

LA MORT COM A CONSENTIMENT I COM A RETROBAMENT. FENOMENO- LOGIA DE LA NECESSITAT DE MORIR

ALBERT LLORCA ARIMANY

Societat Catalana de Filosofia

Una ullada fenomenològica complexa sobre l'home i la mort

És una evidència que morirem, segons afirmen el sentit comú i les tradicions culturals i religioses d'arreu. D'altra banda, potser creiem que no morirem o retardarem la mort, gràcies a la tecnologia futura sobre la base del que ara mateix tenim: i aquesta actitud és el *transhumanisme*; de manera que tal vegada passem de l'humanisme –europeu-occidental– que voga per la cura de la singularitat, a l'anomenada *postsingularitat* (Kurweil) mantinguda pels *posthumanistes*, en barrejar-se home i màquina. Aquest és el panorama que es discuteix avui, i que afecta, òbviament, la filosofia de la mort: o no hi haurà mort, o viurem, com a mínim, tants anys com decidim; perquè no dependrem, en bona part, de la nostra biologia. Tenint present aquest marc, farem un repàs filosòfic fenomenològic d'algunes reflexions sobre la mort en el segle xx sota la *presència socràtica*.

Les consideracions de la fenomenologia heideggeriana i el descens de Peter Sloterdijk per la inhumanitat exhibida sota influència heideggeriana

Segons Martin Heidegger, l'existència està constituïda de possibilitats, sobre les quals el filòsof funda el projectar o transcendir, que és el llançar l'home al món. Així Heidegger parla de «nul·litat existencial» o «no-res» de projecte¹ i, per això, l'apel·lació a aquest no-res és la mort.

Com definir, aleshores, la mort? No pas com un punt final, la fi de l'existència, en no ser un fet; sinó una possibilitat absolutament pròpia i insuperable per a l'home. I l'home troba la seva autenticitat quan reconeix aquesta possibilitat de la mort, assumint-la per anticipat (*op. cit.* § 49, 50).

Per a Heidegger, l'existència quotidiana és sovint anònima i una fuga davant la mort, considerada aquesta aquí un fet *incondicional* entre d'altre fets, ocultant la seva immanència (la mort la tenim abans de tota concreció), la seva *insuperabilitat* (no podem renunciar-hi) i la seva qualitat *d'obertura* (és signe d'autenticitat humana). I es pot caure en la «distracció» o les preocupacions quotidianes del viure (*op. cit.* §51), com diu el mateix Nicola Abbagnano²; i llavors és la veu de la consciència la que crida vers *l'ésser per a la mort* en l'existència, però que no ho és vers el suïcidi.

És *l'ésser per a la mort* una espera? De cap de les maneres, perquè l'espera tendeix vers la realització de quelcom i rebutja romandre en mera possibilitat. Què vol dir, aleshores, *viure per a la mort*? Comprendre la impossibilitat de l'existència, com a tal, car «la mort no inclina l'home a fer res» (*op. cit.* §53): de manera que podríem afirmar-la en ter-

1. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*. FCE, 1971 [1951], §58, p. 310-311.

2. N. ABBAGNANO, *Historia de la Filosofía*. Barcelona: Montaner y Simón, 1978, vol. III, p. 738.

mes de la impossibilitat de tota possibilitat en l'existència, l'indicador del sense sentit d'aquesta.

En aquest punt, hom ha afirmat que la possibilitat de l'existència vol dir comprensió; del contrari, la impossibilitat de tota possibilitat seria un oxímoron. Així, el que Heidegger diria, probablement, és que l'existència és essencialment impossible que mostri un sentit en si mateixa; i l'únic possible és la *comprensió d'aquesta impossibilitat*: Abbagnano afirmarà que el viure per a la mort és aquesta comprensió. Fa la impressió que en la posició de Heidegger hi ha un pessimisme total: no cal esperar res de l'existència, perquè cal tenir present que som, però podríem no ser i no passaria res.

Però bé, sí que passa quelcom quan comprenem que l'existència no té sentit: i és que ens *angoixem*. Deia Abbagnano: «L'angoixa és la situació afectiva que és capaç de mantenir la radical amenaça que surt d'allò més propi i aïllat de l'home»; que és el que l'home sent davant del no-res, de la impossibilitat possible de la seva existència³. I afegirem que el «lloc» d'aquesta impossibilitat d'existència és la finitud⁴, que no és comprensible com a tal en contrast amb la infinitud. Per tant, la finitud en l'angoixa de l'existència és pura labilitat, fugissera per a no res, nihilisme total; i hom conclouria que aquesta experiència profunda ho és de *desconfiança permanent* amb si mateixa.

Per la seva banda, Peter Sloderdijk sembla que té present aquest desencís que planeja en l'obra heideggeriana, i dona un tomb rellevant que contribuirà a la il·lusió tecnològica vigent en la vida humana. La seva línia argumental sembla que funciona així: en mantenir-nos en l'horitzó de la finitud

3. *Ibid.*, p. 729.

4. A. LLORCA, «La mundanitat de l'Ésser-hi a *Ésser i temps*», *Lectura de Heidegger*, Barcelona: PPU, 1991, p. 33-59.

radical, ens importa poc sortir-nos-en; o sigui, superar-la. Llavors, la tecnologia servirà per suportar millor aquesta finitud, en el benentès que les proclames racional-humanitzadores, de llarga tradició nostra, no han servit per fer millor l'home fins al present⁵; de manera que la barbàrie s'ha cultivat al llarg de civilitzacions diverses.

Arribats a aquest punt, l'únic que podem fer és, no pas pensar en les qüestions civilitzadores sota llenguatge universalitzador, sinó que cal contemplar que estem en una concepció metafísica erràtica que ve de lluny i que s'ha desembullat en l'*humanisme*. I el que cal és formular la pregunta per l'ésser i per la seva veritat: de manera que el mateix Heidegger ja havia afirmat críticament en la *Carta sobre l'humanisme* que l'humanisme obstaculitza la pregunta sobre l'ésser, pel fet que, com que prové de la metafísica, no entén ni li interessa aquesta pregunta⁶.

El plantejament de Sloderdijk fou una resposta a l'esmentada *Carta sobre l'humanisme* de Heidegger que apareixeria així com un instigador llunyà del *transhumanisme* que Sloderdijk insinuarà quan es pregunta: «Quien hoy pregunta por el futuro de la humanidad y de los medios de humanización lo que en el fondo quiere saber es si sigue habiendo esperanzas de tomar bajo control las actuales tendencias asilvestradas del hombre»⁷.

Per tant, a la desesperança ja no li queda altra cosa que esperar una millora humana de la barbàrie a través de la manipulació tecnològica per impedir-nos ser tan salvatges, en

5. P. SLOTERDIJK *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de M. Heidegger*, Madrid: Siruela, 2006, ho exposa amb total cruessa. Aquesta obra té l'origen en una conferència de 1999.

6. M. HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Taurus 1970, p. 17

7. P. SLOTERDIJK, *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de M. Heidegger*, o. c., p. 31-32.

la convicció que l'humanisme ha fracassat; i per tant només ens resta encaminar-nos vers el *posthumanisme*. Dit ras i curt: la confiança en la tecnologia significa la desconfiança en el que som, i llavors la preocupació per la mort s'entén com a signe de feblesa humana.

Les utopies del segle XIX parlaven del desig de justícia: i això serà considerat en el segle XX una fantasia, ja que la selecció sociopolítica —el racisme, en les seves formes— s'erigeix en una eina de progrés o millora humana. Ja no es confiarà en l'educació, pròpia de l'humanisme i que ha fracassat estrepitosament per evitar la barbàrie: no es confia en la conversa —en el diàleg—, amb els ideals de llibertat, equitat i fraternitat, sinó en el control que exerciti la màquina.

I la mort, llavors? Resulta certament estranya: representa la màxima intensitat de la vulnerabilitat humana, i els *Drets Humans* foren un medi per retardar-la. Però el cert és que som finits i moridors, de manera que la perspectiva que se'ns obre no és gaire galdosa, tret que gestem un «nou relat», com ho serà el *del transhumanisme*. En efecte, aquesta serà la «nova utopia» que ja no pensa en cap alliberament de la «humanitat». Tal com assenyala Francesc Torralba, «el transhumanisme és una filosofia de moda; la utopia del moment. Alguns pensadors han arribat a considerar-la com la cosmovisió pròpia de l'època postmoderna, dominada pel culte a la tècnica»⁸. I de fet, R. Kurzweil⁹ parla de la «singularitat» com si es tractés de la fusió de la nostra existència i el nostre pensament biològic amb la tecnologia; i és que l'autor arriba a proposar la «postsingularitat», en la qual la diferència entre ésser humà i màquina ja no existeix.

8. F. TORRALBA, *Del trans-humanisme al post-humanisme*, *Ars Brevis*, 23. (2019): 238-239.

9. R. KURWEIL, *La singularidad está más cerca. Cuando los humanos trascendemos la biología*, Berlín: Lola Books, 2012, p. 9

De la cautela de Karl Jaspers sobre la mort com a «situació-límit» a la significació positiva atorgada per Paul Ludwig Landsberg

Karl Jaspers considera la mort com una «situació límit» de les que ell parla¹⁰ i que són circumstàncies de l'existència humana tan indefugibles com incomprendibles i insuperables; de manera que l'home es troba davant d'elles com davant d'un mur que esvaeix tota esperança. Què es pot fer davant de les «situacions-límit»? Poca cosa: rebel·lar-se, no; sinó prendre'n consciència de manera que trobar-se en un «situació límit» vol dir no poder dir no: a la culpa (o falta), a la lluita, a la historicitat, a la mort... L'existència humana no és res que pugui ser resolt; però sí quelcom per ser afrontat... i no superat, viscut en el fracàs en tot intent que fem.

Arribats fins aquí hom té la impressió que no estem tan lluny de la percepció heideggeriana; però per a Jaspers, la «situació-límit» –la mort, en el nostre cas– indica que la transcendència de l'existència hi és i que si fracassem és perquè en prenem consciència i no ens hi conformem. Aquí rau la tasca de la filosofia: la de permetre reconèixer i acceptar la veritat de l'existència, signe de la necessitat incomprendible, dins de la qual la mort hi és present¹¹.

10. K. JASPERS, *Filosofia* (vol. II), Buenos Aires: 1958 [1932], p. 206-236. Les altres «situacions-límit» són: el patiment, la culpa, el combat (o lluita) i la historicitat.

11. Dit sintèticament, els paràgrafs que Jaspers dedica al tema de la mort els resumirem en dos punts: 1/ La mort la sento en la meua existència però no la puc verbalitzar-objectivar, de manera que: jo pateixo la mort però no l'experimento, perquè això només ho percebo en la mort de l'altre; i d'altra banda, la mort no és pas l'avís d'un buit; perquè no puc abandonar l'existència. 2/ La meua mort, com a situació límit és insuperable, pel fet de pertànyer a l'existència. Això vol dir que en cap situació-límit la mort canvia quelcom que pertany a la historicitat com a mort determinada de qui m'és pròxim. En conseqüència, la mort és la de

Les úniques «situacions límits» –que Jaspers presenta en l'existència com a indeterminació (patiment, lluita, mort, falta i historicitat)– reclamen, segons Paul Ricoeur, l'opció de l'existència de cadascú per plantejar-se anar més enllà de si i per ocupar-se d'altre de si. Jaspers insisteix, però, que un plantejament semblant no és cap «bitllet» per a la felicitat, perquè el patiment i la mort són situacions difícils d'assumir; però ambdues tenen quelcom en comú. Dirà Ricoeur que l'existència ens fa patir i morir per l'altre, constituint una mena de vocació o «crida»¹². I afegeix el filòsof francès que la mort a Jaspers revela, com a «situació límit», la precarietat de les coses i de llurs contradiccions, concloent que la mort és, en Jaspers, la possibilitat de la precarietat que anuncia la Transcendència o «tot altre» del món¹³.

Respecte a Landsberg, tracta en dues obres diferents¹⁴ el tema de la mort. En la primera, *Essai sur l'expérience de la mort*, de 1937, Landsberg afirma que el tema és inabastable, perquè significa parlar del misteri de l'home i perquè encara falta més esforç i enginy per vertebrar una veritable metafísica, tant de la mort com de la vida. D'altra banda, Landsberg discrepava del seu mestre Scheler, que afirmava que «la noció de la mort apareix tan sols com el punt límit previst per l'envelliment». En contra d'aquesta opinió, Landsberg pensava que l'experiència de la mort sorgeix per

cadascú, inclòs, també, qui es queda: la solitud existencial és essencial a la mort. A la fi, hom diria que la mort és assumpte de l'existència.

12. P. RICOEUR, P. i M. DUFRENNE, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, obra de 1947, p. 188.

13. O.c. p. 194.

14. En dos estudis publicats l'any 1951 per *Esprit* («Essai sur l'expérience de la mort» i «Le problème moral du suicide»), dels qual gaudim de la traducció catalana prologada per Jordi Maragall (qui fou alumne de Landsberg a Barcelona el curs 1934/1935), sota el títol *Reflexions sobre el suïcidi i la mort*, Barcelona: Ariel: 1966.

l'experiència de la mort de l'altre, idea que l'allunyava de l'existencialisme heideggerià i, en menys mesura, jasperià.

Completant la descripció anterior, Landsberg considerarà que la mort és quelcom singular i profundament vital, i la defineix com la «presència del que és absent» en la nostra vida, afegint-hi l'afirmació de la seva fe cristiana: és la Gràcia de Déu la que venç la mort i el pecat. Per la qual cosa, «l'altre absent» mantindrà el camí envers ell: amor a l'altre i mort pròpia es conjuminen en el pensar i viure de Landsberg. Per tant, la qüestió de la mort congrega l'amor, la fe i l'esperança en l'altre¹⁵, i afegeix que se sent distant del *Sein und Zeit* de Heidegger, i més proper a Jaspers, pel fet d'haver inclòs aquest el tema de la mort sota la noció de la comunicació¹⁶.

En acabar aquesta referència, diguem que Landsberg concep la mort com a «intrusa», que no significa menysprear-ne l'abast, sinó transformar-la en la realització de la persona de cadascú. Per això afirmarà que «l'esperança és confiança vers el futur i paciència en aquest mateix acte»¹⁷.

Les reflexions de Ricoeur sobre «l'heterogeneïtat» de la mort respecte a la vida

Les similituds entre Paul Ricoeur i Paul Ludwig Landsberg resulten innegables. De fet, Ricoeur redactà als anys cinquanta un estudi titulat, precisament, «L'Essai sur l'expérience de la mort», dedicat a Paul Ludwig Landsberg¹⁸.

15. Landsberg té clar que l'esperança, sent molt més que un sentiment humà, constitueix la base del sentit de la vida humana (o.c. p. 104).

16. «Assaig sobre l'experiència de la mort», a *Reflexions sobre el suïcidi i la mort*, o. c. p. 98.

17. O.c., p. 105.

18. P. RICOEUR, «Essai sur l'expérience de la mort», recollit a *Lectures* 2. Paris: 1991, Seuil.

Com enfocava aquest treball, Ricoeur? Cal dir, primer de tot, que fou un estudi amb tres eixos cabdals: les precisions conceptuals que ens apropen a la feina de Landsberg de 1937¹⁹, els dos moviments fonamentals que Ricoeur veia en el pensament de Landsberg en aquest tema i la referència a la mort provocada –el suïcidi– com a temptació que tingué Landsberg, segons explica el filòsof alemany en l'estudi ja citat (*El problema moral del suïcidi*).

Vegem breument cada punt abordat per Ricoeur. Pel que fa al primer, hi ha conceptes en el pensament de Landsberg que ajuden a precisar la seva noció de la mort: compromís històric, acte personal singular, transsubjectivitat dels valors, transcendència, fer front a l'estat nazi.

Pel que fa al segon, Ricoeur pren nota de la meditació de Landsberg sobre la mort, oposada a la de Scheler, com hem assenyalat, i que el distancia molt de «l'èsser per a la mort» heideggerià. I en el segon moviment que Ricoeur detecta a Landsberg, l'èsser personal no és «muriert», de manera que hi ha quelcom invulnerable en la vida humana: i això és, diu Ricoeur, l'esperança²⁰.

Ja situats en la tercera observació de Ricoeur, cal recordar que l'assaig de Landsberg sobre la mort és anterior al seu escrit sobre el suïcidi en cinc anys, Ricoeur vincula al tarannà «menys dogmàtic» del filòsof alemany l'any 1942, quan ja decidí no disposar voluntàriament de la seva vida, tot i deixant clar que el suïcidi que ell contemplà durant anys des de les primeres persecucions que patí a l'Alemanya nazi no és de cap manera una covardia; sinó una qualitat ètica elevada, com mantingué l'estoïcisme i aparegué en alguns episodis de l'Antic Testament.

19. Any en què, amb motiu de la mort del seu pare, escrigué aquest assaig, sota el títol «Essai sur l'expérience de la mort».

20. P. RICOEUR, *Lectures 2*, o.c. p. 192.

El punt de partença de Paul Ricoeur al voltant de la seva reflexió sobre la mort se situa sota la noció de consentiment de la corporalitat, que forma part integral de la condició humana. El patró fonamental de Ricoeur és el de la conciliació de la llibertat i de la necessitat humana²¹, en la mesura que l'esforç del cos forma part essencial de la condició humana, deixant de banda el que considera Ricoeur que fa l'estoïcisme –i també, l'orfisme–, és a dir, el menyspreu de la corporalitat en pro d'una reverència al tot²².

El consentiment de la corporalitat amb les limitacions que l'acompanyen constitueix l'actitud esperançada en allò que la superi, i en ser el cos un factor en reciprocitat –«l'involuntari corporal», diu Ricoeur– amb la voluntat que el dirigeix, constitueix el compromís responsable de l'ésser humà.

En la corporalitat es posa en relleu la contingència de la meua existència: aquesta ens parla del patiment, de l'envel·liment, del no-res que sembla que érem abans del naixement²³. I, tal com afirma el mateix Ricoeur, «el meu naixement ja passat implica un estructura present que envolta el no ser de la meua contingència»²⁴, de manera que la meua existència no és per si mateixa, perquè jo no em poso en l'existència, que és com afirmar que jo podria no haver nascut, o podria haver nascut d'un altre... Negacions que es conjuminen així: la necessitat d'haver nascut equival a la necessitat de ser o existir, paradoxa indicadora del significat de la contingència²⁵.

Ara bé, ens aboquen obligatòriament les consideracions anteriors al tema de la mort? Ricoeur afirmarà que no, tot

21. VI. p. 440.

22. O.c., p. 442.

23. O.c., p. 425.

24. O.c., p. 427.

25. O.c., p. 428.

i que afegeix que pot permetre's. El filòsof és contundent aquí: «Tinc un experiència del caràcter i dels seus límits, una experiència de l'inconscient, l'experiència massiva de la vida (de la seva organització i del patiment que comporta..), i per acabar, tinc un sentiment confús d'haver nascut ja, de venir d'altres, de no donar-me l'ésser. Pel contrari, no tinc cap mitjà per anticipar l'esdeveniment de morir. La mort no és un límit com el naixement, que ja està acomplert»²⁶.

Aquestes afirmacions deixen clar que per Ricoeur la mort no és simètrica al naixement; perquè la mort «ve de fora», no té equivalent subjectiu inscrit en el cogito, la qual cosa no treu que pugui establir vincles amb l'angoixa humana per l'experiència de la contingència²⁷. És significativa la insistència del filòsof francès: no hi ha mort anunciada en la contingència que ens travessa, perquè el «menys ésser» no és cap indicatiu del no ésser». No hi ha, doncs, petita mort²⁸. El patiment no anuncia la nostra fi, perquè és signe de vida –de la vida que fa patir, certament. I Ricoeur és taxatiu: la mort és intercepció i alliberament, no pas patiment²⁹.

Complementàriament, cal afirmar que per Ricoeur la mort és una certesa que, com que no ve d'una experiència vital, sinó d'un saber «abstracte», és associable a l'angoixa

26. O.c., p. 429.

27. Resona aquí, certament, el concepte «Angst» heideggerià que si bé Ricoeur no comparteix de cap manera, sí que entén que l'ésser humà vinculí la contingència amb el no-res de la mort. I és que unes línies més avall, Ricoeur afirmarà que la contingència em diu que puc no ser algun dia, que puc morir (ja que qui ha començat, ha d'acabar); però no que «haig de morir» (o.c. p. 430).

28. O.c., p. 429.

29. Ja afirma la dita cristiana davant de qui és mort: que «descansi en pau».

de l'existència. I és una certesa perquè l'aprenem en observar la mort dels altres. Més encara: la mort ens introdueix en un camí il·limitat d'imitació sota tres moments empírics solemnes: l'agonia de qui està morint, el cadàver i l'enterrament de l'altre³⁰.

Per tant, les conclusions de Ricoeur en el tema de la mort són: que és única –la de cadascú–, incomunicable per a cada subjecte; i que quan més proper emocionalment estic de qui mor, més m'impacta –«La trobada decisiva amb la mort és la mort de l'ésser estimat», afirmarà– i, tercera conclusió: la contingència en la meua existència no és el mateix que la mort, perquè la mort resta sempre estranya a mi, com quelcom que em sobrevé agressivament³¹. No en va, Ricoeur conclou aquesta reflexió sobre la mort des de la perspectiva de la necessitat bategant en la vida humana, afirmant que «una meditació sobre la necessitat i sobre la negació que aquesta implica pot arribar fins a l'extrem de l'estudi de la contingència, sense contemplar la idea de la mort»³². Aquesta, sembla dir-nos Ricoeur, demana una resposta d'interpretació de l'existència complementària de l'organització de la vida, que afecta el sentit del si mateix com a atestació, ipseïtat i alteritat. Morir és dir sí la vida i a la seva transcendència.

30. O.c., p. 432.

31. O.c., p. 434. En bona mesura, aquesta conclusió de Ricoeur ens planteja, oposant-se a Heidegger, el fet que ja no em pregunto per què he de morir, sinó molt després de per què soc aquí vivent; que és com afirmar que «l'experiència de la mort» no és cap «positivitat»; sinó un «no» al «sí» de la vida. I si les sintetitzo, el que succeeix és que és un «no» com a «por» al que em pugui passar en el meu «sí». Per tant: més que «experiència de la mort» dins de mi, el que sento és «l'experiència» de l'adveniment de la por a morir; cosa que tal vegada faria feliç Epicur. Però, això sí, la qüestió queda sense resoldre's.

32. O.c., p. 435.

La mort a Jan Patočka: entre l'heroïcitat i la memòria dels morts

Les reflexions de Jan Patočka sobre el tema de la mort són complexes i aquí en farem només unes succintes referències.

Hom podria començar per les consideracions del filòsof sobre el tema de la mort en la seva decepció sobre les conseqüències de la Primera Guerra europea³³. I què ens diu, inicialment? Doncs que les guerres condueixen a contemplar la mort com un sacrifici heroic en la presa de consciència que la pau és engolida per l'estat permanent de guerra, sota la noció del progrés històric imparable.

I què ens aporta aquesta «presa de consciència» del domini de la guerra en la vida humana col·lectiva? Afirmava P. Ricoeur³⁴ que Patočka segueix el patró de Comenius en el tema de la guerra, l'actitud del qual en la *Guerra dels Trenta Anys* qualifica Ricoeur com d'«esperança desesperada»; de manera que el filòsof txec (Patočka) fou, també, pessimista, en aquest cas davant de les guerres del segle XX; perquè, segons deia, la guerra no només és un fracàs per a la pau, sinó que sorgeix sota una noció equivocada: «L'objecte d'aquestes línies –diu en als *Assaigs herètics*– no és fer la crítica de diverses fórmules presentades per explicar la Primera Guerra Mundial. Em preocupa sobretot cridar l'atenció sobre el fet que totes aquestes fórmules –lluita entre germànics i eslaus, conflicte imperialista, estadi final del capitalisme...– tenen un tret en comú: consideren la guerra des del punt de vista de la pau, de la llum i de la vida, amb exclusió del seu aspecte tenebrós i nocturn»³⁵.

33. En el capítol 6 dels *Assaig herètics* («Les guerres del segle XX i el segle XX en tant que guerra») vessa notables i dures reflexions sobre el que implica per a la vida humana la guerra.

34. P. RICOEUR, «Jan Patočka et le nihilisme», *Lectures* 1, Paris: Seuil, 1990, p. 84-93.

35. J. PATOČKA, *Ensayos heréticos*, o.c. p. p.153.

I aquí ve la qüestió: per què la mort es redueix a una experiència d'amença dels mals que pot generar la violència, en general? De fet, en la mort com a tal, aquella no hi pinta gran cosa, més enllà de ser un signe de destrucció al qual ens hem d'acostumar³⁶. Llavors Patočka dirigeix la crítica a la guerra com la intenció d'aconseguir la pau. Aleshores la mort funcionarà com una mena de «peatge» per assolir la pau, constituint-se en sacrifici, com farà notar a la *Carta 77*³⁷.

En opinió de Ricoeur, la queixa de Patočka obeeix a la crítica a una estratègia que s'ha instal·lat en la societat industrial, que «oblida» la «foscor» i la destrucció que aquesta comporta, i això fa que el filòsof txec llanci la seva proposta de la «solidaritat dels escruixits»³⁸, per la qual ell diu «no» a la «mobilització» quasi perenne que eternitza la guerra sota l'aparença de buscar la pau i el desenvolupament, i la coneguda *Carta 77* avalava aquesta actitud.

Les situacions posteriors en què es trobaria el pensador i els qui el seguien confirmen el valor «heroic» atorgat a la mort per part de Jan Patočka: no era possible cedir en les queixes que els escruixits –traduït en francès pels «ébranlés» o «perturbados» (en castellà)– exposaren davant el règim bàrbar txecoslovac dels anys 60 i 70 del segle XX, i que

36. J. PATOČKA, «El que podem i no podem esperar de la Carta 77», a *La filosofia en temps de lluita. Antologia de Jan Patočka* (a cura de Francesc Fernández), Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 1996, p. 39.

37. Recordem aquelles valentes paraules que pronuncia, en ocasió dels moments difícils de la Carta 77: «Mesurem les nostres paraules: la submissió no ha portat mai a la relaxació, sinó a una més gran severitat. Com més gran és la por i el servilisme, a més s'han atrevit els poderosos, a més s'atreveixen i a més s'atreviran» (Ibidem). Vegeu també el nostre estudi «L'existència i la paraula a Jan Patočka», *Ars Brevis*, 20 (2015): 290-312.

38. Vegeu el nostre estudi citat «L'existència i la paraula a Jan Patočka», *Ars Brevis*, p. 294.

els trepitjaria inevitablement, del que el mateix Patočka en seria víctima. No en va, Ricoeur anomenarà Patočka el «filòsof resistent»³⁹.

La concepció de la *mort com a sacrifici* sota la «solidaritat dels escruixits» sembla que fou l'aportació de Jan Patočka al tema de la mort, inserit en el tercer moviment de l'existència; «viure al descobert», «sacrificant-se»; ressonant aquí la veta socràtica testimoniada amb l'acceptació de la condemna a mort del tribunal atenès corresponent⁴⁰. El model socràtic imprimí caràcter a Patočka: i és que sense el sacrifici per als altres la «humanitat» del jo s'esvaeix.

Convé recordar el vincle que hom pot establir entre el sentit darrer de la vida com a sentit de la mort heroica i l'experiència d'alguns dels «escruixits» en el passat: els morts prematurs de les guerres i de la violència dels estats inclosos. Patočka deixa clar que el compromís amb aquests escruixits del passat (els morts) que perderen la vida gratuïtament⁴¹ marca la via entenedora de la mort com a sacrifici.

Epíleg

L'ombra socràtica planeja entre el sentit de la vida i de la mort, i convida a la memòria de justícia. Saber donar sentit a la mort per ressaltar el sentit atorgat a la vida: heus aquí la gran aportació socràtica al creixement de la «psique», la

39. Ricoeur, P. «Jan Patočka, le philosophe résistant» (1977), *Lectures I*, Paris: 1991, Seuil, p. 69-74.

40. Vegeu el nostre estudi «La cura de l'ànima o el camí de la saviesa» a *La filosofia com a forma de vida*. Barcelona: La Busca, 2013, p. 69-100.

41. Cal aquí recordar les reflexions que Reyes Mate ha ofert en els darrers temps sobre la denominada «ètica anamnètica» o ètica de la justícia. (vegeu l'estudi de Josep Cobo: «El tiempo, tribunal de la història», relatiu al filòsof citat, a *Cristianisme i Justícia*, novembre de 2018).

qual cosa passa per l'acció compromesa amb totes les conseqüències en la «ciutat»⁴². La vida, que requereix una tasca de neteja interna (d'indagació cap a si) i externa (envers els altres) atorga total sentit a la condemna a mort a la que és abocat Sòcrates: i és que som al món, però no som «del» món, segons afirmava Plató a l'*Apologia de Sòcrates*, i, per tant, la mort no és pitjor que desobeir les lleis.

Bibliografia

- ABBAGNANO, N. *Història de la Filosofia* (III), Barcelona: Montaner y Simón, 1978.
- COBO, J. «El tiempo, tribunal de la historia», *Cristianisme i Justícia*, novembre 2018.
- HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. México: FCE, 1971 [1951].
- HEIDEGGER, M. *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Taurus, 1970.
- JASPERS, K. *Filosofía, vol II*. Buenos Aires: 1958 [1932]. (Les altres «situacions-límit», p. 206-236).
- KURWEIL, R. *La singularidad está más cerca. Cuando los humanos trascendemos la biología*, Berlín: Lola Books, 2012.
- LANDSBERG, P.L. *Reflexions sobre el suïcidi i la mort*, Barcelona: Ariel, 1966 (traducció catalana que recull dos estudis publicats l'any 1951 per *Esprit*: «Essai sur l'expérience de la mort» i «Le problème moral du suicide»).
- LLORCA, A. «La mundanitat de l'ésser-hi a *Ésser i temps*», a *Lectura de Heidegger*. Barcelona: PPU, 1991.
- LLORCA, A. «L'existència i la paraula a Jan Patočka», *Ars Brevis*, 20 (2015): 290-312.

42. A. LLORCA, «La cura de l'ànima o el camí de la saviesa», o.c., p. 73. Ja afirmava Pierre Hadot que la filosofia de Sòcrates feia inseparable la vida de la mort.

- LLORCA, A. «La cura de l'ànima o el camí de la saviesa» a *La filosofia com a forma de vida*. Barcelona: La Busca Edicions, 2013.
- MATE, R. «La memoria, principio de justicia», *Ars Brevis*, 18 (2012).
- PATOČKA, J. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, Barcelona: Península, 1988.
- PATOČKA, J. «El que podem i no podem esperar de la Carta 77», a *La filosofia en temps de lluita. Antologia de Jan Patočka* (a cura de Francesc Fernández), Barcelona: Barcelonense d'Edicions, 1996.
- PONSATÍ-MURLÀ. *O no ser (Antologia de textos filosòfics sobre el suïcidi)*. Girona: Ela geminada, 2005.
- RICOEUR, P. *Le volontaire et l'involontaire. (Philosophie de la volonté)*. Paris: Aubier-Montaigne, 1950.
- RICOEUR, P. i DUFRENNE, M. *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, 1947.
- RICOEUR, P. «Jan Patočka et le nihilisme», *Lectures 1*, Paris: Seuil 1990, p. 84-93.
- RICOEUR, P. «Jan Patočka, le philosophe résistent» (1977), *Lectures 1*, Paris: Seuil 1991.
- RICOEUR, P. «Essai sur l'expérience de la mort», recollit a *Lectures 2*. Paris: Seuil, 1993.
- SLOTERDIJK, P. *Normas para el parque humano (Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de M. Heidegger)*. Madrid: Siruela, 2006.
- TORRALBA, F. «Del trans-humanisme al post-humanisme», *Ars Brevis*, 23 (2019): 238-239.