

JOSEP MARIA TERRICABRAS I NOGUERAS

Catedràtic de filosofia de la Universitat de Girona

L'aproximació filosòfica a un tema no pot ser mai ben igual ni ben neutra, sempre depèn de l'orientació filosòfica que s'adopti. I és bo que cadascú faci explícita la seva. Per això, aquestes consideracions constaran de dues parts: en la primera, exposaré des de quina perspectiva filosòfica plantejo el tema de la por i com entenc, per tant, la por; en la segona, trauré algunes conseqüències del plantejament inicial i en faré una aplicació concreta a la por a l'estranger.

1. L'ANÀLISI DE LA POR

Començaré l'anàlisi de la por amb tres observacions inicials que em semblen necessàries justament perquè la posició que vull defensar no és la més comuna ni la més convencional. Es tracta de tres observacions fetes per contradistinció a d'altres plantejaments que són més habituals però que, en no aclarir prou allò que examinem, em semblen més febles i m'agraden, per tant, força menys. L'anàlisi que plantejaré té les característiques següents, que desplegaré de seguida:

- a) és una anàlisi que vol ser estrictament filosòfica, enfront d'anàlisis més psicològiques o psicologitzants;
- b) és una anàlisi concreta, enfront d'altres anàlisis també filosòfiques, però genèriques i essencialistes, i
- c) és una anàlisi global, que no vol trossejar ni reduir la realitat de l'experiència, enfront d'altres anàlisis més sectorials i que, per tant, em semblen reduccionistes.

Aquesta anàlisi de la por és, doncs, filosòfica, concreta i global.

1.1 Una anàlisi filosòfica

Des de la meua perspectiva, qualsevol anàlisi filosòfica és sobretot conceptual. Per tant, ara també fugiré de la reflexió psicofisiològica: no em centraré en el *fenomen* de la por —en l'experiència psicològica de la por— ni en l'estudi dels seus mecanismes fisiològics, sinó que em concentraré en el *concepte* de la por, és a dir, en allò que entenem per por. No entraré en competència amb la psicologia, encara que entri en un terreny que molts pensen que és més psicològic que filosòfic.

Amb això, però, no estic pas dient que vulgui deixar de banda les emocions o els sentiments que poden acompanyar la por. De fet, no voldria deixar de banda res i per això també he dit —ho aclariré més endavant— que aquesta anàlisi volia ser global. Ben cert, quan la filosofia examina emocions i sentiments, també examina simplement els conceptes d'«emoció» i de «sentiment». Per això no entra mai en competència amb la psicologia; tal com, quan examina els conceptes de «democràcia» o de «sexualitat», tampoc no entra en competència amb els juristes, els polítics, els politòlegs o els sexòlegs. I és que és ben clar que l'estudi de qualsevol experiència vital no s'ha de confondre amb l'experiència vital mateixa. Sempre hi ha una cesura insalvable entre la realitat viscuda i la realitat reflexionada, cosa que explica, al meu entendre, que les ciències i el coneixement vinguin sempre després de la vida i hi estiguin subordinats. Qualsevol coneixement vol ser sempre coneixement de la realitat. L'examen de conceptes, també. Al capdavant, un concepte és —i aquí citaré Wittgenstein— «la tècnica d'usar una paraula».¹ Quan nosaltres usem el llenguatge de maneres determinades és perquè ens hem format conceptes —heretats o construïts— de la realitat. Per tant, quan parlem de conceptes, estem parlant de la realitat expressada en el llenguatge i interpel·lada per ell.

Els conceptes psicològics —i «tinc por», per exemple, ho és— estan relacionats amb els fenòmens i les experiències de la por. Quan parlem, doncs, de conceptes, no estem pas parlant de no-res o de metarealitats, sinó de la manera que tenim d'abordar i d'entendre la realitat que experimentem o que ens envolta. D'aquí que una anàlisi filosòfica de la por vulgui entendre què significa por, no només què significa la paraula «por», sinó també quina importància té.² No ens interessa, en canvi, saber com funciona la por, quins mecanismes la disparen, quins l'apaivaguen, quines reaccions químiques la indueixen o per quines és induïda. D'això, se n'ocupen les ciències neurofisiològiques i psicològiques. I jo no defenso aquí que la filosofia sigui una ciència en aquest sentit, perquè la filosofia no examina fenòmens de cap tipus, ni els explica, encara que, evidentment, els vol tenir en compte, altrament no parlariem de res. Segons com, doncs, podríem dir que la filosofia —tal com és entesa aquí— és empírica, si amb això es volgués dir que ha de tenir

1. P.T. GEACH (ed.), *Wittgenstein's Lectures on Philosophical Psychology 1946-1947*. Notes per P.T. GEACH, K.J. SHAH, A.C. JACKSON. Nova York-Londres: Harvester-Wheatsheaf, 1988, p. 50: «I have said that a concept is the technique of using a word.»

2. VEGETU L. WITTGENSTEIN. *Investigacions filosòfiques*. Barcelona: Ed. 62, 1997, paràgraf 474.

en compte els conceptes amb què, de fet, treballen els humans. Aquest és el material de la seva reflexió. En canvi, òbviament, aquesta filosofia no és empírica si amb això es vol dir que examina els fenòmens de la naturalesa o que hi fa experiments i que treballa amb l'esquema causa-efecte. Certament, els àmbits d'investigació i d'anàlisi dels que examinen fenòmens i dels que examinem conceptes són ben diferents, encara que tots parlin de la realitat. Convé, però, no confondre els àmbits i respectar-ne l'autonomia.

1.2 Una anàlisi concreta

Alguns filòsofs, tot i acceptar que s'han d'examinar conceptes, tenen una pràctica analítica que em sembla poc filosòfica. I és que, de fet, no examinen els conceptes que tenen al davant, sinó que examinen, expliquen i despleguen els seus propis conceptes, aquells que ja porten preparats i que aboquen sobre la realitat que volen examinar. Aborden, doncs, l'anàlisi a partir de determinats pressupòsits, doctrines o teories, que apliquen a la realitat, per veure si s'hi adapta. L'interessant del cas és que sempre s'hi adapta, perquè la realitat és tan rica i tan variada que dóna per a tot. De la llibertat, la voluntat o la por, se'n poden dir moltes coses: i les coses que es diguin o seran tan vagues i genèriques que res no ho podrà contradir, o bé seran coses més concretes i llavors només caldrà triar amb habilitat exemples de la vida quotidiana que confirmen —per dir-ho així— el patró d'anàlisi que s'ha aplicat.

En aquest sentit, els plantejaments de molts filòsofs són o bé d'amplíssim espectre o bé molt ideològics i selectius. L'essencialisme és, per antonomàsia, la recepta de més ampli espectre. El filòsof essencialista dóna, per exemple, una definició pretesament essencial de la por, com si amb la seva definició pogués pescar el sentit essencial, nuclear, últim de la por, com si totes les manifestacions de por haguessin de consistir, «en el fons» —expressió molt estimada dels filòsofs—, de manera explícita o implícita, de manera més clara o més diluïda, en allò que la definició ha sentenciat com a essencial i irrenunciable.

Ja es veu, però, que ni la perspectiva essencialista —que vol cobrir tots els casos possibles— ni la perspectiva selectiva —que es limitaria a donar una definició molt específica en el mar diversíssim de les pors humanes— no serveixen per aclarir realment què significa la por, amb tota la seva riquesa i varietat. Totes dues aproximacions (essencialista o selectiva) només arriben a l'objectiu de domesticar la realitat rebel, de manera que s'acaba tenint en compte la realitat que es deixa domesticar i la que no, en canvi, es deixa de banda. No pretenc, és clar, que puguem treballar mai sense prejudicis de cap mena. Justament la dificultat del pensament i l'anàlisi és vèncer prejudicis, temptacions i tendències. No dic, doncs, que el prejudici es pugui bandejar fàcilment. Sí que afirmo, però, que convé evitar incloure'l en el propi procés d'anàlisi, perquè llavors els resultats ja se sap quins són tot just de començar. I un plantejament així em sembla, a part de poc interessant, francament inútil. (Són aquesta mena de plantejaments els que expliquen la proliferació de teories filosòfiques pretesament explicatives que poden conviure entre si sense gaires dificultats però també sense gaires possibi-

litats d'interrelació i d'interestimulació. I així s'explica que la filosofia sigui la majoria de vegades una activitat autista.)

Si ens prenem, però, seriosament el caràcter històric de la vida humana, també haurem de dir que els nostres conceptes estan històricament condicionats. L'essencialisme, en canvi, tracta la varietat de casos com si fossin simples variants d'un sol tipus nuclear, fix, estàtic. (Quan parlem de la por, per exemple, ens adonem que «por d'equivocar-se», «por a la soledat», «por a la policia» o «por a l'estranger» —en totes les seves enormes variants i matisos— no són simples formes d'una sola i mateixa por. La veritat és que només si examinem de prop els diversos casos i contextos podem descobrir l'allau de pors que ens poden caure al cim o que podem abocar al cim dels altres.) I és que, quan la diversitat es vol reduir a una essència, s'està imposant sobre ella un clixé que l'escanya, l'ofega i la falsifica. En el terreny de la por, com en tants altres, l'essencialisme només tindria realment gràcia si pogués valer per a tots els casos possibles, pràcticament infinits. Si no és així —i no ho és—, no serveix per a gaire res i val més deixar-lo estar.

Enfront del plantejament essencialista, defenso aquí una anàlisi que miri d'examinar la realitat en la seva riquesa, conscient que mai no la podrem abordar tota, però amb ganes que només quedi fora de la nostra mirada aquella que no sapiguem o no puguem examinar, sense que expressament n'excloquem cap manifestació possible. D'aquí que la nostra anàlisi hagi de ser concreta: volem examinar concretament allò que és, tal com és, renunciant a prejudicis ideològics manifestos i vigilant que no s'esmunyin en la recerca prejudicis ideològics més subtils.

1.3 Una anàlisi global

L'anàlisi del concepte de por que volem abordar ara ens ha de portar també a fer una anàlisi global no simplement de la por sinó de la por en una persona o d'una persona espantada. Amb això vull dir que m'oposo a l'esquarterament de la persona que alguns fan quan se la representen dividida en trossos, àmbits i reductes autosuficients i incomunicats entre ells. El cas més paradigmàtic d'això és el que té el seu origen modern en el pensament de Descartes. A partir de la seva influència —i no oblidem que Descartes té precedents il·lustres en la filosofia grega i en el pensament cristià, per exemple—, la filosofia moderna ha examinat la persona com una realitat escindida en dos grans àmbits i ha treballat amb l'esquema dual «exterior/interior», «cos/ment» o «cos/ànima».

La por, per exemple, s'ha atribuït i es continua atribuint a aquesta part anomenada «esperit» o «ment». És significativa la definició que en dona el *Diccionari de la llengua catalana* (DIEC):

«Torbament de l'ànim, esp. sobtós i fort, en presència d'un perill real o imaginari. *Tenir por. Tremolar de por. Els vaig trobar morts de por. De què tens por? El gos li feia por.* Apreneixió que hom té que li esdevingui algun mal, que s'esdevingui alguna cosa contrària a allò que desitja. *Tenir por de caure. Tinc por que ens castigaran, que no ens castiguin. Arribaran massa tard: en tinc por. No veníem perquè teníem por de molestar-vos.*»

És interessant observar que, fins aquí, el text del DIEC (1995) és idèntic —amb exemples inclosos— al del *Diccionari general de la llengua catalana* (1932), de Pompeu Fabra. Després, en canvi, el DIEC afegeix:

«ser algú de por. Ser molt entremaliat, indòcil. *Aquest marrec és de por!*; de por. Molt bé, immillorablement; grandíssim; moltíssim. *Ha fet l'examen de por. Hi havia una gentada de por, un desgavell de por.*»

Els continguts dels dos diccionaris ens poden ajudar molt. No els hem pas d'agafar com a argument d'autoritat per al pensament o la filosofia. És cert, en canvi, que els diccionaris, més enllà de l'autoritat gramatical que tenen, són una font excel·lent de sociologia lingüística i conceptual. En conjunt, expressen l'estat de pensament —conservador, en general— d'una època determinada. En aquest cas, els diccionaris mostren com és tractada la por, alhora que delaten les insuficiències d'aquest tractament. Vegem-ho breument.

Fixem-nos, en primer lloc, que, en consonància amb l'esquema dual cartesià, la por és vista com una realitat mental, característica i específica del món interior («torbament de l'ànim» i «aprensió»).

(Parèntesi. Si algú pensés que això potser és només una visió idiosincràtica dels diccionaris catalans, ja pot abandonar la idea. A la vint-i-unena edició (1992) del *Diccionario de la Lengua Española*, de la Real Academia Española, es diu ben bé el mateix, gairebé al peu de la lletra:

«Miedo. Perturbación angustiosa del ánimo por un riesgo o daño real o imaginario. 2. Recelo o aprensión que uno tiene de que le suceda una cosa contraria a lo que desea.»

Els diccionaris alemanys o anglesos, que responen a tradicions lingüístiques diferents, vénen a dir també el mateix. I si consultem *Le Petit Robert, Dictionnaire de la Langue Française* (1985), llavors ja ens trobem, és clar, amb una formulació cartesiana encara més explícita:

«Peur. 1. La Peur (*Sens fort*). Phénomène psychologique à caractère affectif marqué, qui accompagne la prise de conscience d'un danger réel ou imaginé, d'une menace.»

Donem, doncs, per bo que aquesta és la visió que es té de la por en el nostre àmbit de pensament, ja que és la visió que els diccionaris unànimement recullen i reflecteixen. La por, segons aquesta visió, és interior i té entitat pròpia. *Le Petit Robert* ho rebla dient que té un caràcter afectiu marcat i que acompanya la presa de consciència d'un perill. Si té un caràcter marcat, si pot acompanyar altres coses, és que té una realitat autònoma que pot semblar indubtable.

En oposició a aquest plantejament, el que jo vull mostrar és que la pretesa autonomia de la por no solament no és indubtable sinó que és molt dubtosa. Puc aduir a favor d'això que els dubtes no simplement són meus, sinó que ja s'insi-

nuen i, fins i tot, es delaten clarament —encara que no siguin expressament reconeguts— amb alguns dels exemples de pors concretes que posen els mateixos diccionaris. S'hi parla, entre altres, de «tremolar de por» i es diu «els vaig trobar morts de por». Ara bé, si es pot *tremolar* de por, vol dir que la por no és una realitat mental autònoma que simplement s'afegeix al tremolor físic, sinó que ens trobem amb un tipus de tremolor que és el que designem com a «tremolar de por».

Perquè no és veritat que els humans d'una banda tremolem i, de l'altra, tinguem por, i que l'addició d'aquestes dues coses doni el «tremolar de por». Si fos així, també hauria de poder passar que els humans, en addició de badallar i de tenir por, acabéssim «badallant de por», cosa que no sembla acceptable. No, les nostres tremolors no són construccions fetes a partir de la combinació i addició d'elements independents i autònoms, com si les nostres experiències es poguessin muntar i desmuntar a l'estil d'un *meccano* —les peces del qual serien la tremolor, la por, la ràbia, etcètera—, sinó que els humans fem experiències diferents molt complexes que, fins i tot quan s'assemblen, no sempre tenen una base comuna, identificable i aïllable. Els nostres tremolors, per exemple, tant ho poden ser de joia com de ràbia, tant de fred com de por, però «tremolar de por» i «tremolar de ràbia» no són un mateix tremolor amb dos components afegits diversos —la por o la ràbia—, sinó que són dos tremolors diferents que es donen en circumstàncies diferents, que tenen contextos diversos.

Per això també es pot trobar algú —com deia l'exemple esmentat— «mort de por»: i això tant pot passar quan algú efectivament s'ha mort de por com quan algú encara és viu, però és un viu mort de por. En tots dos casos, no es vol dir de cap manera que la por sigui la causa de la seva mort o del seu estat llastimós, perquè la por no és la causa del seu estat sinó que és l'expressió mateixa del seu estat. Aquella persona no està així *perquè* té por, sinó que simplement està així —a saber, plena de por— i encara no sabem quina és la causa de la por. I és que la por no és la causa de la mort o del malviure d'algú sinó que és la manera com ha mort o com va sobrevivint algú que està tremendament espantat, trasbalsadament espantat. Ja es veu, però, que aquí hem superat ben bé aquella idea del diccionari sobre la por entesa com un simple «torbament de l'ànim»: el torbament de la persona trasbalsada de por o morta de por és total, global, de tota la persona.

Això és, en definitiva, el que vull remarcar: en contra d'una tradició més o menys cartesiana que parcel·la i divideix la persona, el que afirmo és que una bona anàlisi conceptual de la por, una anàlisi concreta i global, arriba a la conclusió que la por no és només la por de l'ànim o de la ment d'algú, sinó que és la por d'una persona, una por que es mostra en allò que la persona pensa, però també en allò que fa i diu, i evita. La por no és quelcom amagat en el més recòndit de l'ànima i que surt de tant en tant, gairebé només si vull, sinó que és una experiència determinada, una vivència que implica la persona sencera, una experiència que pot variar, mostrar molts graus i matisos. En un passatge dedicat a la por, Wittgenstein expressa això de manera eloqüent:

«Es pot dir “en aquesta cara, hi lleigeixo temor”, però, tanmateix, el temor no sembla merament associat a la cara, vinculat externament amb ella, sinó que la por

viu en els trets facials. Si els trets canvien una mica, podem parlar d'un canvi corresponent de la por.»³

«Tinc por» són, doncs, paraules que poden voler dir moltes coses. De vegades, evidentment, poden ser l'expressió d'un estat mental que, per exemple, miro de reprimir i m'angoixa. Però això no és *sempre* així. I si no és sempre així, no podem dir que la por sigui essencialment o exclusivament mental.

Què és la por? Què significa «tenir por»? Si ho volgués explicar amb *un sol* acte que ho mostrés, faria una *representació escènica* de la por.

La confiança, la podria representar també així? Amb prou feines. O la creença, potser?»⁴

I és que, quan parlem de la por, no en podem parlar com si fos una realitat que es dona tota sola i que potser *després* ens afecta, sinó que l'hem d'examinar ja des del primer moment *en el context en què es troba*, en el context en què apareix. Aquest és finalment el caràcter global de la nostra recerca: la por com a experiència d'una persona i, és clar, en un context determinat d'aquella persona. Per això hi pot haver moltes pors. Per això la por només es combat quan se'n combat el context.

2. VIURE AMB POR (I SENSE)

Hem arribat al punt en què ja podem treure algunes conseqüències del plantejament anterior i en podem fer una aplicació a la por a l'estranger.

La primera conclusió és simple però important: la por no és una cosa. Això no significa, és clar, que no sigui res o que no existeixi. (No ens fem mai de cap filòsof que negui coses evidents.) Els humans tenim por o, més ben dit, tenim pors molt diverses, sovint canviant, pors que de vegades ens fan patir molt. La por no és, doncs, no res. Ara bé, també és cert que no és una cosa que sigui identificable, que s'hagi d'anar a descobrir en algun lloc —per exemple, en el nostre interior— o que es pugui trobar o extirpar de manera autònoma. Les pors són condicions de la nostra vida, que sempre és una vida concreta i condicionada. Les pors són experiències en què ens trobem i que volem eliminar o provocar, reduir, augmentar o minimitzar.

Tenir present això és important, perquè llavors veurem la por, les pors, de manera molt diferent de com acostumem a fer-ho. Ara podem dir que la por no és simplement un estat d'ànim, sinó molt més, i també podem afirmar que la por és construïda, tal com és construït el context en què la por pot viure i arrelar. De fet, massa sovint confonem l'*objecte* de la por amb la *causa* de la por.⁵ Ens pensem que, com que una cara, un llamp o un soroll ens fan por, ells són també la causa de la por. I no és pas necessàriament així. La cara, el llamp o el soroll són, com qui diu,

3. *Lloc citat*, paràgraf 537.

4. *Lloc citat*, 2a part, apartat IX, pàg. 323.

5. *Vegeu lloc citat*, paràgraf 476.

la direcció que pren la nostra por, ja que la nostra por es dirigeix cap a ells. La causa que allò ens faci por, però, no és allò mateix, sinó el que se'ns n'ha dit, el que n'hem après, la connexió que se'ns ha ensenyat a fer-hi. Perquè la por no és un fenomen natural —si ho fos, tots els temps i totes les cultures tindrien les mateixes pors—, sinó que és una reacció cultural, que no s'ha de confondre amb l'espant instantani que provoca un tro o una apagada de llum: aquest sí que és un espant ben natural, però és un espant de sorpresa, no de por. Els nostres pares, els nostres mestres, els líders socials, els mitjans de comunicació ens ensenyen a tenir por, ens fan descobrir quines coses ens han de fer por i quines no. I nosaltres mateixos desenvolupem capacitats d'espaiament i aprenem pel nostre compte a tenir pors.

La por a l'estranger és, segons com, una por ben singular. D'una banda, els humans ens trobem bé, ens trobem còmodes, quan ens podem instal·lar en entorns coneguts, habituals, domèstics i domesticats, entorns als quals ja estem fets i que hem acabat fent nostres. De fet, fins i tot creem rituals per apaivagar o amansir pors i temences que podrien acabar esguerrant la tranquil·litat de l'entorn conegut amb suposades amenaces ultraterrenals o sobrenaturals. Aquesta actitud vital de trobar-se bé i còmode en un entorn controlat —constant humana que alguns podrien titllar de conservadora— manté una aversió gairebé espontània a allò que és desconegut i que sempre és, per definició, el que és foraster, estranger. I és que sempre l'estranger és l'estrany.

Recordem que la mitologia cristiana explica això amb la imatge potentíssima i brillant de l'expulsió del Paradís Terrenal: efectivament, Adam i Eva són expulsats del Paradís, de casa seva, d'allà on senyorejaven i on es trobaven còmodes i bé, per culpa del pecat. El Gènesi, doncs, ha entès molt bé aquesta dada antropològica: la tranquil·litat de la casa, de la llar, del món conegut, no significa solament el benestar físic, mental, social, sinó també el benestar moral, la virtut; en canvi, el món de fora, el món estrany, estranger, no és solament allò desconegut, allò ignorat, sinó que també és el risc del desconfort, de l'error, del pecat. A dins hi ha la seguretat i el bé; a fora, el perill, el mal.

Aquesta dada bàsica és la que ajuda a entendre el temor, la inquietud, la preocupació que senten qualsevol infant o qualsevol adult quan han de canviar d'escola, de feina o d'habitatge: i és que no saben com serà allò amb què es trobaran, no saben com serà allò desconegut. (Bàsicament, el futur sovint també espanta, sobretot quan es viu en la incertesa, perquè el futur és el més gran desconegut.) Allò que no es coneix i que no es pot reconèixer sempre provoca aquest sentiment d'estranyesa, d'estrangeria. El llenguatge popular ho expressa magníficament quan parla de «l'afrent que fa començar una feina o canviar de costums»: aquest «afrent» expressa molt bé que les coses que tenim «enfront», al davant, ens apareixen com a oposades, com a coses encara desconegudes que han de ser conquerides, amansides, fetes amigues, dominades. Mentre això no passa, aquestes coses ens mostren el seu rostre més difícil, més hostil, gairebé ofensiu. Presa, doncs, literalment, la *xenofòbia* no és una raresa cultural sinó que és més aviat una regla de conducta humana: fa por allò que és foraster, allò que no és habitual, allò que és nou, tant si es tracta d'un nou costum, com d'un nou menjar, d'un país, d'una persona o d'una tècnica.

Ara bé, si la xenofòbia és una dada antropològica, no és pas encara una dada cultural elaborada. Perquè, a partir de reaccions inicials —gairebé innocents i espontànies— de prevenció, cautela o temor davant allò desconegut, es poden arribar a construir reaccions i emocions molt diverses, amb un ventall molt ampli: d'una banda, es pot fomentar el rebuig del que és nou i desconegut pel sol fet de ser-ho; de l'altra, es pot promoure —amb gran optimisme cultural— l'acceptació de qualsevol novetat també pel sol fet de venir «de fora»; i, entre aquests extrems, es poden imaginar moltes fórmules d'escrutini, avaluació, diàleg i experiència d'allò que és foraster, que portaran a l'acceptació i al rebuig de novetats, amb tots els graus i matisos. De fet, només veiem com acaba la primera tendència xenòfoba dels humans quan observem en quines situacions i contextos es conserva, en quins altres s'alimenta i reforça, en quins desapareix sense rastre. (I, és clar, no s'ha de confondre la xenofòbia amb el racisme, encara que de vegades la xenofòbia espontània pugui derivar en una opció racista positivament agressiva i excloent.)

Això ajuda a entendre que, en les nostres vides, puguem fer compatibles fòbies ben dispars: mentre entretenim pors ben poc raonables —vull dir, sense gaire context—, no tenim por en contextos i situacions en què sembla que seria raonable tenir-ne. Així, per exemple, hi ha força gent que té por que Al-Qaeda l'ataqui, tot i que viu en pobles o llocs remots que no semblen tenir cap ingredient que els faci candidats a rebre un atac. No dic que l'atac no es pugui produir. Dic, simplement, que és estrany que es pugui tenir la mateixa por de ser atacat a Berlín o a Camprodon, o que és estrany que els ciutadans de Nova York, o de Madrid, puguin continuar tenint la mateixa por —o més gran— de tornar a ser atacats després d'haver sofert ja atacs terribles i quan les mesures de seguretat col·lectives han augmentat considerablement. Cap d'aquests ciutadans, en canvi, no té por de sortir el diumenge en cotxe, tot i saber que durant el cap de setmana moriran potser dotzenes de persones per les carreteres per on ells passaran, ni té por dels danys irreversibles que els poden causar les pol·lucions acústica o lumínica, tot i viure en entorns en què són bombardejats i agredits constantment per sorolls i llums descontrolats i reconegudament perjudicials.

De fet, els discursos polítics i les pressions mediàtiques disparen les alertes personals i arribem a veure molts perills en uns llocs, mentre no en veiem cap en altres. De vegades, aquestes conductes arriben a extrems que, des d'altres camps del coneixement, es considerarien patològics o de total inconsciència personal. Això passa, per exemple, quan algú que ja té tres panyes a la porta, n'hi afegeix un altre, sense que mai en el seu barri hi hagi hagut alarma per robatoris, o quan algú no pren cap tipus de precaució en les seves relacions sexuals promíscues, tot i saber que el risc de contagi greu és important i malgrat conèixer personalment molta gent que ha emmalaltit o que ha arribat a morir de sida. Potser sí, doncs, que de vegades és veritat el refrany «la por guarda la vinya, i la closca, la pinya» —encara més explícit en castellà «miedo guarda la viña, que no viñadero» (un «viñadero» és un guarda d'una vinya)—; però, encara que el refrany sigui veritat, la pregunta fonamental és quan i com apareix la por que ha de guardar la vinya. Perquè, de vegades, sorprèn tant la presència de moltes pors com l'absència d'altres.

El filòsof no hi té gran cosa a dir i deixa que siguin els sociòlegs i els psicòlegs els que estudiïn els comportaments de masses. Jo em limito a constatar que la lògica de l'aparició o de l'absència de pors depèn de la creació de contextos porosos o refiats. És clar, però, que, quan apareixen aquests contextos, sempre s'han d'examinar amb calma, perquè no tothom que usa expressions aparentment temorenques actua després com si tingués por, ni tothom que no fa servir paraules poruques està exempt de por en la seva vida. No són només les paraules allò que hem d'examinar, sinó les pràctiques humanes, fetes de paraules, gestos, silencis, accions i relacions molt diverses. Evidentment, si dic «em fa por (o temo) que arribaré tard», no estic pas dient que m'espanti arribar tard perquè, si fos així, segurament no aniria allà on vaig, justament per no haver de passar per l'espant d'arribar tard. Quan faig servir aquella expressió simplement vull dir que preveig que arribaré tard i que ho lamento. També hi ha, però, molta gent que no usa mai l'expressió «tinc por», però que viu una vida plena de pors, de pors ben acceptades, que no mereixen cap crit, cap retret, cap queixa. Poden ser pors morals o religioses, pors laborals, socials o polítiques, pors familiars o personals. Totes elles comporten i condicionen, és clar, un determinat tipus de vida. Jo no diria, com fan alguns psicòlegs, que es tracta de pors inconscients. Més aviat són pors pràcticament assumides que sovint ni es noten, però que de vegades es revelen també en les experiències de la vida quotidiana.

Una de les pors més actives avui entre nosaltres és la por a l'estranger immigrant. La por al desconegut s'alia aquí amb la por al rival. I és que l'estranger no fa por, o en fa menys, quan és un estranger turista i quan és, per tant, un client, és a dir, algú que deixa diners a canvi de béns i serveis. Encara que l'estranger turista s'acabi instal·lant entre nosaltres, generalment no és vist com un immigrant. Perquè l'immigrant s'assimila al treballador necessitat que busca feina i que la vol trobar aquí. Per això és vist per molts obrers o professionals com un rival, com un competidor, amb costums, conducta, creences i psicologia molt diferents dels nostres. En el cas de l'immigrant, doncs, l'exotisme que sempre acompanya els estrangers —uns més que altres— encara se subratlla amb condicionants socials i culturals molt marcats, massa desconeguts.

Mentre el col·lectiu immigrant és numèricament poc rellevant, la seva presència és també poc sentida. Quan el col·lectiu creix i comparteix els problemes d'habitatge, escola, treball, ordre públic o sanitat —problemes que sense aquest col·lectiu ja existien, però que amb ell es fan encara més evidents per a la població autòctona—, llavors es projecten sobre el col·lectiu immigrant pors i recels que desvien l'atenció dels autèntics problemes comuns a tothom. Perquè, tal com he dit abans, no hem de confondre l'objecte de la por amb la causa de la por. L'estranger immigrant és l'objecte de la por de molts, d'una por que es dirigeix cap a ell, però ell no és la causa de la por. A ell, se'l converteix en causa, com si ell fos realment el causant de la situació de mancança, de crisi o de dificultat per la qual es passa. Quan l'atenció es desvia cap a l'estranger —sobretot cap a l'estranger immigrant—, s'està construint un discurs polític d'autoexcusa, autoexculpació, però alhora s'està fent un discurs que no ajuda a resoldre el problema sinó que el conserva i el multiplica. Perquè, si hi ha crisi o injustícies, l'estranger n'és víctima,

igual que el de casa. Pretendre que no és així és atiar divisions i odis interessats que contribueixen a desactivar aquelles aliances entre nadius i estrangers que farien més potent, més eficaç, qualsevol protesta o revolta ciutadana.

3. CONCLUSIÓ

Entendre la realitat, entendre el concepte de la por, significa entendre totes aquestes coses, tots aquests matisos, que només es poden examinar quan apareixen i tal com apareixen. Perquè quan he dit que les pors es construeixen, tampoc no m'he embrancat en cap hipòtesi general sobre les causes d'aquesta creació. Es pot voler fer viure la gent amb por —fins i tot molta gent pot voler viure amb por—, per causes i raons molt diverses, que es poden examinar quan es manifesten, però que no es poden predir de manera genèrica. Només m'he atrevit a afirmar que això passa, que les pors són construïdes. I també em sembla que es pot dir que, quan s'examinen les pors i les tranquil·litats més freqüents entre els humans d'un determinat grup o època, s'està fent una aproximació molt interessant —encara que no exhaustiva ni completa, és clar— al que en podríem dir l'«esperit del grup» o l'«esperit de l'època», és a dir, a les fòbies i les fílies fomentades, cultivades, mantingudes per aquell grup o en aquella època. En general són fòbies i fílies oposades «a l'estranger», al membre d'altres grups que serà vist amb recel i por sempre que això contribueixi a la cohesió, amansida i domesticada, del grup original.

I, per acabar, una opinió que respon a la meua pròpia ideologia, al tipus de món en què jo voldria viure. És una opinió que confio que sigui compartida per molts i que formularé així: em sembla molt desitjable viure en un món que no difongui ni alimenti pors fictícies i falses, senzillament perquè trobo que les que la vida ens va construint ja són més que suficients per anar tirant; també em sembla, però, molt desitjable viure en un món que s'adoni i alerti dels perills reals que ens amenacen, a petita i a gran escala, senzillament perquè trobo que viure condemnat a la ingenuïtat i a la inconsciència és acceptar una minoria d'edat permanent i injustificable. Les pors que no vull i les pors que assumeixo em fan desitjar un món molt diferent d'aquest en què visc, que, en cap cas, no em sembla el millor dels móns possibles.