

L'horitzó simbòlic de la comunitat

Joan Carles Mèlich*

«El que faig és, amb una seriositat fixa i obstinada, per mitjà de l'escriptura, intentar apropar-me a algú a qui, malgrat tot, no puc capturar del tot amb cap frase.»

Peter Handke

En una narració titulada *Comunitat*¹, Franz Kafka explica la història d'un grup d'amics que s'oposen a l'arribada d'un de nou, d'un estrany, d'un estranger. Els cinc tindrien una vida pacífica si el sisè no s'hi barrequés. Aquest no fa res d'especial, «només molesta». Kafka es pregunta, «Per què s'introdueix per força allí on no el volen?». L'estranger trenca l'ordre, l'harmonia, per això no és volgut; però sempre torna. La comunitat kafkiana és un grup tancat a la «diferència», a l'«altre».

La unitat clàssica que dona ordre i sentit a la comunitat és l'univers simbòlic. Aquest configura l'espai i el temps humans, un espai i un temps «dramàtics». Què vol dir això? Significa que l'home viu en un món, voltat d'altres éssers humans, en una terra equivalent a un escenari sobre el qual l'ésser humà ha de construir la seva existència responent els interrogants bàsics². L'home, com ha posat de manifest Charles Taylor, «existeix en un espai d'interrogants. I aquests són els interrogants als quals responen els nostres marcs de referència, brindant-nos l'horitzó dins del qual sabem on som i què signifiquen aquestes coses per a nosaltres».

*Joan-Carles Mèlich és professor de Filosofia de l'Educació a la Universitat Autònoma de Barcelona. Ha publicat diversos treballs sobre filosofia i antropologia de l'educació a revistes nacionals i internacionals. El seu darrer llibre és *Antropologia simbòlica i acció educativa*, Barcelona, Paidós, 1996. Actualment els seus interessos se centren en estudiar la importància de l'univers simbòlic per a l'acció educativa, la crisi de l'educació en el món contemporani, i les relacions oblidades entre mite, literatura i educació.

Adreça professional: Departament de Pedagogia Sistemàtica i Social. Edifici B. Universitat Autònoma de Barcelona. 08193 Bellaterra (Barcelona)

- (1) F. KAFKA (1989): «Gemeinschaft». A *Beschreibung eines Kampfes. Novellen, Skizzen, Aphorismen aus dem Nachlass*. Frankfurt: Fischer.
- (2) Vegeu J. TISCHNER (1989): *Das menschliche Drama. Phänomenologische Studien zur Philosophie des Dramas*. Munic: Fink, p. 22. Per la seva banda, Charles Taylor insisteix en la idea que l'ésser humà «existeix en un espai d'interrogants. I aquests són els interrogants als quals responen els nostres marcs de referència, brindant-nos l'horitzó dins del qual sabem on som i què signifiquen les coses per a nosaltres», CH. TAYLOR (1996): *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós, p. 45.

Llavors, l'univers simbòlic actua a la manera de «teodicea», és a dir, donant resposta al drama de la contingència³. L'univers simbòlic se sosté i s'expressa en el llenguatge del mite i es renova periòdicament a través del drama social d'un «joc»: el ritu⁴. Univers simbòlic i comunitat, doncs, resulten dos termes inseparables. Ara bé, què vol dir comunitat?

Victor Turner ha estat qui millor ha definit la comunitat sota la forma de la relació jo-tu:

«En essència, la *communitas* és una relació entre individus concrets, històrics i amb una idiosincràsia determinada, que no estan segmentats en rols i *status*, sinó enfrontats entre si, una mica a la manera del "Jo i Tu" de Martin Buber»⁵.

Una comunitat es caracteritza, en primer lloc, per ser una trama de relacions d'alteritat que no genera una unitat superior d'ordre sistemàtic (societat)⁶ que les neutralitzi o anul·li, així com tampoc en són el resultat⁷.

-
- (3) Vegeu LI. DUCH (1995): *Religión y mundo moderno. Introducción al estudio de los fenómenos religiosos*. Madrid: PPC, p. 181-264; i *Temps de tardor. Entre modernitat i postmodernitat*. Montserrat, 1990, p. 40. Duch es basa en l'obra de Hermann LÜBBE, *Religion nach der Aufklärung* (1986) per sostenir que la religió ha estat sempre i arreu una «praxi de domini de la contingència» (*Kontingenzbewältigung*). Vegeu, com a resum de les idees més importants d'aquest llibre, l'article de LÜBBE «Religion nach der Aufklärung. Grund der Vernunft-Grenze der Emanzipation», recollit a O. SCHATZ; H. SPATZENEGGER, H. (1986): *Wovon werden wir geistig leben? Mythen, Religion und Wissenschaft in der «Postmoderne»*. Universitätsverlag Anton Pustet, p. 183-193.
- (4) Sobre el «joc» i el ritu, és molt suggeridor el text de H.G. GADAMER: *La actualidad de lo bello*. Barcelona: Paidós, 1991.
- (5) V.W. TURNER (1988): *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus, p. 138.
- (6) Per a Luhmann, un sistema social és un sistema autoreferent i autopoiètic que es constitueix com a diferència respecte d'un entorn. Les seves operacions i els seus darrers elements són comunicacions. No hi ha un únic sistema social. Luhmann sempre parla de sistemes socials, en plural. Avui, un sistema social no es pot definir com un tot compost de parts relacionades entre si. El punt de partida per a la definició és la diferència entre sistema i entorn. Un sistema social és un sistema diferent d'un entorn i operacionalment tancat, és a dir, capaç de produir per si mateix els elements propis i les estructures pròpies. A diferència dels sistemes vius, els sistemes socials, igual que els psíquics, són constitutius de sentit. Però els socials, a més, es distingeixen dels psíquics perquè es componen de comunicacions. Els psíquics es fonamenten en la consciència. Vegeu N. LUHMANN (1993, 4 ed.): *Soziale Systeme*. Frankfurt: Suhrkamp.
- (7) Efectivament, es pot parlar de comunitat sota un univers institucional. De fet, tot univers simbòlic acaba sent institucional.

En segon lloc, per poder parlar de comunitat cal suposar una relació de subjectivitats, d'actors socials que adquireixin sentit en el si d'una tradició; una relació de subjectivitats en què l'«altre» no sigui objecte per a «mi». Aquesta és l'obertura dialògica⁸, radicalment diferent de l'obertura intencional, pròpia d'algunes fenomenologies (Sartre podria ser-ne un exemple). Enfront d'altres definicions, la de Turner té l'avantatge d'insistir en el caràcter dual de la relació comunitària, tot i que, al meu parer, hauria de posar més èmfasi en la tradició i en la memòria, és a dir, en la historicitat. Husserl ja va advertir que la vida personal és la vida comunitària, «igual que jo i nosaltres en un horitzó de comunitat». En la fenomenologia de Husserl, la paraula «vida» no posseeix un sentit fisiològic sinó cultural, espiritual, és a dir, «vida que crea cultura en la unitat de la historicitat»⁹.

En aquest sentit, suggereixo la possibilitat de tenir presents les aportacions de Robert Bellah i els seus col·laboradors. Per a ells,

«una comunitat és un grup de persones que depenen socialment les unes de les altres, que participen plegades en els debats i en la presa de decisions i que comparteixen determinades pràctiques que, alhora, defineixen la comunitat i són alimentades per ella. Una comunitat d'aquesta mena no es forma ràpidament. Gairebé sempre posseeix una història, i en aquest sentit és també una comunitat de memòria, definida en part pel seu passat i per la seva memòria d'aquest passat»¹⁰.

Historicitat, història, tradició, comunitat de memòria. Per a la constitució d'una comunitat, la relació d'alteritat apareix com a condició necessària, però no és condició suficient. La tradició també és imprescindible per a una comunitat.¹¹ Turner, a més, adverteix amb encert que la relació d'alteritat jo-tu, lliure de rols i d'estatus es manté poc temps. La seva espontaneïtat i la seva immediatesa sucumbeixen davant del poder de l'estructura o, en altres paraules, el sistema colonitza el món de la vida.¹² Les persones acaben sent actors socials, sense més identitat i personalitat que les que els atorga el seu paper

-
- (8) Vegeu J. TISCHER (1989): *Das menschliche Drama*, ed. cit., p. 29.
 (9) E. HUSSERL (1991): «La crisis de la humanidad europea y la filosofía», text complementari a *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica, p. 324. Es pot trobar una altra edició d'aquesta conferència al volum antològic E. HUSSERL: *Invitación a la fenomenología*. Barcelona: Paidós, amb el títol «La filosofía en la crisis de la humanidad europea».
 (10) R. BELLAH; R. MADSEN; W. SULLIVAN; A. SWIDLER; S. TIPTON: *Hábitos del corazón*. Madrid: Alianza, p. 393.
 (11) Deixo per a més endavant un altre dels aspectes, al meu parer imprescindible, perquè tingui lloc la comunitat: l'ètica.
 (12) Vegeu J. HABERMAS (1988): *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, vol. 2, p. 451 i ss.

social. Aquest tipus de comunitat és ja una degradació¹³. La societat moderna, organitzada sistèmicament¹⁴, és el resultat de la perversió de la raó il·lustrada (15) que acaba sobrevalorant un sol tipus de racionalitat, la instrumental, la tecnològica, que comporta inevitablement la irrupció d'una societat anticomunitària, que no «suporta l'espontaneïtat d'un autèntic nosaltres»¹⁶.

Aquest oblit del món de la vida (*Lebenswelt*) i de l'entorn (*Umwelt*), de la tradició i de la historicitat, en definitiva, sobre la qual descansa tota «vida» humana (vida cultural-vida comunitària) és la causa principal de la crisi del saber que arrosseguem des del Renaixement fins avui¹⁷.

Tornem al conte de Kafka. Les comunitats han estat ordinàriament hostils a l'estranger. Per què? Hi ha cap raó d'aquest odi al que és estrany, d'aquesta por al que és distint i diferent? La comunitat necessita donar sentit al seu món de la vida, i aquest no és sinó l'ordre simbòlic i mític¹⁸. El mite, com a relat fundador, cohesionava la tradició comunitària connectant-la amb el seu origen. El ritu, com a joc repetitiu, s'encarrega de renovar periòdicament l'origen mític de la comunitat¹⁹. Però el mite mai no és garantia definitiva d'ordre, de cosmos.

-
- (13) No voldria que aquest terme s'interpretés en sentit ètic sinó únicament antropològic. Que «la comunitat es degrada» vol dir simplement que perd allò que antigament posseïa com a propi, en aquest cas la «frescor» de la relació dual (jo-tu). Tornaré més endavant sobre la qüestió de la «degradació» de la comunitat com a enclavament d'estil de vida.
- (14) Vegeu N. LUHMANN (1993): «System und Funktion». A *ibid.*: *Soziale Systeme*, ed. cit., p. 30-91. També N. LUHMANN (1993): «Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition». A *ibid.*: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp, vol. 1, p. 9-71.
- (15) Vegeu H.R. JAUSS (1995): *Las transformaciones de lo moderno*. Madrid: Visor, p. 25.
- (16) Ll. DUCH (1990): *Temps de tardor*. Ed. cit., p. 66. Una de les crítiques recents i radicals a la racionalitat instrumental és la del filòsof canadenc Charles Taylor al seu llibre *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós, 1994, p. 40-44 i 121-134.
- (17) E. HUSSERL (1991): «La crisis de la humanidad europea y la filosofía», text complementari a *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, ed. cit., p. 326. Vegeu també l'apartat 3 de la *Crisis* de Husserl titulat «La fundamentación de la autonomía de la humanidad europea con la nueva concepción de la idea de la filosofía en el Renacimiento», p. 7-10.
- (18) «Que en tota la humanitat que viu naturalment [...] coincideixen motius míticoreligiosos i una praxi míticoreligiosa, no és només un fet perfectament conegut sinó també una perceptible necessitat essencial», HUSSERL, E. (1991): «La crisis de la humanidad europea y la filosofía», text complementari a *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, ed. cit., p. 339. Vegeu també Ch. JAMME (1989): «Überrationalismus gegen Irrationalismus. Husserls Sicht der mythischen Lebenswelt». A Ch. JAMME; O. PÖGGELER, [comps.]: *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt: Suhrkamp, p. 65-80.
- (19) Sobre la importància de l'univers simbòlic i, concretament, del mite i del rite, m'he estès en un altre lloc. Vegeu J.C. MÈLICH (1996): *Antropología simbólica y acción educativa*. Barcelona: Paidós, p. 71-91.

Tard o d'hora irromp el desordre, el caos. Un caos que ja existia *ab initio* i que el mite es va encarregar de controlar i de convertir en cosmos. Això no obstant, el desordre torna a aparèixer.

«Cap societat -escriu G. Balandier- no pot ser deslliurada de tot desordre; cal, per tant, obrar amb astúcia enfront d'ell ja que no és possible eliminar-lo. Es tracta principalment de la tasca del mite i del ritú: aquests l'aborden per donar-li una figura dominable, per convertir-lo en un factor d'ordre o desviar-lo cap als espais de l'imaginari»²⁰.

La renovació periòdica del mite a través del ritú és, doncs, fonamental per a l'ordre social. El mal social, el conflicte, mai no queden eliminats de la comunitat, malgrat tot el control que pugui oferir l'horitzó simbòlic. La *teodicea*, fins i tot en el cas que existeixi, mai no és definitiva²¹. D'aquí la importància del mecanisme de la víctima propiciatòria²². Les comunitats troben aquests boccs expiatoris entre els seus propis membres, generalment éssers marginats, però també els poden importar. Els estrangers apareixen com els culpables dels desordres socials i han de ser immolats en benefici de la comunitat. El mal, el desordre, el caos, vénen d'un altre lloc, de fora, de l'estranger. D'aquí la por de les comunitats a tot el que sigui estrany i l'hostilitat envers l'altre²³.

Ara bé, amb la modernitat, a partir sobretot del Renaixement fins avui, la qüestió que ens ocupa resulta més complexa. En primer lloc, la modernitat es caracteritza per ser l'època de la crisi generalitzada. Una crisi global que té lloc, com a mínim, a cinc nivells: gramatical, legitimacional, institucional, d'identitat²⁴ i de sentit. Mircea Eliade, a *El mite de l'etern retorn*, sosté que l'home arcaic suportava millor que el contemporani el dolor i el sofriment perquè aquests tenien sentit.

-
- (20) G. BALANDIER (1994): *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad y del movimiento*. Barcelona: Gedisa, p. 34-35.
- (21) Sobre la qüestió de la «teodicea» i la seva relació amb la racionalitat, vegeu O. MARQUARD (1995): «Vernunft als Grenzreaktion. Zur Verwandlung der Vernunft durch die Theodizee». A: *Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen*. Munic: Fink, p. 39-61.
- (22) L'autor que més s'ha ocupat d'aquesta qüestió ha estat René Girard. Vegeu els seus llibres: *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica*. Salamanca: Sígueme, 1982; *Literatura, mimesis y antropología*. Barcelona: Gedisa, 1984; *Mentira romántica y verdad novelesca*. Barcelona: Anagrama, 1985; *El chivo expiatorio*. Barcelona: Anagrama, 1986; *La ruta antigua de los hombres perversos*. Barcelona: Anagrama, 1989; *Shakespeare. Los fuegos de la envidia*. Barcelona: Anagrama, 1995; i sobretot, *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 1983.
- (23) G. BALANDIER: *op. cit.*, p. 181 i ss.
- (24) Charles Taylor ha insistit en la «crisi d'identitat» en el seu llibre *Fuentes del yo*. Ell la defineix com: «Una forma aguda d'orientació que la gent acostuma a expressar en termes de no saber quins són, però que també es pot percebre com una desconcertant incertesa respecte al lloc en què es troben. Els manca un marc o horitzó dins del qual les coses adquireixen una significació estable, dins del qual és

Aquest sentit es trobava als arquetips, els models «veritablement reals» que feien «suportable» la història²⁵.

Totes elles culminen en la crisi pròpia del nostre temps, la crisi pedagògica. Però en el seu origen està la crisi gramatical. Sovint es diu que l'ésser humà és l'ésser que parla, el que es constitueix mitjançant la paraula. Tanmateix, també massa vegades s'oblida que no hi ha una paraula, sinó paraules, o que la paraula és polifacètica o polifònica²⁶. La modernitat occidental es caracteritza per contemplar només una dimensió de la paraula, el *logos*, tot oblidant el *mythos*. El mite es una forma de discurs²⁷, tan vàlida com el *logos*. La crisi de la comunitat moderna s'origina, doncs, en el llenguatge, en la gramàtica.

El gran dèficit de la modernitat tardana és la poesia²⁸. La raó moderna creada per la incipient burgesia redueix l'art al seu valor d'ús, al seu valor instrumental, a un objecte que es pot posseir, amb la qual cosa perd la seva gratuïtat. La modernitat burgesa no considera que la poesia sigui útil per al progrés, i oblidada que sense ella el llenguatge perd una dimensió expressiva fonamental per a l'ésser humà. Sense la poesia, avui el mite no pot parlar, queda mut, i l'horitzó simbòlic desapareix. El sistema burgès classifica i organitza el tracte i la relació amb l'Altre, el sistematitza; en paraules de Peter Handke, en un sistema «en el qual l'altre és el meu tipus però jo no el seu, o jo el seu però ell no el meu, o en el qual som l'un per l'altre, o en qual l'un no pot veure l'altre ni en pintura; un sistema, doncs, en què totes les formes de tracte ja estan concebudes fins a tal punt com a regles obligatòries que qualsevol conducta particular en la qual un, per damunt del que és habitual, s'acomodi una mica a l'altre, significa només una excepció a aquestes regles»²⁹. Llavors, una comunitat en què totes les relacions queden mediatitzades pels fets típics, pels rols o els estatus socials, és una comunitat en la qual l'altre perd la seva

possible percebre, com a bones i significatives, certes possibilitats vitals, i d'altres com a dolentes i trivials. El significat d'aquestes possibilitats no és fix, és inestable o indeterminat. Una dolorosa i aterradorà experiència». Ch. TAYLOR (1996): *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós, p. 43.

(25) Vegeu M. ELIADE (1982): *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza, p. 90.

(26) L'autor que millor ha estudiat entre nosaltres aquesta qüestió és Lluís Duch. Tota la seva obra és una meditació constant sobre la «polifonia de la paraula» i una crida a la recuperació dels «llenguatges oblidats». Vegeu, per exemple, *Transparència del món i capacitat sacramental*. Montserrat: Saurí, 1988. p. 87, o més recent, *Mite i cultura. Aproximació a la Logomítica I*, Montserrat, Biblioteca Serra d'Or, 1995.

(27) Vegeu P. RICOEUR (1990): «Mythe. L'interprétation philosophique». *Encyclopedia Universalis*, París, vol. 15, p. 1042.

(28) Sobre el «dèficit de la poesia», vegeu l'important article de Lluís Duch «La cultura religiosa com acció pedagògica», recollit a *Transparència del món i capacitat sacramental*, ed. cit. p. 321-362.

(29) P. HANDKE (1989): *Desgracia impenable. Relato*. Madrid: Alianza, p. 34.

espontaneïtat i, en conseqüència, està condemnada a desaparèixer. Sense l'Altre, l'existència humana no pot assolir el sentit³⁰.

Tota comunitat es construeix i desenvolupa sobre un horitzó simbòlic en què els seus membres adquireixen un sentit existencial. Charles Taylor anomena aquests horitzons simbòlics «horitzons de sentit» o «marcs referencials». Per a ell, un «marc referencial és allò en virtut del qual trobem un sentit espiritual de les nostres vides. Mancar d'un marc referencial es sumir-se en una vida sense sentit espiritual. Per això la recerca és sempre una recerca de sentit»³¹.

Sense aquest horitzó es va a la deriva³². La ruptura d'aquest horitzó simbòlic suposa una crisi de diferències, de jerarquia en la comunitat. Llavors irromp el caos³³. La comunitat està en crisi, però no és una crisi com les d'antany. Aquestes eren passatgeres. Se solucionaven mitjançant el sacrifici de les víctimes propiciatòries. L'altre-enemic, en ocasions, la majoria de les vegades importat de fora de la comunitat, esclaus o presoners de guerra; en altres ocasions sorgien de la comunitat mateixa, però sembla que no és el més habitual. La crisi de la comunitat moderna és més greu. És, d'entrada, una crisi perenne. Modernitat i crisi semblen dos conceptes inseparables³⁴. Però, sobretot, és una crisi de llenguatge que arrossega amb ella la tradició i la comunitat.

-
- (30) Al meu parer, doncs, l'altre, l'horitzó simbòlic i la tradició són els tres pilars constitutius de tota comunitat. Tots tres s'impliquen mútuament de tal manera que si un d'ells desapareix arrossega amb ell els altres dos, i la comunitat desapareix víctima de l'atomització (individualisme) o del sistema.
- (31) Vegeu Ch. TAYLOR (1996): *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, ed. cit., p. 32.
- (32) El concepte d'«horitzó» està pres de Husserl: «El món prèviament donat és l'horitzó que abraça de forma fluïda i constant totes les nostres finalitats, totes les nostres fites, fugaces o duradores, igual que, precisament, una consciència intencional d'horitzons "abraça" implícitament per endavant», E. HUSSERL (1991): *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, ed. cit., p. 151. També apareix a *La gaya ciencia* de Nietzsche en el paràgraf sobre «El boig». En aquest sentit ha estat pres per Charles Taylor a *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, ed. cit., p. 31.
- (33) «L'individu necessita definicions omnicomprendives de la realitat capaces de donar sentit a la vida en el seu conjunt. Aquestes definicions omnicomprendives són essencials per mantenir unida qualsevol societat i, per això mateix, per fer que continuï funcionant qualsevol situació social determinada. Totes plegades constitueixen l'univers simbòlic d'un individu o d'una societat», P. BERGUER i altres (1979): *Un mundo sin hogar*. Santander: Sal Terrae, p. 19-20.
En aquest sentit, resulta inquietant l'auge dels fonamentalismes i dels esoterismes. Vegeu l'article de Lluís Duch: «Presencias inquietantes en el final de siglo: fundamentalismos y esoterismos», *Documentación social*, núm. 93, octubre-desembre, 1993, p. 121.
- (34) Vegeu *Modernidad y poder. El desvío antropológico*. Madrid: Júcar, 1988, p. 16-17.

La tradició necessita el llenguatge simbòlic per expressar-se. Si aquest es perd, si aquest deixa de significar, si deixa de tenir valor per als membres de la comunitat, llavors la tradició no hi té res a fer, la tradició mor³⁵. Però la mort de la tradició comporta la destrucció de la comunitat, per tal com -ja ho hem dit més amunt- tota comunitat és una comunitat de memòria. Vivim en un món en què l'espai ha passat de significar alguna cosa a significar-ho tot, la qual cosa equival a dir que no significa res. Per emprar un terme de Peter Berger, vivim en un «món sense llar», que comporta una crisi, un buit de normes, l'anomia³⁶.

Les comunitats de la modernitat tardana no només continuen tancades a l'estranger, com qualsevol altra comunitat, sinó que es des-trueixen com a tals comunitats bé perquè acaben sent atomitzades bé perquè aquell «jo» i aquell «tu» dels quals parlava Turner ja no formen part de la comunitat (ara sistema social), sinó del seu entorn³⁷. Les comunitats cauen en un pou crític tant per l'individualisme modern³⁸ com per la colonització sistèmica (Habermas).

Ara, i cada vegada amb més intensitat, l'enemic ja «no ve de fora», sinó que és «dins» de la pròpia comunitat³⁹. L'ésser humà devora. Per continuar sent cal apropiat-se, devorar i anul·lar l'altre diferent d'ell. Així ho expressa Hans Blumenberg:

«Perquè ell pugui continuar existent, "allò" no pot continuar existint»⁴⁰.

Encara que sembli que l'altra és a prop, que el tinc al costat, realment se situa tan lluny que mai no puc arribar a ell. Aquest «no arribar» seria desitjable si es tractés de tocar o apropiat-se de l'alteritat de l'altre. Però si aquest «no arribar» assoleix fins i tot la carícia, el xiuxiueig o el silenci⁴¹, llavors la qüestió és greu per tal com suposa

(35) «El contraste con la tradición es inherente a la noción de modernidad». A A. GIORDENS (1993): *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza, p. 44.

(36) P. BERGER i altres: *op. cit.*, p. 80 i 175.

(37) N. LUHMANN; R. GEORGI (1993): *Teoría de la sociedad*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, p. 27 i ss.

(38) Louis Dumont adverteix en el seu llibre que «si bé la configuració individualista d'idees i valors és característica de la modernitat, no li és coextensiva», L. DUMONT (1987): *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*. Madrid: Alianza, p. 31.

(39) Les comunitats de la modernitat tardana són majoritàriament multiètniques. Vegeu W. KYMLICKA (1996): *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.

(40) H. BLUMENBERG (1992): *La inquietud que atraviesa el río. Un ensayo sobre la metáfora*. Barcelona: Península, p. 19.

(41) Sobre el silenci, vegeu l'atractiu llibre de Francesc Torralba, *Rostres del silenci*, Lleidat: Pagès Ed., 1996.

una profunda crisi de comunicació. No podem arribar a l'altre perquè ens manca un llenguatge per anomenar-lo. S'imposarà, llavors, la necessitat de recuperar els «llenguatges oblidats» i anomenar l'altre «simbòlicament»⁴².

En aquest sentit em sembla lògic parlar de la sida com de la malaltia més característica de la modernitat tardana.

«L'epidèmia de sida atia les creences i reactiva un simbolisme negatiu fins ara adormit. L'altre és objecte de sospita, de prevenció, perquè la seva sang pot estar contaminada: si la seva ferida troba la meua, aquest contacte dóna pas al virus; si la seva agressivitat vol perjudicar-me o constrènyer-me, m'amenaça amb la contaminació»⁴³.

Tot plegat comporta una profunda i terrible sensació de solitud⁴⁴, perquè l'altre ja no és teodicea, ja no es portador de sentit⁴⁵. Les comunitats de la modernitat tardana estan degradades, són devorades pel sistema social, per la societat⁴⁶, i aquesta es caracteritza per la mundialització⁴⁷. Però aquesta mundialització acaba precisament en una negació de la diferència. Si tot és igual a tot, ja no hi ha un altre, ja no hi ha ni alteritat ni transcendència. El món modern és universal i, per això mateix, encara que sembli paradoxal, és individual. La individualitat és la gran característica de la societat de la modernitat tardana i la causa primera, en paraules de Charles Taylor, del «malestar de la modernitat». És ben cert que l'individualisme constitueix un triomf de la modernitat, i que pocs estem disposats a renunciar-hi. Tanmateix, és un èxit pel qual s'ha pagat un preu alt. L'individualisme ha

(42) Vegeu LI. DUCH (1995): *Mite i cultura. Aproximació a la logomítica, I*, Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, p. 154.

(43) G. BALANDIER: *op. cit.*, p. 185.

(44) Vegeu T. TODOROV (1995): *La vida en común*. Madrid: Taurus, p. 91-93.

(45) R. BELLAH; R. MADSEN; W. SULLIVAN; A. SWIDLWE; S. TIPTON (1989): *Hábitos del corazón*, ed. cit., 1989, p. 35.

(46) Em remeto a la clàssica distinció de F. Tönnies entre «comunitat» (*Gemeinschaft*) i «societat o associació» (*Gesellschaft*), F. TÖNNIES (1988): *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

(47) «La modernitat és mundialitzadora. Mundialització significa la intensificació de les relacions socials amb tot el món, mitjançant la qual s'enllacen llocs llunyans». A A. GIDDENS (1993): *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza, p. 68. Respecte d'aquest tema, Lluís Duch escriu: «L'intercanvi cultural ha adquirit un nivell planetari. La distinció entre "el que és propi" i "el que és aliè", que constituïa el punt de referència fonamental de les societats premodernes, sembla esvanir-se cada dia que passa. Són molts els que afirmen que estem immersos en una cultura d'abast mundial», LI. DUCH (1988): *Transparència del món i capacitat sacramental*, ed. cit., p. 146.

Luhmann defensa un concepte de societat radicalment antihumanístic i antiregionalista. Vegeu N. LUHMANN; R. DE GEORGI (1993): *Teoría de la sociedad*. Mèxic: Universitat de Guadalajara, p. 31-33.

esborrat els horitzons simbòlics de sentit que donaven cohesió a la comunitat («el desencantament del món» de Max Weber), i amb això l'Altre i la comunitat deixen de ser valorats pel «jo»⁴⁸. És comú al món o a la societat occidental un canvi de vida, d'una vida centrada al voltant de la comunitat, integrada simbòlicament i dependent d'una tradició, a una vida social «molt més interrelacionada i integrada econòmicament, tècnicament i funcionalment»⁴⁹. Aquesta és una degeneració de la comunitat. Seguint de nou Bellah, crec que es pot sostenir amb encert que allí on la història (memòria) i l'esperança (utopia) cauen en l'oblit, la comunitat acaba sent una simple reunió de persones que s'assemblen pel que fa als interessos o gustos, però que no comparteixen un univers simbòlic. La comunitat passa llavors a ser un «enclavament d'estil de vida»⁵⁰, un enclavament que no supera l'individualisme i en el qual l'altre no és reconegut al marge del possible interès funcional, ni molt menys respectat moralment.

Pèrdua de l'horitzó simbòlic, del politeisme i de la polifonia humana. Pèrdua de la tradició, de la memòria, de la «terra», de la llar, de l'esperança i de la utopia. Impossibilitat de trobar un sentit al mal, a l'absolutisme de la realitat (Blumenberg)⁵¹ i al terror a la història (Eliade)⁵². Colonització sistemàtica i funcional del món de la vida. Domini imperialista i totalitzador del llenguatge de la tecnologia sobre el símbol, el mite i la poesia⁵³.

(48) «En altres paraules, el costat obscur de l'individualisme suposa centrar-se en el jo, la qual cosa aplanava i estrenyia alhora les nostres vides, les empobreix de sentit i els fa perdre interès pels altres o per la societat», Ch. TAYLOR (1994): *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós, p. 39-40. Segons Taylor, Rousseau és en gran mesura el responsable del «gir subjectiu de la cultura moderna», *ibid.*, p. 62-63.

(49) R. BELLAH i altres, *op. cit.*, p. 79.

(50) *ibid.*, p. 204.

(51) Vegeu H. BLUMENBERG (1990): «Nach dem Absolutismus der Wirklichkeit». A *ibid.*: *Arbeit am Mythos*. Frankfurt: Suhrkamp, cap. 1, p. 9-39.

(52) M. ELIADE (1982): *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza, p. 139. «Sabem com antigament la humanitat va poder suportar els sofriments històrics: eren considerats com un càstig de Déu, la síndrome de l'ocàs de l'"Edat", etc. I només van ser acceptats precisament perquè tenien un sentit metahistòric perquè, per a la gran majoria de la humanitat, que encara romanien en la perspectiva tradicional, la història no tenia i no podia tenir cap valor en si. [...] Un sol fet compta, en la nostra opinió: que gràcies a aquest parer desenes de milions d'homes han pogut tolerar durant segles grans pressions històriques sense desesperar, sense suïcidar-se ni caure en la sequera espiritual, que sempre comporta una visió relativista o nihilista de la història».

(53) Aquesta angoixa ha estat expressada magníficament per Peter Handke: «en l'obscuritat l'aire està tan quiet que em sembla que totes les coses han sortit del seu estat d'equilibri i han estat arrencades del seu lloc. Un cop perdut el centre de gravetat, l'única cosa que fan és vagar una mica d'un lloc a l'altre, sense fer soroll, i estan a punt de precipitar-se de tot arreu i asfixiar-me», P. HANDKE (1989): *Desgracia impenable. Relato*. Madrid: Alianza, p. 77.

El «modern» que creu que ha superat el tradicionalisme en abandonar la tradició no s'adona de la fal·làcia. La mateixa modernitat tardana ha generat un pseudounivers simbòlic (sìgnic en realitat), un reencantament del món (no en déus sinó en ídols), i una nova tradició (l'abandonament sistemàtic de tota tradició). No hi ha vida sense història, sense memòria, així com tampoc sense canvi, sense evolució, sense utopia. El progrés sense tradició està buit, la tradició sense progrés està cega. L'autèntica tradició és generadora d'heretges, de dissidents. La tradició no és només una acció de recepció i de transmissió, sinó també una recreació, una reconstrucció de sentit⁵⁴. Si la tradició s'entén només com la transmissió d'un llegat cultural, d'un dipòsit o patrimoni, però no es «re-crea» o «re-construeix», no s'interpreta i reinterpretava contínuament, llavors la tradició està morta, i esdevé una llosa feixuga al servei del dogmatisme i del totalitarisme. No és aquesta la tradició sobre la qual ha d'assentar-se la comunitat. Una comunitat necessita mestres que siguin més transmissors de memòria, necessita mestres actius, crítics, dissidents.

La veritable tradició mai no és totalment estàtica,

«ja que ha de ser reinventada per cada nova generació en fer-se càrrec de la seva herència cultural de mans de la que la precedeix»⁵⁵.

Però l'heretge ho és en el si d'una tradició i d'una comunitat. Negar la importància de la funció de la tradició és ja entrar de ple en una nova tradició, la de l'individualisme burgès, propi de la modernitat i radicalitzat en la modernitat tardana per l'aparició dels «experts», d'aquesta nova classe social, els tecnòlegs i els tecnòcrates, nous xamans, bruixots de les societats sense memòria.

No estem defensant aquí, en cap cas, un retorn a la premodernitat. Si en la modernitat la comunitat ha degenerat en associació i en enclavament d'estil de vida, i s'ha atomitzat, tampoc les comunitats premodernes poden ni han de ser ara el model a seguir. No és possible ni desitjable la «tornada enrera», ni a la premodernitat ni a la modernitat⁵⁶.

Què cal fer ara? La defensa de l'«altre», de l'alteritat, necessita la comunitat i l'horitzó simbòlic, la tradició i la crítica al mateix temps.

(54) Vegeu M.A. OUAKNIN (1994): *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*. París: Quai Voltaire, Col., Points, Série Essais, p. IX.

(55) A. GIDDENS (1993): *Consecuencias de la modernidad*, ed. cit, p. 45.

(56) Discrepo en aquest sentit de Jürgen Habermas. Vegeu «Die Moderne -ein unvollendes Projekt». A *Kleine politische Schriften I-IV*. Frankfurt: Suhrkamp, 1981. p. 444-464. Trad. castellana J. HABERMAS (1988): «La modernidad: un proyecto inacabado». A *ibid: Ensayos políticos*. Barcelona: Península, p. 265-283.

Però no serveix de res construir i defensar comunitats en les quals simplement es concep l'«altre» com una «llibertat al costat de la meua»⁵⁷.

A més, com s'ha de parlar de l'altre?, i com s'ha de parlar a l'altre? I si tot discurs sobre l'altre acaba amb ell, amb la seva transcendència i alteritat? La polifonia humana ha de descobrir-nos «una altra manera de parlar» (anàloga a «l'altra manera de ser»), que ens allunyi de l'altre, que no el redueixi a l'estereotip social. Només els discursos simbòlic, mític i poètic (especialment el darrer, que ha estat el zelador del mite en la modernitat) són capaços de recuperar el discurs responsable amb l'altre i sobre l'altre.⁵⁸ «Recuperar els llenguatges oblidats» és condició necessària per descobrir l'altre i recuperar la comunitat.

La comunitat que té com a model una «concepció eleàtica de l'ésser», que es reproduceix en Plató, posseeix una concepció «masculina»⁵⁹ de l'alteritat. L'altre és «al meu costat» i no «al meu davant»⁶⁰. Aquesta és una concepció de «comunitat» que recorre el món occidental d'un cap a l'altre, i arriba fins al *Mit-sein* heideggerià⁶¹.

Levinas ha contraposat a la comunitat de «al costat de» la comunitat del «jo-tu», però tampoc a la manera de Martin Buber (i, per això mateix, de Victor Turner, definició amb la qual començava aquest article). Levinas pretén anar més enllà i proposar una comunitat sense comunió, una comunió centrada en la noció de «paternitat». Només

(57) E. LEVINAS (1993): *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós, p. 137. Crec que aquesta és potser, juntament amb *Totalidad e Infinito* i *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, l'obra més important de Levinas. En qualsevol cas, aquí estan esbossats tots els grans temes i totes les intuïcions més importants que més endavant configuraran la filosofia del pensador lituà.

(58) Peter Handke ho ha mostrat d'una manera magnífica en tractar del suïcidi de la seva mare: «La meua mare [...] no es deixa encapsular, continua sent quelcom d'inafrensible, les frases es precipiten en una obscuritat i es queden barrejades al paper», P. HANDKE (1989): *Desgracia impenable. Relato*. Madrid: Alianza, p. 38.

(59) Levinas contraposa la virilitat masculina, que destrossa l'alteritat, a l'etern femení, «allò la contrarietat del qual no és gens afectada per la relació que pot establir amb el seu correlat: la contrarietat que permet que un terme retingui absolutament la seva alteritat és allò femení». E. LEVINAS: *El tiempo y el otro*, ed. cit., p. 128.

(60) Robert Bellah, en la definició de comunitat, parlava d'una dependència social dels membres de la comunitat, però no d'una dependència moral. Estic completament d'acord amb Lluís Duch quan considera que la relació amb l'altre és la «prova ètica per excel·lència, que obliga el subjecte a jerarquitzar les seves prioritats, a reconèixer que l'altre no és reduïble als meus esquematismes mentals, als meus valors», L. DUCH (1990): *Temps de tardor*, ed. cit., p. 146.

(61) E. LEVINAS (1993): *El tiempo y el otro*, ed. cit., p. 79. Vegeu també M. HEIDEGGER (1979): «Das In-Der-Welt-sein als Mit- und Selbstsein. Das "Man"». A *ibid.*: *Sein und Zeit*. Tübinga: Niemayer, p. 114-130, trad. castellana *El ser y el tiempo*, Mèxic: FCE, 1977.

així es pot fer front al poder i a la seva conseqüència immediata, el totalitarisme. La paternitat, centre de la comunitat, és la relació amb un estrany, amb aquell altre que sense deixar de ser «un altre» és «jo». Aquí no hi ha poder. El fill no és l'*alter ego* del pare. No hi ha empatia. És *eros*: amor sense concupiscència, és exterioritat. S'ha trencat l'encadenament del jo a si mateix, a l'ésser. S'ha trencat la visió de la comunitat típica d'Occident, de Parmènides a Heidegger⁶². «La noció eleàtica de ser queda superada»⁶³. La fusió és l'ideal occidental de societat. Es tracta ara de buscar un mode d'alteritat radicalment diferent, organitzat al voltant de la transcendència, l'única forma de recuperar la tradició repensant-la i criticant-la. Que la transcendència no desapareixi en favor de la transparència, de l'obscuritat⁶⁴, de la pura presència, de la claredat extrema.

L'altre és la veu que m'exigeix i em suplica. La seva súplica és una exigència. L'altre és el rostre de la indignació i de la debilitat. Reconèixer l'altre és reconèixer una fam, és donar⁶⁵. Hi ha una elecció anterior a la meua llibertat, una elecció que em precedeix, una crida, un vocatiu que m'exigeix tenir cura de l'altre⁶⁶.

Es tracta de trencar el cercle de la immanència, d'establir una relació «no al·lèrgica» amb l'altre⁶⁷, de recuperar l'univers simbòlic, d'obrir-se dialògicament a l'altre⁶⁸, de submergir-nos en la tradició per anhelar la utopia, d'obrir la nova comunitat a l'ètica, a l'infinit. Es tracta, en definitiva, de descobrir una teodicea per fer front al mal, i una teodicea avui, com sempre, passa per la comunitat. Ja ho va expressar Ernst Bloch:

«Resisteix el mal!, aquest mal que ens ha visitat no ha de convertir-se en obstacle insuperable. Les coses no han d'arribar al punt en què la pasta fermentada no pugui pujar sinó que vulgui continuar sent agre.

(62) Vegeu E. LEVINAS: «La trace de l'Autre». A íbid (1982): *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. París: Vrin, p. 188.

(63) E. LEVINAS (1993): *El tiempo y el otro*. ed. cit., p. 137.

(64) «Ja no és l'obscuritat de l'ocult, reprimat, obscur, sinó la del que és visible, del que és massa visible, del més visible que el visible, l'obscuritat d'allò que ja no té secret, d'allò que no és completament soluble en la informació i la comunicació», J. BAUDRILLARD (1994): *El otro por sí mismo*. Barcelona: Anagrama, p. 18-19.

(65) Vegeu E. LEVINAS (1977): *Totalidad e infinito*, ed. cit., p. 98.

(66) Vegeu A. PEPERZAK (1991): «Passages». *Cahiers de l'Herne. Emmanuel Levinas*. París: Le Livre de Poche, p. 495.

(67) Una mena de relació en què es tracti de ser no només responsable d'un mateix sinó de l'altre és, certament, poc habitual avui en dia. Vegeu R. BELLAH i altres (1989): *Hábitos del corazón*, ed. cit., p. 386.

(68) Vegeu J. TISCHNER (1989): *Das menschliche Drama. Phänomenologische Studien zur Philosophie des Dramas*, ed. cit., p. 29.

La bogeria solitària no ha de ser l'instrument amb que fem front al mal»⁶⁹.

Darrera de tot això està la intuïció -extraordinàriament ben descrita per Levinas- que la barbàrie, sigui la nazi o qualsevol altra, no és un accident, no és una anomalia contingent qualsevol del raonament humà, ni un malentès ideològic. Ben al contrari, la barbàrie és una possibilitat essencial de l'ésser humà, una possibilitat contra la qual la filosofia occidental no ha lluitat prou⁷⁰.

La confiança i la força de la raó no només no han acabat amb la barbàrie, sinó que aquesta s'ha vist reforçada pels processos de racionalització⁷¹. Occident va confiar que l'augment de la cultura i l'educació acabaria amb la barbàrie. Avui coneixem el fracàs d'aquesta posició. Com ha escrit George Steiner:

«Sabem que l'excel·lència formal i l'extensió numèrica de l'educació no té perquè està en correlació amb una més gran estabilitat social i una més gran racionalitat política»⁷².

Vèncer el mal és acabar amb el totalitarisme, amb el paradigma d'Auschwitz. El totalitarisme ontològic redueix «l'Altre» a «el Mateix», el totalitarisme gramatical redueix el símbol al signe, i la metàfora al concepte. Només es pot trencar amb Auschwitz a través del Desig. Desig d'una alteritat radical. Desig d'una obertura. Desig sense satisfacció, sense mimetisme⁷³. Desig adult. Desig permanent i constant. Desig d'una alteritat que esdevingui Sentit i que doni sentit al Mal, a la maldat de l'Ésser, de la Totalitat. Desig d'allò que hom no fa, que hom no produeix. Desig d'Altre perquè «l'Altre és la sorpresa per la qual es pot viure i morir sense perdre el sentit de l'existència»⁷⁴.

(69) E. BLOCH (1993): «El hombre como posibilidad». A *ibid. La utopía como dimensión y horizonte de su pensamiento*. Barcelona: Anthropos, núm 41. p. 21.

(70) Vegeu E. LEVINAS (1991): «Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme». *Cahiers de l'Herne. Emmanuel Levinas*, ed. cit, p. 120-121.

(71) Vegeu LI. DUCH (1995): «El cristianismo de hoy ante un mundo pluricultural». A *Actas del VIII Simposio de Teología Histórica*. València.

(72) G. STEINER (1992): *En el castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura*. Barcelona: Gedisa, p. 104.

(73) El desig de l'infinít, d'alteritat radical, no té res a veure amb el desig mimètic. Sobre aquest darrer, vegeu l'obra de René Girard i la meua interpretació d'aquesta a la tercera part del meu llibre *Antropología simbólica y acción educativa*, ed. cit, 1996.

(74) Vegeu A. PEPPERZAK (1991): «Passages». *Cahiers de l'Herne. Emmanuel Levinas*. París: Le Livre de Poche, p. 496.

Paraules clau:*Filosofia de l'educació**Identitat**Societat*

El universo simbólico es la unidad que da orden y sentido a la vida humana, configura el espacio y el tiempo humanos y ofrece respuesta al «drama» de la contingencia. En este artículo se intenta mostrar la importancia que este universo simbólico tiene para la constitución de una «comunidad» hoy. Por ello, el autor pasa revista a las características más importantes de una «comunidad», y estudia su crisis en el mundo contemporáneo.

L'univers symbolique est l'unité qui donne ordre et sens à la vie humaine, qui forme l'espace et le temps humains et qui offre une réponse au «drame» de la contingence. Dans cet article, on essaie de montrer l'importance que cet univers symbolique a pour constituer une «communauté» aujourd'hui. Pour ce faire, l'auteur fait une révision aux traits les plus importants d'une «communauté» et il étudie sa crise dans le monde contemporain.

The symbolic world is the unity which gives order and sense to human life. It forms the human space and time and it offers an answer to the «drama» of contingency. In that paper the author tries to show the importance that this symbolic world has got to build up a «community» today. To do that he reviews the main features of a «community» and he studies its crisis within the contemporary world.