transmetre la paraula ètica, el sentit de l'alteritat, la traça del sofriment de l'Altre. Perquè és aquí on comença l'humà: responem, cedim el pas a la crida que ens fa el seu rostre⁶². L'educació ètica és una educació en la qual el jo ha deixat de banda la seva sobirania i ha esdevingut absolutament responsable de l'Altre. Això és l'Infinit, l'exterioritat, l'ètica⁶³. És una relació amb l'Altre que no és de poder: fecunditat, resposta a i de la seva demanda, desig de l'Infinit, responsabilitat que permet que el nostre món esdevingui humà, que permet que el nostre Jo segueixi viu en l'Altre i sigui capaç de respondre igualment del que l'Altre li faci a un tercer. Tan sols des de la fecunditat és possible l'ètica, perquè la fecunditat trenca el llenguatge i l'obre a continu «Dir», a constant «Resposta»⁶⁴. La fecunditat representa una lloança del llunyà, de l'estrany, del diferent, de l'estranger. Nega radicalment el totalitarisme perquè és ètica, substitució per l'Altre que no pot tancar-se enlloc, deposició de l'egoisme del jo, de la seva masculinitat, de la seva virilitat, envers un jo femení⁶⁵. El sofriment és sempre inútil. Intentar trobar-li una justificació resulta quelcom vergonyós, una immoralitat radical. Res podrà mai esborrar tot el sofriment passat, res podrà mai trobar-li un sentit. El principi ètic suprem és la veu d'un deure que no està dit, sinó que és un continu dir, «és la veu del que no posseeix veu», de la víctima, del vençut, del que ha estat humiliat. Per això no podem pas evitar el nostre deure de responsabilitat envers els actes de violència radical que despullen el meu germà, l'altre home, i el massifiquen. Perquè el meu jo es troba prenyat d'una dependència ètica de l'Altre, el meu jo és el seu presoner⁶⁶. Perquè Auschwitz és l'esdeveniment que ha ferit no tan sols la meua història sinó la Història. És per aquest motiu que em trobo en deute amb aquells que han estat abans que jo i també amb aquells que vindran després. El meu deute és la memòria de les víctimes, perquè l'ètica m'obliga a donar testimoni dels esdeveniments⁶⁷. Sols així podrem fer-li front al Mal Absolut, al potencial d'inhumanitat que l'home amaga sota la pell.

El futur de la humanitat ha de posseir com a eix central el sentit de la responsabilitat com a principi constituent del subjecte moral. L'ètica ha de pensar-se en funció de les injustícies presents, vistes com a resultats de decisions portades a terme per éssers humans que nosaltres heretem. Això ens porta a una ètica de la compassió, en el sentit d'autoritat del sofriment aliè. «Autoritat»

61. Ibídem, p. 276.

62. MÈLICH, J.-C. (1998). *Totalitarismo y fecundidad. La filosofía frente a Auschwitz*, ed. cit., p. 95.

63. Ibídem, p. 99.

64. Ibídem, p. 128-130.

65. Ibídem, p. 137.

66. Ibídem, p. 90-92.

67. Ibídem, p. 87.

no pel que obliga o exigeix, sinó per tot el que ofereix: la possibilitat d'arribar a convertir-nos en homes cabals⁶⁸, homes justos. En definitiva, en homes «humans». Les nostres vides han d'ésser guiades pel «Principi de Responsabilitat» (H. Jonas). Mate es refereix a ell com una responsabilitat que deriva de la possibilitat de fer, del poder fer, i no de l'acció i de les seves conseqüències. És a dir, no deriva de l'acte ja realitzat. A través de l'«heurística del temor» (Jonas) podem conèixer allò que es troba amenaçat, encara que no puguem preveure les últimes conseqüències de les nostres accions tècniques per la via del coneixement. Existeix una obligació incondicional d'existir, per això mai es pot fer perillar l'existència o l'essència dels homes en la seva integritat. Hem de tenir present que hi ha riscos que no es poden córrer. El poder tecnològic és molt capaç de crear aquest perill, per això és necessari que ens hi oposem incondicionalment. És la pròpia lògica de la tecnociència el que es qüestiona, els seus propis èxits, no els perills als quals ens pot conduir fer-ne un mal ús⁶⁹. Se'ns imposa la urgència d'assumir una nova racionalitat, una racionalitat que prengui el seu aliment del record, que no perdi de vista la memòria. Em refereixo a la *raó anamnètica*, un tipus de raó que ens arribarà a convèncer mitjançant l'autoritat del sofriment, mai amb enginyeria científica o amb condicions ideals de parla⁷⁰. Per a la ciència la memòria no és necessària, no cal mirar al passat. A ella només li importa el futur. No a la memòria, que veu el passat sempre present. El passat dels morts de la Història, dels vençuts, representa un assumpte totalment tancat per a la ciència, un assumpte al qual no cal tornar, sinó oblidar. La memòria, però, és justícia: reconeixement de les víctimes, dels seus drets pendents, mai esborrats pel pas del temps. La memòria li torna la paraula al vençut, encara que ja no pugui parlar. Perquè encara que sigui mort, sempre tindrà dret a la vida. Si no ens esforcem per mantenir viu el record d'aquests drets pendents, nosaltres, els que som vius, ens trobarem exposats al mateix perill que les víctimes del passat. El nostre futur ens imposa la memòria de l'ordinador com l'única vàlida. Però hi ha una altra memòria que coneix moltíssim de mort, de sofriments, d'humiliacions. És aquesta la memòria que hem d'escoltar, la Veu del vençut. Si restem sords al seu poder, si qüestionem aquesta memòria en nom de la memòria de l'ordinador, de la tecnociència, no farem més que signar el nostre propi suïcidi⁷¹. No farem més que tornar a la vida el símbol del sofriment: l'ésser humà reduït a cendres. Ja és hora que recollim amb les nostres pròpies mans totes aquelles cendres que durant cinc anys no deixaren de ser escampades per la terra. Perquè Auschwitz ens toca a tots hem de posseir consciència històrica i tractar de viure'n. I això vol dir no eludir les catàstrofes i mai negar o fer despreciable l'autoritat dels que pateixen, l'autoritat del sofriment: el destí

68. MATE, R. (1997). *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, ed. cit., p. 277.

69. Ibídem, p. 265-267.

70. Ibídem, p. 281.

71. Ibídem, p. 283-284.

jueu ha d'ésser recordat moralment, per tal d'evitar que es converteixi en quelcom purament històric⁷².

Per acabar, no m'hi puc resistir a citar unes paraules de Semprún. Paraules que fan escriure l'ànima i de les quals no m'atreveixo a fer-ne cap comentari: «Llegaría un día, relativamente cercano, en el que ya no quedaría ningún superviviente de Buchenwald. Ya no habría una memoria inmediata de Buchenwald: ya nadie sería capaz de decir, con palabras surgidas de la memoria carnal y no de una reconstrucción teórica, lo que habrán sido el hambre, el sueño, la angustia, la presencia cegadora del Mal Absoluto —en la justa medida en que anida dentro de cada uno de nosotros, en tanto que libertad posible—. Ya nadie tendría en su alma y en su cerebro, indeleble, el olor a carne quemada de los hornos crematorios. [...] Un día cercano, no obstante, ya nadie tendrá el recuerdo real de este olor: será sólo una frase, una referencia literaria, una idea de olor. Inodoro, por lo tanto»⁷³.

72. METZ, J.B. «Cristianos y judíos después de Auschwitz», a METZ, J.B. (1982). *Más allá de la religión burguesa*. Salamanca: Sígueme, p. 25-26.

73. SEMPRÚN, J. (1995). *La escritura o la vida*. Traducció de Thomas Kauf. Barcelona: Tusquets, p. 311-312.