



Arxiu històric FUNDACIÓ JAUME BOFILL

Les cuites de l'home actiu

Assaig de fenomenologia moral de la modernitat

Gerard Vilar

FEBRER 1989

FUNDACIÓ
Fundació
JAUME
Jaume
BOFILL
Bofill

INDEX

Proleg	4
0. Vària	6
1. Sobre la Fenomenologia de l'Esperit de Hegel	19
1.1. De la raó observadora a la raó activa	30
1.2. "Només la pedra és innocent"	43
2. El plaer i la necessitat	51
2.1. Horitzonts i fronteres	58
2.2. La dispersió "estètica"	66
2.3. El coneixement de la necessitat	75
3. La llei del cor i el deliri d'urc	86
3.1. La rebel·lió romàntica	95
3.2. "Desperados": la rebel·lió postindustrial	114
4. La virtut i el curs del món	118
4.1. El quixot com a retòric	126
4.2. El quixotisme com a deliri	130
5. El regne animal de l'esperit o la consciència esquingada ...	133
5.1. La raó astuciosa	152
5.2. El drama de l'esquingament	150
6. La raó legisladora o la concepció moral del món	165
6.1. L'esperit nimbador	186
6.2. Hipermoral i raó complidora	195
7. La raó temptejadora de lleis o el senderi	203
Notes	216
Bibliografia	222

PRÒLEG

Això és un assaig en el pitjor sentit de la paraula. Està més a prop de la literatura que de la severa argumentació filosòfica recollida en els resultats de les investigacions empíriques de les ciències. En la part introductòria, no trobarà apuntats notius científics que justifiquin aquesta abstracció. Pertany a un gènere sense dubte legítim però del que avui en som un xic distanciat. El graó d'aquest text va ser escrit entre el 83 i el 84, uns anys a partir dels quals vaig patir un encastipat criptopostmodernista, obligat que aquestes enfermetats sempre afecten alguna neurona, si bé a curt terme sempre hi veus més clar, almenys on t'erraves. Tot i pertànyer a un gènere que no em satisfà gaire, les idees que s'articulaven i me regueixen semblen en línies generals vàlides.

Algunes d'aquestes idees són centrals, però potser estan formulades massa ambiguament. Per exemple:

«La tasca segons la qual l'estructura de l'experiència té caràcter negatiu; d'ella no se segueix una filosofia trágica de la història o una sociocítica; el mal i el dolor no sempre constitueixen el moment negatiu d'una experiència feta; també ho poden ser la justícia, la solidaritat i l'alegria, malgrat que històricament, fins ara, hagin tingut escassa importància.»

«La creença en un desplegament tendencial d'estructures normatives de caràcter universal, és a dir, la creença que amb la modernització de les societats s'han desenvolupat el dret formal, l'Estat democràtic i la moral universalista no implica una creença ingènua en el progrés de la raó, doncs de fet aquestes estructures troben la seva legitimitat més en el desenvolupament d'una sensibilitat o emotivitat democràtica i moralment humanista que en les conviccions racionalment fonamentades dels ciutadans.»

«Això significa que admeto el fracàs del projecte il·lustrat que perseguia fonamentar teòricament la moral laica que venia a substituir l'ètica religiosa o metafísicament basamentada; però això no implica que cregui que cal abandonar-lo completament per absurd i inútil, ans al contrari: l'esclarament racional de les intuïcions morals és i serà tasca de l'ètica filosòfica, el que ocorre és que la formació de la raó pràctica és una tasca creativa inacabable que no es pot recolzar mai en imaginaris pressupòsits transcendents o mandangues semblants.»

«D'aquí la importància que té i ha d'adquirir en el futur el judici (el que anomeno *senderi*) enfront de la raó pràctica. No ens cal tant una teoria de la justícia que ens "demostrï" els drets humans com la capacitat d'interpretar el dret a la vida tant en el pla jurídic i polític com en el quotidià: els problemes d'ètica pràctica que actualment plantegen l'abortament o l'eutanàsia, l'enginyeria genètica o la destrucció de la biosfera exigeixen més *senderi* que raó pràctica.»

«En darrer lloc, ens trobem davant del fet incòmode de la permanència del problema de la vida recta com a qüestió

filosòfica. Esta clar que la filosofia no ho pot proposar models concrets de vida beata ni de la guerra dels cossos gracs o il·latins ni a la manera senya directa dels marxistes o els existencialistes. Però quan la filosofia contemporània s'ocupa de les condicions general d'una vida racional està també formulant de mode indirecte un concepte de vida beata. Es aquest un problema sobre el qual, ara com ara, no és d'atreveixo a deixar-ne constància.

En qualsevol cas aquest llibre també es pot entendre a la llum de la meua anterior obra *El discurs sobre el senderi* (1986) i sobre el trasfons d'un moment històric en el qual tots érem voltats més pessimistes que ara que ha caigut el mur de Berlín.

Per acabar, voldria expressar el meu agraïment als encarregats d'aquesta nova col·lecció, a la Fundació Jaume Bofill i a l'Editorial Anthropos per la seva amabilitat; a la meua germana Judit pel seu ajut eficaç i a la Núria Moles per haver tingut cura de la transcripció del manuscrit amb totes les presses del món.

Novembre de 1989

0. VARIA

1. CUITES. Em proposo parlar aquí del dolor, el patiment i la sofrència de l'home civilitzat per causa --paradoxalment? críticament? zironicament?-- de la mateixa civilització que li cóna el seu ésser, la seva naturalesa i la seva substància. Un vull assumir-ho arribat, sense dubte; gairebé ni caldria fer caposta crítica conservació si no fóu perquè en el discurs dels filòsofs no se parla precisament aquest un lloc comú de la reflexió. «és sorprenent --escrigué Georg Simmel-- el reduït lloc que han concegut els homes al dolor en la filosofia.» La filosofia ha tendit a deixar de banda certes dimensions del món real, o a adoptar enfocaments d'aquest que tenen com a resultat el llenguatge o l'ocultació d'alguns aspectes de la realitat. Precisament això és el que ocorre, com dèiem al principi d'aquelles ratlles, amb el dolor. La sofrència per la civilització, com el mal, com l'irracional, com el sinistre, la mentida, l'atzarós o el lleig o grotesc, els ha defugit quasi sempre la filosofia occidental o els ha considerat negativament, o sia, com a absència d'allò positiu, sigui la felicitat, el bé, la veritat, la bellesa o l'ordre racional.

Gairebé fins a Hegel i, en part, els romàntics contemporanis d'aquest, no començà a produir-se un rescat i una inflexió en la consideració del dolor, l'oblit o la consideració purament negativa del qual havien dominat la filosofia i la teologia des dels Set Savis amb comptadíssimes excepcions (Kant). (1) La dialèctica hegeliana assumeix i integra el dolor com un moment necessari i «positiu» de l'existència humana i de la formació (*Bildung*) de l'home en el seu procés d'hominització. Però el concepte hegelian de dolor està bastit sobre el model dels dolors de part; el dolor és transitori, és com un peatge que cal pagar per assolir una nova vida, una nova experiència, un nou horitzó. El dolor és un moment necessari, però que sempre ens franqueja el pas cap a la seva superació, i a l'últim cal veure en el marc dels plans de la Raó, les astúcies de la qual tenen com a finalitat un augment continu de la felicitat individual i social imprescindible per a què es doni aquella.

El plantejament de Marx té força semblança amb el hegelian: difereixen fonamentalment en què Marx pensava en una futura societat comunista, després de la socialista de transició, en la qual el dolor per la civilització serà tan sols un record d'allò que s'esdevenia en la prehistòria de la humanitat i en el període de transició, perquè, com és sabut, la transició del capitalisme al comunisme és un part més dolorós que qualsevol altre; en realitat és el més dolorós, perquè l'home que viu en el capitalisme és l'home més empobrit, miserable, fragmentat i cosificat de tota la història: d'aquesta màxima inhumanitat i mitjançant un increment màxim però transitori del sofriment en una revolució veuran per fi la llum el Nou Món, el Futur, la Societat d'Hommes Enters i la Vida Autèntica, el començament de la verdadera Història Humana. En paraules del propi Marx: «L'actual generació s'assembla als jueus que Moisès conduïa pel desert. No sols ha de conquerir un món nou, sinó que ha de sucumbir per a deixar lloc als homes que estiguin a l'altura del nou món».

Per als romàntics, com després per a Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Freud, Simmel, els existencialistes

alemanys i francesos, etc., etc. el dolor per la civilització és una sensació humana irracional, és una constant (falsament considerada com supra-històrica, que per sobre del temps, la història i les seves concrecions. En els casos més extrems es recupera el pessimisme del barroc: la vida que es desenvolupa en un espasmi (Shakespeare) o com un somni del que mai no saps si es vigila o s'oblia (Calderón); en qualsevol cas: la vida considerada com una enganyifa i un horror (Schopenhauer). En els casos de les col·leccions més fines i matitzades ens trobem amb una anàlisi aurada de les forces fenomèniques del dolor originat per la civilització capitalista moderna (del dirre i virt) elevada a característica general de la vida humana civilitzada (Freud, Heidegger, Sartre).

En aquest final de segle caliginós, prenyat d'esperances però també d'horrors versemblants, després de dues guerres mundials, de centenars de guerres locals, de múltiples genocidis, d'explotacions, repressions i opressions sense nom ni nombre, quan s'inicia un nou ordre polític i cultural mundial, se'ns imposa parlar i reflexionar sobre el dolor causat per la civilització en termes i amb enfocaments sensiblement diferents als que es donaven fins ahir. Avui cal pensar el dolor civilitzat prescindint de la Providència o de l'Ardit de la Raó; cal pensar-lo sense tenir els ulls posats en una Nova Polis, en una Edat d'Or rediviva en una Futura totalment i absolutament Nova, Lliure, Diferent i Divergida de tot el passat, inclús el passat edènic car, com escrivia Heine en un rampell de sobergueria romàntica anarquitzant:

Vermissten werde ich nimmermehr
 Die paradiesischen Räume;
 Das war kein wahres Paradies -
 Es gab dort verbotene Räume

*(Mai nostàlgia no tindrè
 Del jardí paradisiàc;
 No era realment un Paradís;
 Hi havia un arbre prohibit.
 Neue Gedichte, Zeitgedichte, "Adam der Erste")*

Cal, finalment, pensar el dolor en la seva concreció històrica, social i cultural, separant allò que de comú té amb altres èpoques i cultures d'allò que és específic i peculiar dels temps presents i del tipus de societat en el qual (sobre-)vivim. Altrament no podrem capir el que (ens) ocorre en aquest present històric. Ara ja sabem gràcies a Freud que hi ha un dolor afectiu més o menys inabolible perquè la civilització implica repressió de les pulsions; però el discurs no pot deturar-se aquí, repetint sota mil formes aquest saber assolit farà cinquanta o setanta-cinc anys. D'aquesta premissa es desprèn així mateix l'exigència de limitar el tema a algun dels seus costats, però sense que això signifiqui caure en el taylorisme filosòfic, és a dir, sense caure en una parcel·lació de l'assumpte que dugui a perdre de vista les múltiples interaccions i connexions orgàniques no sols amb els altres apartats del tema sinó amb la totalitat, si és que tal cosa com una «certa visió global» té realment alguna entitat (no em refereixo, és clar, a un mític «punt de vista de la totalitat»).

El tema objecte d'aquesta obra, el dolor per mot de la societat, civilització, serà abordat fonamentalment en la seva dimensió moral o ètico-moral. Parlaré, doncs, del dolor moral, de l'experiència moral com una experiència dolorosa, bastida sobre frustracions, decepcions i sofriments; parlaré de la vida ètica com una vida treballosa (de «treball», mot que deriva de «tripalium», un instrument medieval de tortura) en la qual de vegades és possible produir una obra (d'«obrar»: crear) i gaudir provisionalment de la bona consciència, del goig i, de vegades, d'una felicitat compatible amb la bona consciència i amb el sentiment de satisfacció per l'obra ben feta.

Així, doncs, recuperarem i integrarem per una banda la vella saviesa de la vida ètica concebuda adequadament com un camí penós i treballós, com una successió d'estadis en el patir. En aquest sentit, desenvoluparem l'antiga metàfora que trobem per primer cop en Hesòdus i que empen després Epicure i d'altres, (2) però que adquirí la forma definitiva en el mite d'Heracles a la cruïlla de Píndar de Tebes com l'exposa en el seu llibre les «Hores» i ens ha estat transmes per Xenòfont (Mem. II, I, 21 ss.). Segons aquest mite, Heracles (o Hércules) es troba davant de dos camins, el de la virtut i el del vici, que se li presenten sota la forma de dues dones. Una de les quals és de bellesa senzilla i autèntica, mentre que l'altra intenta disfressar la seva abjecció mitjançant l'engany de les arts de tocador. Ambdues volen conquerir-lo: l'una proment-li una vida ociosa en la riquesa, l'abundor i la voluptuositat; l'altra descriu-li el camí com dur, ple de penalitats i treballs, però que duu a l'excel·lència, a la verdadera satisfacció, la virtut i la glòria. El jove heroi no vacil·la i tria el camí de l'esforç. La idea és que la vida ètica, la vida moral recta, costa: el bé, el deure, la virtut o la justícia són fruit de l'esforç i les penes. Una altra cosa és si el camí té una estació més o menys final en la qual trobem aquests conceptes ètics abstractes encarnats i realitzats. En aquesta obra no se sostindrà una tal idea, sinó que s'afirmarà la indissoluble unitat, per dir-ho emblemàticament, del bé amb l'acció i la infinitud, il·limitació i imprevisibilitat d'aquesta darrera, la qual cosa es podria resumir en la tesi llatina *bonum est faciendum*.

Al costat d'aquesta vella idea que vincula bé i esforç i, per tant, bé i dolor, repescarem aquí una altra idea mil·lenària, a saber: que el camí de la vida ètica és un camí formatiu, és a dir, un camí d'aprenentatge en el qual formalment adquirim un tipus de saber (pràctic) --que anomenarem «ètica», «saber moral», etcetera--, saber aquest que brota únicament i exclusivament del dolor, el patiment i la sofrència, i que en elles troba la seva font, la seva condició de possibilitat i el seu aliment. Ésquil fou el màxim defensor d'aquesta idea a l'antiguitat, idea que resumirà en la famosa fórmula *páthei máthos*, pel sofriment la comprensió, o sia, que l'home ha de patir per a esdevenir savi. (3) Aquesta és la primera formulació seriosa d'una idea que ens és familiar: aprenem la moral i aprenem a viure èticament (quan és el cas que arribem a aprendre quelcom) «a base de garrotades i pals», a través de frustracions, desenganys, pecats... dolor en suma, dolors causats per la naturalesa mateixa de l'experiència moral en general i de l'ensinistrament moral sobretot en la infantesa i la joventut en particular.

Ara bé, i per altra banda, al costat de la reflexió sobre aquests elements generals i abstractes, tradicionalment arrelats a la cultura grecocristiana, ens ocuparem també en aquest estudi de

pot es concretar, hi afegint noves noves realitats al món. U era, al
 d'alt sentit, es avui treballosa i dolorosa la vida ètico-moral i,
 desada la pluralitat essencial de la nostra cultura, con del
 entendre la metàfora dels dos camins; houres de veure, també, con
 en aquest món plural, dialèctic, supercomplex i ossifica(n)t es pot
 aprendre alguna cosa de profit, con pot assajar un lre de viure
 rectament i digna sense renunciar a una justa cura de l'escassa
 felicitat existent en aquest món. La generació de les idees
 generals abans exposades, prendrà el nom de "servici" (cf. VILAR
 1985), una figura de la raó activa. L'última figura de la raó
 activa històricament aparegué i que, per ésser laarrera i la
 des-escassa, es també la raó pràctica, puix que es creua de sobre-
 l'escassa i a més en la figura de la raó pràctica escovint-se
 juliana, es a dir, aquella que ha renunciat a tota pretensió de
 superioritat, de certesa, d'universalitat, de garanties i de
 certitud, per deixar-se a una ètica ajustada a les
 limitacions de l'home i a les seves capacitats creadores i
 d'inventar. A no conèixer, tanmateix, el punt de vista de la
 filosofia, aquell punt de vista que ens salva de les formes
 rígides de la ossificació i que és el de la filosofia crítica,
 aquella que per una banda apreher la seva època en pensaments i,
 per altra, no defuig les contradiccions, les escissions i la
 indeterminació, ans al contrari, les assumeix, per altra banda, com a
 font, tant per a crear, inventar, fer sorgir un pensament amb
 futur, de futur.

2. EL CANVI. «Hi ha una cosa com una "experiència moral"» No és
 aquesta una pregunta que soni molt pròpia de l'actual modernor o
 postmodernitat fin-de-siècle i fi-de-mil·lenari. Tot discurs ètic
 la presupposa i, per tant, ja els grecs, si més no indirectament,
 implícitament, varen dir-ne una quantitat notable de coses al
 respecte. Però la filosofia no és un conjunt de notes a peu de
 pàgina a les obres completes de Plató, sinó la reescriptura sempre
 renovellada i sovint audaç dels interrogants i llurs respostes
 a la llum de noves situacions històriques. «Pregunta»,
 «experiència», «moral» són conceptes els significats dels quals
 són per a nosaltres ben diferents dels que tenien per a Plató i
 Aristòtil o Abelard o Descartes. Hi ha quelcom que anomenem
 «història», la successió irreversible dels esdeveniments, que,
 opcions cegues a part, fa inargumentable la idea del caràcter
 fictici de tot canvi, d'un *eadem sed aliter*, entès a la manera de
 Schopenhauer. La lectura de l'obra d'Heròdot no ens allibera de la
 necessitat de llegir la de Xenofont, la de Tucídides, etc., si és
 que volem saber i entendre. Doncs no reconèixer la història, el
 canvi, les transformacions, els desplaçaments, equival a creure en
 un món essencial, un món en el qual les preguntes del tipus «¿què
 és?» podrien tenir una verdadera resposta, una resposta en ferm,
 de debò. Jo no crec pas que aquestes preguntes tinguin aquesta
 mena de respostes en ferm i de debò. Tanmateix, no crec que sigui
 massa bona idea prescindir completament d'elles en la mesura que
 fan la funció de pastanaga que tots voldríem assaborir. Així podem
 defugir el perill de creure que, perquè hi ha història, res ^{no} roman,
 tot muda i és separat per hiatus insalvables. Entre l'heraclitè
 «no et banyaràs dos cops en el mateix riu» o l'afirmació de
 l'Eclesiastès segons la qual no hi ha res de nou sota el sol i tot
 en la vida son vanitats --o la visió parmenidiana de l'èsser un i
 immutable-- hi ha el vast espai de la reunió d'allò que és

concretament i allò que es va saber, del *visum* i el *audum*, un *quid* inestabile que ens necessita i aterra en un *quasi* *certum* de l'existència, que ens provoca vertigen i ens coneixia altra.

3. PREGUNTES. El conjunt de tota la tradició filosòfica occidental està vertebrat a l'entorn de dues grans preguntes o, per a ser més exactes, dos raïones de pregunta, que són: «què és l'ésser?» i «què és l'home?». Totes les qüestions i preguntes que els filòsofs s'han plantejat des de la prehistòria fins al període contemporani del segle XX es poden reconduir a algun d'aquests dos interrogants bàsics i subvenir en ells. El món antic i medieval, que sostingué un paradigma filosòfic ontològic, les mantingué retanent separades i subordinà sempre la segona a la primera; el modern, que sostindrà un paradigma filosòfic epistemològic, tendirà a convertir-les, en canvi, bé en les dues cares de la mateixa moneda, bé en l'obtertur *oppositum per diametrum* l'una respecte de l'altra. Si ha pogut dir això mateix d'aquesta altra manera els antics inquireixen ençà de qüestions suscitades per la naturalesa i la relació de «l'ésser i l'home»; els moderns, en canvi, per les qüestions plantejades pel «pensament i l'ésser».

La filosofia pròpiament dita començà quan certs individus es preguntaren per allò que hi ha que no té res a veure amb ells, amb l'home, o sia, per allò que hi ha més enllà i enfront de les seves opinions dels homes amb entera independència d'aquests i que, per tant, ha d'ésser una cosa «de debò», autèntica veritat. Anomenaren «ésser» (*tò on, sòn*) aquest quelcom que no és per a l'home, sinó per a si o en si i per si. La història de la filosofia grega i en bona mesura de la medieval consisteix en una coherent successió de respostes o temptatives de resposta a la pregunta que interroga per l'ésser, per aquest quelcom aliè a l'home. Per a Parmènides l'ésser és el que és u, etern, immòbil, i mancat de principi i de fi, com una esfera. Heràclit, en canvi, sostindrà que la veritat de l'ésser és esdevenir, car «ésser i no ésser és un i el mateix; tot és i no és». Plató afirmarà que l'ésser és la idea, i Aristòtil que és la substància (*ousia*). Però cal adonar-se que aquestes respostes eren totes elles problemàtiques, això és, remetien a un o uns conceptes-pregunta que obrien o fixaven un horitzó determinat a la pregunta originària. Així llegim a la *Metafísica* (1029b, 2-4): «Per tant, allò que abans i ara i sempre s'ha buscat i sempre ha estat problemàtic: «què és l'ésser?», ha de convertir-se més precisament en la pregunta: «què és la substància?»».

La filosofia de la cultura moderna, aquesta cultura de la consciència i de l'individu, es posa el problema de no acceptar el món com una cosa que ha nascut amb independència del subjecte cognoscent, ans bé, com a producte propi, amb la idea-guia que l'objecte de coneixement pot ésser conegut per nosaltres perquè i en la mesura que ha estat produït per nosaltres mateixos. Partint de Descartes i passant per Hobbes, Spinoza, Berkeley, Leibniz, Hume o Vico trobem aquí un desenvolupament filosòfic diàfanament vertebrat, que culminarà en la filosofia crítica kantiana.

Amb la filosofia de Kant la reflexió moderna assoleix les vertaderes conseqüències d'aquell desenvolupament endegat per Descartes. Per al pensador de Königsberg la situació de la

metafísica, del coneixement racionalista de la raó, ara a l'època de les llums irracionalista, amb els seus «anys d'oscuretat», la metafísica sobrecedava com l'escuma, però se sapera que, quan es desfais l'escuma que hom havia recollit, una altra se'ns mostrava immediatament a la superfície: els uns la recollien sempre avidament, mentre els altres, en lloc de cercar en les profunditats la causa d'aquest fenomen, es tenien per savia perquè es veien de l'inútil color dels primers» (Prolegòmens, 9^a). La superació kantiana d'aquesta situació es resumeix en la proposta d'una «revolució copernicana» (C.R.P., B. XVI 20) en els camps de la teoria del coneixement, l'ètica i l'estètica: la garantia dels nostres coneixements deixa de reposar en déu o en la pura experiència per passar a recolzar-se en l'home, en la Raó humana. Conserveu perquè legislem sobre la natura en donar-li forma. El món és racional perquè el racionalitzem. La clau de la comprensió de l'univers, en conseqüència, rau en la possibilitat de comprendre el que l'home és, és a dir, que la pregunta per l'ésser resta subordinada a la pregunta per l'home i les seves distintes formulacions «què puc conèixer?, què he de fer?, què puc esperar?». Ja el propi Kant al final de la seva vida es veu empès, com a contemporani d'un esdeveniment tan imposant com la Revolució francesa o les Llums, a plantejar-se la pregunta pel sentit dels fets històrics de la seva pròpia època. Aquesta "ontologia del present" és una cosa ben diferent de l'"analítica de la veritat" que Kant havia practicat en les seves Crítiques. El seu punt de partida ja no és l'astorament (*thaumadsein*) dels grecs, ni el dubte metòdic dels primers moderns, sinó la pura confusió i incertesa. La situació del present -de qualsevol present- més aviat duu als filòsofs a posar-se aquesta altra pregunta: *¿ara què?, ¿què passa?* Hegel, un optimista que encara creu en la possibilitat d'assolir una cosa com un saber absolut, pretén reunir en el seu sistema el moment falible i escaduar-se amb el moment universal i absolut: la filosofia és per a ell alhora la pròpia època apreheua en el pensament i la revelació de Déu tal com se sap a si mateix. El que ve després, la filosofia postmetafísica, abandonarà tota pretensió absolutista en relació a la resposta a les preguntes que es planteja: *¿què ocorre?, ¿què puc comprendre d'això que ocorre?, ¿què fer?, ¿en quin sentit?* Aquest serà el punt de partida del nou paradigma lingüístic que està substituïnt el paradigma mentalista.

4. MÈTODE. «¿Hi ha una cosa com una "experiència moral"?» és una pregunta que porta a d'altres preguntes com ara «¿què és "experiència"», «¿què és "moral"», «¿què és "haver-hi qualcom"», etcètera. Preguntes totes que mai no tindran una resposta en ferm, puix que preses literalment demanen, exigeixen, un coneixement essencial, donat «*de una vez por todas*», és a dir, un tipus de saber com l'*epistème* clàssica, lliure de tot deix de *doxa*, un saber que ha mostrat ser un ídol. Però si no podem

contestar aquestes preguntes de cara, en forma, electores. Qui és l'altre? Si no estem disposats a respondre, si no consentim que l'interceptem o pessimisme epistemològic es treballi en silenci o irracionallisme total? Hi ha, sens dubte, distintes possibilitats. Podem, per exemple, discursar desordenadament sobre el tema de la pregunta plantejada; alguna resposta, per bé que sigui, se'n comprèn. Podem assajar una argumentació coherent. Per exemple podem donar definicions per comprensió i argumentar al final que es tracta d'una visió unilateral, reduccionista i anhistòrica; però alguna cosa haurà enlluernat. Igualment, podem donar definicions per extensió, enumerant el que creiem és la totalitat dels elements de la classe definida, per bé que aquesta sigui una pura pressumpció. O també podem prescindir de les definicions i tractar d'articular un discurs a la manera de Hegel, segons el mètode de la *Begriffsbestimmung*, la determinació conceptual que suposadament no fixa els conceptes i, per tant, no els empobreix ni a ells ni a les coses definides, sinó que cerca el tot còpsat com un procés a través del seu propi moviment i de la interacció interna dels seus elements (4). Però ens resten encara d'altres camins. Un de molt freqüentat i pel qual ens inclinarem en aquesta obra és el de *mostrar per enumeració incompleta*. Aquesta índole d'alternativa consisteix a relacionar de manera més o menys coherent alguns elements de la classe de què hom vol parlar que puguin considerar-se exemplars, representatius, d'aquella classe. Així, si volem parlar de la classe «experiència», una alternativa enterament legítima és enumerar una sèrie d'«experiències» representatives, sobresortints, arquetípiques o recurrents que permetin de fer-se una idea prou aproximada sobre allò de què s'està parlant. En el nostre cas, es tractarà, doncs, de desplegar una sèrie d'experiències morals

el mateix tipus. La filosofia analítica no està ni de lluny que responda concloent a la nostra pregunta. No es pot demostrar que hi ha una cosa com l'experiència moral. En canvi, hi ha bons arguments que contradueixen la tesi contrària i, per tant, ens porten a un altre enfocament que hi ha experiència moral que, si més no, no existeix. Però ¿es pot «mostrar» una experiència? Discutem breument sobre aquest punt.

5. EXPERIÈNCIA. El concepte ordinari d'experiència (E) denota familiaritat amb una cosa, tracte assidu, però un tracte que comporta formació o aporta informació. L'experiència de la guerra, de conduir automòbils o de l'enamorament apassionat impliquen tenir o haver tingut una certa familiaritat amb cadascuna d'aquestes coses i haver resultat format per elles en alguna mesura i sentit. Així, doncs, l'experiència se'ns presenta en un doble aspecte: com una cosa que hom té, però que, com que ho ha adquirit activament, també és una cosa que hom fa, és a dir, l'experiència sorgeix del tracte amb la cosa, d'observar-la, de viure-la, de patir-la, de participar-ne, en resum, de fer-ne coneixença (no coneixement), val a dir que es tracta d'un saber pràctic, viscut. ¿En què consisteix aquest saber? Deia Oscar Wilde que experiència és el nom que tothom dona als seus errors. Hegel, Popper o Gadamer han sostingut una tesi semblant. I és que fer una experiència és negar l'experiència que hom tenia prèviament, el saber que el guiava, les expectatives que tenia. Quan es confirma el que sabíem, quan es satisfan les nostres expectatives no fem cap experiència, sinó que revalidem l'experiència que ja teníem, val a dir, no aprenem res de nou, vivim de les rendes acumulades en la nostra memòria. L'experiència, doncs, és quelcom que cal assolir activament pel camí de la negativitat si hom vol tenir-la.

En aquest sentit, es veïen necessàries, que es fa continuament i no pot concloure pel costat del seu caràcter obert a les refutacions.

Una qüestió, si l'experiència és una coneixença que es fa continuament i està sempre en procés, una reforçaran aquests fets el caràcter individual, personal, intransferible i incomunicable de tota experiència? D'entrada sembla indiscutible que l'experiència és un fenomen individual. Séc jo qui té aquesta experiència del dolor o enc tu qui fas aquella experiència de l'amor. Les nostres experiències són personals, úniques. Però, sense negar tot això car popularitzat pels romàntics, pel liberalisme i les filosofies existencialistes, ningú no negarà seriosament que poden comparar les nostres experiències i que tot sovint resulten consemblants. Això es posa de relleu en el fet que les experiències ens les podem comunicar, podem parlar-ne amb altri. És més, d'una manera o altra, i ara no vull entrar en això, aquesta possibilitat de comunicar les pròpies experiències és una de les condicions de possibilitat de l'art i la literatura, i la identificació de les experiències de l'artista i el públic un dels principals mecanismes de l'efecte estètic --encara que certes teories estètiques, com ara és el cas de la kantiana o la schopenhaueriana, neguin que en aquest cas es doni un judici estètic, doncs la contemplació estètica hauria d'ésser desinteressada i el subjecte hauria d'oblidar-se de si mateix.

Tot això vol dir que l'experiència té una doble dimensió: per un cantó, la unicitat i la irrepetibilitat *sensu stricto*; però per un altre, sembla que presenta si més no una estructura o forma comuna i, doncs, comunicable. I anant més lluny, jo gosaria afirmar que ultra aquesta estructura comuna hi ha, a uns nivells més concrets, esquemes d'experiències-tipus o experiències-model.

En un altre exemple, el primer dels casos adduïdes, veurem un conductor d'automòbil, ésser operat de un funcional, sotmetria a un examen final de curs o sofrir un atropament --els exemples són infinitos-- constituinten experiències que solen seguir un esquema abstracte a una fórmula més o menys idèntica per a un tipic i un temps determinats. Per tornar a l'analogia escètica d'abans, diríem que les experiències-típus segueixen un esquema o fórmula en un tipic i que d'una manera semblant a com en la plàstica en cada tipic et vanc, si més no abans de 1910, hi ha hagut més o menys unes fórmules o esquemes per a representar la Verge i el Nen, per a suggerir el moviment d'una mà o per pintar un paisatge. Des de la nostra òptica la principal diferència, però, estaria en el grau de convencionalitat de les fórmules o esquemes en un cantó i l'altre de l'analogia, grau molt superior en l'art comparativament a l'experiència tal com aquí la venim entenent.

Com la vida mateixa, doncs, les experiències son individuals i úniques però commensurables i comunicables fins a cert punt, un punt que fins i tot un filòsof radical de l'existència com Kierkegaard no negà mai (cf. SARTRE, 1966); com tampoc ho feren radicalment els romàntics incloent-hi Stirner, doncs altrament l'única positura fóra el silenci.

6. COMUNICABILITAT. L'experiència, per consegüent, és comunicable. I per distints canals, de diferents maneres. Una manera és la descripció positiva, això és, la relació desinteressada i neutra --en la mesura que això és possible-- d'allò que hom experimenta (fa, sent, comprèn, creu), talment com es fa en els informes d'un sumari judicial, una investigació sociològica o psicològica, etcètera. Una altra manera és l'art o la música: hom transmuta en imatges o en composicions sonores les seves experiències de

l'aror, la mort, la guerra, el foc, el fred, la insatisfacció, l'angoixa. Només una petita part de les obres d'art i de les concepcions musicals es pot considerar abans que tot com una transmutació d'experiències en imatges o composicions musicals. En qualsevol cas, aquesta és una via reconeguda de comunicació.

Però n'hi ha dues més que seran molt importants en aquest treball: la creació literària i la creació filosòfica. La creació o recreació literària és la que, sens dubte, ofereix més possibilitat. Per tal com en tota obra es donen simultàniament la universalitat i la singularitat (el Quixot és la història singular del singular Alonso Quijano el Bueno i, ahora, l'universal de la primera novel·la moderna i del paradigma del cavaller virtuós enfrontat al curs del món). La creació filosòfica, en canvi, per més que s'acosti a la literatura en qualsevol dels seus gèneres, sempre roman en el pla de la universalitat abstracta (d'aquí l'aporia de l'estètica filosòfica que inevitablement o bé dissol tota la singularitat de l'obra d'art o literària o bé la deixa de banda tot quedant-se a mig camí del seu objectiu intel·ligibilitzador). La literatura, d'altra banda, no solament pot ser via de comunicació de les experiències de l'artista al seu públic, sinó que és el lloc on més plenament pot obrir-se a l'experiència estètica. El lector no té necessitat d'ensopegar amb un nou obstacle per obtenir una nova experiència de la realitat. Com escriu Jauss,

L'experiència de la lectura pot alliberar-lo d'adaptacions, prejudicis i situacions constrictives de la pràctica de la seva vida, obligant-lo a una nova percepció de les coses. L'horitzó d'expectacions de la literatura es distingeix de l'horitzó d'expectacions de la pràctica històrica de la vida pel fet que no sols conserva experiències fetes, sinó que també anticipa la possibilitat irrealitzada, aixembla el camp limitat del comportament social vers nous desigs, aspiracions i objectius i amb això obre camins a l'experiència futura (1970, pp. 204 ss).

En el *Ídipessa* o *Antígona* que conserven la memòria de les experiències de temps que mai no tornaran, les *Cròniques marcianes* de *Gracian* o *Cursewit* de Jünger anticipen possibilitats, exemples als nivells de l'experiència històrica i futura. De manera que no manca de resultar estranya l'afirmació de Schopenhauer, que fem nostra en aquesta obra, segons la qual «la poesia -- creació literària, *Richtung*-- és per a la filosofia el que l'experiència per a la ciència empírica». Per parlar d'experiència moral, aquest maridatge de literatura i filosofia és no sols fàcil sinó inevitable. Com tantes vegades s'ha dit, empíricament, en una peça de Sòfocles hi ha més saber moral, més ètica, que en la majoria dels tractats sistemàtics dels filòsofs.

I ara repetim el que ja havíem dit: com qualsevol altra índole d'experiència, l'experiència moral es produeix a través de marrades, de decepcions, frustracions, malencerts. Però en l'esfera de l'ètica les marrades i frustracions són les injustícies, les maleses, els pecats, les culpes i, en fi, el dolor. Aquestes són les fonts de l'experiència moral i, doncs, del saber moral. Formulats amb una vella sentència d'Èsquil, el principi de l'aprenentatge i la vida morals es resumeix així: *páthei máthos*, «aprendre del patir» o «pel sofriment la comprensió» (*Agamènon*, v. 177). Parlarem, doncs, del dolor moral, de l'experiència moral, com d'una experiència dolorosa, bastida sobre el sofriment; parlarem de la vida ètica com d'una vida treballosa i del dolor com del motor del progrés moral.

Però ja hem discussejat prou i estàvem oblidant la pregunta sobre si es pot «mostrar» una experiència i, específicament, una experiència moral. La nostra resposta ha de ser inequívocament

afirmativa. No esdeu ve pot dir que hi hagi divergències i, en no, en les properes pàgines assajaré un matrimoni entre la filosofia i la literatura que pretén aconseguir mostrar per enumeració incompleta que hi ha una cosa com una experiència moral. La *Fenomenologia de l'Esperit* de Hegel i diverses obres de creació com *Caos*, *Don Giovanni*, *Els bandits*, *El nebot de Rameau* o *Les il·lusions perdudes*, entre d'altres, constituïran els materials estructurals d'aquest assaig en els propers capítols.

I. Sobre la "Fenomenologia de l'Esperit" de Hegel

El quadre de "figures de la raó activa" manllevat de Hegel que desenvoluparé a continuació no és ni tan sols una "teoria" filosòfica, sinó un mer fil conductor -un Leitfaden, com diuen els alemanys- que tal vegada podria guiar útilment investigacions ètiques particulars.

La precarietat del que s'afirma en aquestes pla-

nes ve accentuada per la peculiar lectura de certs passatges de la Fenomenologia de l'Esperit de Hegel (6) que en elles s'hi fa, una "lectura" francament deslleial, obertament instrumental i confessadament ultrancera. Per a ser exactes l'obra hegeliana em serveix, com se sol dir, de pre-text i d'ocasió per a les meves indagacions i reflexions; aquí, doncs, no hi trobarà hom una interpretació de la Fenomenologia hegeliana en sentit estricte, sinó una impúdica apropiació per part meva d'algunes expressions i idees d'aquella obra. De bell antuvi m'havia resistit a fer-ho per respecte a un bon nombre de prejudicis acadèmics que m'imbuïren i vaig acceptar cegament durant les primeres etapes de la meva formació acadèmica. A hores d'ara, la meva visió de la filosofia i el filosofar ha sofert un notable canvi, ha perdut la gerdor i la ingenuïtat dels primers anys de contacte amb l'univers del pensament, dels pensadors i de les Acadèmies, les capelletes i les bandes de filòsofs. Avui veig la filosofia com un inacabable edifici, com un immens palau eternament en runes que cada generació de pensadors s'esforça en reconstruir -i construir- emprant fins allà on pot els materials d'enderroc que les generacions anteriors li han llegat. Filosofar és, doncs, confegir. I no és aquesta una visió pessimista de l'empresa filosòfica; també les runes conserven part de la grandesa i la bellesa dels edificis originals i desvetllen la nostra sensibilitat i admira-

ció. (A més les runes mostren no sols el cantó lluminós i apol·lini de l'art, sinó també el seu cantó obscur i dionisíac, l'obra destructora de la naturalesa, el pas del temps. Les runes són més vertaderes). La Fenomenologia de Hegel és un monument ruïnós; que jo prengui part d'aquest runam per a intentar bastir la meva petita i escadussera torre de Babel caldria fins i tot entendre-ho com un modest homenatge a aquell gran cap que fou Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

La metàfora artística amb la qual m'he referit a la filosofia té, aplicada a la Fenomenologia, menys sentit simbòlic; ben al contrari, s'acosta més positivament al que és aquesta obra. És prou sabut, encara que sempre hi ha cecs i estràbics, que la filosofia no és un gènere literari concret i específic; sempre es mou i s'ha mogut entre la ciència, l'art i la religió, com en un "bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist". Hi ha filosofies més pròximes a la ciència, àdhuc n'hi ha que es volen científiques; n'hi ha de molt pròximes a l'art, a la literatura, a la poesia; n'hi ha, per fi, que gairebé són indistingibles del discurs mitopoètic i místic. El que meravella de la Fenomenologia i el que converteix aquesta obra en una singularitat és el fascinant equilibri que hi aconseguí trobar Hegel entre el coneixement científic, la refiguració i creació estètiques, i la vertebració significadora religiosa.

Lukács ha dit d'aquesta obra que és l'Odisea

de l'Esperit, manllevant la qualificació d' aquella que feia Schelling del seu propi sistema; s'ha dit que és un extraordinari Bildungsroman, una novel·la de formació, a l'estil del Wilhelm Meister de Goethe, l'Emile de Rousseau o el Heinrich von Ofterdingen de Novalis; Rudolf Haym en digué que era "psicologia reduïda a confusió i desordre per la història, i història trasbalsada per la psicologia", en resum: una obra cabdica; Walter Kaufmann, en fi, l'apropa al que Richard Wagner anomenava una Gesamtkunstwerk, o sia, una obra d'art ~~total~~^{total}, categoria estètica que aplicava a les seves òperes en el sentit que integraven harmònicament totes les arts (la poesia, la música, el drama, la dansa, etc.). Cadascuna d'aquestes comparacions, i moltes altres que s'han fet i podríem fer, valen, com diria Hegel, unilateralment. Són fetes des d'una perspectiva, des d'una de les nombroses lectures de l'obra hegeliana que cada generació i cada corrent de pensament ha anat fent des de 1807, començant pel propi Hegel, qui a les seves obres de maduresa féu la primera lectura de la Fenomenologia, seguint per Fichte, Feuerbach, Marx i una llarga llista de noms que arriba fins a Lukács, Bloch, Kojève, Heidegger, Hyppolite, Wahl, Habermas o Eugenio Trías.(7)

Les comparacions tanmateix no m'interessen ja gaire. Tenen un cert valor didàctic quan hom pren entre les mans per primera vegada aquesta obra, però quan ja es neda entre l'argent viu de les seves aigües

mantenir-se en comparacions pot fer perdre de vista la singularitat, l'inèdit equilibri que esmentàvem, d'aquest monument del pensament.

En canvi les interpretacions sí que m'interessen, i més que cap la de G.Lukács en el seu cèlebre llibre sobre el jove Hegel. La interpretació lukacsiana es remunta a Marx i ha estat assumida per pensadors com Bloch, Habermas o Trías.

D'aquesta obra exemplar de Lukács manllevaré l'esquema hermenèutic general que s'hi aplica i em recolzaré en algunes idees particulars per llegir, usar i abusar críticament d'alguns passatges de la Fenomenologia.

Seguint Lukács concebré, doncs, la Fenomenologia com una reconstrucció històrico-sistemàtica de les experiències teòriques i pràctiques de l'espècie humana fins el 1806, de manera que Hegel exposa "el camí que ha de recórrer cada individu des de la consciència vulgar fins a la filosòfica", un camí que alhora coincideix amb el "del desenvolupament de la humanitat, el resum abreujat de totes les experiències de la hu-

manitat" (LUKÁCS, 1948, p.722). Per raó de la metodologia hegeliana, el procés d'apropiació de les experiències històriques de l'espècie humana per part de l'individu ha de descompondre's en tres nivells, de manera que en la Fenomenologia es recorre tres vegades el decurs de la història, tres nivells en cadascun dels quals l'individu aprofundeix més en el coneixement de sí, del món i de Déu. Per tal com en l'índex de l'obra els esmentats plans no queden ben reflexats, Lukács, adoptant la terminologia de l'Enciclopèdia de les ciències filosòfiques els anomena "Esperit subjectiu" (caps. I a V de la Fenomenologia), "Esperit objectiu" (cap. VI) i "Esperit absolut" (caps. VII i VIII). El primer nivell és el de reconstrucció del procés de socialització de l'individu, o sia, el conjunt d'experiències que van portant l'individu des del nivell de la consciència sensible que s'enfronta als objectes del món exterior fins que es descobreix a si mateix com a subjecte agent de la societat i la història; el segon nivell reconstrueix les experiències constitutives de la humanitat com a història real i concreta des dels començaments fins l'actualitat; el tercer i darrer nivell reconsidera les experiències de la humanitat una altra vegada però tal com s'han reflexat en les diferents formes de l'Esperit Absolut, o sia, en la religió, l'art i la ciència filosòfica.

Penso que no és el cas ara de resumir tota la

interpretació lukacsiana; ja està l'obra de Lukács per a qui se senti encuriósit. En conseqüència, aniré directament cap a les meves preocupacions.

M'interessen de la Fenomenologia els següents passatges: del capítol V ("Certesa i veritat de la raó") les seccions B ("La realització de l'autoconsciència racional per si mateixa") i C ("La individualitat real en i per a si mateixa"); i del capítol VI ("L'esperit") l'apartat B, I, a ("La cultura i el seu regne de la realitat") i la secció C ("L'esperit cert de sí mateix. La moralitat"). El capítol V reconstrueix el camí de la "Raó observada^{alra}", la Raó en si que té per món la naturalesa, devers la "Raó activa", la Raó per a si que té per món l'ordre social, i el desembocament final en el descobriment i experimentació de la "Individualitat", que ja és en i per a si. En aquest punt la consciència està ja llesta per superar la seva subjectivitat i passar a la consciència objectiva i racional, a l'Esperit objectiu que tornarà a recórrer les etapes anteriors reinterpretant-les, ordenant-les i aprofundint en llur significació tot descobrint la dialèctica de la història real, el camí que ha de dur al "Saber Absolut". Aquesta etapa o estadi intermig és l'enclòs en el capítol VI que reconstrueix la història real des de la societat antiga, passant per la seva dissolució, el sorgiment de la societat burgesa, la crisi de la Il.lustració i la Revolució francesa per anar a parar a una ambigua secció sobre la ideo-

logia i la realitat del període napoleònic i l'eventual solució de la crisi mundial segons la veia Hegel l'any 1806, quan els soldats de Napoleó avançaven pel vell continent en una successió d'èxits militars que havia de seguir fins l'any següent.

Al llarg d'aquests passatges apuntats, Hegel va descrivint i analitzant "dialècticament" tot un seguit de "figures" (Gestalten), figures que en el capítol V determina com a figures de la consciència, donat que pertanyen al nivell de l'"Esperit subjectiu", mentre que en el capítol VI les qualifica de figures d'un món. Referint-se a aquestes darreres escriu Hegel: "Aquestes figures es diferencien de les anteriors pel fet que són els esperits reals, autèntiques realitats, i en lloc de ser solament figures de la consciència, són figures d'un món" (p.249). La idea de Hegel en aquest punt és ben entenedora. De fet totes elles són figures de la consciència, la diferència rau, emperò, que en el primer cas, en l'estadi subjectiu, la consciència s'enfronta a la societat com a una realitat enigmàtica, gairebé misteriosa i de vegades hostil fins la tragèdia; per a ella la història és una successió de destins inescrutables. En canvi, en el segon cas, en l'estadi de l'"Esperit objectiu" la consciència individual -ara ja es tracta d'individus socialitzats- ha arribat a la comprensió de la història com un producte de l'activitat individual i col·lectiva dels homes, i el que abans

era un rerafons enigmàtic ara li apareix en una connexió històrica i racional (cf. LUKÁCS, 1948, pp. 794 s).

El lector que conegui la Fenomenologia sabrà que els passatges triats per mi -llevat de la primera secció del capítol VI- descriuen només figures de la consciència moderna, és a dir, des del Renaixement ençà. L'origen i evolució de la consciència moderna pensada per Hegel i per la majoria dels filòsofs posteriors a ell -sense comptar amb els historiadors, sociòlegs, etc.- continua essent un problema rebec, i a més de repropí, d'actualitat, més ben dit, de moda; així que pactaré amb el lector un conveni segons el qual entendré que la consciència moderna neix tímidament alhora que el Renaixement ⁽⁸⁾-sobretot l'italià- i que els seus primers reflexos culturals són d'índole poètica - Petrarca.⁽⁹⁾ Doncs bé, això assentat, i tenint en compte tot el que s'ha dit en el capítol anterior, no es sorprendrà el lector si afirmo que no comparteixo amb Hegel la idea dels dos estadis de la consciència -el subjectiu i l'objectiu- en la modernitat. D'altra banda, molt probablement tampoc Hegel hi creia del cert, donat que tot sovint la Fenomenologia pagava en molts passatges un fort tribut al mètode d'exposició dialèctic, això per no esmentar les duplicitats paleses que resultaren d'una redacció planificada només fins al que ara constitueix el capítol V.⁽¹⁰⁾ Sigui com sigui, jo crec, en canvi,

en una evolució lenta i complexa de la consciència moderna dels individus i que, per tant, les diferències entre les figures esbossades per Hegel són de fet diferències de grau; tanmateix, mantindré la terminologia hegeliana en atenció al fet que durant el segle XVIII es produeix una inflexió en el desenvolupament de les consciències (la Il.lustració, els inicis de la revolució industrial, la Revolució francesa, etc.) que accelera "die Entzauberung" ^(el desencantament) de la visió tradicional del món i la transformació del tipus de consciència lligada a ella. Per a l'home modern la història i la societat no han estat mai una realitat aliena i enterament enigmàtica ni un destí en el sentit clàssic del concepte. L'home modern, precisament per ser modern, sempre sap en alguna mesura, en algun grau, que la història està feta pels homes col·lectivament i que la seva acció individual, com la dels altres homes, té algun efecte en el curs del món; ha recollit i s'ha apropiat la sentència d'Epictet segons la qual "algunes coses depenen de nosaltres i d'altres no", però l'ha interpretada d'una manera força diferent a la del filòsof-esclau, car entén que el seu fer abasta molts més objectes i finalitats que el fer de l'home clàssic o medieval -fós esclau o senyor, vassall o cavaller. El signe de l'home modern és el signe de Faust. De seguida tornarem sobre això, però.

Les figures hegelianes que ens ocupen no m'inte-

ressen en tota la seva riquesa i les seves "múltiples determinacions", sinó solament en la mesura que són figures ètiques; per dir-ho amb més rigor, en tant que cadascuna representa una experiència ètica o una família d'experiències ètiques. En Hegel cadascuna de les figures representa un estadi o una dimensió d'un estadi de l'experiència humana, de l'experiència global teorètica i pràctica de l'espècie, però aquí considerarem només la dimensió ètica d'aquestes experiències, és a dir, només allò que tenen d'experiència moral. Per a nosaltres, doncs, la successió de figures de la consciència i del món serà una successió d'experiències morals individuals i col·lectives, ens presentarà un esquema (hipotètic, repeteixo) de l'evolució de l'individu modern com a subjecte moral, i ens fornirà "models" del procés d'aprenentatge moral i del procés de cultura moral. Aquestes figures són les següents:

- El plaer i la necessitat,
- La llei del cor i el deliri d'urc,
- La virtut i el curs del món,
- El regne animal de l'esperit o la consciència esquinqada,
- La Raó legisladora o la concepció moral del món.
- La Raó temptejadora de lleis o el senderi.

Tots aquests epígrafs tradueixen literalment els de la Fenomenologia llevat del darrer, la singu-

laritat del qual ja tindrem ocasió d'explicar més endavant. Les tres primeres són "figures de la consciència" i les següents "figures d'un món". Aquestes darreres són, com s'observarà, dobles. La raó d'això és que la primera part de cadascun d'aquests darrers epígrafs pertanyen en la Fenomenologia a l'"Esperit subjectiu", mentre que la segona correspon a l'"Esperit objectiu" per bé que segons Hegel coincideixen, se superposen o són paral·leles a distint nivell. Puix que he argumentat la meua discrepància amb Hegel en aquesta qüestió dels "Esperits" he procedit a unir aquestes figures en un mateix epígraf mitjançant la disjunció -o connectiva- "o" (cf., més endavant, el començament del capítol 5).

1.1. De la raó observadora a la raó activa

Feta aquesta declaració de principis, intencions, fonts literàries, interessos i prejudicis, estem ara en situació de fer un primer capbussó desinhibit en aquesta zona de la Fenomenologia de la qual ens interessen les figures abans esmentades, això és: la zona del trànsit de la Raó (Vernunft) a l'Esperit

(Geist), del passatge del "jo" al "nosaltres", de l'individu a la història, del "cogito" al "cogitamus", el passatge, en fi, en el qual el vertader no s'aprehen i expressa merament com a substància, sinó també i en la mateixa mesura, com a subjecte.

L'itinerari de la consciència en el seu camí formatiu, des de l'estadi de consciència natural o mera ànima fins assolir l'estadi del vertader saber o esperit que se sap desenvolupat com esperit, comença per a nosaltres en el punt on la raó deixa d'observar teòricament les coses, els fets, l'exterioritat, d'una actitud contemplativa en suma per passar a actuar, a produir les seves obres, a una actitud pràctica. La raó, no ho oblidem, és l'estadi superior de la consciència -per bé que és també el més ric i extens. La raó, escriu Hegel a la Propedèutica, "és la unió suprema de la consciència i l'autoconsciència, és a dir, del coneixement d'un objecte i de l'autoconeixement. La raó és la certesa que les seves determinacions són tant determinacions objectives, és a dir, de l'essència de les coses, com a pensament propi. És, en un sol i el mateix pensament, alhora i pel mateix títol, certesa de si i ésser, és a dir, subjectivitat i objectivitat... el saber de la raó no és una simple certesa subjectiva, sinó que és igualment veritat, ja que la veritat consisteix en l'acord, o més aviat en la unitat de la certesa i l'ésser, és a dir, amb l'objectivitat" (§§ 40-42). Com a síntesi

dialèctica de consciència i autoconsciència, la raó és síntesi dialèctica del singular i l'universal, síntesi històricament sorgida del Cristianisme institucionalitzat, és a dir, l'Església medieval. Abans la consciència només es preocupava de la seva independència i la seva llibertat per tal de salvar-se i mantenir-se per a si mateixa a costa del món de l'ençà o de la seva pròpia realitat. És el que Hegel anomena la "consciència dissortada". Ara, emperò, com a raó la consciència es posa en pau amb el món d'aquí i amb la seva pròpia realitat, doncs té la certesa d'ella mateixa com de la realitat o que tota realitat no és altra cosa que ella; el seu pensament mateix és, de manera immediata, la realitat. Es comporta, doncs, com idealisme. Però les seves pretensions són encara abstractes i buides. Ara la raó haurà d'acarar el món i buscar en ell la seva pròpia infinitud. El coneixement del món no serà per a la consciència més que un coneixement de si mateixa. Des del punt de vista històric ens trobem en el Renaixement i els inicis de l'Època Moderna. És el temps dels descobriments i de les grans exploracions de la Terra i del desenvolupament de les ciències naturals, del creixement del comerç i la indústria, del nou art nascut a Itàlia. L'Esperit es desplega cap a fora i s'entrega a aquesta exterioritat.

Com

a raó, doncs, la seva experiència del món tindrà dues modalitats -que Hegel presenta com a etapes-: com a raó teòrica que cerca un saber objectiu i com a raó pràctica que cerca un saber subjectiu assolible només per la praxis. La primera etapa del camí és la que Hegel estudia sota l'epígraf de "la raó observadora" (secció A del capítol V); la segona està constituïda per les seccions B i C del capítol V, seccions que contenen les figures de la consciència que procedirem a analitzar en els propers capítols.

La secció sobre la "raó observadora" és realment força tediosa, però es pot resumir en unes poques ratlles. L'exploració de l'exterioritat des d'uns interessos teòrics duu la raó a recórrer una altra volta el camí que partia de la consciència sensible. Però ara la raó no romandrà passiva davant la realitat sinó que la interroga, l'observa, experimenta amb ella, li planteja problemes i li demana proves o refutacions. Així, les "coses" són experimentades des de la raó com a "fets" subsumibles primer sota classes descriptives; després sota lleis "analítiques"; més tard com a unitat orgànica que es conserva en les seves transformacions; i finalment, com a "interioritat que s'expressa en l'exterioritat", o sia, l'observació de la individualitat humana assajant una explicació científica de l'espiritualitat a partir dels treus fisiognòmics, la forma i la capacitat craneal, etc.

(fisiognòmica i frenologia). La conclusió d'aquesta arduosa labor teòrica de la raó observadora és el descobrir-se la raó com a cosa en sí (Ding), és a dir, l'enunciat de la tesi idealista sobre la identitat de pensament i ésser.

La raó ha explorat l'exterioritat com a cosa i s'ha trobat a si mateixa com a cosa: la realitat objectiva és la cosa en si. Però el que ara cal és que la raó passi al segon estadi, en el que estarà com a ésser per a sí. Per comptes de cercar-se en la realitat voldrà posar-s'hi; per comptes d'una raó contemplativa ara tindrem una raó activa. El que abans era la "cosa" ara serà una obra (Tat, Werk), si abans ens trobàvem al laboratori observant i experimentant per assolir la ciència, ara, en canvi, deixarem el món gris de la teoria, sortirem com Faust als camins i a les ciutats per tal de viure activament, de fer nostre el verd arbre àuri de la vida; ens trobarem en l'àmbit del que Hegel anomena eticitat (Sittlichkeit); i si abans la raó observadora va haver de recórrer de nou el camí de la consciència des de la certesa sensible a la percepció i l'enteniment, ara la raó activa haurà de refer el camí de l'autoconsciència des de la seva dependència fins a la seva llibertat.

"De primer, aquesta raó activa només és conscient de si mateixa com a raó d'un individu i, com a tal, ha de postular i fer sorgir la seva realitat en l'altre" (p.203). Però després s'eleva a la universalitat i

pensa l'essència espiritual que és "la substància real en la qual les formes anteriors retornen com a llur fonament, de manera que només són, en relació amb aquests, moments singulars del seu esdevenir que encara es desprenen i manifesten com a figures pròpies, de fet només tenen existència i realitat en tant que sostingudes per aquest fonament, i només tenen la seva veritat en tant que són i romanen en ell mateix" (id.). És a dir, Hegel afirma que l'individu que incorpora la raó activa en el seu punt de partença haurà de socialitzar-se i aquesta haurà d'alçar-se fins esdevenir esperit, doncs només l'"essència espiritual" o "substància real" pot donar-li fonament, substància.

Des del bell començament, per tant, planteja ja Hegel el concepte d'esperit (objectiu, podríem afegir, seguint la terminologia de l'Enciclopèdia) i situa les experiències i la realització de la raó activa en "el regne de l'eticitat"; "en la vida d'un poble és on de fet troba la seva realitat consumada el concepte de la realització de la raó autoconscient, on aquesta realització consisteix a intuir en la independència de l'altra la perfecta unitat amb ell o en tenir per objecte, com a ésser meu per a mi, aquesta lliure cositat d'un altre prèviament trobada per mi, que és el negatiu de mi mateix" (id.). Ens trobem, per tant, en el bell món de la vida política harmònica d'un poble, de la qual n'és model per excel·lència la polis grega on no hi ha conflicte entre individu

i comunitat. Som com al començament del capítol sobre l'autoconsciència (IV) o del capítol sobre l'esperit (VI); ⁽¹¹⁾ partint d'aquesta enyorada situació política i espiritual dels grecs del període clàssic, haurem de passar per la crisi de la polis, la seva dissolució i la gènesi del cristianisme, per seguir després amb la formació del món modern.

La vida política i espiritual dels grecs constituïa una "substància ètica" que donava fonament i consistència als individus i alhora era obra seva. En aquell regne de l'eticitat

"la raó es troba present com la substància universal fluïda, com la cositat simple immutable, que irradia en moltes essències totalment independents com la llum irradia en els estels com innumbrables punts lluminosos per a si, que en llur absolut ésser per a si no sols es dissolen en la simple substància independent, sinó que són també per a si mateixos: són conscients d'ésser aquestes essències independents singulars pel fet que sacrifiquen llur singularitat i que aquesta substància universal és llur ànima i llur essència; de la mateixa manera que aquest universal és, al seu torn, llur acció (Tun) en tant que essències singulars o l'obra (Werk) produïda per elles" (pp.203 s).

Hegel no se'n va curiosament aquí per les altures estratosfèriques del concepte i l'esperit: la substància ètica és fruit de l'acció, de l'obrar i, molt concretament, del treball dels individus singulars. Escriu Hegel:

"L'acció i l'afanyar-se purament singular de l'individu es refereixen a les fretures que aquest té com a ens natural, és a dir, com a singularitat que és. Que no siguin anihilades aquestes les seves funcions més generals, sinó que tinguin realitat es deu al medi universal que sosté l'individu, al poder del poble enter" (p.204).

L'individu està relacionat realment, metabòlicament, físicament a través de les seves necessitats amb la societat. En satisfer aquestes necessitats crea no sols la forma de la substància universal sinó també el contingut.

"El treball (Arbeit) de l'individu per tal de satisfer les seves fretures és tant una satisfacció de les fretures dels altres com de les seves pròpies, i només aconsegueix la satisfacció de les seves pròpies fretures mitjançant el treball dels altres. Així com l'individu, en el seu treball singular, realit-

za ja inconscientment un treball universal, així també realitza, al seu torn, el treball universal com un objecte seu conscient; el tot es converteix en obra seva com a tot, per la qual es sacrifica recuperant-se així a si mateix" (id.).

Aquesta substància universal que sorgeix de la sociabilitat del treball parla el seu llenguatge universal en els costums i lleis d'un poble. Per bé que la individualitat singular pugui semblar trobar-se en contraposició a les lleis universals, la realitat és que aquestes expressen el que cada singular és i fa, l'individu es reconeix en elles com singularitzat i troba, doncs, en l'esperit universal tant la certesa de si mateix com la dels altres individus de la comunitat.

"En un poble lliure es realitza, per tant, en veritat la raó; aquesta és l'esperit viu present, en el qual l'individu no sols troba expressat el seu destí, és a dir, la seva essència universal i singular, i la troba present com a cositat, sinó que ell mateix és aquesta essència i ha assolit també el seu destí. D'aquí que els homes més savis de l'antiguitat hagin formulat la màxima que diu que la saviesa i la virtut consisteixen en viure d'acord amb els costums del seu poble"(p.205).

Aquesta forma de vida dels grecs, aquests temps de felicitat (Glück) i harmonia pels quals sospiraran romànticament els contemporanis de Hegel i moltes de les generacions posteriors, havia de convertir-se necessàriament en una estació de trànsit de l'evolució espiritual de l'espècie humana. Puix que, com s'hi donava la unitat immediata de la voluntat objectiva (la llei i la voluntat de l'Estat) i la voluntat subjectiva, l'individu no posseïa encara consciència moral, ni subjectivitat pròpiament dita, ni, doncs, era lliure la seva voluntat particular, incapaç de reflexió i subjectivitat. La fugida endavant era inevitable.

"La raó ha de sortir necessàriament fora d'aquesta felicitat" (p.205).

Perquè aquesta forma d'eticitat en si o immediata és una forma de substància ètica determinada. Li manca la consciència de la seva essència i per això s'haurà de desempallegar de la limitació i trobar la seva veritat en un moment superior. Exactament el mateix li ocorre a la consciència singular: no se sap per a si com a singularitat; però quan assoleix aquest pensament perd la seva unitat immediata amb l'esperit. Tan aviat com apareix la reflexió, sorgeixen les opinions i conviccions particulars; l'individu s'enfronta a les lleis i els costums, esdevé per a si al cost de perdre aquell fonament substancial que el suportava.

Així neix la individualitat. Per a l'individu modern aquest regne de l'eticitat on harmonitzar individu i societat, parts i tot, i on imperava la felicitat pot presentar-se, tanmateix, o bé (a) com un port on arribar i mai no assolit, o bé (b) com el port que va deixar enrera i on voldrà recalar novament. En ambdós casos la raó, que té la seva veritat en la substància ètica, començarà la seva experiència ètica del món relacionant-se amb aquesta substància. Així, en el primer cas (a), el procés d'experimentació ètica del món serà un moviment que impulsi l'autoconsciència singular vers la substància ètica; la sèrie de les seves figures serà l'esdevenir d'aquesta substància i la precediran. En el segon cas (b), el de l'autoconsciència que ha perdut la felicitat d'ésser en la substància, aquesta "ha davallat fins convertir-se en un predicat mancat de la determinació del si mateix i els subjectes vivents del qual són els individus que tenen que acomplir llur universalitat per si mateixos i tenir ells mateixos cura del seu destí" (p.206). En aquest segon cas, la sèrie de les figures que desplegarà l'autoconsciència en la seva experimentació ètica del món seguiran a la substància ètica i revelaran a l'autoconsciència quin és el seu destí.

Hegel seguirà la segona via (b) perquè és de més ben representar donada la proximitat als nostres temps dels moments que ha d'exposar fenomenològicament (p. 207). Així doncs, seguirem a la consciència pràctica

individual que avança en el món enviada pel seu esperit a buscar la felicitat. Ens trobarem amb una galeria de figures de l'individualisme modern, una pintura de les experiències de l'individu segur de si mateix llançat a la cerca de la seva pròpia felicitat que descobreix tard o d'hora que la felicitat només es pot assolir en la vida social, en el pla de l'eternitat.

Les experiències que la consciència pràctica singular farà són d'antuvi tres: el desig de plaer immediat que s'acaba estavellant contra la dura necessitat; la revolta del cor contra l'ordre establert que desembocarà en el deliri d'un; i finalment, l'autoconsciència esdevindrà virtut revoltada contra el curs del món. Al terme d'aquest recorregut la consciència deixa de representar-se el món com a necessitat a la qual cal enfrontar-se. La consciència esdevé "individualitat real en i per a si", és a dir, reconeix el món com obra de tots, d'ella i dels altres, s'ha inserit en la realitat i no busca més que compenetrar l'universal i l'obrar individual. La propera figura de la consciència és la del "regne animal de l'esperit", on es descriu l'experiència de l'individualitat lliurada a l'acció productiva, a posar en obra totes les capacitats activables en el seu reduït àmbit sense preguntar-se pel context on actua o pels efectes dels seus actes, com un àtom actiu productor d'obres alienades de la comunitat, siguin obres materials

(la producció industrial capitalista) siguin intel·lectuals (el món acadèmic o el de la indústria cultural contemporària). La consciència haurà d'acostar-se més a la recuperació de la instància ètica; això s'esdevindrà en les dues següents figures, "la raó legisladora" i "la raó temptejadora de lleis o el senderi". La primera encloou tant l'experiència de les ètiques formalistes ^{o procedimentals} com de les ^{distints} ètiques institucionalistes ^{modernes}. La segona i darrera, que no apareix pròpiament en la Fenomenologia, és la figura de l'ètica oberta per a temps d'incertesa i indigència espiritual. Amb l'experiència d'aquesta figura, que fou desconeguda per a Hegel, acabarem la nostra exposició. Però abans d'abordar individualitzadament cadascuna d'aquestes experiències, caldrà que parlem esment en un aspecte general, comú a tota experiència moral, més encara, a tota vida moral o ètica, que en l'obra de Hegel queda prou alçapremat: que l'acció ens fa moralment culpables-responsables sempre.

1.2. "Només la pedra és innocent"

Dues tesis del pensament moral hegel·lià són centrals per a la nostra pròpia exposició, i ambdues es troben encloses en la sentència que encapitola aquesta secció. La primera és la tesi que afirma l'existència d'una totalitat ètica; la segona és la tesi que diu "qui actua, pecca, i per tant és culpable". La que més ens importa a nosaltres i en la que ens centrarem és la segona, però com resulta inintel·ligible sense la primera pararem breument esment en ella traduint el concepte hegel·lià a quelcom acceptable per nosaltres.

El concepte d'una totalitat ètica implica l'afirmació que els homes vivim de tal manera que el conjunt de les nostres accions -i ara parlo des d'un punt de vista normatiu- formen una xarxa, un teixit que ens fa mutuament depenents i col·lectivament corresponsables. L'acció moral és un tipus d'acció que ens insereix en la societat, té sempre una dimensió comunicativa, val a dir que no és possible en aïllament. Que ens "insereix" en la societat significa que actuant moralment ens socialitzem progressivament, ens fem com a éssers socials -l'ésser de l'home és el seu fer-, anem constituint el nostre caràcter i la nostra vida. I això ho fem encreuant les nostres accions amb les accions dels altres, la qual cosa ens lliga a la trama de les accions de la societat. Això vol dir, doncs, que l'acció moral és un mode peculiar de comunicació intersubjectiva mitjançant el qual vinculo el meu jo amb un tu revelant-me a mi i als altres que "el jo és el nosaltres i el nosaltres el jo" com escrigué Hegel. Per això és possible l'acció moral en aïllament. Pot semblar que per al naufrag perdut en una illa deserta no hi ha acció que es pugui titllar de "moral", donat que no hi ha cap "tu" a qui pugui adreçar-se i amb qui pugui comunicar-se. Però això no és cert. Sempre hi ha el seu propi jo social (l'I i el me en anglès) al qual el jo pot adreçar-se. I això és encara més cert de l'home modern: "jo és un altre" deia Rimbaud a la *Lettre au voyant*.

Un punt que convé remarcar i esbrinar és la pluralitat axiològica que enclou el verb "inserir" en l'afirmació que "l'acció moral ens insereix en la societat". Car actuar moralment pot traduir-se en dues menes de conducta, això és: la conducta moral o la conducta ètica, mimètica la primera i reflexiva la segona. L'acció moral que esdevé conducta ètica pot ser de naturalesa crítica o transgressora de la moral vigent, fins i tot pot assumir un caràcter immoralista o tràgic. Pensem en el franciscans a l'Edat Mitjana, en Savonarola, en Sade, en els owenites, els nihilistes russos, els hippies, o en Orestes, en Antígona o en Romeu i Julieta. Les accions morals d'aquests personatges els "inserien" en la societat més aviat per via negativa, i en algun cas aquesta via esdevenia marginació, reclusió o mort. Però que aquesta via no deixa de ser "inserció" social (no integració), ho prova el fet del lloc destacat que aquests personatges o mites ocupen en la memòria col·lectiva de la nostra cultura com a models de conducta de vida èticament compromesa amb la comunitat humana.

Per altra banda, el concepte d'una totalitat ètica implica l'acceptació del caràcter il·limitat de l'acció moral. Pui que són inserits en el teixit social, tota acció genera una cadena d'efectes i reaccions que mai no se sap on pot acabar-se. Qualsevol acció afecta a un nombre il·limitat de persones per efecte d'una mena de reacció en cadena que es ramifica fins a l'infinit. Els novel·listes de ciència-ficció han jugat moltes vegades amb aquesta característica de l'acció en les novel·les sobre viatges a través del temps: l'acte més petit, fins i tot una paraula, pot canviar tota una ^{9/}construcció; el més petit canvi en els actes del passat pot alterar o capgirar la història. I això també perquè una acció no té fi, o, per a ser exactes, perdura en la mesura que perdura la humanitat, l'espècie humana. En part també per aquesta raó no es poden calcular realment totes les conseqüències dels actes morals, d'aquí que una ètica que pretengui resoltar-se exclusivament en els resultats de l'acció sigui sempre intel·lectualment precària. Tan precària, tot sigui dit, com aquelles ètiques que atenen únicament a les intencions, aquelles ètiques que Weber anomenava *Gesinnungsethik* (ètiques de la convicció) i que contraposava a les *Verantwortungsethik* (ètiques de la responsabilitat). Una ètica per a aquest món ha de plantejar-se la difícil tasca d'harmonitzar intencions i resultats.

En qualsevol cas, l'existència d'aquesta xarxa teixida intersubjectivament està permanentment en perill, és continuament esquinçada i negada, rebutjada i deformada, però segueix romanent la possibilitat d'una comunitat moral. La seva inexistència implicaria la des-moralització (cf. VILAR, 1986, pp. 55 ss) completa de la societat, l'estat de la pecaminositat consumada, per dir-ho amb Fichte. Cap concepte de justícia o solidaritat tindria aleshores sentit. Seria la perfecta distopia. Però la realitat és una altra. Quan algú se suïcida, la commoció que un fet com aquest provoca en els qui n'eren pròxims, ens descobreix l'existència d'una indefugible comunitat i corresponsabilitat amb el destí del mort, malgrat que la seva hagués estat -suposem- una decisió plenament individual i responsable. L'Hanna Arendt (1958) ha escrit pàgines molt convincents al respecte i a elles em remeto.

La idea d'una totalitat ètica fa intel·ligible el principi de que només la pedra és innocent. La idea continguda en aquesta sentència apareix d'una manera més o menys explícita en dos passatges de la *Fenomenologia*. Concretament, al començament i al final del capítol sobre l'Esperit (1970, pp. 263 ss i 365 ss). Aquest capítol té caràcter històric; en ell la consciència que ja se sap esperit fa un recorregut històric per totes les experiències fonamentals de la humanitat, des de la Grècia clàssica fins el període napoleònic. La primera al·lusió a la tesi que ens ocupa apareix en el context de l'exposició dels avatars de l'acció ètica en el si de la polis clàssica amb referències específiques a models tràgics com ara són Edip i Antígona. Aquí Hegel planteja la contradicció en la que cauen els individus enfront de l'essència ètica que es desdobra en una llei humana i una llei divina, oposició aquesta de la qual neix en la consciència l'oposició entre el que és sabut i

el que no és sabut. La consciència, però, es comporta de manera indivisa davant la llei, en compleix només una. Però aleshores, per la seva acció esdevé culpable d'haver transgredit l'altra llei, és culpable d'unilateralitat. Així, doncs,

"només és innocent el no obrar, com l'ésser d'una pedra, però no ho és ni tan sols l'ésser d'un infant" (p.264).

L'acció ètica duu en si el moment del delictes (Verbrechens) perquè com roman en la immediatesa natural converteix en culpa (Schuld) aquesta unilateralitat de captar solament un dels costats de l'essència, bo i comportant-se negativament envers l'altre, és a dir, transgredint-lo. En aquest punt, Hegel fa l'observació que més endavant exposarà d'una manera més precisa el lloc que en la vida ètica universal ocupen la culpa i el delictes, l'obrar i l'acció, exposició que trobarem al final del capítol. Aquesta segona al·lusió a la idea de la inevitabilitat de la culpa i el pecat en l'acció, apareix en relació a la figura més desenvolupada de la subjectivitat moderna, això és, la convicció o bona consciència (Gewissen) i les seves vicissituds en esdevenir "ànima bella", "cor dur", i finalment universal concret mitjançant el perdó dels pecats i la reconciliació. La idea es planteja sobretot quan la consciència, com a schöne Seele

es nega a actuar per tal de mantenir la puresa del seu cor. Però aquesta actitud duu a la follia i la consumpció en una nostàlgica tuberculosi. No hi ha més remei que embrutar-se les mans: tota acció d'una individualitat sempre es manifestarà com a singular des de la perspectiva de l'universal; el mal és un moment necessari de l'acció de l'individu, el seu costat particular. Així escriu Hegel lapidàriament i emblemàtica:

"Ningú no és heroi per al seu ajudant de cambra, però no perquè aquell no sigui un heroi, sinó perquè aquest és l'ajudant de cambra, que no veu en ell l'heroi, sinó l'home que menja, beu i es vesteix; és a dir, que el veu en la singularitat de les seves fretures i de la seva representació. Així, no hi ha per al judicar cap acció en la qual el costat de la singularitat de la individualitat no es pugui contraposar al costat universal de l'acció i en el qual no pugui actuar enfront del subjecte agent com l'ajudant de cambra de la moralitat" (p.370).

Ens trobem, doncs, de bell antuvi, amb dues exposicions fenomenològiques de la idea d'acció culpable, una referida a l'eticitat substancial clàssica i una altra a la modernitat insubstancial i alienada.

Des del punt de vista ètic, aquests dos són els grans moments antiètics de la història; per tant, aquestes dues referències explícites abasten la totalitat de la història contemplada per Hegel, o sia, la història d'Occident des d'Homer ençà.

Podríem fer un repàs de textos hegelians anteriors a la Fenomenologia on s'exposa aquesta idea. Així podríem esmentar alguns passatges de L'esperit del cristianisme i el seu destí (1978, pp.326 ss), o l'article sobre el Dret natural, concretament la secció titulada "La tragèdia en l'ètic" (WW., 2, pp.495 ss). De la mateixa manera, també podríem examinar el punt de vista de Hegel en les seves obres posteriors, especialment en la Filosofia del dret, l'Estètica i la Filosofia de la religió, per citar-les en ordre d'interès des del nostre punt de vista. Però amb això no faríem més que filologia i, com vulgarment es diu, embolicar la troca innecessàriament. Per a Hegel els conceptes ètics de "culpa", "pecat", "transgressió", "responsabilitat" i "perdó" són conceptes històricament determinats, amb un significat dialècticament relacionat amb la forma de vida ètico-política relativa a cada estadi cultural de la història de l'espècie. Si els privem de la seva concreció històrica els convertim en abstraccions vàcues. Així ocorre quan afirmem dos tipus de "culpa": la clàssica i la moderna, la d'Antígona o Edip i la de Robespierre o Napoleó; però no resulta fàcil homologar les culpes de

Fedra, Tristany, Otel·lo, MacCarthy i Adrian Leverkühn o Antoine Roquentin, amb una d'aquestes dues formes de culpabilitat. Si ens mantenim a un nivell talment elevat d'abstracció difícilment entendrem alguna cosa. I no obstant això, es pot assolir encara un nivell de generalitat superior a aquest. De fet, la filosofia hegeliana postula que l'home està llançat a la conquesta de si mateix, de la seva essència, a la recerca d'una universalitat concreta absoluta. Aquest camí és el calvari de l'esperit i és un camí dolorós perquè cada estadi d'universalitat que assoleix es veu l'home empès a negar-lo i superar-lo. Des del punt de vista ètic, aquest viacrucis representa la realització reiterada i repetida del mal moral, però d'un mal que és relatiu al bé i, per tant, un moment de la realització del bé. Així, l'home és culpable perquè essent finit està engatjat en l'empresa d'autoinfinitzar-se i, per tant, el mal implicat per la particularitat de tota acció moral és un resultat inevitable i necessari del desplegament de l'esperit. La història, doncs, és un drama i l'home un pecador impenitent. Només la pedra és innocent, ni tan sols ho és l'infant.

~~Ara bé, aquesta concepció metafísica de Hegel no pot ser assimilada a la visió existencialista de la qüestió com ara fa, per exemple, Hippolyte en el seu estudi de la fenomenologia hegeliana (1946, especialment pp. 421-2), només la concepció existencialista~~

No és massa difícil trobar la versió cristiana d'aquesta visió de l'acció moral: és la doctrina paulina sobre la nostra naturalesa pecadora, doctrina en la qual preciosa tota una línia de les tradicions religioses orientals que veien l'home com una naturalesa caiguda. En el si del novell moviment religiós cristià, Pau de Tars decauà tots els elements conservadors de les doctrines evangèliques eliminant o reinterpretant els elements revolucionaris i alliberadors que aquestes contenien. En el pla ètic, això significa definir l'home com a pecador redimible només per la gràcia que déu atorga als qui tenen fe. Un dels *locus* clàssics de la doctrina paulina és la Carta als cristians de Roma:

"Se per experiència que, tal com he nascut, no porto el bé dintre meu. Veig que sóc capaç de voler el bé, però no de fer-lo. A l'honra de la veritat, no faig el bé que voldria, sinó el mal que no voldria" (7 : 12 s).

Aquest concepte de culpa cal entendre'l en relació al mite del pecat original que Adam i Eva transmeteren a tots els seus descendents ("tal com he nascut, no porto el bé ..."). Hegel absorbeix aquest element en una metafísica de la finitud que és alhora una historicodicea o filosofia tràgica de la història. Però si eliminem tota aquesta ganga teològica o criptoteològica ens queda un nucli racional perfectament assumible: qui actua mai no sap del tot el que fa, però sempre es fa culpable de les conseqüències indesitjables i tanmateix imprevisibles de les seves accions. Actuar comporta per a hom una responsabilitat o deute amb el conjunt de la humanitat pel conjunt de les conseqüències de les accions. Com ha escrit l'Hanna Arendt: "Els homes tenen plena consciència que qui actua mai no sap del tot el que fa, que sempre es fa "culpable" de les conseqüències que mai no va intentar o pronosticar, que per molt desastroses i inesperades que siguin les conseqüències del seu acte no pot pas desfer-lo, que el procés que inicia mai no s'acompleix de manera inequívoca en un sol acte o esdeveniment, i que el seu significat mai no es revela a l'agent, sinó a l'ulterior esguard de l'historiador que no actua" (1958, p. 307).

"Pecat" i "culpa", emperò, cal comprendre'ls _____

~~la és essencialment antinòmica i dialèctica, i en~~
~~aquest sentit irreconciliable amb les idees de Hegel.~~
~~Per tant, en aquesta obra, doncs, assumirem~~
~~la tesi que afirma que l'acció moral se pertamina i~~
~~en la culpa. Però "peccat" i "culpa" cal considerar-les~~
 com conceptes abstractes que cal concretar en cada ac-
 ció específica, i en ella trobar els límits de la res-
 ponsabilitat individual i, per tant, el sentit del
 "pecat" i la "culpa". Certament, només la pedra és in-
 nocent, però és innocent perquè no és lliure i, doncs,
no actua. Qui actua, com diu Hegel, s'entrega a l'ex-
 terioritat: diu el vell refrany amb raó que la pedra
 que ha sortit de la mà pertany ja al diable. Però la
 culpa, el pecat i la responsabilitat tenen límits i
 graus. Així, per exemple, el saber o la ignorància
 desplacen els límits de la mesura d'aquests conceptes
 ètics. La ignorància de la llei no eximeix del seu
 compliment, però el mal comès amb consciència és ma-
 jor que el comès amb ignorància. D'altra banda, hi ha
 el problema de la condició de subjecte
 moral, condició convencionalment determinada per la
 col.lectivitat social: una acció és moral si i només
 si és efectuada per un subjecte moral, i per tant en
 sentit fort només podem parlar de "pecat" , "culpa"
 i "responsabilitat" morals en el cas que ens referim
 a un subjecte moral. Ara, és cert també que els in-
 fants es desenvolupen moralment des de ben petits i
 que experimenten els sentiments de culpa, pecat, etc.,

tot sovint amb més intensitat que els adults plenament desenvolupats, per bé que puix que no els considerem subjectes morals acabats no podem en bona lògica jutjar-los moralment. Tanmateix, aquest fet ens duu a un punt de molta importància que ja anunciàvem a la introducció i és, a saber, que només l'actuar "pecaminós" pot furnir una experiència moral, i només amb l'experiència moral apareix el saber moral; cal "pecar" per fer experiències morals; sense "pecat" i sense reconeixement de la "culpa" no hi ha saber moral. Cal "pecar" per comprendre, cal ésser "pecador" per esdevenir savi. Els propers capítols es poden entendre com una il·lustració d'aquesta tesi. Però abans d'abordar l'exposició de la nostra sèrie de sis figures, caldrà fer un parell de remarques importants.

En primer lloc aquesta sèrie no pretén ser un esquema alhora lògic i històric de l'evolució de l'ètica, per bé que apunta cap a la possibilitat d'un tal esquema comprensiu.

En segon lloc, aquestes sis figures no reuneixen ni sistematitzen totes les positures ètiques possibles que avui es donen en la vida urbana occidental, diguem-ne, "normal". Hem deixat de banda, per exemple, les ètiques religioses. No s'hi ha de veure aquí cap intenció exhaustivista en absolut. Naturalment, hom pot intentar, per exemple, apartar-se de la vida mun-

dana i viure sol o en una comuna conformement a alguna figura diferent.

Finalment, qualsevol home pot viure al llarg de la seva vida segons qualsevol d'aquestes figures o d'altres no exposades i passar d'una a una altra experimentant-les inclús totes. I si ens posem en el pla de la vida quotidiana cal que recordem que l'home és un animal contradictori, el de tota la naturalesa que més vegades ensopega amb la mateixa pedra i que la inconseqüència és un producte inevitable de la seva naturalesa freturosa i làbil.

Passem, doncs, de mantinent a l'exposició de les figures en qüestió.

2. El plaer i la necessitat

La primera figura pràctica de l'experiència de la consciència moderna que pretén realitzar-se per ella mateixa és la pròpia forma de l'individualisme modern més simple, la més irreflexiva i mancada de pensament i, doncs, la més allunyada per a Hegel dels elevats dominis de l'Esperit: l'eroticisme faustic. Hegel va descriure aquesta experiència pràctica de la raó activa individual pensant molt probablement en el Faust de Goethe -el primer Faust, puix que quan Hegel escrivia la Fenomenologia era l'únic que es coneixia o potser simplement en la llegenda del doctor Faust, que és un dels mites més essencials i més propis de la modernitat, la qual cosa explica l'esbalaïdor nombre de recreacions que s'han fet a la literatura, el teatre, l'òpera o el cinema des que n'aparegué la primera versió a les acaballes del segle XVI. Hegel cita al començament de la seva descripció fenomenològica d'aquesta figura uns versos lleugerament modificats de la primera part del Faust de Goethe, però en qualsevol cas, com totes les figures de l'experiència de la consciència, el seu significat és universal i, doncs comprèn un nombre indeterminat d'experiències concretes. Així, podríem pensar també en Don Giovanni, la bellíssima i profundsíssima òpera de Mozart amb lli-

bret de Da Ponte; i, en general, en totes aquelles experiències, reals o literàriament creades, de l'hedonisme modern, ja sia romàntic, burgès o "postindustrial".

La consciència que experimenta la dura i morta realitat profunda que es troba darrera la cerca irreflexiva del plaer és una pura individualitat, un singular per a si que s'enfronta al món social. La seva primera finalitat és arribar a ésser conscient de si, com a essència singular, en l'altra autoconsciència. Per assolir aquesta meta

"deixa darrera seu com una ombra grisa, destinada a desaparèixer, la llei de l'ètic i de l'existència, els coneixements de l'observació i la teoria; puix que això és més aviat un saber de quelcom el ser per a si i la realitat del qual són altres que els de l'autoconsciència. No hi ha entrat l'esperit de la celestial aparença de la universalitat del saber i l'obrar, en el qual callen la sensació i el gaudi del singular, sinó l'esperit de la terra, per al qual només val com a verdadera realitat l'ésser que és la realitat de la consciència singular" (p.208).

La consciència pràctica singular, doncs, segueix les passes de Faust. L'avís de Mefistòfil és citat aquí:

Es verdachtet Verstand und Wissenschaft
des Menschen allerhochste Gaben -
es hat dem Teufel sich ergeben
und muss zu Grunde gehen.

Aquest individu es precipita directament cap a la vida. Més que a construir la seva felicitat, es disposa a prendre-la i gaudir-la de mode immediat;

"l'autoconsciència pren la vida com una fruita madura, que s'ofereix a la mà de la mateixa manera que aquesta la pren" (p.208).

El subjecte actua buscant en l'altre purament el plaer. No és que cerqui la cancelació de tota l'essència objectiva -vol gaudir de l'altre, vol obtenir-ne plaer- sinó tan sols la forma del seu ésser altre o la seva independència. Ens trobem, així, davant d'una forma instrumental d'acció(12) per al subjecte de la qual l'altre és merament un medi per assolir la felicitat a través del gaudi del plaer. Ara bé, quan aquest jo egoïsta gaudeix de l'altre no pot evitar experimentar la independència de l'altra consciència, és a dir, es troba amb un resultat que va més enllà de la finalitat que s'havia plantejat de bon començament -o sia, ésser conscient de si, com essència singular en l'altra autoconsciència.

"Assoleix el seu fi, però experimenta precisament en això el que és la veritat d'aquest fi. Es concep com a aquesta essència singular que és per a si, però la realització d'aquest fi és, al seu torn, la superació d'ell; puix l'autoconsciència no es converteix per a si mateixa en un objecte com aquesta autoconsciència singular, sinó més aviat com unitat de si mateixa i de l'altra autoconsciència i, d'aquesta manera, com singular superat o com universal" (p.209).

D'aquesta manera el gaudi del plaer presenta una doble significació per al subjecte actiu: una de positiva en la mesura que ha esdevingut si mateix com a autoconsciència objectiva, però alhora, aquesta experiència té la significació negativa del depassament de la pròpia singularitat en una unitat universal amb l'altre autoconsciència. Com que el subjecte només concebia la seva realització en la primera de les dues significacions, "la seva experiència entra com a contradicció en la seva consciència". La realitat assolida de la seva singularitat veu com és anul·lada, devorada per la "necessitat" o "destí", car com a subjectivitat que ha trencat amb el passat, amb la tradició i els costums, els coneixements de l'observació i la teoria, com a subjectivitat desmemoriada, ignora la naturalesa del món social i l'eticitat, ignora que

estan constituïts pel teixit de les accions de tots els individus. Així, els objectes de gaudi del plaer se li presenten com una cadena d'essències buides, de la pura unitat, de la pura diferència i de llur relació; no tenen per a ella fora d'aquest un altre contingut.

"És el que s'anomena la necessitat; doncs la necessitat o el destí, etc., és precisament allò del que no sap dir-se allò que fa, quines són les seves lleis determinades i el seu contingut positiu" (p.209).

Aquesta és la més pobra figura de l'esperit que es realitza a si mateix, diu Hegel, doncs per bé que realitza ja la unitat de l'ésser per a si i l'ésser en si ho fa d'una manera immediata, abstracta; la seva essència tan sols és, per tant, la categoria abstracta. La necessitat és aquesta cohesió ferma de les abstraccions buides, d'aquestes categories -unitat, diferència i relació- cadascuna de les quals no és res en i per a si, sinó solament en relació amb el seu contrari i que, en conseqüència, no poden desglossar-se.

"Per tant, la individualitat solament singular, que només comença tenint per contingut el concepte pur de la raó, en lloc d'haver-se

precipitat de la teoria morta a la vida, el que ha fet més aviat ha estat precipitar-se solament a la consciència de la pròpia manca de vida i sols participa de si com la necessitat buida i estranya, com la realitat morta" (p.210).

El subjecte que ha rebutjat la comunitat amb d'altres ha passat, doncs, de la forma de l'u a la de la universalitat, del pur ésser per a si al pur contrari, d'una abstracció absoluta a una altra.

"L'individu s'ha limitat a anar-se'n al fons [a pic] i l'absoluta esquerpesa de la singularitat s'anorrera en estavellar-se contra la realitat, igualment dura, però continua " (p. 210).

D'aquesta manera, el subjecte hedonista experimenta el doble sentit que rau en allò que obra, en aquell haver pres la vida com es cull una fruita madura: "prenia la vida, però amb això aferrava més aviat la mort". Ens trobem, per tant, davant d'una inversió que per a ell es manifesta sense cap mediació. Ignorant de la comunitat, aquesta se li ha imposat com una dura necessitat, com a destí; però ell ignora encara la veritat que hi ha darrera el destí.

"La consciència s'ha convertit, així, més aviat en un enigma mitjançant la seva experiència, en la qual havia d'esdevenir-se per a ella la seva veritat i les conseqüències dels seus actes, ^{no són per a ella els seus actes,} mateixos; el que ocorre no és per a ella l'experiència del que és en si, el trànsit no és un mer canvi de forma del mateix contingut i essència de la consciència representats una vegada com a contingut i essència de la consciència i altra vegada com a objecte o essència intuïda de si mateixa. Així que la necessitat abstracta val, doncs, com la potència solament negativa i no-concebuda de la universalitat contra la qual s'estavella la individualitat" (p.211).

En última instància, el drama de l'individu hedonista té els accents patètics en el fet que la unitat de subjecte i objecte, la unitat amb l'altre, és el sentiment simple i singular -el plaer mateix-; per això el trànsit de la seva finalitat al moment de la seva vertadera essència és un pur salt a l'altre extrem, sense mediacions, salt que experimenta com a contradicció i anihilament de la seva singularitat. Aquests moments no es contenen i entrellacen en el sentiment, sinó solament en el pensament, al qual es veu abocada finalment la consciència en la mesura que pensa que s'ha perdut en la necessitat i es concep a si ma-

teixa com una essència absolutament estranya de si mateixa. L'autoconsciència, emperò, ha sobreviscut en si a la seva pèrdua, car aquesta necessitat o aquesta pura universalitat és la seva pròpia essència. I amb aquesta reflexió la consciència se situa al llindar d'una nova experiència, una nova figura de l'autoconsciència que Hegel anomena "La llei del cor i el deliri d'urc".

2.1. Horitzons i fronteres

Fins aquí Hegel, more or less. El problema que acarem ara és el d'interpretar el que Hegel diu, el de fer una lectura dels seus ambigus i obscurs raonaments. En primer lloc, cal destacar que aquesta experiència de la consciència és una experiència de caràcter pràctic, una experiència de la raó activa. Però això no significa que no tingui un moment teòretic, d'adquisició de saber (tant teòric com pràctic). L'experiència, tanmateix, és aquí una experiència fonamentalment ètica i el seu moment teòretic és fonamentalment el de l'assoliment d'un saber pràctic.

La lectura d'aquesta figura ha de moure's necessàriament entre la interpretació dels dos pols de-

cisius de la seva dialèctica, a saber: la naturalesa de l'acció del subjecte, per una banda, i la naturalesa de la "necessitat" o "destí", per l'altra. L'individu singular és, sens dubte, un "modern", un jo que ha trencat amb les seves arrels i que vol trobar-se a si mateix en l'experiència del món. És un subjecte, doncs, sense identitat, sense memòria, una pura subjectivitat que vol aconseguir la seva auto-realització. En aquesta recerca de si mateix l'home "modern" nega tot límit o frontera a l'experiència; no res és prohibit i tot ha d'ésser explorat.

Aquests són els primers trets del subjecte de qui parlem, trets que Goethe va pintar poèticament en el Faust, "la tragèdia filosòfica absoluta", una obra "l'amplitud de contingut de la qual mai cap altre poeta dramàtic no ha gosat abraçar abans en una mateixa obra" (Hegel, Aesthetik, WW., 15, p.557). La proclama humanista de Terenci té en el Faust aquesta lectura:

"El vertigen, el goig nat del dolor,
 l'odi pastat d'amor, l'enuig que t'esperona,
 això vull. I el saber, tant se me'n dona!
 Jo vull viure el que viu la humanitat,
 sentir-me del seu mal i del seu bé al plegat
 que s'eixampli el meu jo de l'existència d'ells
 a esclat de mort i cal:
 al costat d'ells en tot, i en l'enfonsada igual"

La voluntat de l'home fàustic no té fronteres, no coneix límits, ni tan sols els divins:

"i amb els meus actes daré fe de com
la dignitat d'un home no tem dels déus l'altura
...
Avant, ni que aquest pas dugui al no-res etern."

Com no pensar immediatament en Baudelaire o Rimbaud? La condemna del modern consisteix a tractar d'anar sempre més enllà de si mateix, a autoinfinitejar-se a despit de la pròpia finitud, a despit de saber que a la fi hi ha la mort, el fracàs. La ubris moderna és, doncs, la negació de límits, la perpètua insatisfacció amb el donat, la insaciabilitat, la insistència en depassar-se continuament a la recerca del més enllà. La cultura moderna és la cultura ultrancera, i l'home modern un jo sense barreres, com posseït per una Wille zur Macht.

El caràcter ultrancer de la cultura moderna i, per tant, de l'home modern es conjuminen amb la naturalesa de la base productiva i reproductiva del règim capitalista. L'anàlisi de Marx fou en aquest punt d'allò més penetrant. Així descrivia al Manifest (1848) l'impuls a ultrar i canviar que caracteritza la societat burgesa, això que Marx considerava com "un paper extremadament revolucionari en la història" acomplert per la burgesia i, en un altre lloc, qualificava com "the great civilising influence of capital" (Grundrisse, p.313):

"La burgesia no pot existir sense revolucio-
nar permanentment els instruments de produc-
ció, val a dir les relacions de producció i,
per tant, totes les relacions socials... El
continu trasbalsament de la producció, la com-
moció ininterrompuda de totes les situacions,
l'eterna inseguretats i mobilitat distingeix
l'època burgesa de totes les altres. Totes
les relacions fermes i rovelloses, amb llur
seguit d'idees, conceptes venerats des de
l'antigor, es disolen, i totes les de forma-
ció recent envelleixen abans de poder ossifi-
car-se. Tot el que és estamental i estable
s'evapora, tot el consagrat es desacralitza,
i els homes es veuen finalment obligats a con-
templar amb ulls desapassionats llur posició
davant la vida, llurs relacions mútues.

La necessitat d'una venda cada cop més ex-
pandida dels seus productes llança a la burge-
sia a través de tot l'orbe. Aquesta ha d'esta-
blir-se, instal·lar-se i crear vincles per tot

En virtut de l'explotació del mercat mun-
dial, la burgesia ha donat una conformació
cosmopolita a la producció i al consum" (OME,
9, pp.139 s).

El règim de producció capitalista es caracteritza,
doncs, per la seva permanent mutabilitat i la tendèn-

cia immanent i irrefrenable vers la universalitat, o sia, pel seu impuls ultrancer (cf., Grundrisse, pp. 312 ss i 438). Per tant, des d'aquest punt de vista abstracte i aumament general en el qual ens situem ara hi ha una correspondència entre els grans trets de la cultura, els grans trets del tipus humà i els grans trets del mode de producció de les societats modernes, si més no de la Il.lustració ençà.

Per a la civilització moderna els horitzons tenen un significat cultural molt diferent al que tenien en èpoques passades o en altres civilitzacions. Per al modern els horitzons no representen un enllà gairebé sempre inassolible i que tampoc no interessa d'assolir car fa les funcions com de cinturó estabilitzador del món en el qual de fronteres endins vivien o viuen els premoderns; ans al contrari, per al modern els horitzons són les fronteres del futur i fins de l'ara. L'home modern viu un continu procés de metamorfosi pel qual els horitzons esdevenen fronteres a un ritme vertiginós. I les fronteres no són més que obstacles, barreres que cal ultrapassar, bo i deixant-les enrera com un testimoni fòssil del pelegrinatge desenfrenat dels homes moderns qui sap ^{on} i qui sap ^{per-}què. Ara, si les coses estan avui canviant i la civilització moderna està descobrint l'existència de límits naturals a l'industrialització, de límits en la guerra termonuclear i de límits en la possibilitat de l'expansió de la humanitat per l'univers, és una qües-

tió que ara no podem pas esbrinar aquí. De totes maneres, la revelació d'aquests límits veu moderats els seus efectes per l'existència d'un poderós i arrelat fenomen de la cultura moderna que F. Kermode va batejar com the sense of an ending, el sentit d'un final, que amara la percepció social dels individus. D'aquesta sensació que el món s'acosta al seu final en parlava així Baudelaire en iniciar-se el darrer terç del segle XIX:

"Le monde va finir. La seule raison pour laquelle il pourrait durer, c'est qu'il existe. Que cette raison est faible comparée a toutes celles qui annoncent le contraire, particulièrement à celle-ci: qu'est-ce que le monde a désormais à faire sous le ciel? -Car, en supposant qu'il continuât à exister matériellement, serait-ce une existence digne de ce nom et du dictionnaire historique?" (1968, p.629).

El poeta cantor del Nou, el Mal i el Demoníac expressava i, més encara, raonava la vivència d'un sentiment que feu la seva entrada en la literatura amb el romanticisme i en la política amb el socialisme utòpic o "científic". Les seves formes han estat nombroses: Apocalipsi, Adveniment del Nihilisme, Un Món Felíç, 1984, Adveniment del comunisme, Fundació del Tercer Reich, etcètera. Hi ha hagut els qui, seguint el model

de la Revolució francesa, han sentit que aquest ordre s'acaba i serà substituït per un nou ordre post-revolucionari negador radical d'aquell passat, fundador d'un nou temps, una nova era com feren els revolucionaris de 1789 reiniciant el comput, el calendari, i canviant els noms dels mesos. Aquesta manera d'entendre el sense of an ending es relaciona sens dubte amb la llarga tradició del milenarisme occidental i potser, encara més enllà, als mites arquetípics de les civilitzacions indoeuropees que estableixen una homologia entre els cicles de la vida de la naturalesa i els cicles de la vida dels pobles. Tals mites, com ara és, a tall d'exemple, el del diluvi universal i la nova aliança entre Déu i els homes, informen d'alguna manera l'inconscient col·lectiu de la nostra civilització, i surten sovint tímidament -o insolentment- a la llum en la literatura i el cinema de ficció científica i en els gèneres que cultiven el "catastrofisme" en general. Però és també reviscut en aquells pensaments fugissers, o en aquells somnis que es fan mentre el son no et venç, en els quals voldries veure com s'ensorra tot i se't concedeix l'oportunitat, en suma, d'ésser un altre -aquell que hagueres volgut ser, aquell que rebutjares ser, aquell que simplement no ets, tant se val.

D'altra banda, hi ha hagut els qui, decebuts per Napoleó i la Restauració, han sentit que aquest ordre s'acaba i no el segueix més que la indignitat,

la mort en vida, el triomf de la inhumanitat -així veu les coses Baudelaire, així les veuen els filòsofs pessimistes com Heidegger. Com en el cas anteriorment esmentat, aquesta manera d'entendre el "sentit d'un final" té al darrera una llarga història que l'ha empesa i nodrida: el mite de la caiguda de l'home i la impossibilitat en la qual es troba d'aixecar-se ell tot sol pel seu esforç. Teognis de Mègara, Menandre i la Comèdia Nova, el Calderón de La vida es sueño, Leopardi, la novel·la existencialista, són algunes de les fites literàries, citades a l'atzar, d'aquesta tradició en el fonament de la qual alena el mite de la caiguda irreversible. En la filosofia sobreix el nom de Schopenhauer al qual acomboien els pensadors existencialistes i els pessimistes difícilment classificables com Simmel, Spengler o Cioran.

De diferents maneres, doncs, però en darrera instància d'acord unànimement en el "sentit d'un final", els moderns estan ben acostumats a percebre límits i a sentir que n'hi ha de decisius, com punts de no retorn un cop passats els quals o estarem perpetuament condemnats o ens salvarem per sempre; un punt que separaria la prehistòria de la història "pròpiament dita", o la història de la post-història, de la mort de la humanitat; horitzons aurorals i horitzons abismals, fronteres de la redempció i fronteres de la condemnaió eterna. Per a l'home modern, per tant, no sols hi ha la dialèctica primària de les fronteres

i els horitzons que esdevenen fronteres, sinó que hi ha, no res emenys, la dialèctica de l'Horitzó i la Frontera en el marc de la qual es desenvolupa la primera. Però aquesta segona dialèctica és ignorada pel subjecte actiu que busca la felicitat per la via del plaer i no revelarà la seva importància fins que abordem les altres figures de la consciència pràctica.

2.2. La dispersió "estètica"

La figura de l'individu eròtic que s'estavella contra el destí fou analitzada àmpliament per Kierkegaard en els seus escrits que s'ocupaven de l'"estadi estètic", de la forma de vida orientada a la sensualitat, despreocupada i irreflexiva, "dispersa". Per bé que els punts de vista i les intencions de Kierkegaard siguin realment diferents de les de Hegel, ens ajudaran a il·luminar aquesta figura que Hegel ha estudiat sota l'epígraf "el plaer i la necessitat" d'una manera notablement obscura.

El subjecte singular eròtic és un home modern i desmemoriat. Podríem, doncs, determinar-lo com un home passional, un subjecte posseït per una passió que el domina i impulsa, a saber: el desig eròtic o

sensual en un ampli sentit del mot. El desig, o l'apetència, és en ell com una força de la naturalesa, com un instint que persegueix irrefrenablement la seva satisfacció. Però, com en la dialèctica del "jo i l'apetència" analitzada per Hegel en el capítol de la Fenomenologia sobre l'autoconsciència (pp. 111 ss), el subjecte no podrà veure mai satisfet el seu instint en la consumació de l'objecte i, per tant, es veurà empès a buscar-ne un de nou i així successivament.

La indiferència davant l'objecte de la seva apetència implica la reproducció d'aquesta i, doncs, que la seva vida estigui condemnada a la repetició. Per això conceptua Kierkegaard aquest estadi de l'existència com el de la dispersió "estètica", la dispersió de l'individu que va passant d'un objecte de desig a un altre com la papallona va de flor en flor. L'home eròticament dispers defuig tota forma de vida definida, tota limitació de les seves capacitats de gaudi i sensualitat, defuig, en conseqüència, tota norma o institució moral les quals no són més que experiència cristallitzada, memòria objectivada i, doncs, tomba de la passió.

No és gens estrany que el subjecte eròticament dispers sigui un arquetip de la cultura masculina, però bé que no l'únic, ni molt menys, que està perdent l'exclusivitat sexual gairebé general que tenia en la mesura que avui és més freqüent que la dona defugui voluntàriament o involuntària la institucionalitat.

zació de la seva vida sensual i el relaxament de la moral sexual dominant li permet accedir a una vida eròtica de la qual gaudia abans gairebé només el varó. Però ja tornarem després sobre aquesta qüestió.

Ja hem esmentat anteriorment dos models de l'home eròtic dispers: el Faust goetheà i el Don Joan, especialment el de la versió de l'òpera mozartiana. Aquest darrer fou analitzat amb molta cura per Kierkegaard i constitueix potser la més pura figura de l'individu eròtic dispers. L'insaciabile desig eròtic donjoanesc palesa la ceguesa i abstracció del pur ésser per a si. Per a Don Giovanni cada dona no és un ésser singular en si i per a si, un altre independent i autoconscient. La seva relació amb les dones és instrumental; en elles busca o d'elles desitja sols la feminitat, la universalitat abstracta ^{de} "l'Etern Femení que atrau tots els homes", allò que cada dona posseeix en comú amb totes les altres dones. Com Leporello li explica a Donna Elvira bo i mostrant-li el llibret on porta la comptabilitat de les conquestes del seu senyor:

"V'han fra queste contadine,
cameriere, cittadine,
v'han contesse, baronesse,
marchesane, principesse,
e v'han donne d'ogni grado
d'ongi forma, d'ogni età". (Acte I, esc.2).

Don Giovanni assaja de raonar la seva "passion pre-
dominante" al seu criat:

"Lasciar le donne! Sai ch'elle per me
son necessarie più del pan
che mangio, più dell'aria che spiro!
E tutto amore...
Chi a una sola è fedele,
verso l'altre è crudele;
io che in me sento
sì esteso sentimento,
vo' bene a tutte quante". (Acte II, esc.I).

Però la seva actitud no té res d'enraonada, la seva
conducta, les seves accions, estan governades per un
pur voler, un voler gaudir. El seu mot d'ordre és co-
negut:

"Io mi voglio divertir!
Vivan le femmine!
Viva il buon vino!
Sostegno e gloria d'umanità!". (Acte II, esc.6)

"Viva la libertà!". (Acte I, esc.6).

Recordem la famosa ària de l'escena quarta de l'acte
primer "Finch'han dal vino", en la qual es mostra
entusiasmat en el sentit etimològic del mot d'"inspi-

rat per una divinitat", és a dir, posseït pel déu de la seva passió excessiva, per la seva mania, per usar el terme platònic del Fedre, o el seu daimon, en la versió del Banquet. Don Giovanni no coneix la pau, la seva passió no li dóna treva ni repòs. Com el Faust de Goethe, no pot lliurar-se al repòs, mai no està content ni un plaer li omple el cor, espera sempre amb deler el moment posterior, l'endemà que ha de dur-li nous amors, nous plaers, noves aventures amoroses, en fi, noves experiències. La dispersió que caracteritza la seva vida fa que se'ns mostri com una figura plàstica. "Don Joan, escriu Kierkegaard, és una figura gairebé etèria que apareix constantment, sense adquirir mai una forma determinada o certa consistència. És un individu que està creant-se a cada moment, sense que mai poguem arribar a veure'l acabat" (1969, p.179). Aquesta manca de solidesa, de perfil ben retallat, de contorns ben dibuixats, s'explica pel fracàs de la seva existència com a membre de la comunitat, fracàs que no és sinó el preu del seu reeiximent com a individu passional. L'èxit de Don Giovanni amb les dones, la repetició reiterada de la seva relació abstracta amb la dona, és el seu destí, la llei de la seva existència. La seva individualitat queda indefugiblement regida per la necessitat d'aquesta llei, necessitat "buida i estranya", realitat "dura, però continua". Don Giovanni pren la vida, però aferra més aviat la mort. El seu crit festejant la llibertat és

una mostra de la inversió pròpia de la ideologia, en sentit marxista, de la seva falsa consciència tocant a la veritat de la seva existència, això és: que en realitat la seva vida consisteix en la repetició d'un patró d'aventura eròtica talment regular que fins el seu criat Leporello duu un llibre de comptabilitat de la mateixa manera que el duu un botiguer. La dura necessitat és el que realment governa l'existència d'aquest hedonista irreflexiu, allò que de fet l'anihila i "la potència que el devora". La seva individualitat s'estavella (zerschmettert) contra aquesta necessitat abstracta, potència sols negativa i no-concebuda (unbegreifene) de la universalitat.

Don Joan, com el Faust, són models universals de l'individualisme hedonista prou rics i amb la força dels grans tipus humans clàssics d'una cultura. Però podríem prendre d'altres models. Així en el llibertí sadià tindríem un model barroer i simple de l'erotisme fàustic, un subjecte que no viu el plaer com a sentiment -com Don Joan- i, naturalment, tampoc com a pensament, sinó com a pura sensació epidèrmica, com a pur gaudi carnal, plaer corporal. Don Giovanni fa l'amore, amoreggia, però el llibertí folla, carda. L'inefable Dolmancé, el coeducador de l'Eugénie de La philosophie dans le boudoir, és prou eloqüent:

"Oh, voluptuoses noietes, entregueu-nos, doncs, els vostres cossos tot el que pogueu! Folleu,

divertiu-vos: això és el fonamental. Però fugiu amb cura de l'amor. L'única part bona d'ell és la part física, deia el naturalista Buffon... Repeteixo: divertiu-vos però no estimeu; tampoc no us preocupeu per ésser estimades, el que importa no és extenuar-se en lamentacions, en sospirs, en mirades, en misatges dolços, el que importa és follar, multiplicar i canviar sovint els folladors... Les dones no estan fetes per a un sol home: la naturalesa les ha creades per a tots... Sempre putes, mai amants, fugidores de l'amor, adoradores del plaer" (pp.121 s).

El llibertí pensa que en aquest trist univers pot assolir algunes gotes de felicitat: tantes com la seva verga sigui capaç d'ejacular. El destí del llibertí és patètic: el limitat repertori del manual de tècniques sexuals ad usum i de les "perversions" sabudes. Per al llibertí la vida és una pel·lícula pornogràfica en sessió continua -i no hi ha res més avorrit que un film hard-core.

Entre els poetes o filòsofs també sovintegen els models concrets d'individu hedonista. És sabut, a tall d'exemple, que Kierkegaard va elaborar la seva teoria de l'"estadi estètic" a partir de les seves pròpies experiències vitals. La vida d'un poeta genial com Rimbaud també ens oferiria la possibilitat d'ana-

litzar la figura del plaer estavellat contra la necessitat. Entre els "hippies" i els "models" trobaríem igualment aquesta figura de l'experiència. Però aquí no tenim temps d'analitzar tots aquests exemples. El que, en canvi, no voldria deixar passar és l'observació, feta ja de passada més amunt, que aquesta experiència, abans pràcticament accessible tan sols als varons, ara és realitzada com més va més també per la dona. Les característiques típicament masculines d'individu fàustic -com ara són l'egoïsmes, la inflexibilitat, l'orientació competitiva i l'agressivitat- les podem ara trobar en moltes dones hedonistes d'avui, que van desempallegant-se en mica en mica de les "virtuts" tradicionalment tipificades com a femenines -la sensibilitat, la paciència, l'afabilitat, la tendresa, la capacitat d'estimar, la capacitat de comprensió, etcètera. Aquest fenomen té uns fonaments encara no del tot esclarits i de segur que passaran molts anys abans no se'n pugui donar una explicació satisfactòria, a més aquesta depèn també del rumb que prenguin en el futur a mig termini els fluxos de força de treball femenina, el moviment feminista -actualment en un atzucac-, i els costums sexuals de les noves generacions -les quals tendeixen estranyament a fer-se lleugerament més conservadores cada dia que passa.

La dona voluptuosa i posseïda per la passió eròtica no és un tipus femení nou en la modernitat.

Des dels temps de Lucrecia Bòrgia en la història d'Occident apareixen molts noms de famoses dones d'insadollable apetit sexual, de seductores i vamps. La literatura també registra alguns casos de Fausts o Don Joans femenins, però relativament pocs: La Comtessa Faustina (1841) d'Ida Hahn-Hahn, Madame Bovary (1857) de Flaubert, la Indiana (1832) de George sand, la Lulú (1894) de Wedekind, la Carmen de Merimée (1846) i Bizet (1875), i d'altres. En general es tractava de dones que, en la vida real o en la ficció, buscaven la seva alliberació de les formes de sensualitat que la cultura masclista dominant els imposava; malauradament, emperò, en bona part dels casos el que l'heroïna feia era "masculinitzar" la seva personalitat i el seu sistema de valors, és a dir, assumir els valors masculins i "igualar-se" amb els homes o, el que és el mateix, diferenciar-se de les dones. Així, per exemple, la comtessa Faustina és una "sublim egoïsta" burgesa, un vampir que com el capital, xucla la vida a tots, àdhuc a si mateixa, un Faust amb falduilles (MAYER, 1975, pp.73-78).

La tendència actual segueix la tònica històrica, o sia, com deïem, que la dona s'iguali a l'home en sentit literal, és a dir, que engegui la tradicional subcultura femenina a fer boles i assumeixi papers reservats ^{abans} absolutament, exclusivament a l'home. Però al meu parer representa un perill catastròfic, a saber: que al final s'oblidi aquest patrimoni de

tota la humanitat del qual fins ara en tenien especial cura les dones, és a dir, els valors de la subcultura femenina. Si es consumés aquesta pèrdua estic segur que les perspectives d'una supervivència digna de l'espècie humana minvarien. Com va escriure en certa ocasió l'egregi boig de W. Harich, "a través de mil·lenaris d'opressió del propi ésser, la dona ha après a defugir el poder omnímode i a defensar als dèbils. En ella s'encarna la promesa de la pau i el fi de l'explotació i de la violència" (1975, pp.349 s). L'afirmació de Harich pot ser una boutade presa al peu de la lletra, però és emblemàtica del que vull dir. Dis-sortadament aquest no és el lloc per a un desenrotllament seriós d'aquest tema i no tenim més remei que deixar la cosa al primer tast.

2.3. El coneixement de la necessitat

L'experiència hedonista acomplida per la raó activa, en tant que experiència pràctica, té un moment teorètic, una dimensió de pensament. L'individu hedonista pot aprendre de les seves accions, de les contradiccions a les quals es veu abocat i dels seus patiments. Hegel assenyala a la Fenomenologia com

hem vist abans, que la consciència pràctica singular en la seva acció instrumental sobre l'altre, al qual pren com mer medi de gaudi del plaer, experimenta de seguida la independència d'aquesta altra consciència. Recordem com la dialèctica del jo i l'apetència o *desig* (Begierde) desenrotllada al capítol sobre l'autoconsciència duia inevitablement a la dialèctica del mutu reconeixement entre les autoconsciències i a la dialèctica del domini i el servatge (pp. 111-120). En aquest procés es feia present el concepte d'Esperit, aquella unitat de les diferents autoconsciències que són per a si definida amb pregnància per Hegel com l'Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist. Doncs bé, la raó activa recorre aquest mateix camí però a un nivell de concreció ètica o històrica que no presentava la mera autoconsciència. La dialèctica del jo pur i el gènere humà és ara la del subjecte hedonista i el seu destí; en ambdós casos és la vida individual anul·lada en la vida genèrica.

Què pot aprendre l'autoconsciència racional de la seva experiència hedonista? En primer lloc, que l'acció social, l'acció individual en societat, implica el depassament de la pròpia singularitat; en segon lloc, que l'actitud purament hedonista implica la pèrdua de l'individu en la necessitat, l'estranyament de si; i, en tercer i darrer lloc, pot assolir saber que aquesta necessitat és la seva pròpia essència, la llei en el seu cor. Que el subjecte actiu

assoleixi aquests sabers o algun d'ells és merament una possibilitat. Pensem en els nostres models. Don Giovanni no aprèn ni vol aprendre res. La seva passió és el seu destí en termes radicals, això és, fins a la mort. Així és ell; no té res de què penedir-se. L'estatua del Commendatore se l'enduu a l'infern després de demanar-li que es penedeixi sis vegades: però scellerato, perfido, inniquo, dissoluto, són categories morals que no s'aplica l'heroi a si mateix ni es podria aplicar. Li demanen que canviï de vida, però si fes tal cosa no seria Don Giovanni, perdria la seva identitat, que li ve donada pel caràcter conformat per la passió a la qual s'ha entregat. I aquesta només pot extingir-se amb la mort. En aquesta fidelitat al si mateix, en aquest despreci per l'enigma que la pròpia consciència li forneix, rau la grandesa tràgica i la misèria ètica de Don Giovanni. Misèria perquè no ha assolit un nivell ètic; la seva conducta és merament moral; val a dir,

Don Giovanni no arribarà mai a captar-se èticament perquè actua automàticament, mimèticament respecte a la seva moral hedonista; no hi ha en la seva vida moral lloc per a la reflexió i, doncs, tampoc no n'hi ha per l'ètica.

El cas de Faust és prou diferent. L'insacioble doctor és, de primer antuvi, prou conscient del mal èticament determinat, doncs ha pactat precisament amb el diable la pèrdua de la seva benaurança a canvi de

totes les riqueses del món i el poder de satisfer totes les apetències i passions. Però en la seva primera gran aventura, la història dels seus amors amb la Margarida, Faust empeny la joveneta innocent cap a la seva perdició. La (mala) consciència del mal que ha fet el fa experimentar tot el dolor del món, i encara més quan la Margarida s'aferma en la seva voluntat d'expiar la seva culpa amb la mort bo i negant-se a acceptar la llibertat que li ofereix gràcies a l'ajut de Mefistòfil. Faust arriba, doncs, primerament, a saber-se egoïsta, i, segonament, a saber-se alienat, víctima del seu estranyament demònic. Per això Mefistòfil veu frustrades les seves pretensions de proporcionar-li a Faust un instant de felicitat suprema, un moment de repòs. Així que la segona part de l'obra s'iniciarà amb un Faust que desperta d'un somni llarg i profund i que gràcies a la intervenció d'Ariel ha oblidat absolutament tot el que ha passat, tot el seu dolor, el seu penediment i recança. Gràcies a aquest do de l'esperit aeri Faust pot prosseguir el camí que la seva insatisfacció perpètua li va marcant; sí, tanmateix, no hagués oblidat el que havia après dolorosament llavors la segona part del Faust haguera estat completament diferent. Amb aquest expedient, Goethe oblitera tota possibilitat d'un progrés moral de la persona de Faust.

Don Giovanni i Faust són dos models caracterís-

tics del que pot resultar de l'experiència moral. El primer fa una curta experiència merament formativa, constituïdora del seu caràcter (o èthos) dominat per l'erotisme fàustic. Tanmateix, no en treu l'entrellat de la seva experiència i es limita a repetir-la com el rellotge repeteix les hores i la nit segueix al dia. Don Giovanni té una experiència primitiva, però en realitat fa molts anys que no fa noves experiències. Essent així, no arriba mai a saber-se com egoïsta ni com esclau de la seva passió. Som nosaltres, Donna Elvira, Leporello, Zerlina, els espectadors de l'òpera, els filòsofs, els qui concebim el seu egoisme i el seu esclavatge; ell, ben al contrari, romandrà en la ignorància ètica. Faust, en canvi, és l'exemple del subjecte hedonista que fa una experiència moral completa, no sols primitivament formativa sinó també informativa. Se sap egoïsta i titella de la seva passió. Sap del mal que ha comès. Sap que ha de canviar de vida; potser no sap el que ha de fer, però almenys sap el que no ha de fer.

Kierkegaard i Rimbaud van viure la seva experiència de la dispersió estètica i varen acabar canviant de vida. És difícil dir què va aprendre cadascun d'ells de la seva experiència, però del cert que aprengueren quelcom. Entre les generacions de "hippies" i "models" de segur que trobaríem casos assimilables al Don Giovanni i casos semblants al de Faust. L'experiència moral mai no és unívoca i les generalitza-

cions que podem fer d'ella són sempre precàries hipòtesis revisables en qualsevol moment. Però en l'experiència acumulada pels homes de la cultura occidental moderna està la hipòtesi que la felicitat no es pot assolir pel camí de Faust ni pel de Don Giovanni. Llevat dels insòlits casos de donjoanisme pur, l'hedonisme irreflexiu duu tard o d'hora a la consciència de la manca de vida, a la relació abstracta i buida d'unió i diferència amb els altres sisfícament repetida. Que la capacitat d'oblit dels moderns és copernedora i que estem i estarem condemnats a recordar l'experiència hedonista, a redescobrir el que ja se sabia o a ignorar-ho tràgicament, és del cert la nostra sort fatal.

Amb tot i això, no hem pas d'oblidar que el saber, la consciència de quelcom, no significa però automàticament acció d'acord amb aquest saber o aquesta consciència. Val a dir que la consciència de l'alienació no implica ni de bon tros la superació de l'alienació, i encara menys la superació pràctica. Així, posem per cas, hom pot haver arribat perfectament i dretament al saber que l'hedonisme inevitablement és per a l'individu irreflexiu un destí mortal -mortalment avorrit, si més no-; però, ho i posseïnt aquesta consciència de la buidor vital de la seva existència, l'hedonista pot conformar-se amb aquest destí, renunciar a actuar de manera conseqüent amb el saber assolit, i refermant-se en la seva sort assumir l'en-

fonsada existencial com s'augura a si mateix el propi Faust (cf., GOETHE, WW., 3, p.54). Aquesta peculiar forma d'inconseqüència està avui des del punt de vista sociològic molt estesa en les societats occidentals més opulentes com ara és el cas dels Estats Units. La literatura americana de postguerra en dóna corprene-dors testimonis a través de les obres de W. Borroughs, N. Mailer o Ch. Bukowski.

Com he explicat en un altre indret (VILAR, 1984), el jo-ve Marx, hereu en això de la Il.lustració i del He-gel més il.lustrat, pensava que a la humanitat, als individus, els bastava la consciència de la seva situa-ció, la comprensió de les vertaderes causes i finali-tats de les seves accions, per a que es possessin a canviar activament el món. En termes hegelians di-ríem que la consciència de la seva alienació era su-ficient per a que l'individu es disposés a superar-la. El Marx madur va tendir a desconfiar del poder de la clara consciència i a refiar-se més de la legalitat objectiva de l'esdevenir de la societat burgesa mo-derna, baldament els individus tinguessin una cons-ciència falsa de la seva realitat vital -ho fan, però no ho saben. Per a aquest Marx distanciat de l'opti-misme il.lustrat, la consciència de l'alienació era un producte objectiu i una condició necessària de l'emancipació obrera, però no una condició suficient. Certament, Marx no s'aclarí sobre quines eren aquestes condicions suficients -si la necessitat estructural

i/o la decisió ètico-política, i si espontàniament creades o intencionadament, si per les masses o per un partit de quadres, si pacíficament i democràtica o violentament, etcètera.

Alguns decennis més tard, Sigmund Freud acarà també el problema de la consciència de l'alienació passant per un camí semblant al de Marx. El psicoanàlisi, entès com a pràctica terapèutica, persegueix la curació mitjançant la sortida a la llum d'allò ocult en les profunditats de l'inconscient, és a dir, fent conscient i esmentable allò que era inefable i inexpressable. En una primera etapa, Freud creia que efectivament per a la curació bastava que el pacient assolís una consciència adequada a la seva situació patològica. Això, és clar, era bastant cert en el cas de les neurosis; però el fundador del psicoanàlisi va acabar descobrint, en una segona etapa, que l'autoconsciència correcta per part del malalt no era ni de molt suficient sempre i en tots els casos per assolir la curació. Tot sovint, la consciència de la pròpia bogeria no guaria al boig, entre el saber de la realitat pròpia i la correcció de les distorsions amb què aquesta s'acara i viu hi havia, hi ha, un hiatus, una solució de continuïtat que possibilita el fet que un boig romangui boig sabent que ho està, de la mateixa manera que la classe obrera roman alienada tenint consciència de la seva alienació.

Els existencialistes d'entreguerres, per la seva banda, també assenyalaren aquest hiatus existent entre el saber i actuar en conseqüència. Heidegger o Jaspers, però sobretot Sartre, feren estrebar bona part de llurs arguments sobre la situació de caiguda de l'home en el "man" o la "inautenticitat" i les enormes dificultats de superar aquell estat d'alienació precisament en la consideració d'aquest hiatus.

Des del punt de vista de la filosofia moral, això que fou un problema rebec per a teòrics com Marx, Freud o els existencialistes mai no ha estat una font de grans perplexitats filosòfiques, sobretot per a aquelles ètiques que, siguin cognitivistes o no, sempre han tingut clar que l'epicentre de la vida ètica, allí on gravita tot el que té a veure amb la moral, és en el voler, ni més ni menys que en voler. El voler és el mediador entre l'elecció i l'acció. En l'elecció hi podem trobar el conèixer o la ignorància, el deure o la inclinació, el raonament o la persuasió o el càlcul, o fins una combinació de tots aquests elements. Però si no hi ha decisió no hi ha traducció pràctica de l'elecció. No basta saber, triar, sentir-se inclinat; és necessari voler allò sabut, triat, delerat o apetit.

En la vida moral dels individus sovintreja un fenomen que, tot i que ha estat descrit en gairebé totes les ètiques des dels començaments de la filosofia moral sempre ha estat analitzat ensems amb d'al-

tres fenòmens afins, però dels quals cal diferenciar-lo. Aquest fenomen que em penso que encara no ha estat aïllat per l'ètica podríem batejar-lo amb l'expressió "pessimisme de la volença". El pessimisme de la volença és normalment un element present en el fenomen que Aristòtil anomenava "feblesa de la voluntat" (akrasia), però que ens cal ara garbellar i desmesclar d'aquest. Per anar cercant i perfilant el que sigui el "pessimisme de la volença" posarem una comparança a contrario. Recordem el que Heidegger anomenava "estat de resolució"; el problema d'aquest estat era la seva vacuïtat i insubstancialitat -els heideggerians d'estricta observança estaven fermament resolts, però no savien a què. ^(HEIDEGGER, 1927, 560) Doncs bé, l'estat de pessimisme de la volença seria exactament el contrari de l'estat de resolució. Quan el voler està dominat pel pessimisme no hi ha intel·ligència suficient, per optimista que sigui, que faci moure el subjecte moral més enllà de la forma de vida que la intel·ligència mateixa li assenyala com alienada, condemnable i superable-abolible. En l'estat de pessimisme de la volença el subjecte té l'a què del qual mancava el heideggerià, però està absolutament faltat de la resolució d'aquest. Ara, que el resultat és en ambdós casos el mateix. En efecte, si l'un no es resol a actuar altrament, l'altre no actua altrament per bé que hi està resolt; en el primer cas falla la voluntat, en el segon el saber, l'elecció.

(Entschlossenheit)

Així que a la fi tots dos segueixen en el mateix estat d'alienació (o "inautenticitat"). ¿Com no pensar, doncs, en els personatges de les novel·les i peces dramàtiques de S. Beckett, en els herois de La naúsea de Sartre o de L'estranger de Camus? ¿Com no veure el pessimisme de la volença en la tediosa existència de la majoria dels personatges de les obres de Ch. Bukowski? Entre el saber i l'acció hi ha el voler i el poder. Moltes filosofies morals, àdhuc teories ètiques, no han entès aquesta realitat i, per tant, llur comprensió de la vida moral ha estat fallida. Pensem per un moment en l'ètica kantiana que es "fonamenta" en el faktum de la llei moral o la consciència del deure. Kant pensava que un cop sabut el deure ja hauríem de voler-lo; però el seu és en aquest punt com en altres infonamentat, car ¿per què hauríem de voler el deure? Why should we be moral? [REDACTED]

[REDACTED] La qüestió és que, independentment del que es respongui a aquestes preguntes, independentment del fet que hi hagi raons per a ser moral o racional, la vida moral dels subjectes morals empírics reals i concrets no és una Vida Lògica, i precisament per això és vida i és moral per comptes de teoria i de ciència. El pessimisme de la volença és un fenomen il·lògic, però tan típicament moral com certament il·lògic. Al darrer capítol tornarem sobre aquestes qüestions. Ara cal que passem sense més demora a la següent figura de l'experiència moral.

3. La llei del cor i el deliri d'urc

L'experiència vital realitzada per l'individu singular llançat a la cerca de la felicitat a través del gaudi del plaer que pot trobar en els altres individus acaba informant-lo, segons l'argument de la Fenomenologia, que la seva pròpia essència és aquella necessitat o pura universalitat contra la qual s'estavellava. Amb l'accés a aquest saber l'autoconsciència racional es disposa a fer una altra experiència pràctica, una experiència de nivell superior, més rica que l'anterior, experiència que Hegel determina com "das Gesetz des Herzens und der Wahnsinn des Eigen-dünkels". Hegel presenta el trànsit de la primera figura a aquesta segona com un pas necessari, encara que la seva verificació i la seva necessitat només siguin visibles per al filòsof -aquest per a nosaltres que va apareixent ara i adés en el text-, per al filòsof que comprèn la tècnica d'exposició fenomenològica. Però aquí l'equilibri entre l'ordre lògic i l'ordre històric es trenca en favor del primer. En la figura del plaer i la necessitat Hegel ens estava esbossant l'experiència més primària de l'individu modern, l'experiència que històricament feren ja molts individus durant el Renaixement, època aquesta en la qual neixen els personatges llegendaris de Faust i Don Joan.

Des del punt de vista històric, en la figura de la qual ara n'emprendrem l'anàlisi donarem un salt imprevist endavant, mentre que en la tercera figura -"la virtut i el curs del món"- tornarem enrera, força més enrera d'on ens trobàvem quan l'individu experimenta la rauxa de l'orgull. Si en la figura anterior teníem el punt de partença en el Renaixement, ara, en canvi, el tindrem en el Segle de les Llums; de l'alba de la modernitat haurem passat a l'aurora enllumenadora, vivificant i agitadora de la modernitat.

Sembla que Hegel va escriure les pàgines encapçalades per l'epígraf "La llei del cor i el deliri d'urc" pensant en una forma d'individualisme molt en boga a l'època de la redacció de la Fenomenologia, concretament el que es podria anomenar globalment sentimentalisme de l'època, sentimentalisme proto-romàntic del classicisme alemany i el sentimentalisme racionalista francès } que triomfà entre els jacobins (com el de Rousseau, per exemple) durant la Revolució francesa. De fet, com assenyala Bloch, el període històric en el qual Hegel tenia la ment posada durant la redacció d'aquests passatges fou precisament la Revolució francesa, i les individualitats en les que pensà són els Weltbesserer i els Weltbekämpfer que integraven el jacobinisme, els putxistes abstractes i els tribuns de la Il.lustració. Això sembla irrefutable. A més, aquesta figura i les següents se superposen, en el capítol VI, al nivell

de l'"Esperit Objectiu", amb les seccions sobre la Il·lustració, la Revolució francesa i la moralitat. Però també és cert que, com que ens movem a un nivell molt més abstracte que no pas en aquest capítol històric on es desplega l'Esperit Objectiu, la figura de la "lleï del cor" també abastarà experiències diferents a les del període i els individus que Hegel tingué més presents. Així, doncs, haurem de pensar no sols en els polítics de l'època de la Revolució, sinó també en sentimentals com el Werther goetheà o el Karl Moor dels Bandits de Schiller, en l'individualisme de Rousseau o de Lord Byron... La repetició d'aquesta figura ha donat lloc més modernament a l'experiència de molts anarquistes, des de nihilistes russos a la banda Baader-Meinhof, així com la de bona part de tots els homes i dones individualistes rebels amb causa i sense causa que han volgut imposar la seva pròpia concepció del bé de la humanitat passant per damunt del que els altres pensen i volen i han acabat, en conseqüència, barallant-se amb la humanitat, combatent el despotisme amb el despotisme, el terrorisme amb el terrorisme, en una espiral de follia, el deliri d'urc.

Vejam l'exposició hegeliana, emperò, abans de fer la nostra lectura actualitzada i interessada d'aquesta figura. S'inicia aquesta nova singlada de la consciència racional quan aquesta ha assolit el saber de què en tant que singularitat el seu ésser per

a si o essència és la necessitat que val per a ella com a universal d'una manera immediata. Aquest universal passa Hegel a anomenar-lo a partir d'ara lleï i, com que és de mode immediat en l'ésser per a si de la consciència, l'anomena amb més propietat la lleï del cor. Tenim, doncs, aquesta unitat del singular (un cor) i l'universal (una lleï), d'acció puntual i norma, que ens permet afirmar que entrem de ple en l'àmbit de l'ètica. L'individu de la lleï cordial és un subjecte moral, una consciència moral sense peròs ni excepcions, a diferència del subjecte de la figura anterior que, com el Don Giovanni, podia en certes condicions ésser un subjecte pre-ètic que desenvolupa tan sols una conducta moral, mimètica, irreflexiva i recurrent.

La lleï que dóna al nostre individu singular la dimensió universal que li mancava a un Faust (13) o un Don Joan no és altra cosa que "el fi que aquesta autoconsciència tendeix a realitzar" (p.211). Tanmateix, a la individualitat li ocorre com en l'anterior figura: la lleï del seu cor comença essent només per a si i, per tant, es contraposa a una realitat altra que la postulada per la lleï cordial, de manera que apareix una contradicció de la lleï i de la singularitat. Escriu Hegel:

"És, per tant, d'una banda, una llei que oprimeix la individualitat singular, un ordre del món brutal i violent que contradiu la llei del cor, i, d'altra banda, és una humanitat que pateix sota aquest ordre i que no segueix la llei del cor, sinó que és sotmesa a una necessitat aliena" (pp.211 s).

Ens trobem, així, que una altra vegada la consciència singular s'enfronta a la necessitat que oprimeix la individualitat, però ara vol superar aquesta necessitat que contradiu la llei del cor així com els sofriments que causa en el món. Això fa que l'individu no es mogui ja al nivell de la frivolitat (Leichtsinn) de l'anterior figura, irreflexivament encaparrada en l'assoliment del plaer singular. Ara es tracta

"de la seriositat d'un fi elevat, que cerca el seu plaer en la presentació de la seva essència excel·lent i en l'assoliment del bé de la humanitat. Allò que la individualitat realitza és la llei en ella mateixa i per això el seu plaer és, doncs, alhora el plaer universal de tots els cors. Ambdues coses són inseparables per a ella; el seu plaer és allò que és conforme a la llei, i la realització de la llei de la humanitat universal és la preparació del seu plaer singular" (p.212).

L'heroi del cor vol, doncs, establir en si i en el món aquesta llei del cor com a llei universal. Però la llei cordial no és més que la generalització ètica dels seus propis impulsos, les seves pròpies passions i sentiments. D'aquesta identificació o unitat immediata del singular i l'universal, del bé propi i el de la humanitat, sorgiran tots els problemes i contradiccions que experimentarà l'heroi del cor, puix que aquesta unitat ha d'ésser resultat d'una mediació, producte de la disciplina (Zucht)⁽¹⁴⁾. El nostre subjecte acara, com hem dit, una situació tan contradictòria com la de l'individu hedonista: d'una banda el cor i la seva llei, de l'altra l'ordre coercitiu diví i humà que no s'acorda amb la seva llei; és a dir, l'individu assajarà d'introduir el cor en la realitat, de complir la llei del seu cor. Però en realitzar-se, en esdevenir ordre universal, "la llei ha fugit del cor", s'ha transformat en allò que calia superar .

"La llei del cor deixa d'ésser llei del cor precisament a través de la seva realització... amb la realització de la seva llei [l'individu] no fa sorgir la seva llei, sinó que, en tant que la realització és en si la seva i és, no obstant això, una realització aliena per a ell, el que fa és enredar-se en l'ordre real, en un ordre que és per a ell, endemés, una potència superior no sols aliena , sinó

fins i tot hostil" (p. 213).

El resultat d'aquesta introducció de la llei del cor és que els altres individus no veuen en aquest ordre universal que hom vol implantar la llei del seu cor, sinó la d'un altre. Aleshores, i d'acord amb la llei universal segons la qual tots han de trobar el seu cor en el que és llei, es revolten contra la realitat que aquest individu proposa.

"I així com de bell antuvi l'individu abominava solament de la llei rígida, ara troba contraris a les seves excel.lents intencions els cors mateixos dels ^{altres} homes, i abomina d'ells" (p.214).

De fet, som al bell mig d'una guerra de tots contra tots, en la qual cadascú intenta fer valer la seva pròpia singularitat però no ho aconsegueix perquè experimenta una resistència universal i la seva singularitat és disolta per les altres. Les accions de tots adreçades a realitzar la llei del seu cor desemboquen en la generació d'un món alienat, governat per lleis sense cor, inhumanes i implacables: aquest ordre és el curs del món (Weltlauf). Però per arribar aquí la consciència racional ha hagut de reconèixer que aquest ordre, la realitat (social) en general, aquell ordre diví i humà que prenia per una

necessitat morta, és en realitat un ordre animat per la consciència de tots. Fa l'experiència que la realitat és un ordre vivent, però no reconeix en ella la seva pròpia obra; s'aliena de si mateixa, s'objectiva, però no es reconeix en aquesta objectivitat. De l'experiència, doncs, en resulta una greu contradicció per al subjecte actiu: la seva essència és la seva pròpia obra o acció, però ell es veu com un altre que aquell que obra o actua (pp.214 s). Aquesta inversió és la follia de la consciència, ja que per a ella, de mode immediat, la seva essència és no-essència (Unwesen) i la seva realitat irrealitat (Unwirklichkeit). La consciència delira i, foragitant de si la inversió que experimenta, s'infatua, s'orgulla altiva en un furor per mantenir-se íntegra, per defugir la destrucció. "Les bategades del cor pel bé de la humanitat muten d'aquesta manera en la fúria de l'urc delirant" (p.215). Aleshores intenta exonerar-se, ^{de la seva responsabilitat, autòria} carregar el mort a un altre. Així fa la seva denúncia, que és també una lamentació, de l'ordre universal

"com una inversió de la llei del cor i de la seva felicitat, ^{una invenció inventada i} manipulada per sacerdots fanàtics i orgiàstics dèspotes i els seus servents, els quals, humiliant i oprimint, tracten de resquitar-se de llur pròpia humiliació" (p.215).

"M'han pervertit!"; "Què ha fet el món de mi!", s'exclama. Dut per aquest deliri dement, l'heroi del cor s'aplica a actuar de forma despòtica per lluitar contra el despotisme, emprant la violència per combatre la violència, imposant el terror contra el terror. Es converteix així en dèspota, bandit, terrorista per acabar amb els dèspotes, els bandits i els terroristes. Però d'aquesta experiència, de la visió conspirativa del món i del seu obrar dement, pot sortir la comprensió de la naturalesa del "curs del món" i, per tant, pot pujar un graó en l'autoenteniment i en la seva implantació en el món. La realitat del curs del món no és obra d'un conspirador, sinó res més que el resultat de l'acció anàrquica de tots i cada un dels singulars que actuen:

"Allò que sembla ordre públic no és més que aquest estat d'hostilitat universal, en el qual cadascú arrenca el que pot, exerceix la justícia sobre la singularitat dels altres i aferma la seva pròpia, la qual singularitat, al seu torn, desapareix per l'acció de les altres. Aquest ordre és el curs del món, l'aparència d'una marxa permanent, que tan sols és una universalitat suposada i el contingut de la qual més aviat és el joc mancat d'essència de l'afermament de les singularitats i llur

dissolució" (p.217).

Un cop sabuda la veritat del curs del món, l'individu pot accedir a un altre estadi de l'itinerari de la seva formació com a subjecte actiu en general i com a subjecte moral en particular. Aquest nou estadi serà la figura de la consciència anomenada "la virtut i el curs del món" i es caracteritzarà pel fet que l'individu, per tal de fer valer la llei sacrifica la seva individualitat, esdevé "cavaller virtuós". Aquesta figura, però, l'estudiarem en el proper capítol.

Recapitem ara el nucli de la figura de l'experiència que acabem d'exposar. De primer tenim un subjecte actiu que sent en el seu cor la llei, el principi o norma universal per assolir la felicitat. En ell s'uneixen, doncs, individualitat i universalitat, però d'una manera immediata. Aquesta immediatesa serà la font dels patiments a què es veurà abocat l'heroi del cor. Així, la convicció de la justesa de la seva llei el durà a pretendre realitzar-la. Però els altres individus fan el mateix que ell i no veuen en les lleis cordials d'altri més que temptatives d'alienació de la pròpia individualitat. S'esdevé una guerra de tots contra tots. L'heroi del cor, aleshores, descobreix que (a) si realitza la llei deixa d'ésser llei del cor, (b) els altres individus se li oposen aferrissadament, (c) que per comptes de realitzar-

se s'aliena, i (d) que les seves obres són seves però no són conformes al seu cor. Aleshores aquestes contradiccions l'enfolleixen i les allunya de si mitjançant una rauxa d'urc: les seves intencions eren d'allò més bones, però els sacerdots i dèspotes que mouen els fils de la realitat l'han pervertit, i vist que ells han invertit la llei del cor els proclama causants de tots els infortunis de la humanitat. És la visió conspiradora del món pròpia de la majoria de revolucionaris. La superació d'aquesta visió mistificada de la realitat implica concebre adequadament el que anomena "curs del món", comprensió que representa començar una experiència nova, la de la virtut contraposada al curs del món. En resum, i per dir-ho en poques paraules, l'experiència de l'heroi del cor és la de la protesta individualista contra l'ordre establert.

3.1. La rebel·lió romàntica

La figura de l'experiència que ara estem discutint és pròpia d'una de les dues figures típicament romàntiques de consciència, concretament: és una figura del romanticisme actiu; l'altra subclasse de

consciència romàntica és la del romanticisme contem-
platiu -per entendre'ns: Lord Byron i Wordsworth se-
rien, respectivament, uns clars representants para-
digmàtics, en la poesia, dels romanticismes actiu i
contemplatiu. Des del punt de vista filosòfic, aques-
tes dues formes de consciència estan orgànicament re-
presentades per les doctrines del subjecte de l'idea-
lisme alemany, en particular de Fichte i Hegel, pel
que fa a la primera, i per les de romàntics o tardo-
romàntics alemanys com Novalis o Schopenhauer, pel
que fa a la segona. El romanticisme actiu concep el
jo, el subjecte, com un remolí que fa que tot gra-
viti al seu entorn per acabar precipitant-se en ell
i ésser engolit, transformat, apropiat i digerit, un
remolí que amb això demostra que l'única realitat
efectiva és ell, una realitat perpètuament dinàmica,
un fer-se, una infinita apropiació, és la llibertat
entesa com a alliberament. El romanticisme contem-
platiu, en canvi, concep el subjecte com una mōna-
da, com un microcosmos en el qual es reflexa el ma-
crocosmos i que, per tant, pot prescindir d'aquest.
Novalis expressà sense embuts aquesta concepció en
aquest famós passatge: "Somem en viatjar per l'espai
còsmic; ¿però és que potser no es troba en nosaltres
mateixos? Ignorem les fondàries del nostre esperit,
La senda misteriosa va cap a dins. En nosaltres o
enlloc es troba l'eternitat amb els seus mōns, el pas-
sat i l'esdevenidor" (citada per BEGUIN, 1939, p.256).

Són aquestes dues concepcions ben diferents. Com deia Victor Hugo: "Distinguons, Monsieur; il y a des romantiques et romantiques", i aquesta primera distinció entre el remolí i la mònada, el romanticisme actiu i el contemplatiu, caldria que fos seguida per moltes més. Amb tot, per més distincions que hom faci no deixa d'estar fent-les dins d'una mateixa forma de consciència que anomenem "romàntica" i que està present en la cultura moderna des de fa dos segles. La persistència del romanticisme en un període històric tan dilatat i ric d'esdeveniments, transformacions i revolucions en tots els àmbits de la cultura només es pot explicar pel seu caràcter estructural, inherent a la civilització creada pel capital. Fins a on he arribat a saber, fou Marx el primer que va observar aquest caràcter estructural a la cultura burgesa de la consciència romàntica. En els Grundrisse, assenyala Marx en un passatge que la producció basada sobre el valor de canvi ha creat la miserable individualitat actual que no és sinó la universalitat de l'alienació de l'individu respecte a si mateix i als altres. Però aquesta alienació absoluta va acompanyada de la universalització i multilateralització de les relacions de l'individu i de les seves capacitats, i això és la condició necessària per a assolir la individualitat plena de l'home enter del comunisme. I aleshores escriu Marx:

"En estadis de desenvolupament precedents, l'individu es presenta amb una plenitud més gran precisament perquè no ha elaborat encara la plenitud de les seves relacions i no les ha posades enfront d'ell com potències i relacions socials autònomes. És tan ridícul sentir nostàlgia d'aquella plenitud primitiva com creure que hom ha de deturar-se en aquest buidament complet. La visió burgesa mai no s'ha elevat per damunt de l'oposició a aquella visió romàntica, i per això aquesta l'acompanyarà com una oposició legítima fins que descansi en pau" (Grundrisse, p.80).

El romanticisme és, doncs, en la percepció marxiana de la seva substància, aquella forma de consciència que rebutja la situació de la individualitat en la societat capitalista i que alimenta aquest rebuig gràcies al contrast amb les formes d'individualitat més plenes del passat -la bella vida ètica dels atenencs, la civitas romana, l'aventura del cavaller medieval, etc. El romanticisme, així, és una forma de protesta individualista contra el món burgès, contra el seu universalisme uniformant, contra l'utilitarisme i l'imperi del càlcul i la racionalització, contra la vulgaritat i la venalitat universal, contra el buidament de la humanitat en les relacions socials i, en fi, contra la cosificació en totes les seves

d'aquest apartat. Romanticisme contemplatiu no sols en l'obra, sinó també en la vida: la seva incapacitat per instal·lar-se, implantar-se en l'existència en el mínim grau necessari el dugué a la follia i la mort en vida durant trenta-vuit anys. Això fa d'ell un dels paradigmes tòpics de la resolució de les contradiccions vitals entre els romàntics contemplatius: el tòpic de l'esfondrament final en la follia (l'altre tòpic és el del suïcidi). El seu nom, al costat del de Nietzsche, és ja llegenda.

El romanticisme contemplatiu té en el Werther de Goethe una de les cristallitzacions literàries més assenyalades. La llei cordial del jove Werther, el seu amor apassionat per Lotte, s'estavella contra l'ordre legal objectiu dels costums, del sistema sociopolític i econòmic. Incapaç d'actuar en un sentit creatiu contra les normes -incapacitat encara més clara en Lotte- o de suportar el dolor provocat per la passió frustrada que en mica en mica es va convertint en Weltschmerz, Werther trobarà la solució dels seus conflictes i sofriments en la mort teatral autocausada, en el suïcidi, realitzat com a representació ad majorem scandalum mundi. Aquest primer però literari suïcidi d'un romàntic contemplatiu assenyalà l'inici d'una successió de defuncions, ara ja reals, que arriba fins avui. Novalis, Nerval, Maiakowski o G. Ferrater són alguns noms d'escriptors

il·lustres d'aquesta llista a la qual caldria potser afegir els que se suïcidaren o se suïciden lentament amb l'alcohol o les drogues.

Des del punt de vista que ens ocupa en aquesta obra, el punt de vista de l'experiència moral, la rebel·lió contemplativa del romàntic no té massa interès, puix que el subjecte ètic no arriba a consumir la seva experiència. Aquest tipus de romàntic no resol l'antagonisme que genera el seu dolor, sinó que simplement el suprimeix eliminant un dels seus cantons: a si mateix, per la via de la mort física o de la mort en vida, la follia. Com ja he argumentat en un altre lloc, el Werther goetheà, per centrar-nos en aquesta figura literària paradigmàtica, planteja el conflicte dramàtic de la realització de la personalitat humana en la societat moderna (cf., VILAR, 1979, pp.35-42). Des del punt de vista moral aquest drama és el que resulta de l'antagonisme entre l'amor-passió i la moral familiar burgesa, entre els sentiments i les institucions. El drama wertherià està tan datat històricament com Romeu i Julieta o Love-story: ens presenta una estructura dels sentiments i una moral familiar ben concretes. Però al lector actual, a diferència del que li ocorre amb les novel·les d'amor d'altres èpoques, sol resultar-li incompreensible, ridícul i fins insuportable el sentimentalisme de l'obra de Goethe. I és que l'estructura dels nostres sentiments ha canviat enormement en

els dos segles transcorreguts des de la seva primera edició, a diferència del que ha ocorregut amb la moral familiar, la qual s'ha conservat molt més que les convencions que regulen l'expressió dels sentiments, posem per cas, avui enormement reprimida si la comparem amb l'època del Werther. Així, un crític contemporani ha pogut escriure el següent comentari:

"El paio aquell, el tal Werther, segons l'anomenen, al final se suïcida. Simplement llança la tovallola. S'obre un forat a la closca perquè no pot aconseguir la dona que vol i, al damunt, es fa una pena horrible a si mateix. Si no estava totalment idiotitzat, havia d'adonar-se'n que ella, la Charlotte aquella, només estava esperant que ell fes alguna cosa. Caram, que si jo estava sol en una habitació amb una tia i sabés que durant mitja hora o així no havia d'entrar ningú, llavors, païos, es que ho intento tot... I a més, suposem que a la tia aquella realment no hi havia manera d'enrollar-se-la. Això no era ni de bon tros motiu per fotre's un tret. Però si tenia un cavall...! Jo en el seu lloc hagués agafat el portant com si res... I al damunt l'estil aquell! Allò és una samfaina de cors i ànimes i felicitat i llàgrimes" (U.PLENZDORF, 1973, pp.36 s).

Efectivament, Plenzdorf planteja el punt de vista del sentit comú d'avui, on impera una moral sexual més relaxada que aleshores, la manifestació dels sentiments es troba molt més reprimida en ambdós sexes i les passions són potser més mal vistes que llavors. "Passió! Embriaguesa! Follia!", diu Werther, "He estat embriac més d'una vegada, i, sovint, les meves passions han vorajat la follia, i de cap d'aquestes dues coses no me'n penedeixo; car he après a capir que tots els homes extraordinaris, tots aquells que han acomplert quelcom de gran, quelcom que semblava impossible de realitzar, havien estat motjats per tothom d'embriacs i de folls" (WW., 4, p.43). Hegel, en les seves lliçons sobre la filosofia de la història repetiria, cinquanta anys més tard, aquestes paraules gairebé al peu de la lletra. Com ha observat A. Heller, potser no era casualitat que Napoleó dugués al damunt a les batalles el Werther. Però la nostra ja no és una època heroica ni de grans passions ni homes extraordinaris, sinó una època prosaica, hedonista i d'homes des-animats. Tanmateix, i per damunt de la incomoditat que ens puguin produir les efusions sentimentals del jove Werther, no podem deixar de simpatitzar amb aquest heroi ni deixar d'empatitzar amb les seves penes. Al cap i a la fi, el saber que assoleix en la seva experiència singular té validesa universal. Werther formula així la primera conclusió de la seva experiència:

"Per què ha d'ésser així que allò que fa la felicitat de l'home, esdevingui, també, la deu de la seva malhaurança?" (WW., 4, p.47).

Però Werther, subjecte passiu i contemplatiu, no sap trobar una solució al conflicte que viu, li serà "més fàcil morir que suportar amb fermesa una vida plena de turments" (id., p.43). L'experiència de la llei del cor no tindrà en Werther continuïtat, doncs es lliurarà sense lluita al curs inexorable del món, d'un món que, per enigmàtic, se li presenta com un destí. La seva és una tragèdia purament individual, amb punts de contacte amb la de Hamlet i la de "l'ànima bella" de la Fenomenologia hegeliana, tragèdies ambdues del que es resisteix a actuar per conservar la puresa de la seva ànima, la seva innocència. Des del punt de vista ètic, l'experiència wertheriana és força magra, puix que malgrat la comprensió assolida per l'heroi de la copertinença de la felicitat i el dolor, el bé i el mal, o de la contradicció entre el deure i la inclinació, la justícia i la realitat social etc., a la fi defuig el compromís ètic i dimiteix de l'existència. La crisi de la seva història, emperò, cal remuntar-la al seu presupòsit principal: el caràcter contemplatiu i romàntic del subjecte de l'experiència, caràcter que determina la naturalesa del fracàs wertherià.



Ben altrament ocorre en Els bandits de Schiller, el seu primer drama, estrenat a Mannheim l'any 1782. La trajectòria de l'heroi principal, Karl Moor, consuma una experiència moral completa que es correspon gairebé en tots els punts principals amb l'experiència descrita per Hegel en la figura de "La llei del cor i el deliri d'urc". La diferència radical amb el jove Werther de Goethe o amb la vida i l'obra de Hölderlin rau en què Karl Moor és una encarnació pura del romanticisme actiu, una encarnació entre moltes de possibles, és clar, però de les més punyents i comprensibles. Des del punt de vista estètic, especialment el formal i compositiu, el drama de Schiller deixa bastant que desitjar, a troços és realment potiner i maldestre, sense negar per això que tingui moments vertaderament brillants. Quan al contingut, tant l'argument com la caracterització dels distints personatges no estan exempts de contradiccions ni de certs excessos que de vegades posen una escena o un personatge a frec del ridícul i la caricatura. Jo no sé pas si resulta avui una obra que se sostingui dalt d'un escenari, doncs no he tingut oportunitat de veure-la donat que no és precisament el tipus de teatre del que hi ha demanda ni del que hom s'arrisca a fer-ne un muntatge prescindint de les pressions del mercat cultural. En qualsevol cas, a mi em resulta una obra llegidora, i sobretot des de la perspectiva interessada per l'experiència moral que aquí adoptem.

Els bandits és la història d'un jove bell, d'esperit ardent, franc, de sentiments tendres, virilment coratjós, puerilment ambiciós, tossut i indòmit, generós i de grandesa d'ànima (SCHILLER, 1983, p.22), que és l'hereu al tron del seu pare el vell Moor. Com tots els joves ardents és un xic capsigrany i, lluny de la casa del pare, duu una vida més aviat censurable. Karl Moor té la desgràcia de ser germà de Franz, un personatge realment sinistre i malvat, fred, obtús i envejós -una cosa així com el Doppelgänger de Karl- el qual, ressentit contra el pare i el germà maquina per tal d'eliminar-los i fer-se amb el poder i amb l'amor d'Amàlia, una formosa donzella tan enamorada de Karl com aquest ho està d'ella. El fil argumental, breument dit, és la història de com Karl Moor, víctima de les intrigues del seu germà, és desheretat i es converteix en el capità d'un grup de bandolers que roba i atraca als rics i a la noblesa. Però la lògica del bandolerisme duu als excessos i els crims injustificables; això i la pressió de les autoritats fan que els vincles entre ell i els bandolers s'estrenyin i els juri no abandonar-los mai (p.99). Però arriba un dia que d'incògnit torna a la casa del pare i allí descobreix que el seu pare ha estat empresonat pel Franz en una torre del bosc, que l'Amàlia està cercada per aquest i que a la fi tot havia estat un engany urdit pel seu malvat germà. Malgrat la mort d'aquest i l'alliberament del

pare, ara Karl no es pot fer enrera, les seves mans estan tacades per la sang de les seves víctimes, el seu cap té un greu posat i no pot trencar el jurament de fidelitat als seus homes. Amàlia, que el reconeix, troba la mort de la mà de Karl en una de les escenes més aconseguides de l'obra i, sens dubte, la més còmpredora. Al final, Karl s'arrepenteix dels seus pecats i es lliura a la justícia.

Karl Moor és un home d'acció, un home al qual li "agafa fàstic de pensar en aquest segle", diu, "que només sap empastifar paper" (p.29). És, endemés, un esperit d'alçada i, per tant, crític amb la prosa del món: "M'hauré d'encabir el cos en una cotilla i encotillar-me amb lleis la voluntat. La llei ha condemnat al pas de tortuga allò que hauria estat el vol de l'àliga. Les lleis encara mai no han creat un gran home, però la llibertat engendra colossos i éssers extraordinaris" (p.30). Tarannà actiu i grandesa d'esperit es combinen amb les mires elevades: "Posa'm davant d'una tropa de brivalls com jo i et faré d'Alemanya una república en comparació de la qual Esparta i Roma serien convents de monges" (id.). Quan Karl s'assabenta per la carta traïdora del seu germà Franz que el seu estimat pare el rebutja és com si li caigués una bena dels ulls (p.43), descobreix la humanitat com una "raça de hienes" (p.42). Aleshores li proposen de fer-se capità d'una colla de bandits i arrauxat fa la seva la proposta: "L'esperit demana

aventures, l'ànima cerca llibertat!... Assassins, bandits!... I amb aquestes paraules trepitjo la llei" (p.43). I així es lliura a l'esdevenidor com a bandoler en els boscos de Bohèmia: "per damunt de nosaltres hi ha un destí inexorable" (p.44). Per a la figura de Karl Moor bandoler, Schiller va basar-se en bona mesura en la figura del famós bandoler català de principis del segle XVII Perot Rocaguinarda. La fama que aquest bandoler vigatà (en realitat havia nascut a Oristà, prop de Vic, l'any 1582) havia assolit a nivell europeu es devia a què Cervantes el feia aparèixer en dos capítols (el 60 i 61) de la segona part del Quixot. Cervantes, sense allunyar-se excessivament de la realitat històrica, pintava en Perot Rocaguinarda com un gran capità de bandolers, un home superior i just que desperta l'admiració i el respecte en Don Quixot, i que a les seves víctimes els arriba a semblar "més un Alexandre Magne que un lladre conegut" (O.C., 2, p.817). A diferència de Cervantes, però, Schiller està interessat en mostrar també l'altra cara de la moneda, la del crim, la culpa i el dolor. En aquest aspecte la influència de Milton en el genial poeta alemany és decisiva i confessada (cf., PRAZ, 1948, pp.82 ss i les notes de les pp. 102 s). Quan els seus homes calen foc a tota una ciutat i a conseqüència d'això moren criatures, ancians i malalts que no poden valer-se, Karl, trasbalsat, intenta deixar el grup, però ja és massa tard:

les tropes els encerclen i es veu obligat a restar al capdavant dels seus cent homes. Aleshores les autoritats que els rodegen envien un capellà a Moor perquè negociï la rendició. En la conversa que mantenen Moor i el representant de l'ordre vigent aquell es mostra com un cínic i un orgullós que no reconeix la justícia dels homes, que no és sinó la dels "fariseus, falsificadors de la veritat i simis de la divinitat" (p.86). Després d'engegar al capellà té lloc una dura batalla de la qual surten victoriosos els bandits i que sentència el destí de Karl Moor com a bandoler, segellant "aquell pacte terrible, que surt només de la desesperació" i que un cop signat "és com si sortissis del cercle dels humans..., seràs un superhome o un dimoni" (p.103). Però el paper que li ha tocat és el de dimoni. Al final mateix de l'obra capeix el sentit del deliri d'urc: "Oh, insensat!", diu, "I jo que em pensava que milloraria el món amb atrocitats i que mantindria les lleis amb el llibertinatge. Jo en deia dret i venjança. Pretenia, oh providència, esmolar-te les osques de l'espasa per superar el teu partidisme..., però, oh puerilitat vana, ara sóc a la fi d'una vida horrible i m'adono amb gemecs i cruiximent de dents que dos homes com jo aterrarien tot l'edifici de l'ordre moral" (p.164). I com que tot gran pecador "mai no pot tornar enrera" (p.162), per tal de poder escapar del cercle viciós i inacabable del bandolerisme ofereix als seus ho-

mes la vida de la seva estimada Amàlia a canvi de l'alliberament de la seva prometença de fidelitat a la colla i acaba lliurant-se a les autoritats.

L'experiència de Karl Moor és, des del punt de vista ètic, un model d'això que anomenem "experiència moral" de qui es rebel·la activament contra l'ordre social existent (i contra els homes) i que creu restablir la justícia mitjançant la injustícia, cau en la infatuació dement, i a la fi és aplastat pel curs del món. En el recorregut d'aquest camí, Karl Moor es forma com a subjecte moral -a un altíssim preu, sens dubte!-, el seu individualisme experimenta un procés de poliment i, en fi, comprèn que la ruptura amb tot ordre moral en nom de la moralitat tan sols és causa de dolor i d'infelicitat. En la seva Estètica, Hegel havia situat el drama de Karl Moor entre els drames paradigmàtics de la reconstrucció de l'autonomia individual en l'època moderna (WW., 13, p.255 s). Però en Els bandits de Schiller es tracen algunes situacions que es poden reconèixer en tots els moviments romàntics que en la modernitat s'han llançat a millorar el món emprant la violència i el terror, fins i tot des del punt de vista de la sociologia de les organitzacions criminals. El moviment socialista és l'hereu de la tradició dels Karl Moors i l'utopisme del romàntic esdevingué ciència marxista. Tanmateix, els Moors no han anat pas desapareixent, sinó que fins i tot han proliferat

aquests darrers lustres. Si el romanticisme és una forma de consciència consustancial al capitalisme és lògic que sempre hi hagi algun Karl Moor, doncs la seva existència és un fenomen estructural. El que ja potser no sembla tan estructural és la proliferació de milloradors del món a través de la bomba i el tret al clatell en els països més desenvolupats, més cultes, i després de tantes generacions i experiències en el procés de cultura moral.

3.2. "Desperados": la rebel·lió postindustrial

El romanticisme actiu substitueix el Weltschmerz del romàntic contemplatiu per un Schmerzwelt. Enlloc no es veu això tan clarament com en el fenomen del terrorisme en les societats democràtiques. Està clar que hi ha moltes menes de terrorisme i que no es deixen reduir a una sola explicació. L'ETA i les Brigades roges no tenen res a veure, llevat de l'ús d'uns mateixos mètodes d'exercir la violència -l'assassinat, el terror indiscriminat, el segrest, el xantatge i l'extorsió-. ETA, com l'IRA o el Jihad Islàmic, són grups nascuts com a reacció a un procés de modernització social que no ha sabut compensar els llaços

col.lectius comunitaris (religiosos, ètnics, nacionals) amb nous mecanismes de reintegració social. Les víctimes d'aquest procés de repressió política, social i cultural que és la modernització capitalista creuen trobar en el terrorisme una resposta. Però les Brigades ~~R~~oges o els Grapo, i encara més la Fracció de l'Exèrcit Roig alemanya d'A. Baader i U. Meinhof, són productes del fracàs dels somnis utòpics despertats pel Maig del 68 en les generacions que varen viure'l més intensament, encara que el Maig del 68 no fos sinó el cant del cigne del moviment revolucionari del segle XX ^{a Europa occidental} i que, en conseqüència, les arrels d'aquests grups cal situar-les abans del 1968, en el replegament continu del moviment obrer i l'igualmente continu rebaixament de plantejaments dels partits de l'esquerra des del 1945. Karl Moor afirmava que el pacte terrible amb el bandolerisme "surts només de la desesperació". El pacte dels terroristes d'extrema esquerra amb el terror, podem dir, amb més motius encara, que s'origina a partir de la desesperació. La llengua castellana ha aportat a l'anglès, l'alemany i d'altres idiomes un terme per referir-se als esquerristes exaltats: desperados. Un desperado és aquell que havent perdut l'esperança està disposat a tot, com un presoner condemnat a mort, abans de claudicar davant el triomf absolut del capital i la cosificació, i que la seva percepció de la situació és tan en el límit que en ella no hi caben les consi-

deracions morals, de manera que els mitjans i els fins de l'acció s'estranyen absolutament. La del desperado és una consciència cosificada, i tan cosificada com la del militar tecnòcrata.

El cas més singular de rebel·lió postindustrial que cristal·litza en la figura del desperado és Ulrike Meinhof, fundadora amb Andreas Baader de la Rote Armee Fraktion a finals dels anys seixanta, i, molt probablement, víctima el 1976 de l'Estat policial alemany que ella tan havia ajudat a reforçar. Ulrike Meinhof era una periodista de l'esquerra marxista extra-parlamentària nascuda el 1934. Demòcrata radical, la seva ira contra els mals del món la duqué, desesperada, a creure que l'acció "militar" contra l'imperialisme -incendis de grans magatzems, bombes contra les indústries, segrest de dirigents de la patronal- havia esdevingut decisiva. Es pot seguir la gènesi de la seva desesperació en els seus articles polítics dels anys seixanta (MEINHOF, 1976). El camí que va fer és com un camí de tornada sobre les passes de Karl Moor, però en sentit invers al que aquest el féu. Els bandits es varen convertir al llarg del dinou en socialistes, comunistes i anarquistes. En el segle vint alguns dels hereus postindustrials dels moviments de l'esquerra s'han convertit en bandits. Karl Moor creia en un Déu i en un ordre moral fundat en ell. És en nom d'aquest mateix ordre que es revolta i converteix en un dimoni, però el bandit

té un final cristià: per la via del dolor accedeix a la comprensió i la virtut, i l'ordre moral és restaurat. ^{a un nou nivell} Ulrike Meinhof, en canvi, estava en una situació molt diferent, sense un Déu ni un ordre moral fundat en ell. Per això resulta sorprenent la història d'Ulrike. El seu fanatisme era intramundà, no milenarista ni profètic. Hom podria pensar en associar la figura de la Meinhof amb la figura de Franz Moor, germà de Karl als Bandits de Schiller. Franz és un cínic i un nihilista que considera la consciència moral com "un bon espantall per a fer fugir els pardals del cirerer", les lleis com "unes institucions molt lloables per a ensenyar als babaus de tenir respecte i per a dominar la xusma; tot plegat perquè els llestos encara ho tinguin més bé " (p.28), i que no creu en Déu (p.114). Franz és un nihilista avant la lettre; però Ulrike Meinhof, tot i que el seu fanatisme era intramundà, no fou una nihilista.

4. La virtut i el curs del món

Emprendrem en aquest capítol l'anàlisi d'una tercera figura de l'individualisme modern, una tercera experiència de la consciència moderna en el seu camí formatiu devers la seva constitució com a subjecte moral enter i no cosificat. Des del punt de vista lògic, és l'experiència que pot realitzar l'individu que ha penetrat en la naturalesa del "curs del món", però com en les dues anteriors figures també constituirà per a l'individu un fracàs vital, una experiència decebedora i dolorosa, car la seva relació amb el món serà igualment d'enfrontament i presentarà també una manca de mediació, una buidor i abstracció, que el condemnaran a ser vençut per forces que no acaba de comprendre. Tanmateix, l'experiència del virtuós pot obrir el camí de nous estadis en l'autocomprensió de la raó activa. Des del punt de vista històric, hem de remetre'ns primer de tot a don Quixot, l'heroi cervantí, però també als idéologues i reformadors romàntics contemporanis de Hegel -Destutt de Tracy, Condorcet, Cabanis, Constant, Say, etc.-, així com a tots els homes revoltats fantasiósament -verbalment, per exemple- contra un món abstractament negat des d'una perspectiva ètica subjectiva.

En la primera figura ens trobàvem amb una pura individualitat contraposada a la universalitat vàcua; en la segona, individualitat i universalitat -la llei- tenien llur unitat immediata en el cor i, per tant, la individualitat acabava igualment oprimida per l'universal -el curs del món-; ara acarem la individualitat que per tal de combatre aquest curs del món sacrifica la seva singularitat i assumeix el paper de virtuos. Per a aquesta consciència ~~allò~~ que importa és la llei per tant, la individualitat, que és on arrela l'egoisme, se li presenta com allò que cal superar. tant en la pròpia consciència com en el curs del món. S'imposa, així, l'autodisciplinament sota l'universal, disciplina (Zucht) que consisteix precisament en el sacrifici de la personalitat total al servei del vertader i del bé universals. La virtut veu el vici en la individualitat, en l'ésser per a si del curs del món que ha invertit o pervertit l'ordre universal.

"El fi que persegueix la virtut consisteix, doncs, invertir novament el curs invertit del món i fer brollar la seva essència vertadera" (pp.218 s).

Ara bé, aquesta essència vertadera del curs del món no és real, sinó un ordre ideal contraposat a l'ordre fàctic en el qual la virtut creu, té fe, i que

vol dur des de l'abstracció a la concreció real mitjançant la seva lluita. La presumpció de la virtut és creure saber com realitzar el bé a diferència dels altres que no sacrifiquen la seva singularitat. La virtut concep el mé com "els dons, les capacitats, les forces" (p.219), que la individualitat aplica bé en la consciència de la virtut, però malament en el curs del món. La lluita entre la virtut i el curs del món passa, doncs, per l'ús de les mateixes armes, això és: aquests dons, capacitats i forces. Però la virtut ha fet un acte de fe afirmant la seva convicció en "la unitat originària del seu fi i de l'essència del curs del món, una unitat que durant el combat ha d'agafar l'enemic per l'esquena i dur a terme en si l'objectiu" (p.220), de manera que, en última instància, la virtut no es pot prendre seriosament la seva lluita amb el curs del món, car creu a la fi que "el bé és en i per a si mateix, o sia, s'acompleix per ell mateix" (id.). La lluita de la virtut contra el curs del món no és realment una lluita efectiva.

"La virtut no solament s'assembla a aquell combatent que en la lluita sols es preocupa de mantenir la seva espasa sense màcula, sinó que també ha desencadenat la lluita per a preservar les armes. Així, no sols no pot emprar les seves pròpies armes, sinó que ha de mantenir també inviolades les de l'enemic i protegir-les enfront d'ella mateixa, puix que totes elles són parts nobles del bé pel qual s'ha llançat a la lluita" (p.221).

La virtut, doncs, desenvolupa una falsa lluita, un combat fantasiós contra imaginaris gegants. La veritat serà la batzacada que l'aspa del molí l'hi endinyarà al bell mig del costellam bo i descavalcant-lo i fent-lo esbarrar-se com un ninot de palla. La virtut és vençuda.

"El curs del món venç sobre allò que constitueix la virtut en oposició a ell... Tanmateix, no venç sobre quelcom de real, sinó sobre quelcom de creat per diferències que no ho són pas, sobre aquests discursos pomposos que tracten del bé suprem de la humanitat i de l'opressió d'aquesta mateixa humanitat, que tracten del sacrifici pel bé i del balafiament dels dons " (id.).

Però, ¿què és de fet aquesta virtut? ¿és el mateix tipus de virtut de què parlava un Aristòtil o un Pericles?

"La virtut antiga tenia una significació segura i determinada, car tenia el seu fonament ple de contingut en la substància del poble, i per finalitat un bé real i efectiu, ja existent. D'aquí que tampoc no anés dirigida contra la realitat com una dolenta inversió universal i contra un curs del món" (p.222).

Però els temps de la bella vida ètica, de la substancialitat pròpia de la polis clàssica, són ara un mer record d'u-

na època de felicitat molt llunyana en el temps i ben separada del món modern per un seguici d'esdeveniments materials i espirituals que estan escrits en el llenguatge irreversible de la història. La virtut moderna, doncs, la virtut del modern cavaller és ben diferent de l'antiga.

"És una virtut que està fora de la substància, és una virtut mancada d'essència, una virtut tan sols de la representació i les paraules que freturen d'aquell contingut [de l'antiga]" (id.).

La virtut és, així, vàcua retòrica, paraulam tediós. El curs del món venç, però sobre la invenció d'abstraccions irreals, sobre les pomposes frases sobre el bé superior de la Humanitat i el que atenta contra ell, sobre el sacrifici pel bé i el mal és que es fa del dons, capacitats i forces; essències i fins ideals que s'ensorren com paraules buides que eleven el cor i deixen la raó buida, que són edificants però no edificuen res. Meres declamacions, en fi,

"que només expressen d'una manera determinada aquest contingut: que l'individu que pretén actuar per aquesta mena de fins nobles i empra aquest tipus de discursos de caràcter excel·lent es considera com una essència excel·lent -es tracta d'una infladura que engrandeix el seu cap i el cap dels altres, per bé que els engrandeix

amb una inflor buida" (id.).

Aquesta buidor del parloteig en lluita contra el curs del món es descobriria de seguida si la virtut es trobés en el destret d'haver de dir què signifiquen els seus discursos. Per això aquestes significacions són pressuposades com a conegudes.

"L'exigència de dir això que és conegut o seria acomplerta per una nova torrentada de discursos o bé li seria oposada l'apel·lació al cor el qual diu interiorment què signifiquen aquests discursos, és a dir, seria confessada la impossibilitat de dir-ho de fet" (id.).

Atesa la nul·litat d'aquell parloteig, la consciència, per tant, acaba desempallegant-se de la ideal representació d'un bé en si que encara no s'hauria realitzat i contempla ara el curs del món com una realitat no tan dolenta com es pensava.

"En el seu combat, la consciència ha fet l'experiència que el curs del món no és pas tan dolent com semblava, car la seva realitat és la realitat de l'universal. Amb aquesta experiència desapareix el mitjà de produir el bé mitjançant el sacrifici de la individualitat, car la individualitat és precisament la realització d'allò que és en si.

Alhora, la inversió deixa de ser considerada com una inversió del bé, car és més aviat en concret la inversió del mateix bé, concebut com un mer fi, que el transforma en la realitat. El moviment de la individualitat és la realitat de l'universal" (p.223).

Això, de cap manera no treu que el cavaller virtuós hagi estat de fet vençut. Però ha desaparegut allò que es trobava com a curs del món enfront d'una consciència d'allò que és en si.

"En tant que s'ha mostrat que la realitat està en una unitat inseparable amb l'universal, es demostra que, igual com l'en si de la virtut només és un punt de vista i una opinió, també l'ésser per a si del curs del món ja no és pas "(id.).

D'aquesta manera, la consciència acceptarà a partir d'ara l'ordre social real, reconeixerà l'acció dels altres, i s'entendrà a si mateixa fonamentalment com un individu lliurat a actuar, com tots els altres, egoïstament, és a dir, com a homo æconomicus. Però ara l'egoisme ja no serà considerat un mer vici moral causant de la majoria de les desgràcies que colpeixen els homes, sinó una vertadera força social, el punt arquimedià on la singularitat i la universalitat es fonen. Haurà arribat el moment, aleshores, d'encetar l'experiència de l'individualista burgès, la figura que Hegel denomina "regne animal de l'esperit",

figura que és una forma de "consciència esquinqada" (zerri-ssene Bewusstsein) i de la qual ens n'ocuparem al proper capítol.

La fenomenologia de l'experiència del cavaller virtuos és certament més complexa i rica en l'exposició de Hegel que no pas en la que acabem de fer. He deixat de banda la dúplica dialèctica de llei i individualitat tant en la virtut com en el curs del món; així mateix, la dialèctica de l'en si i el per a si l'he reduïda a la mínima expressió. Però el que perdem en matís i dialèctica fenomenològica ho guanyem en claredat i intel·lecció del nucli essencial d'aquesta experiència, sobretot en la seva dimensió moral.

4.1. El quixot com a retòric.

El diccionari Fabra defineix el "quixot" com l'"home emportat a empreses temeràries, desproporcionades a les seves forces, a què ningú no el demana, per punt, per ideal, etc.". El quixotisme és una forma de follia, però de follia egrègia, que consisteix a veure el món a través d'una consciència moral hipertròfica, hiperconsciència que el duu a emprendre accions temeràries i desproporcionades a les seves forces, però també a posar a vegades el dit a la plaga i tocar la cama del mal. La del quixot, tanmateix, és una forma dèbil de follia, socialment acceptada, i acceptada en la mesura que és la follia de la virtut que vol imposar-se en el món per mitjans tan virtuosos com els seus mateixos fins. De la hiperconsciència moral del quixot només pot sortir una visió moralment crítica de la realitat, i per tant, mancada de mediacions, com totes les formes de consciència exageradament utopistes o idealistes. De manera que el quixot és un rètor de la virtut en el pla teorètic i discursiu, però en realitat, a la pràctica, és un conformista, i un defensor de l'ordre. Així que la seva pureza moral, la seva inflexibilitat, la seva disposició al sacrifici, el seu caràcter veraç, tot el seu ascetisme i ^{la seva} autodisciplina no tēnen més que el còmic

efecte de dur-lo de fracàs en fracàs en la seva lluita retòrica contra el curs del món. Però si avui llegim el Quixot de Cervantes amb un gust amarg a la boca i gairebé amb tortura, a diferència dels lectors del segle XVII, que es petaven de riure amb ell, és perquè en certa mesura la hiperconsciència moral d'Alonso Quijano el Bueno ha esdevingut un patrimoni comú de tota la nostra cultura, i com a ell ens resulta molt difícil divertir-nos amb el sofriment i les desgràcies d'altri, és més, en realitat el patir i la malhaurança ens commouen, ens desperten sentiments de compassió i solidaritat, de respecte i a vegades àdhuc d'admiració. La consciència moral hipertròfica de Don Quixot anticipa en alguns aspectes la hiperconsciència de l'era burgesa representada pel Sollen kantian pres exaltadament. Tot això abona la idea que ens situem en un punt de vista en el qual la posterioritat històrica i la superioritat pel que fa al saber moral es donen la mà.

El quixot és un parent de l'artista modern. Com aquest darrer, el quixot és un individu mal instal·lat, mal implantat en el món, un ésser inadaptat fins a cert punt. L'artista "sublima" estèticament la seva insatisfacció davant l'existència, la seva incapacitat de conformar-se amb les condicions de la vida quotidiana, tot creant un món imaginari, una il·lusió que el permet "escapar" de la realitat. Com ha escrit A. Hauser, "tot art és una espècie de donquixotisme, és a dir, un intent d'adaptar la realitat a les aspiracions de l'individu, el qual al seu torn crea idees irrealis com a resposta a les exigències

d'una realitat insuportable" (1958, p.60). Però el quixot i l'artista modern es mouen en àmbits diferents, per bé que amb molts punts de contacte, a saber: el primer és mou en el de l'acció moral i el segon en el de la producció artística. El cavaller virtuós sacrifica la seva individualitat oosant-se al servei del bé universal; l'artista modern sacrifica la seva vida en favor de l'art. En les obres de l'un i de l'altre s'hi pot descobrir un missatge ètic: una promesse de bonheur o un sollen. Però les obres d'ambdós són impotents per canviar el món. Comparteixen, doncs, aquesta dimensió retòrica. Una dimensió que és consustancial a l'art modern, però que esdevé problemàtica en l'àmbit moral. El combat fantasiós del cavaller virtuós contra els imaginaris gegants no és un combat seriós contra el curs pervertit del món, sinó un conjunt de bones intencions abstractes que estan completament alienades de les seves conseqüències efectives. El divorci entre la intenció i la conseqüència és característica de tota forma d'hiperconsciència moral, la qual no és més que una forma típica de consciència cosificada, com ja sostingué Marx a propòsit de l'ètica kantiana i més tard argumentà amb cert detall Lukács a Història i consciència de classe (1923, especialment pp.169 ss, 181 ss, 212 i 256 s). La consciència moral hipertròfica manifesta el seu caràcter de consciència cosificada quan es revela com incapaç de jutjar moralment. Aixó és

palès en Kant, el qual esmenta si més no en dues ocasions aquest problema de la seva ètica però no en treu conclusions serioses i acaba oblidant-lo (cf., per exemple, la Crítica de la Raó pura, B 579, nota; així mateix vegeu, més endavant, el capítol sisè). També en el Quixot cervantí trobem, encara que formulat a un nivell molt més primitiu, és clar, aquest problema de l'efectiva incapacitat per jutjar moralment en la qual inevitablement es troba tota hiperconsciència moral. Així, el cavaller de la trista figura, en l'episodi dels galiots (cap.XXII de la Iª part), després d'interrogar a cadascun dels desgraciats les raons de la seva condemna a galeres, arriba a la conclusió que cal deixar-los en llibertat, car li sembla dur cas fer esclaus aquells que Déu i la naturalesa féu lliures. "Allá se lo haya cada uno con su pecado", diu Don Quixot, "Dios hay en el cielo, que no se descuida de castigar al malo ni de premiar al bueno, y no es bien que los hombres honrados sean verdugos de los otros hombres, no yéndoles nada en ello" (O.E., 2, p.398). Don Quixot els allibera impulsat per la convicció de la seva missió cavalleresca -"desfacer entuertos", "ayudar a los miserables", "favorecer a los menesterosos y opresos de los mayores"-, però no ho fa com un acte de crítica i rebel·lió contra les institucions morals, jurídiques i polítiques vigents, amb consciència de les seves conseqüències. El curs del món seguirà implacable el

seu camí. L'alliberament dels galiots és un accident de la retòrica quixotesca, no és una acció ètica amb tots els ets i uts, és de fet un acte d'alienació, no una acció responsable.

4.2. El quixotisme com a deliri

No hi ha en realitat veritable grandesa moral en el quixotisme, sinó tan sols deliri i vàcua retòrica. L'experiència obliga al quixot a guarir-se dels seus mals mentals. Tard o d'hora la llum de la ~~no~~ s'encén al seu cap febrós i s'adona que havia estat delirant. Des del punt de vista moral, l'experiència ensenya al quixot que la virtut buida i abstracta, contraposada a la realitat com la universalitat vertadera i bona, duu a una esquizofrènia moral que consisteix en parlotejar sobre el bé absolut, per una banda, i en no fer res efectivament de bo, per l'altra. Recordem, en fi, aquell cèlebre episodi (I^a Part, cap.VI), en el qual Don Quixot va sentir els crits d'un noi a qui el seu amo, com a càstig d'una falta, havia lligat a un arbre i l'estava assotant amb crueldat. El cavaller errant va alliberar l'infeliç i va imposar-li una penitència al botxí. Però a penes s'havia allunyat el cavaller de l'indret, que el mosso es va veure un altre cop lligat i assotat amb una severitat encara més gran. L'única cosa que el Quixot havia aconseguit va ser de fer-se enemic d'ambdós. La situació és delirant.

L'inconformisme verbal radical conjuminat amb el conformisme pràctic -encara que a voltes disfressat de batalla contra gegants o de combat per l'alliberament dels oprimits-, ha estat una de les situacions més comunes entre certa esquerra del segle actual, una situació de fet paral·lela a la rebel·lió activa delirant que epitomitzàvem en la figura d'Ulrike Meinhof. Jo diria que on més sovintegen els "cavallers virtuoses" és entre els marxistes occidentals, des de Korsch a Marcuse, des d'Adorno a Sartre (cf., per al concepte de "marxisme occidental", ANDERSON, 1976; ARATO i BREINES, 1979) ^{i JACOBY, 1984}. Malgrat les múltiples diferències entre ells, la majoria dels marxistes occidentals han hagut d'adoptar, implícita o explícitament, una postura en favor de l'autonomia i les ànsies de felicitat de l'individu en front de les tendències històricament efectives, tant en Occident com en l'Est, cap a la burocratització i el totalitarisme de la racionalitat tècnica. Aquesta presa de partit per la "virtut" contra el "curs del món", que és més o menys general entre els marxistes occidentals, ha donat peu de vegades a vertaders fenòmens de quixotisme retòric que en nom dels principis ètico-polítics més purs i des de l'ascetisme moralista, condemnen el món com un mal complet i renunciem, mentrestant, a tota intervenció pràctica en el curs del món amb eficàcia. Una conseqüència notable d'aquesta actitud quixotesca és l'eliminació de la distinció, tan clara abans per a tots els marxistes, entre ètica i política. Aquesta eliminació de fronteres, en realitat, no és més que l'absorció de la po-

lítica en l'ètica pròpia de tot rigorisme moral, i amb el temps pot fer quallar aquest quixotisme en una delirant concepció moral del món. Que quedi clar, tanmateix, que el deliri quixotesco d'aquests marxistes occidentals als quals em refereixo no té gaire a veure amb el parloteig retòric dels ideòloques i reformadors romàntics dels temps de Hegel i que tan presents va tenir aquest quan va escriure la secció sobre la virtut i el curs del món. Com els bandits postindustrials, la força dels esdeveniments els ha abocat a una situació que recorda, s'assembla a l'originària, la de dos-cents o cent-cinquanta anys abans; però no oblidem que en l'enfemig s'havien superat aquelles situacions, fins i tot semblava que més o menys per sempre. I ara, com en una hegeliana negació de la negació, es retorna aparentment al principi, però a un altre nivell, amb uns nous continguts i significats. De primer només es parlava de canviar el món; després es va intentar canviar-lo, amb resultats més aviat decebedors per a les consciències virtuoses; ara que sembla que de moment no és pot canviar el món, s'adopta la posició de, mentrestant, tornar només a parlar-ne. Ara com ara, emperò, només és l'última expressió de la virtut tan típicament hispana que vol realitzar o preservar l'universal ignorant de la seva condició singular. L'ontologia del quixotisme sempre és abstractament social, i la superació d'aquest caràcter abstracte només pot produir-se a través de la dura experiència, l'única que el pot fer sanar de l'egrègia follia.

5. El regne animal de l'esperit o la consciència es-
quincada

Amb la figura que estudiarem ara entrem en una esfera experiencial nova. Si qualificàvem les ètiques viscudes per la individualitat en les tres figures precedents com d'ètiques "negatives" per tal com sempre es donava una oposició entre la consciència singular i la realitat o món social, oposició que en les dues darreres prenia la forma activa de la protesta i la revolta contra el món, ara, en canvi, hauríem de qualificar les ètiques que analitzarem com d'ètiques "positives" per tal com la consciència ja ha superat aquella oposició abstracta i es realitza en el món, no contra ell. Això no voldrà dir que en les tres figures que ara comencem a examinar la "positivitat" ètica es limiti a ésser una simple i mera "reconciliació" amb la realitat, un pur conformisme sense cap dimensió negativa; ben al contrari, com ja hem assenyalat diversos cops, l'ètica seria impossible sense aquell "moment" de negativitat respecte al món inevitablement contingut en l'haver d'ésser, en la tensió en que aquest es troba en relació a l'ésser -la negativitat, doncs, és constitutiva de la pròpia naturalesa de l'ètica. La "positivitat" a la qual em refereixo significa que l'ètica i el subjecte ètic

són d'aquest món i estan en ell. L'ètica significarà ara un cert savoir faire la vida en la seva dimensió moral, i aquest savoir faire implica un saber del món mínimament adequat, saber que els mancava als individus protagonistes de les tres figures anteriors, però que posseiran els de les properes. Ara ja no ens trobarem amb un comportament purament subjectiu enfront d'una realitat (social) que necessàriament esdevé enigmàtica per a l'individu i, doncs, hostil fins la tragèdia en ocasions. Ara l'individu sap que la realitat no és aliena a la seva pràctica, a la seva acció o activitat, al seu obrar. Els esforços individuals ja no s'acabaran en la mera roïna i l'estavellament pel desconegut poder d'una realitat estranya, sinó que ara s'inseriran en la trama de l'acció social, de la vida, sense generar aquelles convulsions i trasbalsaments que comportaven del cert aquella roïna i aquell estavellament. Es tractarà, per tant, d'una acció en la realitat o en i amb ella; fins i tot ens trobarem molt sovint amb una acció contra la realitat, però aquest "contra" cal entendre'l no com una negació radical de la realitat, sinó com implicant la necessitat d'una col.laboració: "col.laborar amb la realitat contra la realitat", aquest serà el sentit de les accions contradictòries que eventualment puguem trobar-nos d'ara endavant.

Recordem com la raó o autoconsciència racional havia de recuperar la riquesa de la substància espi-

ritual, és a dir, conquerir-se i descobrir-se com esperit. Per això seguia un itinerari esglaonat d'experiències: les primeres sota la forma de raó observadora i després sota la forma de raó activa. Un cop realitzada la darrera experiència com a mera raó activa -l'anomenada "la virtut i el curs del món"-, la individualitat ja s'és real en i per a si mateixa, s'han compenetrat l'en si i el per a si i, doncs, la raó és ara teòrica i pràctica alhora, ha aconseguit unir definitivament veritat i certesa. Així, entrem en la tercera i darrera secció del capítol V de la Fenomenologia, secció que assenyala el trànsit de l'"esperit subjectiu" a l'"esperit objectiu" en la terminologia de l'Enciclopèdia de les ciències filosòfiques. En aquesta secció es desenvolupen a un nivell bàsicament sistemàtic algunes de les figures que més endavant, en el capítol VI ("L'Esperit"), es desenvoluparan a nivell fonamentalment històric. Com ja he indicat en el capítol primer ~~de l'obra~~, les figures que ens resten per estudiar les presentem doblement determinades: "el regne animal de l'esperit o la consciència esquinqada", i així la resta. La primera determinació -a l'esquerra de la disjunció- és la feta per Hegel al capítol V, i la segona -a la dreta de la disjunció- és la realitzada en el capítol VI. Aquesta doble determinació de l'experiència la podem fer nosaltres perquè no estem lligats com Hegel a les

exigències del mètode dialèctico-fenomenològic d'exposició i perquè com ja he afirmat anteriorment

no crec en l'existència d'uns estadis "subjectiu" i "objectiu" de la consciència en la modernitat així considerats des d'un suposat estadi de "saber absolut": només hi ha l'experiència de la consciència, i la interpretació que en fa el propi subjecte o qualsevol altre individu, sigui l'amic o sigui un teòric. En qualsevol cas, és un xic arbitrari sobredeterminar com Hegel les "figures de la consciència" com a "figures d'un món" quan es tracta de les experiències de l'"esperit objectiu". De fet, tota figura de la consciència és alhora figura d'un món, almenys en el sentit que sempre fa de "mirall" de la realitat on aquesta es reflexa; però mantenim la distinció que Hegel feia atenent al fet que ens ocuparem de figures pròpies i endèmiques de la modernitat burgesa i post-burgesa, i com és prou sabut, l'home d'aquest període és un homo duplex, escindit en burgès i ciutadà, jo i altre-jo.

La doble determinació de les experiències que ara estudiarem respon a la intenció de no perdre de vista aquesta duplicitat de l'home contemporani, ans bé, de fer-la palesa i remarcar-la. Així, la primera determinació es referirà al pol "subjectiu" de l'homo duplex, mentre que la segona ho farà al pol "objectiu", per bé que els títols que intengren els noms de les figures no siguin generalment indicatius del caràcter

"subjectiu" o "objectiu" de la determinació de l'experiència a la qual donen nom -com ara és el cas de la figura que examinarem a continuació. Tot això dit, i vull pensar que aclarit, passem al tema propi del present capítol.

Aquesta quarta figura de les que ens pertoca examinar és la que veu en el treball -manual o intel.lectual, tant se val- la via més clara de socialització de l'individu. Es tracta, és clar, del treball en les condicions modernes i, per tant, del treball en la societat burgesa, del treball en el règim capitalista de producció. La nostra figura esta constituïda, per una banda, pel "zoològic espiritual" descrit per Hegel al capítol V (pp.223-238), i, per l'altra, de la "consciència esquinqada" del capítol VI descrita en diversos passatges sota diverses fórmules i amb algunes variants, per bé que totes se centren en la subsecció titulada "La cultura (Bildung i el seu ~~relleu~~ de la realitat" (pp.277-297) i en la

secció sobre la Il.lustració (especialment, pp.310-327). Vejam l'exposició hegeliana d'aquesta doble figura.

L'aventura del cavaller virtuós havia finalitzat amb el reconeixement del curs del món com una realitat no tan dolenta com es pensava i de la seva virtut com una vanitat retòrica i impotent. El quixot supera la seva follia; deixa enrera els deliris als quals s'havia lliurat, l'exaltació de les seves virtuts -veracitat, disposició al sacrifici, generositat il.limitada, ~~ascètica~~ ^{sacrifici i abnegació} ascètica- i la hiperconsciència moral. I en retornar de la seva follia es troba a si mateix convertit en agent econòmic del règim burgès, en treballador, en empresari. De l'esperit cavalleresc passem a l'esperit capitalista. Com ha escrit irònicament però amb molta perspicàcia històrica Eugenio Tria's respecte a la "gloriosa" empresa dels famosos Tercios de Flandes espanyols, "los victoriosos de la represión hispánica son los reprimidos Países Bajos y el espíritu zoológico-espiritual que les inviste" (1983 ,p.215). El nostre heroi és ara un individu que només obra per a si, és a dir, d'un mode egoista, i que es troba en una comunitat d'individus que actuen de la mateixa manera que ell, egoïstament. És la selva burgesa. Tot el sentit de l'existència gravita sobre l'activitat laboral, sobre l'obrar i el produir. El treball serà die Sache selbst, la "cosa" mateixa, allò que realitzarà la seva naturalesa original -els seus dons i capacitats.

"L'obrar (Tun) i l'afanyar-se (Treiben) de la individualitat és fi en sí mateix; l'ús de les forces, el joc de llurs exterioritzacions és ~~allò~~ que les hi dóna vida, altrament serien l'en si mort" (p.223).

Alliberada de les contradiccions que havia patit en les tres figures precedents, l'autoconsciència racional troba el seu obrar lliure d'oposicions i de condicions. Així,

"surts gerda fora de si, i no tendeix cap a un altre sinó cap a ella mateixa. Per tal com la individualitat és la realitat en ella mateixa, la matèria de l'actuar (Wirken) i el fi de l'obrar (Tun) són en l'obrar (Tun) mateix" (pp.224 s).

En l'obrar l'individu aconsegueix la compenetració dotada de moviment de l'universal -dels dons i capacitats- amb la individualitat. En realitzar la seva activitat laboral, en dur a terme la seva tasca, en obrar la seva obra, la consciència assoleix la veritat universal. En el treball singular, havíem vist ja en el capítol primer d'aquesta segona part, l'individu realitza un treball universal. Hegel, doncs, anticipa aquí la tesi de Marx tocant a què tot treball concret és alhora treball abstracte en tot rè-

gim econòmic mercantil. Marx afegia que aquest treball abstracte és el que fonamenta el valor de canvi i, en el règim específicament capitalista de producció mercantil, aquell fenomen del "fetitxisme de la mercaderia" o, més en general, "personificació de les coses i cosificació de les relacions socials". Hegel no sembla fer en la Fenomenologia cap precisió tocant a l'especificitat del règim capitalista de producció, de manera que la seva exposició de la dialèctica laboral eleva els trets de la forma capitalista d'economia a trets generals del treball. Així ocorre en les pàgines on exposa com el regne animal de l'esperit és l'experiència de la dialèctica laboral, la dialèctica subjecte-objecte i l'alienació. Sintetitzem ràpidament l'exposició hegeliana que és molt feixuga i extensa.

L'obrar produeix un resultat, una obra. L'individu s'ha objectivat en la seva obra i s'hi reconeix. Però l'obra no és merament per a ell, sinó que també és per a l'altre, així que la sent estranyada, alienada en una altra consciència. Aleshores reacciona des-
triant la part material de la seva obra, contingent i finita, de les seves capacitats poètiques, bo i afirmant aquestes com a universals davant les concrecions de l'obrar. L'oposició entre l'obrar i l'ésser constitutiva de la "cosa" mateixa es resol, doncs, contra la "cosa", contra l'objectivitat. Ara bé, els altres no reconeixen més que l'obra com a cosa

real; les pretensions d'universalitat de la consciència ensopeguen amb un encongiment d'espatlles, i d'aquesta manera es veurà obligada a reconsiderar l'oposició entre obrar i ésser però ara en termes invertits: l'obra real, la cosa, presentarà ara una dimensió transcendent a l'individu, mentre que el contingut serà l'obrar i la consciència. Aquesta consciència que ha arribat a aquest "idealisme" de la cosa mateixa és una consciència honrada, una consciència diligent i abnegada que se sacrifica per la tasca comuna, pel bé de l'empresa o l'equip laboral. Fa seva la cosa de la col·lectivitat en tant que aquesta és empresa de tots, però les consciències honrades s'engayen mútuament en creure que obren coincidint en la mateixa finalitat, puix cadascuna realitza el seu propi objectiu, la seva pròpia finalitat. Per tant, la consciència honrada, que no és tan honrada com semblava, haurà de desempallegar-se d'aquesta "honradesa" per tal de fer compatible el seu obrar individual, la seva cosa, amb l'empresa col·lectiva, la cosa de tots, i copsar així la substància espiritual. La consciència esdevindrà consciència ètica, en primer lloc com a "raó legisladora" portadora d'una "concepció moral del món" i, posteriorment, com a "raó tempestajoda de lleis" o com a "senderi", però això ens interessarà més endavant. Hegel resumí els resultats de la dialèctica laboral entre els seus tres elements -individu, obra i col·lectivitat- de

la següent manera:

"La consciència experimenta ambdós costats com a moments igualment essencials i, en això, experimenta allò que és la naturalesa de la "cosa" mateixa, a saber, que no és solament una cosa contraposada a l'obrar en general i a l'obrar singular, ni obrar que es contraposa a la subsistència i que seria el gènere lliure d'aquests moments en tant que espècies seves, sinó que és una essència l'ésser de la qual és l'obrar de l'individu singular i de tots els individus, alhora que l'obrar de la qual és d'un mode immediat per als altres o bé és una cosa, que és cosa tan sols en tant que obrar de tots i de cadascú. És l'essència que és l'essència de totes les essències: l'essència espiritual. La consciència experimenta que cap d'aquells moments és subjecte, sinó que es dissol més aviat en la "cosa" universal mateixa. Els moments de la individualitat, que per a la manca de pensament d'aquesta consciència valien un rera l'altre com a subjecte, s'apleguen en la individualitat simple que, en ésser aquesta individualitat concreta, és alhora immediatament universal. La "cosa" mateixa perd amb això... la determinabilitat de l'universal abstracte i sense vida, és més aviat la substància penetrada per la individualitat. És el subjecte en el qual la individualitat

és tant ella mateixa, aquesta individualitat concreta, com tots els individus, alhora que sols com a tal obrar de tots i cadascú és un ésser, una realitat, per tal com aquesta consciència concreta la sap com la seva realitat singular i com a realitat de tots" (p.237).

És ben clar, doncs, per a Hegel, que la trama de la societat es va fent més tupida i consistent en la mateixa mesura i al mateix temps que l'individu va conquerint i es va apropiant la substància espiritual, i que el treball és en aquest procés una potència fonamental. Ara bé, com ja havíem anticipat, Hegel posarà la forma capitalista del treball com a forma universal, per això no és sorprenent que el passatge que acabem de citar, per exemple, ens porti a la memòria immediatament aquells passatges d'El Capital on Marx parla del fetitxisme i de la cosificació. La "cosa mateixa" de Hegel és la mercaderia produïda en l'empresa capitalista, i aquella "essència espiritual" que constituïa la seva naturalesa no és sinó l'entramat de relacions socials que cristal·litzen en ella, la suporten i li donen vida pròpia, la converteixen en una "cosa personificada", fenomen que és resultat de l'obrar alienat de tots esdevingut "poder social estrany", etcètera.

Però aquí no ens interessa la teoria econòmica

ni la teoria de l'alienació respectives de Hegel i Marx ni tampoc llurs continuïtats i discontinuïtats. La nostra preocupació és la dimensió moral de l'experiència del món burgès com a zoo espiritual i allò que enriqueixi l'ètica de l'individu en tant que home privat o burgès. Per tant, hem de tornar al punt de pertença d'aquesta figura, a l'egoisme que Hegel posa com a justificació i mòbil subjectiu de la consciència individual, alhora que, per altra banda, és la força motriu social fonamental de la societat burgesa, bé que la consciència individual ho ignori. Com afirma Hegel:

"quan [la individualitat] obra egoïstament, simplement no sap el que fa; i quan assegura que tots els homes obren d'una manera egoïsta simplement afirma que els homes no tenen consciència del que és obrar" (p223).

Hem vist, encara que ^{uolt} succintament, com aquest individu egoïsta inicia la seva experiència amb una acció de tipus instrumental -emprendre la seva obra i produir-la-, però de seguida es veia obligat a desenvolupar una acció pugnaç enfront dels altres tot buscant el reconeixement sia de la singularitat de la seva obra sia de la universalitat de les seves dots creadores. Aquesta lluita pel reconeixement es resol en aquella forma de consciència servil doblada de

virtuosa que és la consciència honrada. Aquesta consciència actua en principi dialogicament, però el fonament de la dialogicitat de les seves accions és precari, doncs no hi ha hagut una vertadera superació de la relació pugnaç ni tampoc de la instrumental. L'"honestedat" és bandejada ràpidament per la consciència quan descobreix "el mutu engany" -la irrealitat del fi comú; cadascú realitza el seu propi objectiu- i que la cosa de tots rau en la cosa de cadascú, l'empresa individual en l'empresa col·lectiva. L'individu, doncs, torna a un mode d'acció instrumental després d'haver escalat precàriament fins als modes superiors i haver-los tastat.

Des del punt de vista ètic, ens trobem amb una rica experiència moral, per bé que en el punt de partença i el d'arribada trobem el mateix afecte -l'egoisme. Aquest darrer fet s'explica perquè l'egoisme de partença i el d'arribada mouen l'individu sota condicions prou diferents, és a dir, l'ètica de l'egoisme ha experimentat una notable transformació. L'egoisme, segons la definició kantiana (WW., VII, p.193), està constituït pel conjunt de totes les inclinacions, i es pot entendre com l'excessiva benevolença amb un mateix (philautia), amor propi o de si mateix. Quan la raó pràctica disciplina l'egoisme -inferint-li ^{com diu Kant} danys a fi que concordi amb la llei moral i aconsegueix adaptar-lo a aquesta condició formal, llavors s'anomena egoisme racional o

amor propi racional. Si fem abstracció del significat trascendental que tenien per a Kant els conceptes de "pràctic" i "lleï moral", les seves breus observacions sobre l'egoisme ens poden enllumenar la naturalesa de l'experiència laboral de l'egoista que estem intentant analitzar. En efecte, ens trobaríem davant d'una experiència formativa on també l'egoisme és format, o sia, cultivat en el sentit de la Bildung, i, per tant, com sempre que hi ha un pas endavant en la cultura, també en el sentit de la Zucht, de la disciplina i l'ensinistrament [REDACTED]

[REDACTED]. L'egoisme de pertença, doncs, seria gebildet i gezüchtet per ^{acabar} transformant-se en egoisme racional. Aquesta serà la clau de la nostra lectura de l'experiència del regne animal espiritual.

Com ja hem anunciat, alguns passatges del capítol sobre la Il.lustració ens il.luminaran l'experiència laboral de l'individu egoista. El concepte fonamental de la Il.lustració, la utilitat, és també el concepte fonamental de l'individu de què tractem. Però el seu primer concepte d'utilitat és molt abstracte: útil és qualsevol cosa que serveixi el seu obrar; qualsevol cosa pot tenir per a mi valor d'ús. El segon concepte d'utilitat és més concret i discriminador: útils ho són les coses, però també ho són els altres individus, i la utilitat pot ser per a mi o pot ser utilitat comuna. L'individu fa la fugissera experiència de renunciar a l'egoisme i sacrificar-se

per la comunitat laboral, per la utilitat comuna exclusivament. Però d'aquesta experiència passa tot seguit a descobrir que l'egoisme propi i la utilitat comuna no són més que les dues cares de la mateixa moneda. La conclusió de l'experiència és, així, la doctrina utilitarista il·lustrada: la teoria de l'egoisme racional. Hegel exposa aquesta doctrina en la seva versió estàndard, o sigui, com una conseqüència lògica de la doctrina de la bondat de l'home en l'estat de naturalesa i de la civilització com l'ús mesurador de la raó, com a perfeccionament del càlcul d'utilitats. Així,

"com que a l'home tot li és útil, ^{de la mateixa manera} ho és també ell, i el seu destí consisteix així mateix en convertir-se en un membre de la tropa d'utilitat comuna i universalment utilitzable. En la mateixa mesura que té cura de si mateix, també ha de consagrar-se als altres exactament en la mateixa mesura, i en la mesura que es consagri als altres té cura també de si mateix. Una mà renta l'altra. Onsevulla que es trobi, ocupa el lloc que li correspon. Utilitza els altres i és utilitzat" (pp.315 s).

Des d'Adam Smith i Mandeville fins a Kant gairebé tots els il·lustrats varen subscriure aquesta doctrina, bo i adobant-la cadascun a la seva manera,

si més no en el pla descriptiu. Ve a tomb aquí recordar l'anàlisi kantiana dels mecanismes motors de la història i la seva teoria de la "insociable sociabilitat" dels homes, la qual els duu involuntàriament a complir un pla de la naturalesa (la "mà invisible" de Smith), etc. Una altra cosa, emperò, era la doctrina de la utilitat com a doctrina normativa, o fins i tot com a teoria ètica. Per a això darrere va caldre superar la Il·lustració mateixa i el desplegament indeturable de la industrialització -Bentham, Mill.

Però la doctrina i la realitat no són fàcils de maridar. La consciència utilitària és una consciència escindida en ésser per a un altre i ésser per a si mateixa. La consciència viu en un "moviment de rotació a l'entorn d'un eix" (p.324) exactament com li ocorre a qualsevol mercaderia:

"El seu ésser en si no és, doncs, ésser permanent sinó que deixa immediatament de ser quelscom en la seva diferència. Però un ésser d'aquesta mena, que no té de mode immediat cap consistència, no és en si, sinó que és essencialment per a un altre, el qual és la potència que l'absorbeix. Però aquest segon moment contraposat al primer, a l'ésser en si, desapareix d'un mode tan immediat com el primer, o bé, com a ésser només per a un altre és més aviat

el desaparèixer mateix, alhora que allò que es posa és l'ésser retornat en si mateix, l'ésser per a si. Nogensmenys, aquest ésser per a si simple és, en tant que la igualtat amb si mateix, més aviat un ésser o bé amb això és per a un altre. Aquesta naturalesa de la pura intel·lecció en un desplegament dels seus moments o la pura intel·lecció com a objecte expressa l'útil. Això que és útil és un en si subsistent o cosa, alhora que aquest ésser en si és només pur moment. Per tant, ell és absolutament per a un altre, malgrat que és igualment només per a un altre en tant que és en si. Aquests moments contraposats han retornat a la unitat inseparable de l'ésser per a si" (p.325).

Aquesta dialèctica inacabable en la qual l'individu està submergit i que consisteix a oscilar perpètuament entre ésser Jo i ésser Cosa, per a si i per als altres, fa que a la fi la consciència utilitària sigui una consciència esquinçada. L'alienació universal en la qual viu l'individu racionalment egoista i la seva dialèctica es palesa sobretot en el llenguatge moral: si el bé és l'útil, bé i mal seran conceptes bescanviables entre ells, la permutació dels oposats serà el pa quotidià. Estem davant una "absoluta i universal perversió (Verkehrung)" de la moral i l'ètica. És el món de l'esquinçament, esquinçament del llenguatge i esquinçament de la consciència.

"El que hom experimenta en aquest món és que no tenen veritat ni les essències reals del poder i la riquesa, ni els seus conceptes determinats, el bo i el dolent, o la consciència del bé i el mal, la consciència noble i la consciència vil; sinó que tots aquests moments s'inverteixen més aviat l'ún en l'altre i cada un és el contrari de si mateix... Allò que és determinat com a bo és dolent, i allò que és determinat com a dolent és bo. La consciència de cadascun d'aquests moments, jutjada com a consciència noble i consciència miserable, són més aviat en la seva veritat l'invers del que hauríem d'ésser aquestes determinacions, o sia el noble és el miserable i recusable, quan aquesta misèria es transmuta en la noblesa de la més alta veritat de l'autoconsciència. Formalment considerat, tot és externament l'invers del que és per a si i, al seu torn, el que és per a si no ho és en veritat, sinó que és quelcom diferent d'allò que vol ser: l'ésser per a si és més aviat la pèrdua de si mateix, i l'alienació de si mateix és més aviat la seva conservació. El que ocorre és, doncs, que tots els moments exerceixen uns amb altres una justícia universal, i cadascun tant es fa estrany a si mateix com s'afigura en el seu contrari, al qual d'aquesta manera inverteix també... La consciència honesta pren cada moment com essència permanent, i és l'inculta absència de pensament que consisteix a ignorar que cadas-

cun d'aquests moments és alhora l'invers. La consciència esquinqada és, en canvi, la consciència de la inversió, i precisament de la inversió absoluta. El concepte és el que domina en ella. el que reuneix les idees que en la consciència honesta es troben esparses, i el llenguatge de la qual és, per tant, el ple d'esperit" (pp.293 s).

La consciència, doncs, viu en una dialèctica mefistofèlica, viu el drama de l'escepticisme o del nihilisme ètic. Com Mefistòfil, busca el bé però troba el mal, i a l'inrevés. La dialèctica mefistofèlica és, de fet, la dialèctica que regeix la vida econòmica (en el capitalisme) i, per tant, la superació d'aquest esquinqament de la consciència i de l'escepticisme o del nihilisme ètic que implica vindrà lligada a la transformació d'aquesta vida econòmica. Si no es compleix aquesta condició totes les temptatives de superar el nihilisme ètic no seran més que altres tantes formes de consciència esquinqada. En aquest sentit, podem anticipar que les dues figures de l'experiència moral que ens resten per examinar són, en última instància, figures ambdues de la consciència esquinqada. En termes marxistes diríem que la superació de les antinòmies i apories de l'ètica implica l'abolició de la cosificació.

Ens pertoca ara rellegir el que hem exposat a

la llum de nous elements, de perspectives encara no esmentades. La presentació que hem fet de la figura de l'experiència laboral ha alçapremat dos moments essencials de la formació de la consciència: primerament, com a raó astuciadora; segonament, com a raó esquingada. En el que segueix ens atindrem a aquests dos moments.

5.1. La raó astuciadora

Ens les havem amb una individualitat lliurada a l'acció autointeressada, una individualitat que posa en obra totes les seves capacitats activables en el seu àmbit específic sense preocupar-se pel context on actua o pels efectes dels seus actes, com un àtom actiu que produeix obres alienades de la comunitat, siguin obres materials (producció industrial capitalista) siguin intel·lectuals (el món acadèmic o la moderna indústria cultural). Allò que caracteritza el nostre individu i allò que el permet sobreviure i fins triomfar en la selva que habita és, doncs, l'astúcia. L'individu astucios és aquell que té la capacitat d'inventar i posar en pràctica ardis i artificis per tal d'assolir les seves pròpies fina-

litats, independentment de tota consideració moral sobre la moralitat tant dels mitjans posats en obra com dels fins perseguits. La figura de la raó astuciadora és tan vella com la mateixa civilització occidental. Com ja varen assenyalar Adorno i Horkheimer en la seva obra Dialèctica de la Il·lustració (1947), el primer model d'individu astut és Odisseu. Odisseu és el primitiu homo oeconomicus que se'n surt de totes les situacions gràcies als seus ardits i burles poders molt superiors als seus amb el mer enginy. L'aventurer Odisseu, tanmateix, no té res a veure amb l'aventurer romàntic, amb l'aventurer que recorre el món per gaudir-ne'n i eixamplar el seu esperit. L'heroi homèric és un astut pelegrí que vol retornar a la llar, no estar-se voltant pel món per amor a l'aventura. En aquest sentit és un precursor del burgès. Si més no, comparteixen la mateixa virtut, l'astúcia, entesa com a capacitat de fer un intercanvi en el qual tot s'escau segons les regles i, no obstant, la contrapart en resulta enganyada.

La figura moderna que el mite anticipava es mou en l'àmbit de l'economia "naturalitzada", l'economia capitalista. L'empresari, el comerciant, el banquer, són els prototipus més transparents d'individus que encarnen la raó astuciadora. Són aquells personatges que tan sovintegen en les novel·les de Balzac, els experts en les estratègies i les tàctiques orientades a aconseguir beneficis, acumular ca-

pital, fer créixer la riquesa material. Hábils i enginyosos, astuts com la fam, són els vertaders herois de la Comèdia Humana, els que sostenen el curs de la història, per bé que sovint anònimament. Una versió pura i simple n'és la figura balzaquiana que més cops apareix en les seves obres, el baró Frédéric de Nuncingen, banquer jueu convers sense escrúpols que començant la seva carrera d'empleat en un banc, arriba, tot prosperant a través del que podrien considerar-se estafes legals, al cim de la fortuna i el poder econòmic. Nuncingen és una figura que Balzac va confeigir prenent trets de distints personatges reals de la restauració com el famós baró James de Rothschild o Humann, el ministre de finances de Lluís-Felip, i sens dubte altres grans personatges del món de les altes finances. Però malgrat la seva omnipresència en l'obra de Balzac, el banquer Nuncingen a penes té una personalitat definida i quan protagonitza una novel·la, La casa Nuncingen, l'escriptor recorre a una tècnica de filtres narratius per tal de no mostrar-nos-el mai cara a cara, a camp ras. Nuncingen és omnipresent, és el gran responsable de tot el que s'esdevé en la novel·la, i, malgrat ésser el protagonista amb prou feines intervé en la narració. En la creació, però sobretot en el tractament d'aquest personatge es palesa amb tota la seva força el geni de Balzac, car amb la figura boirosa de Nuncingen va saber anticipar un tret del capitalisme madur i, sobretot,

tardà: l'anonimat, la despersonalització del capital. Aquesta característica també la va copsar Marx, i tanmateix no passà d'albirar-la. Nuncingen és el suport material d'una força social impersonal, és el que Marx anomenava un Träger (portador). Des del punt de vista moral és el Mal difus, el Mal despersonalitzat que encarna l'ordre social i que lluita amb l'arma del diner. En aquest sentit, Nuncingen és la "personificació" de l'economia capitalista com a Mal; per això és una personificació impersonal, un protagonista anònim. Aquest fet podria explicar a bastament perquè aquesta mena de personatges no han tingut gaire fortuna en la literatura contemporània, llevat de com a figures mítiques fundadores d'una saga que inevitablement ha de degenerar i de dissoldre's, històries aquestes a les quals tant ha contribuït a popularitzar la tele-novel·la d'aquests darrers anys. Tots els fundadors d'una dinastia econòmica són iguals, els que es diferencien són els seus descendents pels seus vicis. En els Nuncingens no hi ha gaire matèria per a la recreació literària.

Però si en un Nuncingen no hi ha gaire personalitat menys encara en trobem en el burgès mig, el burgès d'ofici, aquell que creu tan sols en el rendiment de l'empresa en la seva forma més concreta, més visible, més material: en els terrenys, els murs, les màquines, els mostradors, els productes que es compren i venen, en els beneficis que s'escriuen en els lli-

bres de comptabilitat i que passen de la caixa a la cartera. Per acumular aquests beneficis el burgès pensa que cal conèixer les regles de la tècnica comercial, usar-les amb habilitat, perfeccionar-les, tenir imaginació i intrepidesa. El treball és als seus ulls la font de la riquesa i l'home, instrument de treball, té dret a certes consideracions i àmplies indulgències. Si Nunciengen era un "Napoleó de les finances", aquest és ¹⁾ Senyor Esteve, l'home de seny, el botiguer de l'Eixample o el petit empresari del tèxtil. En la Comèdia Humana n'hi ha a dotzenes d'aquests personatges, però potser el més interessant sigui César Birotteau, heroi d'una novel·la que duu el seu nom. Birotteau és un típic màrtir de l'honradesa comercial. És la consciència honesta de què ens parla Hegel a la Fenomenologia i a la qual l'experiència li farà desempallegar-se de la seva honradesa perquè és un autoengany. La realitat de les coses és molt diferent. La conclusió de l'experiència de C. Birotteau és que sempre som "castigats per les bones accions que fem", conclusió a la qual ha d'arribar tota raó astuciosa que no es prengui seriosament a si mateixa i es deixi endur pels bons sentiments i la confiança en l'honradesa de tots els participants en el joc de la vida.

Però, com dèiem al començament d'aquest apartat, Hegel pensava no sols en l'experiència purament laboral, empresarial, quan elaborà el passatge sobre el zoològic espiritual, sinó també en el món de la

cultura. Sabem que Hegel hi pensava perquè és en el context d'aquestes figures que fa una de les poques citacions de la Fenomenologia, a saber: la d'unes línies de Le neveu de Rameau de Diderot (p.294). Hegel coneixia aquesta obra, inèdita en francès fins l'any 1823, perquè Goethe n'havia fet l'any 1805 una traducció a l'alemany amb comentaris gràcies a una còpia que el seu amic Schiller li va ~~transmetre~~ del manuscrit dipositat a San Petersburg. L'obra de Diderot, iniciada segons que sembla l'any 1761 i acabada almenys ben entrada la dècada següent, és la segona sàtira que l'autor va escriure contra l'atac de Palissot en la seva obra teatral Les philosophes (1760), i narra una conversa que Diderot sosté amb el nebot del famós músic Jean-Philippe Rameau al Cafè de la Régence, instal·lat a la plaça del Palais-Royal de París i que era un centre de reunió de filòsofs i jugadors d'escacs. Jean-François, el nebot del músic, és un increïble personatge, "compost d'altura i baixesa, de seny i de desraó" (DIDEROT, 1984, p.16), que descriu el món de la cultura i dels poderosos que la sostenen com un món de roïnesa, mesquinesa, interessos creats, lluites, paranys, etc., un vertader regne animal de l'esperit en el qual dominen les hienes i els llops. "En la naturalesa, totes les espècies es devoren; totes les condicions es devoren en la societat" (p.46). El que diferencia el nebot dels altres, emperò, és que "ell confesava els vicis que tenia i

que els altres tenen; però no era hipòcrita. No era ni més ni menys abominable que ells; era senzillament més franc, i més conseqüent, i de vegades profund en la seva depravació" (p.96). D'aquest brigand hereux, d'aquest prototipus de raó astuciadora, en seguirem parlant una mica més endavant al proper apartat. Ara tornarem a la Comèdia Humana de Balzac i a un dels seus episodis més aconseguits des de tots els punts de vista: Les il.lusions perdudes.

Aquesta obra, integrada per tres novel.letes publicades al principi separatament, és potser la més rodona del seu autor i una de les més llegidores actualment. Narra la història d'un jove de províncies -d'Angulema- anomenat Lucien Chardon que ambicionant convertir-se en un poeta famós i assolir èxit social se'n va a provar fortuna a París, la capital del segle XIX. Allí els seus ideals i la seva ingenuïtat es transmutaran progressivament en desencís, amarguesa i egoisme. A París, Lucien, que es farà dir de Rubempré, tot rescatant un vell títol de la seva mare, és introduït en els tres àmbits del negoci literari: la llibreria-editorial, el periodisme i el teatre. De seguida descobreix que les realitats de l'ofici són la publicitat, el diner, el xantatge, la mentida i la calúnia, i que per a triomfar cal ser "un sofista de l'acció", cal "traficar amb l'ànima, amb el talent, amb el pensament". La literatura es veu reduïda a mercaderia i el liteart es veu obligat, com l'o-

brer, a vendre el seu producte per a sobreviure en aquest món de mercaders, i, en fi, a envilir-se, encanallar-se com els altres en un individualisme exacerbant. De la història del seu protagonista només se'n desprenen de Les il·lusions perdudes lliçons desconsoladores: la impossibilitat d'ésser bo en un món dolent, de ser fidel als alts ideals i participar alhora dels beneficis d'un món corromput; la inevitabilitat de la prostitució que la capitalització de la literatura significa. Al final de la novel·la, Lucien se salva provisionalment del desastre, i amb ell els seus innocents familiars, gràcies a un pacte fàustic amb una encarnació de Vautrin, el jesuïta espanyol Carlos Herrera, figura diabòlica que, en la continuació de la història als Esplendors i misèries de les cortesanes, no podrà evitar l'estavellament final de Lucien. La història de Lucien de Rubempré és la història de tota raó astuciosa duta al paroxisme. L'ètica de la utilitat de l'egoisme traspuja l'esperit agombolador que la impregna, el conformisme radical que la caracteritza, i, en última instància, l'absoluta cosificació de la consciència que la pressuposa.

5.2. El drama de l'esquinçament

Quan la raó astuciosa descobreix que la utilitas no sols és justi prope mater et aequi, com deia Horaci (Sat., I, 3), sinó també de tot el que és injust, parcial i dolent, quan descobreix que la relació d'utilitat comuna és la relació d'explotació de l'home per l'home, assoleix la consciència de la mutua explotació com la relació general entre tots els individus. Aquesta consciència, congruent amb la pràctica burgesa i amb la realitat del règim capitalista és, com bé assenyala Marx, "un progrés audaç i obert, una il.lustració profanatoria" (1968, p.490). Però aquesta consciència, que és un pas necessari en el procés de cultura moral de l'espècie que no tots els individus ni de molt donen, va aparellada amb una experiència dolorosa sense la qual resulta inassolible, l'experiència, això és, de la incertesa moral, de l'escepticisme, en una primera etapa, del nihilisme, més endavant. L'experiència de l'esquinçament de la consciència és recollit literàriament molt aviat -des d'un punt de vista històric- per Diderot en El nebot de Rameau, obra que ja comentàvem unes pàgines més amunt. El nebot és l'encarnació més primitiva de la consciència esquinçada, però no per això resulta la més maldestre o acatronada. El diàleg de Dide-

rot és una obra mestra, la qual cosa vol dir que avui resulta d'allò més llegidora, i això és així perquè el seu autor va ésser capaç de penetrar en un fenomen que s'origina en l'estructura mateixa de la societat dominada pel règim del capital. En el diàleg, Diderot representa, enfront d'aquesta consciència esquinçada, les il·lusions de la Il·lustració respecte a l'esdevenidor del món burgès. Per això davant el discurs del cosí no sap com reaccionar: "M'havia confós tanta sagacitat, i tanta baixesa; idees tan justes i alternativament tan falses; una perversitat dels sentiments tan general, una ignomínia tan completa i una franquesa tan poc comuna" (p.34). El nebot assumeix els seus vicis i declara la seva abjecció, bo i arguint-li a Diderot que els altres són exactament igual, amb la diferència que tots s'omplen la boca de principis morals que cap no practica (p.44). Quan Diderot el plany perquè el nebot no creu que la virtut porti la felicitat, aquest li respon amb la constatació d'un fet que resulta escandalós i que tan maldecap li provocarà a Kant: el divorci entre la virtut i la felicitat. "Veig una infinitat d'homes honestos -diu el nebot- que no són feliços; i una infinitat de gentes que són felices sense ser honestes" (p.51). I per acabar d'argumentar el seu escepticisme moral, li explica com s'instrueix bo i llegint les grans obres de Teofraste, La Bruyère i Molière. D'ells aprèn el que cal dir i el que no. ^{Així} quan llegeix L'Avar aprèn a cap-

tenir-se com un avar però no a parlar com un avar. Quan es tracta del Tartuf aprèn a no parlar com un hipòcrita. Dels moralistes aprèn a salvar les aparences. I aleshores conclou:

"En un tema tan variable com el dels costums, no hi ha res absolutament, essencialment, universalment vertader o fals, sinó que cal ser allò que l'interès vol que hom sigui; bo o dolent, savi o boig, decent o ridícul, honest o viciós. Si per atzar la virtut hagués conduït a la fortuna, o jo hauria estat virtuós o hauria simulat la virtut com un altre. Hom m'ha volgut ridícul, jo me l'he fet; per viciós, despeses de la natura sola. Quan jo dic viciós, és per parlar la vostra llengua; car si arribéssim a explicar-nos, podria ocórrer que vós anomenéssiu vici allò que jo anomeno virtut, i virtut allò que jo anomeno vici" (p.67).

La figura del nebot, per altra banda, és una genial creació de Diderot en tant que anticipa també una altra característica de l'actitud de la consciència esquiuçada que tardarà encara en manifestar-se algunes dècades -i filosòficament representaran Schopenhauer i, sobretot, Nietzsche-, em refereixo a l'actitud immediatament estètica davant els fenòmens morals,

tan pròpia dels temps de crisi. Així, el nebot sosté que "si en algun gènere cal ésser sublim, és sobretot en el mal. Hom escup sobre un vulgar pispà; però hom no pot refusar una mena de consideració a un gran criminal. El seu coratge us astora. La seva atrocitat us fa esgarrifar. Hom aprecia en tot la unitat de caràcter" (p.77). I a continuació explica la història d'un jueu renegat d'Avinyó que li roba, amb una astúcia admirable, a un ^{altre} jueu totes les seves possessions i a més el posa en la foguera de la Santa Inquisició. En acabar el relat, Diderot confessa que no sap què li fa més horror, si la infàmia del renegat o el to amb que el nebot en parlava. I comenta el filòsof: "Va començar a resultar-me insoportable la presència d'un home que tractava un fet monstruós, un crim repugnant, com un entès en pintura o poesia parla de les bel·leses d'una obra de gust" (p.80).

És sorprenent fins a quin punt en el Neveu es contenen in nuce molts dels desenvolupaments posteriors de la consciència i l'ètica. De la manca de significació del llenguatge moral (el "llenguatge de l'esquinçament" hegelian) ens en parlarà més d'un segle després Wittgenstein. El despullament dels continguts profunds dels valors morals i l'actitud estètica davant l'horror les trobarem en Nietzsche. La literatura del segle vint, des dels personatges de la novel·la existencialista de Sartre i Camus, o els éssers desanimats de les novel·les de Kafka, Musil,

Beckett o Ernst Jünger s'insereixen dins la línia de la problemàtica espiritual esbossada per Diderot en el seu petit diàleg. Sens dubte que sota el pont ha passat molta aigua des de la composició d'aquest. Precisament per això seria d'enorme interès poder seguir les "variacions" literàries del portador d'una consciència esquinçada, des del nebot de Rameau fins Venator, el personatge de la novel·la d'E. Jünger Eumeswil, que es defineix com un "anarca"; aquesta investigació, però, l'haurem de deixar per una ocasió més favorable (cf. *tanmateix*, VILAR, 1986, pp. 215s).

La consciència, en la seva experiència com a raó astuciosa i després com a consciència esquinçada ha tingut oportunitat de constatar la coartada del bé i del mal, i, per tant, la relativitat d'aquests conceptes i la seva interacció dialèctica. En aquest sentit ha millorat el seu concepte d'universalitat. Però l'ontologia individualista i subjectivista de la qual parteix no li permetrà superar aquest estadi i, si aconsegueix evitar la desmoralització, es mantindrà com a molt en l'àmbit de les ètiques utilitaristes d'arrel il·lustrada que tanta fortuna han fet en els països anglo-saxons. Tanmateix, des d'un plantejament igualment individualista, la consciència moderna ha intentat un altre camí, a saber: el de la raó legisladora o la concepció moral del món.

6. La raó legisladora o la concepció moral del món

L'experiència empresarial, laboral, de l'autoconsciència tenia com a primer resultat una major compenetració entre l'individu, la col·lectivitat i l'obra. Aquest augment de la compenetració entre els tres pols esmentats significava per a la consciència una millora en la seva comprensió de la universalitat, doncs ara aquesta se sap molt més clarament com un "moment" de la universalitat que no ho sabia al terme de les seves desventurades aventures com a virtuós cavaller errant. El preu pagat per assolir aquest nivell superior de saber i consciència -i de socialització- era l'alienació universal en la que viu com a subjecte-objecte en el règim econòmic capitalista, subjecte-objecte de la dialèctica perpètua de l'oscil·lació entre Jo i Cosa, per a si i per a un altre. Així, la raó astuciosa es descobreix com a raó esquingada: obra en la mateixa mesura que és obrat -és una consciència cosificada-, i en aquesta dialèctica d'inversions contínues el bé i el mal, la consciència noble i la consciència ^{miserable} es veuen igualment pervertits, bescanviant-se entre ells. Des del punt de vista ètic, la consciència esquingada viu a frec de l'escepticisme o del nihilisme. En qualsevol cas, emperò, és una consciència ètica i no po-

dria ja deixar de ser-ho. Viurà entre creure en l'egoisme racional i caure en l'escepticisme moral, i, en el pitjor dels cassos, s'esfonsarà en el nihilisme ètic com els nietzsches que tan sovintegen en els darrers cent anys a Europa: negarà els fets morals i afirmarà només la "interpretació moral" dels fenòmens, vindicarà el perspectivisme i l'immoralisme; però no per això deixarà de ser una consciència ètica; estar més enllà del bé i del mal serà el revelador desideratum d'aquesta consciència esquinçada. L'exposició de Hegel, emperò, no al·ludia ni podria al·ludir al nihilisme, sinó tan sols a l'escepticisme moral -al d'un Hume, posem per cas, o al relativisme dels materialistes il·lustrats-; la grandesa de l'obra hegeliana està en haver anticipat un estat de la consciència definatori de temps esdevenidors. Heus aquí l'actualitat de la Fenomenologia i el seu caràcter de clàssic.

La consciència ètica ha de seguir avançant en la seva formació i, doncs, ha de fer noves experiències. El camí de l'aprofundiment de l'escisió de la consciència no fou contemplat per Hegel no sols perquè no va viure prou de temps per conèixer el nihilisme, sinó també perquè és un camí que no duu enlloc més que a l'alienació més absoluta, a la més absoluta inhumanitat: a Auschwitz, Dachau, Mauthausen, Buchenwald, o sia, a la barbàrie; però no aquella barbàrie de les tribus germàniques o dels huns, sinó

la barbàrie civilitzada, "la barbàrie com a lepra de la civilització" de la qual parlava Marx. Hegel va contemplar, per tant, un altre camí per a la superació de la cosificació de la consciència, a saber: el camí de convertir-se en consciència ètica formal, de fer-se "personalitat" en el sentit de les filosofies pràctiques de Kant i Fichte. La consciència serà ara, doncs, persona, és a dir, ens racional legislador, subjecte de la llei moral. Hegel examina les vicissituds de l'experiència de la consciència que segueix aquest camí en les figures titolades "La raó legisladora" (gesetzgebende) i "La raó examinadora de lleis" (gesetzprüfende) del capítol V, i en la darrera secció del capítol VI ("L'esperit cert de si mateix. La moralitat"). Assajem de ~~re~~ seguir l'exposició de Hegel el més fidelment possible.

La consciència acara la substància espiritual com a objecte de consciència i, doncs, la substància ètica com a objecte de la consciència ètica. Aquest objecte val per a ella com a cosa absoluta, o sigui, és aquella "cosa mateixa" de l'anterior figura però que al final, que és el nostre punt de partença actual, reuneix tots els moments propis de l'autoconsciència real -els de contingut: finalitat, obrar i obra; i els de forma: ésser per a si i ésser per a un altre-. Per això la consciència reconeix ara valor absolut a les seves pròpies determinacions ètiques i no pot ni vol anar més enllà d'aquest objecte

(cf., p.238), és una gesunde Vernunft, una sana raó.

En tant que objecte de consciència, l'essència espiritual es diferenciarà en "masses", puix que la consciència és per definició diferenciadora tal com ha explicat Hegel des del bell començament de l'obra, a la Introducció (cf., especialment pp.61 ss). Aquesta diferència (Unterschied) rau en la divisió de la substància ètica en distintes lleis determinades que constitueixen moments d'un tot unit que es presenten d'un mode immediat a la consciència (o aquesta se'ls representa, per a ser més exactes).

"Aquestes lleis o masses de la substància ètica són reconegudes d'un mode immediat; hom no pot preguntar pel seu origen i fer la seva justificació, ni cercar tampoc una altra cosa diferent, puix que una altra ^{cosa} que no fos l'essència que és en i per a si seria solament l'autoconsciència mateixa. Tanmateix aquesta no és altra cosa que aquesta essència, doncs ella mateixa és l'ésser per a si d'aquesta essència, la qual és del cert la veritat perquè és tant el si mateix de la consciència com el seu en si o pura consciència" (p.239).

D'aquesta manera, per tal com l'autoconsciència se sap com un moment de l'ésser per a si de la substància ètica, la llei ètica s'hi expressa sense mediacions.

"La sana raó sap d'un mode immediat el que és just i bo. I tan immediatament com ho sap, tan immediatament val per a ella i pot dir, també d'una manera immediata: això és bo i just. I precisament això; És tracta de lleis determi-
nades, de la "cosa" mateixa acomplida i plena de contingut" (p.239).

Hegel posa de seguida dos exemples d'aquestes lleis o masses de la substància ètica que són d'un mode immediat: "cadascú ha de dir la veritat", i "estima el teu proïsme com a tu mateix". De les temptatives de fer valer d'un mode absolut aquesta mena de lleis (Hegel només en posa dues per tal d'alleugerir l'exposició fenomenològica, però es refereix a una experiència global de totes les lleis ètiques que la consciència es troba representades en ella) la consciència arribarà a la conclusió que o bé cal renunciar a un contingut absolut per a les lleis ètiques i adoptar-les tan sols com a preceptes formalment universals, o bé hom les posa en el terreny de l'haver d'ésser, però llavors estan mancats de realitat: són racionals però no reals, i per això no són lleis (Gesetze), sinó preceptes (Gebote).

El primer exemple, -"cadascú ha de dir la veritat"- expressa un deure, però un deure condicionat: hom dirà la veritat si la sap. Per tant, el precepte dirà ara "cadascú ha de dir la veritat d'acord amb

el seu coneixement i a la seva convicció sobre ella". La sana raó -aquesta consciència ètica que sap de mode immediat el que és bo i just- explicarà ara que aquesta condició ja la suposava unida al precepte enunciat. Però amb això reconeix que deia una cosa però en suposava una altra, i per tant ha de reconèixer que no deia la veritat. Així que li caldrà corregir novament la màxima: "cadascú ha de dir la veritat d'acord amb el coneixement i la convicció que d'ella en tingui en cada cas". Ara bé, amb això l'universal necessari que aquesta màxima es proposava enunciar ha esdevingut quelcom totalment contingent, puix que tot dependrà de fins a quin punt jo conec la veritat i n'estic convençut, la qual cosa és tant com dir que hom ha de dir el que sap, suposa i concep, barrejant veritat i falsetat. Tot el que pot fer ara és modificar la màxima en el sentit que hom ha de saber la veritat. Però aleshores es contradiu amb el seu punt de partença, puix que havia de poder dir d'una manera immediata la veritat, però resulta que no sap enunciar-la de mode immediat; la màxima es referix ara a una obligació de saber en general un contingut indeterminat, però es partia d'una diferenciació de la substància ètica, d'una llei amb contingut determinat.

El segon exemple examinat -"estima el teu proïsme com a tu mateix"- es refereix a la relació de sentiment entre individu i individu. Precisem que es tracta de l'amor actiu, car "l'inactiu", escriu He-

gel, "no té ésser, i per això no se'n pot tractar (meinen)" (p.240); per tant, no inclourem en el concepte d'amor que ara tenim entre mans el que correntment s'anomena "amor-passió", doncs és ben cert que la passió d'amor a si mateix és incompatible amb l'amor apassionat d'un altre, i, encara més, és inversemblant un sentiment d'amor-passió envers el meu "proïsme"; tanmateix, l'observació de Hegel sobre l'amor untätige és reveladora d'altres coses. I bé. L'amor actiu tendeix a evitar el mal a un altre home i a fer-li el bé. Per a fer-li el bé cal distingir que és per a ell el mal, què és el bé eficient i què és, en general, el seu benestar, val a dir que "hem d'estimar al proïsme d'un mode intel.ligent (mit Verstand)", ja que un amor no intel.ligent potser li farà més mal que l'odi. Ara bé, l'acció intel.ligent prototípica és la de l'Estat, al costat de la qual l'obrar de l'individu és insignificant, precari i fortuït, i si arribés a enfrontar-se a la força universal de l'Estat per amor al proïsme seria irresistiblement destruït. Per tant aquesta llei no presenta un contingut universal, puix que aquest obrar que és sentiment és contingent: l'atzar en determina l'ocasió, el caràcter d'obra o no obra, la seva permanència o dissolució, i si es trasmuda ella mateixa en un mal o més aviat roman com un bé. En conseqüència aquesta llei, com la considerada precedentment, no expressa quelcom que sigui en i per a si com hauria

de fer-ho en tant que llei ètica absoluta.

D' aquesta manera la consciència ètica arriba a la conclusió que o bé renuncia a què les lleis tinguin contingut universal, o bé les manté en el terreny de l'haver d'ésser i llavors deixen de ser lleis per convertir-se en preceptes mancats de realitat. El camí lògic és el primer. La renuncia a un contingut absolut significa que a la llei només se li pot atribuir una universalitat formal, o sia, que no es contradigui. La raó legisladora es troba ara, doncs, amb la pura forma de la universalitat, o, com diu Hegel, amb la tautologia de la igualtat del contingut amb si mateix. Així que l'essència ètica és ara una pauta per a mesurar si un contingut és capaç o no de ser llei, la mesura de si es contradiu a si mateix o no. La raó legisladora es manifesta com una raó examinadora de lleis.

La consciència ètica posseeix ara, doncs, una vara de mesurar, una pauta formal per a examinar lleis que ja no s'estatueixen, sinó que estan donades ja per a la consciència. Però la pauta formal és tautològica, empara tant un contingut com el seu contrari. Hegel posa un exemple del dret: que existeixi la propietat privada ¿ha d'ésser una llei en i per a si? La propietat en i per a si no es contradiu; però tampoc no es contradiu la no-propietat, l'absència de propietari de les coses o la comunitat de béns. Hom pot aleshores remetre's a la cosa considerada com

objecte necessari per a la satisfacció d'una fretura; llavors caldrà considerar algú com a propietari de la cosa que satisfà la seva fretura, doncs seria contradictori convertir en llei la llibertat de la cosa. Però siensem en un propietari que ho és en relació amb unes fretures, llavors substituïm la universalitat de la llei per la contingència de les fretures d'un individu i entrem en un pensament contradictori. I si considerem una comunitat de béns tindrem dues possibilitats: o bé s'assignaria a cadascú tant com en tingues fretura i llavors contradiríem el principi d'igualtat dels individus que és essència de la consciència ètica; o bé es faria una distribució basada en la igualtat i aleshores ens contradiríem per haver prescindit de les fretures dels individus sobre les que fonamentàvem el concepte de propietat. Per tant, la propietat es contradiu per tot arreu tant com la no-propietat i a l'inrevés, de manera que l'examen fet per la raó amb la seva pauta formal no va molt lluny, la qual cosa val a dir que la pauta de la llei no és de fet cap pauta. Com escriu Hegel,

"seria del cert extraordinari que la tautologia, el principi de no contradicció, que per al coneixement de la veritat teòrica es reconeix tan sols com un criteri formal, és a dir com una cosa totalment indiferent a la

veritat i la no-veritat, hagués de ser quel-
com més per al coneixement de la veritat
pràctica" (p.244).

Aquests dos moments de la figura de la consciència que acabem d'exposar els relaciona Hegel amb la "consciència honrada" de la figura del zoològic espiritual.

"En tant que aquests dos moments són determinacions més precises de la consciència de la "cosa" mateixa, poden ser considerats com a formes de l'honestedat, la qual, així com abans vagarejava amb els seus moments formals, ara vagarejarà amb un contingut que hauria d'ésser, del bo i del just, com vagarejarà amb un examen d'aquesta veritat ferma, tot creient posseir en la sana raó i en el discerniment intel·ligent la força i la validesa dels preceptes.

Però sense aquesta honestedat les lleis no valen com essència de la consciència, ni l'examen d'elles val tampoc com un obrar a l'interior d'aquesta mateixa consciència" (p.244)

L'experiència que ha fet la consciència ètica presentada, doncs, la forma de la repetició diferenciada o recreació d'estats de consciència ja coneguts, estats que constitueixen com la nota dominant del ^{drama universal de} ~~l'experiència~~
l'experiència. La figura que ara hem exposat ha tin-

gut dos moments de gosadia: en un primer moment, la gosadia tirànica de voler fer passar l'arbitrarietat per llei i convertir l'eticitat en mera obediència a aquesta llei; en el segon moment, la gosadia de remenar amb la raó -examinar- el que se suposa absolut i inamovible. El resultat és que l'individu ha tingut un comportament negatiu envers la substància, per al qual aquesta "és solament un voler i un saber d'aquest individu o l'haver d'ésser d'un precepte no real i un saber de la universalitat formal" (p.245). La superació d'aquests dos moments està en l'essència espiritual realitzada com a substància ètica, és a dir, en l'eticitat de la polis clàssica. En aquest punt, Hegel trenca l'exposició de les figures de l'"esperit subjectiu". Es limita a contraposar el mode d'existència i validesa de les lleis en la polis grega, al subjectivisme modern del kantianisme, i vessa una plana de crítica directa a l'ètica kantiana. Per a Antígona les lleis simplement són; el modern, en canvi, pretén legitimar-les davant la seva intel·ligència discernidora. Però davant d'aquest fet Hegel no veu aquí la solució i, per tant, conclou l'exposició fenomenològica negativament, malgrat que l'artificiositat del mètode expositiu i, doncs, de l'exposició mateixa, li permeten salvar les aparences. Hegel ens ha mostrat que l'individualisme modern és un fracàs ètic complet i absolut, però l'objectiu de pertinença de l'itinerari a complir per la raó, això és, l'es-

perit substancial, la recuperació d'una eticitat harmònica resta com un desideratum inassolit. La raó duu al passat ètic considerat com a model, al tipus de vida ètica que hauria d'ésser però que no és. Així, la consciència adopta un punt de vista històric. Hegel enceta el capítol de l'"Esperit" i exposa com la consciència refà les principals experiències històriques de la humanitat com a figures no ja merament de la consciència, sinó com a figures d'un món, començant, és clar, per l'eticitat grega.

La trampa realitzada per Hegel al final del capítol sobre la raó no podrà repetir-la en el capítol sobre l'esperit. al final del qual exposarà la seva utopia d'un nou ordre europeu edificat per Napoleó: l'ordre postrevolucionari i postbèlic sorgit del mutu perdó i la reconciliació parlada. Tanmateix, aquí tampoc no aconsegueix Hegel els seus objectius fenomenològics ni supera vertaderament les apories de l'ètica moderna, car aquest ordre napoleònic era un postulat filosòficament buit i abstracte -altrament l'haguera desenvolupat al final del capítol V. Que Hegel es desempallegués anys més tard d'aquest utopisme de la Fenomenologia i en la Filosofia del dret es reconciliés enterament amb la realitat política prusiana dels anys de la reacció i la restauració, és aquest un tema que no ens interessa pas aquí (cf., tanmateix, LUKACS, 1948, pp.699-718 i 777 s).

Com ja hem assenyalat més amunt, la figura de la raó legisladora -desdoblada en sana raó i raó examinadora de lleis- està molt més perfilada i matisada en la darrera secció del capítol sobre l'esperit. Aquí parla Hegel de "concepció moral del món" (moralische Weltanschauung), és a dir, la visió del món pròpia de la consciència ètica que se sap interiorment lliure i que sap que en el seu interior té l'essencial. La Crítica de la raó pràctica de Kant epitomitzada a nivell filosòfic aquesta cosmovisió que, no ho oblidem, és una forma de vida, una manera de considerar el món i captar-s'hi; la filosofia crítica kantiana, com la fichtiana o la de Jacobi, tan sols són expressions, síntesis tèdriques més o menys compactes, de la concepció moral del món. Per tant, hem d'entendre per endavant que l'experiència que tracta Hegel en aquesta secció sobre la moralitat no és una experiència filosòfica, sinó l'experiència pràctica i històrica del "moralisme" de sentit pietista, prussià, metodista, anarco-comunista o el que sigui; Kant simplement va realitzar una sistematització que a Hegel li va com feta a mida.

El subjecte moral portador d'una concepció moral del món se sap com una voluntat absolutament lliure. Aquesta és una primera determinació que Hegel no havia fet en exposar la figura de la raó legisladora però que estava implicada en el concepte de la consciència d'una individualitat que cerca la llei abso-

luta en ella mateixa. El subjecte moral se sap ara, doncs, lliure, "persona" amb un valor suprasensible, amb "dignitat", ens racional membre d'un ordre intel·ligible amb vertadera infinitud. És un subjecte que ha trobat en la seva raó la llei moral, el faktum que el permet saber-se lliure, subjecte d'un deure racional, universal, necessari, immutable i etern. Però aquest subjecte en i per a si moral, és també un ens en i per a si natural, i l'essencialitat i autonomia moral es contraposarà a la inessencialitat i heteronomia natural del seu obrar. D'aquesta contraposició entre la naturalesa i la llibertat, entre l'home fenomènic i l'home noumènic, naixeran totes les contradiccions de la concepció moral del món i tots els dolors que aquesta experimentarà en el seu itinerari formatiu.

Hegel desenrotlla totes les contradiccions de la concepció moral del món en tres moments, els corresponents als tres postulats de la raó pràctica kantiana. El primer moment és el del postulat de l'harmonia entre la naturalesa i la moralitat, o sia, sota la forma de l'en si. La consciència es planteja la relació entre el deure i la felicitat. Però experimenta que la naturalesa, el món, és indiferent a l'acció moral i que tan aviat pot fer-la arribar a ser feliç com el contrari, és més, la felicitat és tan accessible a qui compleix el deure com a qui no el compleix mai i campa i progressa en la injustícia.

Aleshores el postulat de l'harmonia entre la virtut i la felicitat, vist que no es realitza en aquest món, és desplaçat a l'altre món, a la vida futura (cf., KANT, WW., VII, pp.252 ss).

El segon moment és el del postulat de l'harmonia entre la moralitat i el món sensible, és a dir, sota la forma de l'ésser per a si. En efecte, el subjecte moral experimenta la naturalesa no sols com una exterioritat en la qual hagi de realitzar els seus fins, sinó que la troba en ella com a sensibilitat, impulsos, inclinacions, fins particulars que s'oposen a la raó, al deure. Aleshores postula que la sensibilitat ha d'ésser conforme a la moralitat i remet aquesta harmonia a un progrés infinit en el perfeccionament (cf., KANT, WW., VII, pp.252 ss i I43 s).

El tercer i darrer moment és el de l'harmonia en i per a si entre la moralitat i la felicitat, però garantida ara per una altra consciència que santifica els deures, els sap i els vol com a deures, un senyor i dominador del món o Déu legislador, consciència moral suprema. El Déu legislador s'ha postulat per l'exigència resultant de l'experiència de deures determinats en l'acció enfront del deure pur (cf., KANT, WW., VII, pp.254 ss).

La concepció moral del món generarà una multiplicitat sorprenent de contradiccions relacionades amb cada un d'aquests tres moments. Com diu Hegel,

parafrasejant Kant, és tot un niu de contradiccions mancades de pensament (p.344). L'experiència d'aquestes contradiccions és el que Hegel anomena die Verstellung, el desplaçament. És a dir, el desplaçament d'un pol a l'altre de la contradicció que experimenta la consciència en actuar. Així, en el primer cas, per tal com l'harmonia entre la felicitat i la moralitat era postulada en el més enllà, quan la consciència moral actua parteix de la desharmonia en l'ençà. Però actuar efectivament significa complir el fi moral en la realitat, determinar-la a través del fi moral interior, o sia, fer harmònics els dos pols. Alhora, el compliment de l'acció comporta el gaudi i la felicitat; per tant, la consciència es veu desplaçada des del postulat de pertinença a l'altre extrem negador d'aquest. Per una banda, no es pren seriosament el postulat de la desharmonia de l'ençà entre naturalesa i llibertat perquè actua i l'acció harmonitza. Però, per l'altra, no es pren seriosament l'acció perquè és acció de la consciència singular i contingent i el fi de la raó és el fi universal, el bé suprem; per tant, com ha de realitzar-se el millor universal, no es fa res de bo, però si efectivament es fes el bé suprem l'acció seria absolutament superflua, seria impossible tota acció moral concreta. En conseqüència, tampoc no es pren seriosament l'acció universal orientada a convertir la llei moral en llei natural. La consciència moral, doncs, es va desplaçant

d'un punt al seu contrari, en un progressar ebri i turmentador cap a la superació de la concepció moral del món. Però encara li falta un bon troç de camí per acabar amb aquest calvari.

En el segon moment, el del postulat de l'harmonia per a si, la consciència parteix de la puresa del seu fi moral i de la impuresa absoluta dels deus fins sensibles. Però per actuar necessita de la sensibilitat i per comptes de reprimir tots els impulsos i inclinacions ara els fa conformement a la raó. Per tant no es pren seriosament la superació dels impulsos i inclinacions, però tampoc no es pren seriosament la moralitat adaptada a la sensibilitat perquè l'autonomia de la consciència ho impedeix. L'harmonia és desplaçada cap a una llunyania boirosa en la qual ja no es pot diferenciar ni concebir res de precís. Així s'abandona la moralitat, que no és presa seriosament donat que es desplaça a l'infinit. Ara la consciència postula un progrés indefinit vers la perfecció moral per part de la consciència imperfecta. Però la perfecció no és assolible perquè suposaria la superació de la moralitat i la consciència mateixa, per tant el que importa és l'estat intermig, no la perfecció moral, sinó la no-moralitat. Atenent al primer postulat, diu Hegel, no es veu com aquesta consciència pot requerir la felicitat en gràcia de la seva dignitat. Si és imperfecta no pot demanar la felicitat com a recompensa al seu mèrit, sinó tan

sols com a gràcia. Amb això produeix un nou desplaçament, doncs el que li interessa realment és l'assolir felicitat: així quan es queixa que a l'immoral li va bé el seu judici té un fonament arbitrari que oculta l'enveja.

En tercer lloc, el desplegament que es produeix en relació al postulat d'un Déu legislador, consisteix a una oscil·lació continua entre l'en si (moralitat real i existent) i el per a si (moralitat per a una consciència). El vaivé es produeix així: la moralitat en la consciència moral és imperfecta, però la moralitat imperfecta és immoralitat per tal com la seva essència és ésser solament la pura perfecció. La moralitat es posa, doncs, en una altra consciència, en un legislador diví. Però això té com a conseqüència que o bé no pren seriosament el legislador perquè es posa ferma en la seva autonomia absoluta, o bé no es pren per purament immoral. Per altra banda, la moralitat pura del legislador diví no té cap relació amb la naturalesa i la sensibilitat, ni positiva ni negativa, i per tant és una abstracció que cancel·la el concepte de la moralitat de ser el pensament del deure pur i un voler i un obrar.

Així, doncs, ^{veiem} Veiem succintament, la consciència moral es veu abocada a abandonar la concepció moral del món, doncs seria una hipocresia si es mantingués en el desplaçament. Amb horror fugirà, per replegar-se en ella mateixa, d'aquesta no veritat que enuncia

com a vertader el que per a ella no és vertader. Així que l'esperit cert de si mateix experimentarà una nova determinació, a saber: l'abstracta consciència moral (moralische Bewusstsein) esdevindrà convicció o bona consciència (Gewissen) que trobarà immediatament en ella els continguts del deure. La bona consciència, emperò, no experimentarà ja aquells embogidors desplaçaments contradictoris que com un beode ha realitzat la consciència moral "kantiana". Aquesta era inoperant i antinòmica; la Gewissen, en canvi, actuarà moguda pel seu saber, per la seva convicció del deure. La universalitat, que en la consciència moral era un en si abstracte, un enllà inassolible, esdevé moment de l'acció humana, un ésser per a un altre. Amb això la universalitat s'ha concretat assolint una nova determinació: la del reconeixement de l'acció pels altres individus. La bona consciència supera, així, l'ontologia individualista kantiana i acosta un pas més el jo al nosaltres. El cantó negatiu de la nova figura és la singularitat i finitud de l'acció, la indefugible comissió del mal. La bona consciència, doncs, haurà de descobrir la dimensió arbitrària i pecaminosa de la seva acció, val a dir que haurà de descobrir-se com una mala consciència que encara s'ignora. La superació d'aquesta crisi s'aconseguirà gràcies al reconeixement lingüístic mutu de les individualitats, a la interacció dialògica que farà efectivament universal la convicció individual. Ai-

xí, el llenguatge, el logos, el dir, serà el mitjà a través del qual la bona consciència aclarirà la validesa de les seves accions i de la seva convicció: com a "judicis i explicacions". La cristallització institucional d'aquesta interacció dialògica serà la Constitució parlamentària, el Dret formal.

Però al costat de la bona consciència activa, que podríem exemplificar amb Napoleó, si volíem, ens trobem amb una forma de consciència que es replega progressivament en la seva subjectivitat fins esdevenir inactiva, és a dir, el que Hegel anomena "ànima bella" (schöne Seele), figura que pren de la literatura de l'època -Goethe, Schiller- o de la persona d'algun romàntic com ara Novalis (cf., HYPPOLITE, 1946, pp.465 ss). L'ànima bella és la consciència que es nega a estranyar-se en l'acció, rebutja contaminar la seva puresa interior, i es limita a proclamar-la. La pròpia descripció de Hegel és ~~peru~~ clara i punyent:

"Està mancada de la força de l'alienació, la força de fer-se cosa i suportar l'ésser. Viu en l'angoixa de macular la glòria del seu interior amb l'acció i l'existència; i, per tal de conservar la puresa del seu cor, rebutja tot contacte amb la realitat i roman en l'obstinada impotència de renunciar al propi si mateix dut fins l'extrem de l'última abstracció i de donar-se substancialitat i transformar el seu pensament en ésser i confiar-se a la diferència absoluta. L'objecte

buit que es produeix l'emplena, doncs, ara, amb la consciència de la vacuïtat. El seu obrar és l'anhelar que no fa altra cosa que perdre's en el seu fer-se objecte mancat d'essència i que, retrocaient en si mateix més enllà d'aquesta pèrdua, es troba solament com perdut. -En aquesta puresa transparent dels seus moments, una malhaurada ànima bella, com se la sol anomenar, crema consumint-se en si mateixa i s'evapora com un núvol informe que es dissol en l'aire" (p.366).

Aquesta noble consciència intimista que es nega a embrutar-se les mans no tindrà un altre destí que l'esquinçament provocat per les seves contradiccions. Esdevindrà "cor dur" i caurà en la follia, consumida en una nostàlgica tuberculosi (cf., per a aquesta figura, TRIAS, 1981, pp.225 ss). Quant a la Gewissen acabarà reconeixent que qui actua peca i demanant perdó pels mals comesos, amb la qual cosa obre les portes a la reconciliació de tots en un hipotètic "nou" ordre al qual ja ens hem referit anteriorment. Aquestes darreres passes de l'experiència moral realitzada per la consciència han estat analitzades amb molta grapa i perspiciàcia per E. Trias (id., pp.195-230), de manera que em remeto a la seva obra i renuncio a reproduir allò amb el que estic d'acord i no sabria pas dir millor.

6.I. L'esperit nimbador

Ens les havem amb el trànsit de l'homo economicus, subjecte de l'anterior capítol, a l'homo ethicus, subjecte del proper capítol. El personatge que es troba entre aquests dos gèneres de l'espècie és l'homo moralis, és a dir, aquell individu amb una consciència moral prou desenvolupada com per a esdevenir àdhuc un moralista. Un moralista és, en l'accepció més dura del mot, aquell que redueix tota conducta humana a la seva dimensió moral. Però hi ha una altra accepció més dèbil, a saber: aquell que atorga una supremacia a la norma moral per damunt de tot altre valor o interès. (A part d'aquestes hi ha, és clar, d'altres accepcions del mot que tanmateix no ens interessen pas ara). Aquí parlarem de moralistes més aviat en el sentit dèbil, això és, d'aquells individus per als quals la moral és una cosa clara i més o menys sòlida, o que creuen fermament que hauria de ser-ho, puix que és en ^{el} pla moral on l'ésser humà mostra o demostra la seva condició d'ens ultranatural i, potser, d'ens ultramundà. Per al moralista la vida moral és la dimensió superior, més pròpiament humana, de tots. D'aquí que els valors i les normes morals siguin al vèrtex de la seva jerarquia. Així, doncs, quan el moralista contempla el seu entorn i

comprova que, en el millor dels casos, la moral és una esfera entre d'altres de l'existència humana, o, en el pitjor, que els valors i normes morals són trepitjats, menyspreats i trepollats tant en l'existència ordinària com en l'extraordinària, aixeca els seus plans i clama per la malhaurança d'aquest ésser a mig camí entre l'animal i l'àngel, i si li ho permeten fins exhorta, prevé, sermoneja, renya i augura. El moralista és tot un personatge de les cultures civilitzades, present en totes elles. En la nostra tradició aquest personatge va nèixer -com havia de ser!- a Grècia, i és possible que el primer moralista occidental en tota l'extensió de l'adjectiu fos Sòcrates. En aquest punt Nietzsche probablement tingués raó; en qualsevol cas el cristianisme i, sobretot, el modern cristianisme protestant ha estat un medi d'allò més favorable per al continu floriment d'individus d'aquesta índole. Cap altra civilització no ha tingut, fins el present, una collita tan esplèndida de moralistes, ni en cap altra han tingut tanta influència en el desenvolupament cultural -fins i tot econòmic. Potser podem pensar la nostra cultura sense les figures del sant, l'heroi o el fanàtic; però és impensable el nostre passat i el nostre present sense el moralista.

El pas de l'homo æconomicus a l'homo moralis és, doncs, un pas molt important, civilitzatòriament parlant; però no deixa de ser el pas d'una conscièn-

cia cosificada a una altra consciència cosificada. Això no vol dir que aquest trànsit sigui indiferent des del punt de vista moral. De fet hi ha hagut un progrés. De l'esperit agombolador del primer, que no podia sortir-se'n de les contradiccions a què acon- dueix la reducció economicista de la raó, passem ara a l'esperit nimbador, que postula l'existència d'una Raó moral (pura, col·lectiva, substantiva o de qual- seivulla altra índole), una Raó pràctica que estaria per damunt de tota contingència i tot qüestionament, i a la qual hom apel·laria com a jutge inflexible o com a oracle inapel·lable, una Raó, en definitiva, legisladora.

Com ja sabem, en el seu discurs fenomenològic Hegel tenia a la ment el kantisme -com a filosofia i com a forma de vida-, per això ens deturarem primer en ell. Kant va nimbbar la Raó com a raó pràctica, entenent que aquesta seria un senyal d'una altra natu- ralesa en l'home, indicatiu d'un altre ordre, no empíric, sinó intel·ligible, un ordre no de la finitud, sinó de la infinitud. La creença en un jo invisible, en una personalitat, es tradueix en, o tradueix, la creença en la dignitat humana, és a dir, en el caràc- ter d'un ésser racional pensat com a fi en si mateix en un regne dels fins al qual pertanyeria com a mem- bre, i que, per consegüent, no té preu o valor rela- tiu, sinó valor intern, això és, Würde (WW., VII, pp.68 s; però cf., també, id., pp.72, 2II, 262 ss i

288; vol. VIII, pp.569, 600 s; i vol XI, pp.131 nota, 133 nota, etc.). Aquestes creences o postulats són les que donen sentit a una idea metafísica de singular importància, a saber: la Idea d'Home (o Humanitat), la Idea -reguladora- no d'allò que l'home és, sinó d'allò que ha d'ésser. Si tenim en compte que el filòsof de Königsberg havia sostingut, com se sap, almenys en dues ocasions que totes les preguntes de la filosofia crítica es resumien en la pregunta per l'home (WW., VI, p.448 i la carta a Stäudlin del 4 de maig del 1793), si la filosofia crítica és en el fons i malgrat les aparences una antropologia filosòfica incompleta que inclou una ontologia fonamental en el sentit de Heidegger (1929, Introducció i 4^a part), si això és així, dic, la Idea d'Home és en realitat la Idea més important de la filosofia crítica. Les Idees de "Món", "Llibertat", "Organisme", "Déu", "Anima", etc., estarien subordinades a la Idea Antropològica. Però com és també sabut, Kant no elaborà ni una crítica de l'antropologia ni aclarí teòricament la importància, funció i sentit de la Idea d'Home, sinó que es limità a emprar-la acríticament o fins i tot a emprar-la implícitament en els seus textos. Tanmateix, el contingut d'aquesta Idea és fàcilment copsable: si una Idea no és més que el concepte d'una perfecció encara no trobada en la naturalesa (WW., XII, pp.700 s), llavors la Idea d'Humanitat serà la Idea d'un estat millor, possible en el

futur de l'espècie humana (id., p.704); però aquest estat no és determinable per sempre més, puix que ningú no pot ni ha de determinar quin és el suprem grau en el qual hauria de deturar-se la humanitat, ni, per tant, quina és la distància que necessàriament separa la Idea i la seva realització (K.r.V., A 317-B 374). La raó d'aquesta impossibilitat de fixar "en ferm" el contingut de la Idea Antropològica rau en què "es tracta precisament de la llibertat, la qual és capaç d'ultrapassar tota frontera predeterminada" (id.). La Idea d'Home és com un "arquetipus" platònic en la mesura que és un concepte de perfecció en l'espècie (id.; també WW., XI, pp.35 i 48; X, p.151), però el concepte d'un ens intel·ligible o noumènic. Així, per exemple: "el deure envers un mateix consisteix en conservar en la pròpia persona la dignitat humana. L'home es censura tenint a la vista la Idea d'Humanitat. En la seva Idea té un original amb el qual es compara" (WW., XII, p.750 s). Com d'altres conceptes de la raó, la Idea Antropològica té, doncs, una funció productiva tant en l'àmbit teòretic -en la filosofia de la història o la filosofia política, posem per cas-, com en la pràctica -en la vida moral, jurídica i política.

D'aquesta manera, el moralista Kant estableix l'existència de dos ordres: el de l'experiència i el de la Raó. El primer, la naturalesa, és el món de la insadollable aspiració al segon món, el món del que

ens parlen les Idees de la Raó. En una fórmula metafísica: la finitud llançada a la persecució de la infinitud. Aquí es palesa clarament la naturalesa última fàustica del subjecte moral -i no sols moral- kantià: d'experiència en experiència cercant un inassolible absolut que és l'instant de la satisfacció completa. El moralista kantià, en nimbar les Idees i els conceptes de personalitat, dignitat, etc., en santificar-los i envoltar-los de l'aurèola mística de la incognoscibilitat i el caràcter purament transcendent, irreal, farà de la concepció moral del món una concepció tràgica. Tràgica perquè instaure un abisme insalvable entre l'encà i l'enllà, entre la moralitat i la vida moral. Aquest abisme significa que, des de l'òptica de l'enllà, la finitud de tota acció humana la converteix automàticament en una acció moralment mancada. I el que és pitjor per al kantià, l'abisme obert entre el món sensible i el món intel·ligible significa en el pla del saber moral que ningú no pot jutjar amb plena justícia, la qual cosa situa el judici ètic en la més absoluta precarietat. Com afirma Kant a la Crítica de la raó pura:

"La vertadera moralitat dels nostres actes (mèrit i culpa), àdhuc la de la nostra pròpia conducta, roman, doncs, oculta per a nosaltres. Les nostres imputacions tan sols poden referir-se al caràcter empíric. Quina

sigui en aquest caràcter la part que pugui ésser considerada com a pur efecte de la llibertat i quina la deguda a la simple naturalesa i al defecte, no culpable, de temperament o a l'afortunada condició d'aquest (merito fortunae), és quelcom que ningú no pot esbrinar. En conseqüència, tampoc ningú no pot jutjar amb plena justícia" (A 55I-B 579 nota).

I a la Fonamentació de la metafísica dels costums insistia encara en aquest mateix punt:

"En realitat, és absolutament impossible determinar per experiència i amb absoluta certesa un sol cas en el qual la màxima d'una acció conforme per la resta amb el deure, s'hagi recolzat exclusivament en fonaments morals i en la representació del deure. Doncs és el cas, a voltes, que, malgrat el més penetrant examen, no trobem res que hagi pogut ésser prou poderós, independentment del fonament moral o del deure, per a moure a aquesta o a aquella bona acció o a aqueix sacrifici tan gran; però d'això no podem concloure amb seguretat que la vertadera causa determinant de la voluntat no hagi sigut en realitat algun impuls secret de l'egoisme, ocult

darrera el mer miratge d'aquella idea; acostumem a vantar-nos molt d'algun fonament determinant, ple de noblesa, però que ens atribuïm falsament; tanmateix, en realitat mai no podem arribar, tot i exercitar l'examen més rigorós, als més secrets motors del tot, perquè, quan es tracta de valor moral no importen les accions, que es veuen, sinó aquells íntims principis d'elles, que no es veuen" (WW., VII, p.34).

El moralisme kantià ens sumeix, doncs, en la més perfecta ignorància respecte a la realitat de la vida moral. Així les coses, ¿quin és el paper de l'experiència en el pla pràctico-moral? És obvi que escàs, puix que l'autonomia de la moral es vol completa, absoluta. On hi ha experiència hi ha coneixement possible i en matèria de moralitat l'experiència no té res a dir-nos. Els coneixements sintètics a priori continguts en la Crítica de la raó pràctica difereixen dels continguts en la Crítica de la raó pura pel fet que són deduïts d'un "fet racional" que des del punt epistemològic no és més que una Idea de la Raó -la Idea de llibertat (cf. sobre aquest punt VILAR 1988). Per al moralista kantià, l'experiència només és la matèria bruta de la qual hem de desentranyar la clara consciència d'aquest suposat factum rationis, però d'ella mai no s'obtidrem

un saber tocant a com haurien d'ésser les coses, doncs el que ha d'ésser tal vegada no s'esdevingui mai. Com s'ho fa Kant, a partir de la perfecta ignorància, per edificar la seva filosofia moral és l'"enigma" de la crítica" kantiana i l'antinòmia de la vida moral del moralista kantian. Car la seva consciència moral no és sinó una consciència esquinçada que es debat entre el dolor moral perpetu que li causa la seva condició d'homo duplex: sensible i intel·ligible. El bé, el deure, l'ètica no són per a ell d'aquest món, i, tanmateix, la seva consciència li exigeix capturar-se moralment. Per tant, ell és un jutge de si mateix, la qual cosa és un absurd, o, com proposa Kant, té una "doble personalitat", un jo i un altre en la mateixa consciència (WW., VIII, p.573 s i nota p.574). Les antinòmies que duen aquest esquinçament de la consciència del moralista, antinòmies que hem explicat a bastament seguint la crítica hegeliana ^{2a} a la fenomenologia, precipiten més tard o més d'hora o bé en una hipermoral o bé són superades a través de l'experiència i donen lloc a una nova figura de la consciència, el senderi. En el primer cas, l'esperit nimbador no ha passat per les proves formatives de l'experiència i ha romàs incommovible davant d'ella. En el segon cas, l'accent en l'enllà s'ha traslladat a l'ençà, però amb una resta d'esperit nimbador, com ja veurem al proper capítol.

6.2. Hipermoral i raó complidora

El moralisme kantià cristal·litza en una forma de consciència hipertròfica, característica aquesta darrera que comparteix amb la del quixot, per bé que es tracta de dues formes o menes prou diferents d'hipertròfia de la consciència moral. El quixot pren les seves creences individuals pel bé i el deure, té fe en la identitat última del curs del món i les seves creences, i està ben convençut que les seves accions són virtuoses i aconseguiran invertir el pervertit curs del món. El moralista kantià, en canvi, té una altra mena de creences, les conviccions, que són de caràcter formal, transcendent(al) i rigurosament universalistes. El quixot no creu en una llei moral a la manera del moralista kantià, sinó en la bondat absoluta de les seves màximes de conducta i, doncs, en el deure de lluitar perquè imperin en el món. Si ens remetem a l'esquema dels estadis de desenvolupament moral de L. Kohlberg i les seves definicions (1981, pp. 17 ss, 147 ss, i sobretot 409 ss),⁽¹⁵⁾ el quixot es trobaria bàsicament en el quart estadi, és a dir, en el de l'"orientació al manteniment de la societat", val a dir, la orientació cap a l'autoritat, les regles fixes i el manteniment de l'ordre social. La conducta recta consisteix per al quixot en fer el seu deure,

mostrant respecte per l'autoritat i mantenint l'ordre social donat perquè val en si mateix [redacted]. Potser el seu discurs moral s'adreçarà contra certs aspectes de l'ordre social, però en el fons i, òbviament, en la pràctica, la seva orientació és a mantenir l'ordre social donat. Això, naturalment, no vol dir que el quixot no pugui, com qualsevol altre, accedir en un cert moment a un altre estadi, superior o inferior, incloent l'estadi de l'orientació per principis ètics universals, que és el propi del moralista kantià i que correspon al sisè i darrer de l'esquema de Kohlberg.

El moralista kantià ha desenvolupat hipertròficament la seva consciència moral i els seus principis, normes i valors morals han quallat en una hipermoral. La seva consciència és servidora del deure i se li enrogeixen els ulls d'emoció quan sent el seu nom. Recordem les llaors de Kant al Deure en la segona Crítica (WW., VII, p.209). La seva ètica ^{és} (una "Ethik aus einem Guss") en expressió d'A. Gehlen, és a dir, una ètica "d'una sola peça": totes les màximes morals, totes les situacions concretes han de trobar suport, resposta o aixoplugament en aquesta hipermoral, cosa que en principi permet el seu caracter formal. La cosa és sorprenent, emperò, en la mesura que tot sovint el moralista kantià i la seva teoria ètica se'ns revelen com a bons ciutadans que identifiquen el seu deure d'arrel ultramundana amb el deure que reclama

l'ordre establert. Defensar la pàtria, complir les promeses, respectar l'autoritat, callar quan no es pot parlar: aquests són deures a complir per respecte al deure. L'any 1845, a La ideologia alemanya, Marx ja identificà la bona voluntat del kantià amb la impotència, la petitesa i la misèria dels burgesos alemanys. Escrivia:

"L'estat d'Alemanya a les acaballes del segle passat es reflexa d'un mode complet en la Crítica de la raó pràctica de Kant. Mentre que la burgesia francesa, gràcies a la revolució més gegantina que coneix la història, es va elevar al poder i va conquerir el continent europeu, i mentre que la burgesia anglesa emancipada va revolucionar la indústria i va sotmetre políticament l'Índia i comercialment la resta del món, els impotents burgesos alemanys només varen aconseguir remuntar-se a la "bona voluntat". Kant es donava per satisfet amb la simple "bona voluntat" encara que no es traduí en cap resultat, i situava en el més enllà la realització d'aquesta bona voluntat, l'harmonia entre ella i les necessitats i els impulsos dels individus "(MARX, 1845, (vol. I, p. 271)).

El jove revolucionari es queixava que la burgesia del

seu país era incapaç de desenvolupar els seus interessos fins a convertir-los en "interessos comuns, nacionals, d'una classe", a diferència dels burgesos francesos o anglesos, i que només haguessin produït una "bona voluntat" que a la pràctica es traduïa en voluntat sense més, doncs la seva bondat es deixava per al més enllà. Comptat i debatut, Marx es queixava que la voluntat universal es mostrés a l'hora de la veritat com impotència, o, per dir-ho emblemàticament, la raó pràctica es trabuqués en raó complidora.

L'individu portador d'una concepció moral del món apareix, doncs, com un bon ciutadà. La racionalitat pràctica formal s'esdevé idèntica amb la racionalitat objectiva o substantiva de la religió o de les institucions ètico-polítiques existents. L'experiència de la raó legisladora que no és capaç de trobar mediacions entre l'haver d'ésser nibat i el que és en l'ençà consuma l'experiència d'una pèrdua: la pèrdua de la raó i de l'autonomia real de l'individu. Puix que en definitiva aquest moralista kantianista abdica de la raó i de la seva autonomia i es lliura a la moral existent, s'hi sotmet. En nombrosos casos, la seva ètica fins i tot farà el paper de sancionador del donat, de puntal teòric -puntal aparent, és clar, doncs la raó pràctica kantiana és indiferent als continguts morals no contradictoris.

Precisament per això, el moralista kantianista pot trobar en ocasions en les seves creences una exi-

gència crítica envers la realitat, una crida a l'inconformisme i a la no-reconciliació. La seva és aleshores una raó crítica. Un dels grans mèrits i alhora font d'antinòmies de la concepció moral del món, especialment en la seva versió kantiana i fichtiana, és el d'haver posat l'accent en el subjecte moral com a voluntat lliure i autònoma, però no per això voluntat particular, sinó universal. Aquesta universalitat de la consciència moral es contraposa radicalment a la particularitat de la consciència empírica i del món en general, i per això es pot convertir en un patró que exigeix fuetejar la realitat per "patològica". Així, de la Idea d'Home com a fi en si mateix passem a la Idea d'una Comunitat d'Homes (regne dels fins), i d'aquesta a la Idea d'una Constitució que promogui el màxim de llibertat humana d'acord amb lleis que facin que la llibertat de cadascú sigui compatible amb la dels altres, idea que hauria de servir de base a totes les lleis polítiques, començant per les constitucions (K.r.V., A 316-B 373). La universalitat de la consciència moral ha servit, doncs, a moltes generacions de liberals i socialistes com a patró de la crítica de la realitat, almenys en la mateixa mesura que ha servit per al contrari. És més, el principi de l'ètica kantiana, la voluntat pura i lliure, ha dut a perversions morals molt notables quan s'ha posat en obra. Com ja va veure Hegel (1974, pp.688 ss), Kant posat en marxa

és la Revolució francesa, és 1793, el Terror, puix que el rigorisme moral abstracte, en la pràctica es tradueix sempre en repressió, i en el pla polític en repressió política (cf., també, HEGEL, Filosofia del dret, § 258).

Aquesta fecunditat de la concepció moral del món que es mostra ara com a raó complidora adés com a raó crítica o hipermoral, arrela en el seu caràcter formal i transcendental. En aquest sentit, les modernes ètiques d'un Rawls, un Apel o un Habermas tenen els mateixos defectes i virtuts que la kantiana, per bé que hagin triat una base ontològica social i, com a contrafactualistes, tinguin el seu clàssic més en Rousseau que no pas en Kant. Tanmateix, l'ètica kantiana il·lumina un tipus d'experiència moral diferent al que il·lumina les ètiques comunicatives d'Apel i Habermas o l'ètica neoutilitarista de Rawls. El moralista kantianista fa l'experiència de l'abstracció de l'universalisme moral i es veu dut al saber que la concepció moral del món és una forma de consciència esquinçada i, doncs, de consciència cosificada. A partir d'aquí se li ofereix la possibilitat de superar aquest esquinçament o de romandre en ell, d'aprendre dels propis errors o de restar aferrissat en les velles creences. L'experiència li ensenya, si vol escoltar-la, que no pot romandre en l'abstracció, que cal que trobi uns continguts per al deure, que no n'hi ha prou amb voler per voler, sinó que cal

voler quelcom concret. Una primera via la hi ofereix la convicció, l'esdevenir bona consciència. Però la Gesinnungsethik, per dir-ho amb un mot consagrat per Max Weber, està igualment prenyada de contradiccions tant si actua com si no actua ("ànima bella"). Hegel considerava que la consciència moral abstracta i la bona consciència produïren necessàriament la Revolució francesa i l'Imperi napoleònic i que d'aquesta màxima alienació de l'esperit respecte a la substància ètica sorgiria un nou ordre fundat en el mutu perdó, la reconciliació i el diàleg. En certa manera, doncs, es realitzaria una Nova Atenes, però amb ciutadans que serien riques individualitats. Per al jove Hegel de la Fenomenologia això era un desideràtum que no arribà a prendre ni tan sols la forma d'utopia; per al Hegel madur, no eren sinó niceses de joventut. Això significa que Hegel no arribà a superar, des del punt de vista ètic, l'estadi representat per la raó legisladora o la concepció moral del món. Com és sabut, acabà dissolent l'ètica en el dret, la qual cosa no és sinó una traducció teorèticament coherent de l'ètica de la raó complidora, o sia, l'ètica d'aquella raó legisladora que perd la raó i la seva autonomia. La filosofia pràctica hegeliana és una de les possibles conseqüències lògiques de l'ètica kantiana: l'abolició de l'ètica. Tanmateix, hi ha d'altres possibles conseqüències lògiques, com hem vist, de l'ètica kantiana. En la mesura que aques-

ta enclou una Idea d'Home i una Idea de Comunitat té un valor utòpic i crític, és una hipermoral, una macroètica, però que no és altra cosa que una invitació a l'esperança; una exigència de no-reconciliació, etc., però sense mediacions. En aquest sentit es podria parlar, seguint Goldmann, d'un "humanisme tràgic" per referir-nos a la concepció moral del món que es manté com a raó crítica o hipermoral. Durant gairebé dos segles l'antinòmia de la consciència moral -esdevenir raó complidora o esdevenir hipermoral- ha estat insoluble, però l'experiència de l'espècie sembla assenyalar actualment una via possible per a la superació ^{tràgica} d'aquestes oposicions: el senderi i la seva ètica negativa.

7. LA RAÓ TEMPEJADORA DE LLEIS O EL SENDERI

La figura que abordarem ara no prové de la *Fenomenologia* de Hegel ni de cap de les altres obres seves. Únicament n'he manllevat a mitges la primera part del títol, la qual és una traducció bastant lliure de la figura que Hegel anomena *gesetzprüfende Vernunft*, raó examinadora de lleis, i que nosaltres hem estudiat en el capítol anterior com a moment de l'experiència de la raó legisladora. Per a Hegel aquesta era la raó que examinava la consistència de les lleis i les màximes. És aquesta forma de raó la que ha d'experimentar una transformació per a convertir-se pròpiament en una raó no apodíctica, en una índole de judici. El propi Hegel ja havia criticat el formalisme de Kant en el sentit que l'imperatiu categòric separa allò universal d'allò particular i que aleshores només permet judicis que no poden tenir en compte el context concret. Però d'aquí no va treure la conclusió que era necessària una altra índole d'exercici de la raó (hipotètic) que produís saber del cas (judici). En aquest punt, doncs, hem de deixar a Hegel i la *Fenomenologia* i passar a parlar per nosaltres mateixos sense més pretextos ni crosses. Tanmateix ens serà profitós fer una breu recapitulació dels passos donats fins ara per la consciència itinerant en la seva formació moral.

Havíem partit de la individualitat moderna que busca la felicitat --una felicitat que, ho sàpiga o no, va perdre quan s'ensorrà la *polis* clàssica--. Aquest individu farà en principi tres menes d'experiència d'índole «negativa» (en el sentit que l'individu les viurà com un destí inescrutable). La primera és la

de l'hedonisme, sia en l'espècie donjuanesca, que no assoleix el pla ètic pròpiament dit, sia en la variant de l'eroticisme fàustic, que es consuma en un primer estadi de coneixement ètic. La segona és l'experiència de la consciència revoltada, sia en l'espècie romàntica, sia en la postindustrial, sia en les variants contemplatives que desemboquen sovint en el suïcidi o la folia, sia en les actives, que apareixen fonamentalment sota la forma de bandidatge o terrorisme. La tercera és l'experiència de la consciència moral hipertròfica en el seu primer estadi de formació. És el quixot que sacrifica la seva individualitat a l'imperi del bé universal. Després d'aquestes experiències hem passat a examinar les vicissituds de l'individu que comprèn el món com a resultat de les accions de tots, inclús les seves pròpies. En aquest sentit, les experiències són ara d'índole «positiva». La primera d'elles és la de l'*homo oeconomicus* que labora, emprèn una feina, conscient de la utilitat de l'egoisme. Però l'utilitarista es descobrirà com a escèptic o, fins i tot, com a nihilista, en adonar-se que qualsevol cosa pot ser útil independentment de la seva bondat moral. La segona experiència és la de l'*homo moralis*, l'home que posa la moralitat en un més enllà ultramundà, que suposadament se'ns mostraria en la universalitat de l'acció d'una voluntat vertaderament bona; a la fi l'*homo moralis* o bé es convertiria en un petit burgès, més o menys conservador, més o menys liberal, o bé viurà com a tals les antinòmies insolubles que comporta el seu humanisme tràgic. Ara bé, les experiències d'aquests darrers cent anys ens permeten albirar una nova figura, la de l'*homo ethicus*, és a dir, l'experiència d'un home amb la capacitat per assumir pràcticament la seva vida moral com una continua reflexió, un diàleg inacabable. La raó pràctica de l'*homo ethicus* és, doncs, una raó

temptejadora de lleis o, en el nostre argot particular, una *raó praxecològica* individualment usada (cf. VILAR, 1979 i 1986).

L'*homo ethicus* sorgeix temptativament en els darrers decennis del segle XX com una figura que ens parla d'un final (i d'un principi, és clar). Es tracta del final del cicle experiencial que a través de Hegel hem examinat al llarg de les planes d'aquest llibre. Aquell ésser individualista del Renaixement, aquell individu modern posseït per un esperit fàustic llançat a la recerca de la felicitat i la substància ètica, i que en aquest itinerari de cinc segles ha experimentat i descobert tantes coses tan diferents, aquest individu està arribant al final del trajecte i està fent el que pot per canviar de via i de tren, per bé que no els albirarà clarament encara. L'*homo ethicus*, com a *raó temptejadora de lleis*, és també una consciència esquingada, com l'*homo oeconomicus* i l'*homo moralis*. La diferència rau en què ell té l'experiència d'aquests darrers. Així, podríem definir-lo com un bastard materialista del moralista kantianista. És l'individu que ja no pot creure en una naturalesa extrasensible de l'home i que considera amb raó que aquesta idea és un deix teològic inadmissible en el món d'avui. La seva concepció del món és, doncs, intramundana, i l'ètica es mourà per a ell en l'àmbit de la immanència. ¡No pot ser que l'ètica no sigui d'aquest món!, afirma enfront del moralista. En aquest sentit es tracta d'un típic individu contemporani absolutament secularitzat, fins al punt que ja no creu cegament o ingènuament ni en el progrés, ni en la capacitat de la humanitat de dirigir els seus destins històrics, ni en la capacitat de la raó, la ciència o l'art per acostar-nos a una nova forma de «bella vida ètica». Tanmateix, és la seva una consciència que ha vist i potser patit tanta barbàrie i tant dolor que li resulta inadmissible la idea que tot tingui el mateix valor

i no hi hagi conductes preferibles o d'altres raons diferents al mer càlcul racional econòmic, polític o instrumental en general. És una consciència esquinçada que rebutja el seu escepticisme. En els temps d'incertesa i indiferència espiritual que li ha tocat viure, la individualitat sent amb més força que en altres èpoques l'anhel de sentit, sentit que rebutja cercar en una transcendència però que el saber positiu li nega. En aquesta situació apareix un tipus d'individu que és capaç de retenir els distints factors que intervenen en la seva existència ètica efectiva i de retenir-los dialògicament, amb totes les contradiccions que generen. Aquesta raó que sap mantenir l'equilibri sobre el joc dialèctic dels múltiples factors de la vida ètica contemporània és una raó praxeològica, és a dir, una articulació conscient d'una teoria, una crítica i una pràctica sobre un rerafons d'hipòtesis filosòfiques i valors.

Aquesta individualitat, per bé que rebutja tot plantejament transcendentalista per la seva naturalesa teològica serva tanmateix una resta de l'esperit nimbador del moralista. Aquest esperit, que es manifesta sempre intramundanament, li permet «sacralitzar», per dir-ho així, certs valors i posar-los per damunt de tota consideració merament econòmica, política, etc. La «sacralització» cal entendre-la aquí en la accepció goetheana del «sagrat», això és, «allò que aconsegueix unir entre elles moltes ànimes» (WH, I, p. 152). «Sacralitzar» és, doncs, per a aquest individu, aconseguir establir vincles entre els homes a través d'un acord i un sentiment comuns envers allò sacralitzat. Aquests valors són productes històrics de l'evolució de l'espècie que s'han anat descobrint lentament i el contingut dels quals mai no ha romàs idèntic i immutable, ni hi romandrà. Així, per exemple, els valors «vida humana», «justícia», «igualtat», «llibertat»,

«solidaritat», «dignitat humana», «pau», etc. Ara bé, es tracta d'una «sacralització» no abstracta; la individualitat de què parlem és una raó temptejadora de lleis i, doncs, radicalment antiformalista, per bé que reconeix la universalitat com una *conditio sine qua non* de les normes i valors ètics. Així, doncs, dota les seves normes i valors de contingut determinat i en tempteja el resultat a la pràctica com a imperatius hipotètics o avaluacions temptatives. D'aquesta manera estableix un diàleg continu entre les distints moments que integren el cicle de la vida ètica: el saber teòretic, la pràctica, la crítica i les hipòtesis filosòfiques i valors.

¿D'on provenen, emperò, tant el contingut concret de les seves normes i valors com la prescriptivitat d'aquests? El contingut té per font l'experiència, per una banda, i la imaginació, per una altra. L'experiència li diu on s'erra, com i en quin grau ho fa; la imaginació li permet inventar nous continguts, recrear-los, fer noves hipòtesis. L'experiència, per exemple, li diu que el dret a la vida se sol entendre com el deure de viure i que això distorsiona en ocasions aquest dret que cal entendre com dret a una vida digna. La imaginació és la que, per seguir amb la mateixa ficció, li fa proposar la idea que el dret a la vida és també el dret a la mort, car aquesta és el darrer esdeveniment de la vida. Així, doncs, dret a la vida voldrà dir també dret a una mort digna, dret a entrar en ella amb els ulls oberts com diu l'emperador Hadrià de la novel·la de M. Yourcenar.

Pel que fa a la font de la prescriptivitat de les normes i valors de la raó temptejadora de lleis també és doblement alimentada. Per una banda, hi ha també l'experiència, i, per l'altra, un postulat metafísic, una hipòtesi filosòfica de caràcter axiològic amb la qual ha establert un compromís

existencial. L'experiència li proposa imperatius negatius. Així, per exemple, Hitler imposà als homes el nou imperatiu d'orientar el seu pensament i la seva acció de manera que Auschwitz no es repetixi, que res semblant mai no es torni a produir. Però aquest imperatiu no seria tal o, almenys, seria coix si no anés acompanyat d'un compromís metafísic, de l'aposta existencial per la Humanitat o la Idea d'Home. El compromís amb la idea d'una humanitat integrada per individus lliures, autònoms i complets, és el que fonamenta aquell imperatiu pel cantó no empíric. Per a les consciències cosificades, que estan mancades d'aquesta Idea viva i de la perspectiva que atorga, l'imperatiu que mai més no s'ha de repetir un Auschwitz resta congelat com una exclamació d'horror davant aquells esdeveniments, no assoleix verdadera forma prescriptiva i és oblidat. És així com, més de trenta anys després dels exterminis d'éssers humans en els camps de concentració nazis, en una nació civilitzada com Argentina es produeixen més de trenta mil «desaparecidos» i allò que més interessa l'«opinió pública» europea és quins nous invents per a torturar havien desenvolupat els tècnics de l'Escuela de Mecànica que no se'ls havien acudit als torturadors de Hitler. Els trenta mil morts, una xifra. La nostra civilització està sotmesa ^{cada} /cop més a una pressió de forces des-moralitzadores de tipus econòmic i burocràtic, val a dir que la cosificació de les consciències és un fenomen que no sembla recular fàcilment. Per això també la capacitat d'indignació moral és de dia en dia una facultat més rara i extravagant, com li ocorre, per altra banda, a l'ètica mateixa. La raó temptejadora de lleis acara aquesta situació i malda per evitar que les tendències actuals acabin triomfant. En tant que consciència ètica inserida en el present entès com a història, la raó temptejadora de lleis se'ns presenta com a *senderi*.

La raó temptejadora de lleis, per tal com és néta de la raó legisladora i filla (natural) d'una hipermoral, està mancada d'antuvi de memòria històrica. De manera que si no vol veure's atrapada i ofegada per les contradiccions ha d'apropiar-se de la història i comprendre l'itinerari que la humanitat ha seguit en el curs de les seves experiències morals. En elaborar la seva genealogia i fer un primer exercici d'anamnesi aquesta raó es descobreix com a senderi, és a dir, com l'últim esglaó d'una tradició mil·lenària que arrenca amb la *phronesis* i la *sophrosyne* i amb el «sentit moral». El senderi se situa, doncs, en la llarga tradició de les ètiques de la mesura i del saber dels límits cristal·litzada en les obres literàries i les filosofies de Píndar, Aristòtil, Epicur, Horaci, l'estoïcisme-epicureisme renaixentista, Spinoza, Goethe, Diderot, etc. Tota aquesta tradició intel·lectual, tanmateix, no és més que un reflex teòretic d'una ètica viscuda, d'una llarga experiència empírica de generacions i generacions d'homes verificada en les més diverses condicions històriques. L'apropiació d'aquestes experiències del passat és una tasca infinita en la mesura que el coneixement del passat és una tasca sense terme. Endemés, es tracta d'una tasca hermenèutica i explicativa al mateix temps que requereix una comunitat d'investigadors i una publicitat, un espai de comunicació.

L'individu amb senderi, en qualsevol cas, es fa un bagatge que comença amb les velles sentències de la saviesa dèlfica: *gnothi ~~the~~auton, medén agán*, etc., i arriba fins l'actualitat. El mèrit del senderi rau en dotar de significat actual la vella saviesa dels límits. Si aquesta darrera era una expressió de la consciència tràgica clàssica, el senderi per la seva banda serà una expressió de la consciència esquinqada en la forma que pren en

aquest final de segle. Així el senderi és consciència de l'abisme teòricament insalvable entre l'ésser i l'haver d'ésser. Això vol dir que reconeix i té presents els límits de l'experiència moral com a font del saber moral. El senderi és també consciència de la coartaduresa del bé i del mal, és a dir, del seu caràcter de *covering-words* que fem per a designar allò que ens semblen les cares contraposades de tota realitat, cares emperò que es necessiten mutuament com la nit al dia, el positiu al negatiu i a l'inrevés; allí on és l'un, hi trobem l'altre. El senderi és la consciència que no hi ha punt de vista superior, segur, imparcial i desinteressat per a que l'individu pugui jutjar, valorar i decidir moralment en la praxi quotidiana i real; ni tan sols creu que n'hi hagi algun de privilegiat (una altra cosa són les normes més generals que regulen la convivència d'una comunitat, per exemple l'ètica social *mínima* representada pels drets humans, que poden trobar una validació consensual per procediments dialògics col·lectius com sostenen Apel o Habermas, a part de la legitimació emotiva que els hi atorga el ciutadà).

La precarietat, el tempteig, la provatura, l'hermenèutica, el risc, la modèstia, són algunes de les característiques i activitats pròpies del senderi. Al capdavant, és consciència de la finitud humana i de la corresponsabilitat de tot individu en el curs del món, o sia, és la consciència dels límits del saber i l'obrar humans, però també és consciència de llur abast. Els homes de senderi podrien parlar de si mateixos amb T.S. Eliot com d'aquells

«*who are only undefeated
because we have gone on trying*».

Ara bé, el senderi no és oportunisme, com a capitulació davant de les canviants circumstàncies, puix que tempteja lleis enfront d'una realitat variable i en circumstàncies tot sovint desfavorables. Tampoc no és un afebliment de la pròpia personalitat, una disminució de la visibilitat d'hom, tot fent un paper de mig mort. Ni tampoc, en fi, es tracta d'una feminització de la personalitat, en el sentit d'incrementar la passivitat davant els esdeveniments. El senderi assumeix la incertesa i la precarietat de l'acció, la manca de garants i de «cientificitat», per dir-ho així, i s'ajusta a les limitacions de l'home. I a partir d'aquestes limitacions intenta la seva vida. Però a diferència de les experiències fetes en el passat pels seus ascendents, la seva no serà dominantment de tipus empíric, sinó que serà experiència experimental, és a dir, no una experiència espontània o natural, sinó una experiència buscada o fins i tot planejada, una experiència que cerca noves coses, que fa que la realitat de la pròpia vida es descobreixi i la configura activament. En aquest sentit, l'home de senderi és com un artista (modern) de la vida, intenta fer de la seva vida com una obra d'art (modern). De seguida tornarem sobre aquest punt.

La font de la moralitat és la història, l'experiència esperonada per les nostres fretures, desafiada per la nostra indefinició. Les ciències socials ens ensenyen que aquesta font raja i ha rajat de moltes maneres diferents i no sempre ni per a tothom. Per exemple, el desenvolupament moral de l'infant s'esdevé segons una sèrie d'etapes entre les quals, segons Kohlberg (1981, pp. 17 ss), se'n poden distingir sis de principals --des de l'orientació pel càstig i l'obediència fins l'orientació per principis ètics universals--. Ara, això és un resultat històric, val a dir que aquests són distints modes de moralitat que la

civilització humana ha anat conquerint en distints moments, i, per tant, no seria vàlid sostenir que els infants han de passar per aquests estadis necessàriament o que no poguem comportar-nos segons l'orientació d'estadis inferiors quan n'hem assolit un de superior; el que ocorre és que aquell comportament és amoral o imoral vist des d'un estadi superior. És possible que l'orientació de la conducta per principis ètics universals sigui l'última conquesta de la humanitat, però de segur que no serà la darrera. El senderi apuntaria l'existència d'una etapa nova que va més enllà de l'ètica universalista. El senderi sorgiria a partir del fi de la Il·lustració --trànsit al qual fa trenta anys que estem assistint i encara haurà de durar molt de temps més--.

La Il·lustració o el projecte il·lustrat és el projecte d'assolir mitjançant el cultiu de la racionalitat un món d'homes lliures capaços de ser feliços. Però aquest projecte es tradueix en l'objectiu múltiple de desenvolupar la ciència i la tecnologia modernes, en desenvolupar les bases universalistes del dret i la moral, en autonomitzar l'art i desenvolupar una crítica d'art i una filosofia enllumenadores de les bases d'aquestes esferes i mitjançeres entre el món dels experts i la vida quotidiana. Quan parlo de final de la Il·lustració no em refereixo al sentit més ampli sinó al contingut concret que havia pres la idea d'una emancipació a través de la praxi racional. Fi de la Il·lustració significa per a mi compliment de les ètiques universalistes i de les seves pretensions absolutes. Igual que en les altres esferes significa el compliment d'una ciència objectiva, d'un dret formal i d'un art autònom, d'una crítica d'art mitjançera i d'una filosofia com a activitat esclaridora. Amb totes les limitacions que es vulgui totes aquestes coses ja les tenim i ja sabem fins a on emancipen i es converteixen en potències destructores i

dominadores. La unificació del planeta per aquesta banda està a la vista. Aquestes, tamateix, són potser condicions necessàries de la promesa emancipació però sembla que no són suficients.

En l'esfera moral el fi de la Il·lustració assenyala el fi de l'eixamplament del cercle de l'ètica, per dir-ho amb la terminologia de Singer (1981) o Behlen (1969), i el començament d'una nova forma de moralitat que servi els principals resultats de les ètiques universalistes il·lustrades. El concepte de dignitat humana, per exemple, al qual hem dotat de contingut després d'una llarguíssima història de dolors, sang i foc, que encara avui continua i malhauradament continuarà, és un bon exemple del que caldrà desenvolupar en el futur: no un eixamplament universalitzador, que està formalment més o menys conclos amb els darrers codis de drets humans, sinó un eixamplament en sentit particularista o diferencialista que servi totes les dimensions universalistes assolides. És a dir, ara ja no es tracta tan sols del dret a ésser iguals, sinó també del dret a ésser diferents, singulars, personalitats originals. El problema serà que l'aiatolla musulmà, la feminista radical, l'artista postmodern, el tauró dels negocis i l'alternatiu ecologista puguin negociar amb possibilitats d'èxit el significat dels conceptes i valors morals abstractes i formals que la Il·lustració ha creat. Això voldrà dir que certes virtuts prudencials mal vistes, com és ara la tolerància, hagin de tenir molta importància en el futur. I, és clar, permanent serà també la tasca no ja d'aclarir què vol dir que l'home té «dignitat» o «personalitat moral», o què és llibertat o igualtat, dotant de contingut aquestes idees, sinó fer que les constitucions es compleixin i siguin inviolables.

Per l'altra banda ara i en el futur es planteja i es plantejarà cada vegada amb més decisió el problema de reintegrar

l'home concret a l'abstracció de la seva personalitat moral. En relació a aquesta qüestió, hauríem de recórrer a la distinció entre els modes d'ésser de l'experiència en empírica i experimental (cf. VILAR 1986, pp. 106 s, i 1990). El procés de cultura moral que ens ha dut al concepte contemporani de dignitat humana ha estat un procés d'experiència fonamentalment espontània, empírica, de la qual grans experiències col·lectives com la Revolució francesa i el Terror, el feixisme i les guerres mundials n'han constituït fites destacades per les dimensions del dolor que han representat --això sense menystenir la importància de, per exemple, la ben dolorosa evolució del dret a la propietat, tan important en la formació del concepte de dignitat.

L'experiència que caldrà fer per eixamplar en sentit diferencialista el nostre concepte de dignitat ja no serà, tanmateix, de tipus fonamentalment empíric, sinó de tipus experimental. L'experimentalisme en l'àmbit moral té almenys dos segles d'història. Apareix amb el romanticisme i el socialisme utòpic i continua amb la bohèmia, l'avantguardisme, les comunes, la contracultura, el hippisme, etc. Des de fa cinquanta anys, des de Bergson i Dewey, ha estat cada cop més freqüent l'elaboració d'ètiques que recullen l'experimentalisme com un dels trets bàsics de la vida moral --així ho ha fet entre nosaltres X. Rubert (1971)--. Però l'ètica del futur l'haurà de situar en el seu mateix centre, en guàrdia contra l'experiència espontània, exigint un esforç intel·lectual fatigós, capacitat per suportar el patir i fermesa en la resolució de no doblegar-se davant el fracàs i de no lliurar-se a la cosificació. No és poc. La vida ètica sempre ha estat treballosa. Així ho ensenyava el mite d'Herakles en la cruïlla. Aquest és l'element permanent del mite. Aristòtil escrigué que «ésser bo és una cosa treballosa: en totes les coses

és treballós trobar el mig, per exemple, trobar el centre del cercle no està a l'abast de tothom, sinó del que sap, ... per això el bé és rar, laudable i formós» (E.N., II, 9, 1109a23 ss). Poques han estat les ètiques que neguen aquest fet, per bé que la majoria han tingut com ideal l'aboliment d'aquesta característica de la vida ètica, l'ideal d'un home que fa el bé o compleix el deure espontàniament, perquè li surt de l'ànima: la treballositat de la vida ètica es deuria, precisament, al divorci entre la realitat i l'ideal. Penso, emperò, que l'ideal d'una vida moral fàcil és un ideal criptoteològic, quiliàstic. Des que Adam i Eva menjaren la fruita de l'arbre del coneixement i perderen la innocència, la vida ètica se'ns ha fet inevitablement laboriosa, com una costa amunt. En paraules del més gran poeta de la modernitat ~~estètica~~, Charles Baudelaire,

«Le mal se fait sans effort, naturellement, par fatalité; le bien est toujours le produit d'un art».

NOTES

1.- Kant és l'exemple més notable de temptativa d'entendre el dolor i el mal no com a defecte, mancança o absència de dolor i de bé, sinó com a realitat amb entitat pròpia, és a dir, com un plaer negatiu o un bé negatiu que es troben en oposició real als primers. Aquesta temptativa la realitza Kant en un escrit precrític relativament conegut titulat *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, de l'any 1763. Cf. *WA*, 2, esp. pp. 792-795 i 810 s.

2.- Hesíode formulà per primera volta la metàfora dels dos camins en *Els treballs i els dies*, en un passatge en el qual tot argumentat que el treball duu a l'areté mentre que l'oci condueix pel camí del vici i del dissort, exhorta així al seu germà Perses:

Sense esforç pots fer collita de tots els vicis que
 (vulguis:
 Breu és el camí que hi duu, i sempre moren aprop.
 Però els déus immortals han posat la suor davant
 (l'excel·lència.
 Llarg i abrupte és el senderó que porta al pel·legrí fins
 (ella,
 i aspre en els seus començaments; però quan ha arribat a
 (les altures
 es fa més fàcil de seguir, per més difícil que fós
 (l'ascensió.
 (Erg., 287 ss)

Que el bé, la virtut, la verdadera felicitat costen esforç i penes, dolors i patiments i que el camí del mal i el vici és de baixada; aquesta és l'arcaica saviesa sintetitzada lapidàriament per Epicarm en el seu fragment 287 (cf. també el 261) on diu que "els déus no ens venen els béns més que al preu de l'esforç", i que després els pitagòrics simbolitzaren en la seva famosa "Y", que Pròdic relatà en el mite d'Herakles a la cruïlla i d'aquest a passat a la literatura universal sobrevivint als mil·lenaris, a les religions i les morals més variades. En qualsevol cas, cal assenyalar que en les primeres formulacions d'aquesta metàfora, com ara és el cas d'Hesíode, hi trobem la idea que fer el bé és una cosa difícil al començament, però que en mica en mica es va fent més fàcil per la repetició. Aquesta idea constituirà un dels fulcres de l'ètica aristotèlica, segons la qual la bondat com a propietat permanent és una conseqüència de la bona conducta moral, i no a l'inrevés (*Et. Nic.*, III, 7). En general sobre el tema d'Herakles GALINSKY (1972). Com a curiositats, hom pot trobar alguna informació sobre el lloc en la iconografia i la literatura d'aquest mite als articles de PANOFKY (1930), TIETZE-CONRAT (1951) i MOMSEN (1953).

3.- L'expressió *páthei máthos* (πάθει μάθος) la trobem sobretot a l'*Agamèmon*, v. 177. Carles Riba tradueix el passatge així (1934, vol. 3, p. 21):

"Zeus que ha obert als moridors els camins per a ésser

savi, que ha establert com a llei pel sofriment la comprensió"

La versió anglesa dels Penguin Clàssics deguda a Ph. Vellacot dona com a traducció d'aquesta sentència: "Man must suffer to be wise", o sia, "cal que l'home pateixi per a esdevenir savi". En llengua alemanya se sol traduir: "Durch Leiden lernen" (p.e. DITTRICH, 1923, vol. I, p. 75), que es podria retraduir al català com "aprendre a través de les penes".

Encara a l'*Agamènon* aquesta idea es torna a expressar una mica més endavant (v. 250). En la traducció de Riba (op. cit., p. 23):

"Es per als qui han sofert que la justícia fa caure la balança a comprendre".

4.- Per a la tradició que arrenca de Hegel i els romàntics el mètode de la "determinació conceptual" no tracta de definir els conceptes, sino d'anar "determinant-los" per tal com tota definició és una fixació paral·litzant i empobridora no ja dels conceptes sino dels objectes definits. Per al cas de Hegel, cf. VILAR (1979), pp. 90 ss. Per al de Marx, cf. SACRISTAN (1983), pp. 357-361. Algunes exposicions més modernes d'aquest "mètode" són, p. e., la de LUKACS (1923), pp. XLVIII s.; id., (1963), vol. I, pp. 29 s, o la d'ADORNO (1973), I, pp. 7-27.

5.- Per a una exposició més detallada del concepte d'experiència vegeu VILAR (1990).

6.- Emprarem i citarem l'edició de la *Fenomenologia* publicada per l'editorial Ullstein de Frankfurt del Main --primera edició, 1970; nosaltres usem la tercera ~~edició~~, feta el 1980--. La raó d'això és la seva accessibilitat, per una banda, i la seva utilitat, per l'altra. Accessibilitat perquè és una edició de butxaca que es pot trobar arreu a preu modestíssi. Utilitat perquè a) reproduïx polidíffissimament l'edició de 1807, l'única que féu Hegel; però b) recull totes les variants que l'autor estava introduint en l'edició que preparava per l'any 1831, correcció que restà interrompuda per la mort sobtada del filòsof aquell mateix any, i en dona l'índex complet (887-891); c) dona igualment a peu de pàgina totes les variants que apareixen en el conjunt del text entre les edicions de Schulze de 1832 (1a) i 1842 (2a), així com les introduïdes per l'edició Lasson-Hoffmeister de 1952 (6a edició); d) ofereix, a més, la paginació original de la primera edició de 1807; e) forneix en apèndix una col·lecció de textos de Göhler, Haym, Findlay, Wahl, Hyppolite, Marx, Marcuse, Bloch i Lukács sobre llurs respectives lectures de la *Fenomenologia*, col·lecció que totalitza més de quatre-centes pàgines, així com una bibliografia molt completa de les edicions de l'obra i de la literatura secundària en les principals llengües civilitzades des de 1827 fins al 1973. Aquestes són, doncs, les raons que ens han fet inclinar-nos per aquesta edició, per bé que la més correcta - fins al punt de poder considerar-la definitiva- sigui la feta per Bonsiepen i Heede per a les *Gesammelte Werke* que l'editorial F. Meiner té en curs de publicació (cf. HEGEL, 1980, edició en rústica que substitueix definitivament la de Hoffmeister, 1988).

D'ara endavant, per tant, ens referirem exclusivament a aquesta edició i les cites remetran, sense ulteriors indicacions, a la seva paginació.

Quant a la traducció dels passatges citats no he pogut deixar d'ajudar-me en la veterana versió castellana de W. Roces (1966). Quan aquesta obra estava ja escrita va aparèixer l'esperada però decepcionant traducció catalana de J. Leita a l'editorial Laia (1985); en la correcció del text l'he tingut en compte en alguns passatges.

7.- En un apèndix del llibre de R. Valls Plana (1971) s'hi trobarà un resum i una prou completa bibliografia sobre les interpretacions fetes de la *Fenomenologia*. Es pot consultar també: el tercer volum dels *Hegel-Studien* (1966) que recull les jornades sobre Hegel tingudes l'any 1964 a Royaumont; els *Materialien* reunits per Fulda i Heinrich (1973); la síntesi de les diverses lectures de la *Fenomenologia* feta per Gerhard Göhler que es troba com a apèndix a l'edició que fem aquí (HEGEL, 1970, pp. 519-623), així com l'extensa bibliografia que ocupa les pp. 892-903 i que recull les obres publicades fins l'any 1973; i, per fi, la llarga introducció i bibliografia de Bonsiepen a la seva edició de 1988.

Sobre les interpretacions de Hegel ha dit E. Trías algunes coses breus però intel·ligents (1981, pp. 25 n. i 84 ss) que jo matitzaria en el sentit que l'afirmació que «no hay mejor interpretación que la que se realiza desde la altura de un pensamiento propio plenamente afirmado» em sembla correcta i la faig meva en el ben entès que ens estem referint a les *interpretacions filosòfiques* i que el comparatiu «mejor» emprat per Trías equivaldria a un «més interessant filosòficament». Puntualitzo això perquè hi ha una altra mena d'interpretacions, les *històrico-filològiques*, les dels erudits i historiadors del pensament que, bo i essent filosòficament «neutres», persegueixen objectius força diferents que els que perseguien Heidegger, Wahl o el mateix Trías: l'objectiu ideal de restaurar el «vertader» contingut de tal pensament, de reconstruir fidelment i «objectivament» la «veritat» històrica, procurant desfer les deformacions, els falsejaments i les unilateralitats que en el curs de l'*habent sua fata* han experimentat les idees i les obres de qualsevol pensador. Que aquesta distinció que faig entre interpretacions filosòfiques i històrico-filològiques és problemàtica, és prou cert; però negar-la radicalment i totalment ens duria a la mateixa mena i nombre de confusions i apories que es troba qui nega en rodó la distinció entre judicis de fet i judicis de valor: llavors té la mateixa validesa el meu gust culinari que la mecànica quàntica.

8.- Les teories sobre la «consciència moderna», el «modern», la «modernitat», el «modernisme» i la «modernització», sobre llur origen i evolució, sobre llurs diferències amb la tradició o el tradicional, etc., són tan nombroses que la massa de publicacions al respecte fa feredat; el lector, doncs, ja sabrà on anar a trobar-les segons la seva perspectiva particular. Em limitaré a citar els darrers escrits apareguts sobre el tema que em semblen d'interès polèmic: per una banda val prou la pena de llegir l'al·locució de Habermas quan li concediren el premi Adorno (HABERMAS, 1980), el capítol II del primer volum de HABERMAS (1981), on es reconstrueix magistralment la teoria de la modernitat de M. Weber, i per fi, l'obra dedicada específicament

al tema (HABERMAS, 1985). Sobre la modernitat estètica BERMAN (1982). A casa nostra, i des d'una òptica sensiblement diferent a la habermasiana, es pot llegir l'obra de X. RUBERT (1980), així com també una rèplica d'aquest al primer text de Habermas citat (RUBERT, 1982).

Per aclarir una mica més el pacte establert convindrà amb el lector que entenc per «època moderna» i «modernitat» l'època de la cultura burgesa, de la cultura capitalista. Aquesta època té dos períodes: un primer de lent desenvolupament i un segon període --a partir del segle XVIII-- en què esdevé la cultura dominant a Europa i Nordamèrica. Consideraré, doncs, que el primer segle plenament modern és el Segle de les Llums, i que la Il·lustració (*Enlightenment*, *Aufklärung* o *Iluminismo*) és la primera forma de pensament modernista (en el sentit anglosaxó del terme, que no correspon a l'usual català, o castellà, que es refereix a un moviment ~~estètic~~ ^{arbitrari} de fi de segle).

9.- Aquesta afirmació coincidiria amb la tesi del llibre d'U. DOTTI (1978), una tesi que sens dubte es podria matitzar assenyalant que alguns trets d'aquesta «consciència moderna» descoberta per Dante a la *Vita Nuova* i per Petrarca al *Canzoniere* i d'altres obres poètiques i de prosa estaven germinalment però clarament presents en la poesia trobadoresca provençal del segle XIII o en Cavalcanti. (Cf. OAKLEY (1979), especialment el darrer capítol; ULLMANN (1966), i H. ARENDT (1958), especialment la darrera part. Cf., també, GARIN (1973), primera part; *id.* (1981), cap. I; PANOFKY (1960), caps. 1 i 2.)

10.- Tocant a la història del naixement de la *Fenomenologia* i a la seva enrevesada estructura, poden consultar-se les obres d'HYPPOLITE (1946), pp. 49 ss; KAUFMANN (1965), §§ 22, 23 i 32; i FEGGELER (1966); i la introducció de Bonsiepen a HEGEL (1988).

11.- Per a la visió --fortament idealitzada, és clar-- de l'època clàssica de la polis, es pot consultar, a més dels passatges assenyalats de la *Fenomenologia*, la descripció que Hegel en fa a les *Lliçons sobre la història de la filosofia* (1955, vol. I, pp. 142 ss) i en l'*Estètica* (WW., 14, pp. 117 ss), on s'hi poden trobar exposicions més transparents de les idees hegelianes sobre la «bella vida ètica». Però potser el text més punyent sigui un passatge d'un escrit de joventut, *La positivitat de la religió cristiana* (1795-1796), on diu: «En tant que homes lliures, (els grecs) obeïen lleis que ells mateixos s'havien donat, obeïen homes que ells mateixos havien designat per a manar, conduïen guerres que ells mateixos havien decidit, oferien els seus béns, les seves passions, sacrificaven mil vides per una causa que era la seva. No ensenyaven ni aprenien màximes morals, sinó que les exercien per accions que podien considerar com exclusivament pròpies. Tant en el món públic com en el privat, cadascú era un home lliure i vivia d'acord amb lleis pròpies. La idea de la seva pàtria, del seu Estat, era la realitat invisible i superior, per a la qual treballava i que el movia a l'esforç; ella era per a ells el fi últim del món o el fi últim del seu món. Aquest fi el trobava representat en la realitat o col·laborava en la seva representació i conservació. Davant d'aquesta idea la seva individualitat s'esvania» (1978, p. 150). Una reconstrucció de la visió hegeliana de la vida a la polis hom pot trobar-la a l'obra de J.M. RIPALDA (1977), que tracta només del jove Hegel però és molt útil per a la reconstrucció del context cultural de la darrera dècada del segle

XVIII a Alemanya. Una reformulació neoromàntica de l'ideal etico-polític-estètic de la vida grega la podem trobar també en el nostre segle, per exemple en LUKACS (1916), en el primer capítol. En general, cf. KAIN (1982) o TAMINIAUX (1967)

12.- Les relacions entre individus, entre un jo i un tu, poden adoptar tres grans formes, que són les tres grans formes d'experimentar l'altre: la *instrumental*, que es dóna quan hom pren a l'altre merament com un mitjà per als *seus* propis fins; la *pugna*, o sigui, aquella relació en la qual el subjecte moral considera a l'altre també com un subjecte moral, com una persona, però aquest reconeixement és en realitat una manera de referir-se a si mateix, de satisfer els seus propis fins i, com que a les pretensions del jo se li contraposen les del tu, es desencadena una lluita pel reconeixement que constitueix la realitat de la relació. I, finalment, la forma *dialògica* és la d'aquella relació entre persones que es respecten, parlen entre elles i s'escolten mutuament i obertament. En darrer terme, és la relació d'aquells que es consideren els uns als altres essencialment també com a fins.

13.- Farem esment en el fet que ens estem referint únicament al primer Faust, al que apareix en l'*Urfaust* de 1775 (que romangué inèdit fins el 1887), al *Faust. Ein Fragment* de 1790, que és el que coneixia Hegel, i en el *Faust. Eine Tragödie. Ersten Teil* aparegut l'any 1808. Sobre les vicissituds i l'evolució d'aquests textos pot consultar-se l'apèndix crític de les *WW.* de Goethe, vol. 3, pp. 569-578. Quant als problemes de la relació entre el Faust i la *Fenomenologia* hegeliana, cal anar al llibre de KAUFMANN (1965), pp. 128-136, així com al d'E. BLOCH (1962), pp. 59, 75-79, 83 i 105, i a l'article d'aquest mateix autor (1961), dedicat específicament a aquesta qüestió. Bloch, tanmateix, no fa més que desenvolupar la idea de Lukács (cf. LUKACS, 1948, especialment pp. 871 ss, i 1946, pp. 197 ss).

La manca d'universalitat del primer Faust no es dóna exactament en el Faust de la segona part, i, si més no, no es dóna en l'últim Faust, car aquest ja ha descobert una possible llei: la de realitzar una utopia social, cosmopolita i industrial. Recordem aquí els versos famosos en els quals Faust perd l'aposta amb Mefistófil:

Seguint el rost hi ha un aiguamoll
que tot el que afanyàrem ens empesta;
eixugar-lo seria com tenir el peu al coll
del darrer obstacle, el cim de ma requesta.
Obrir espaiosa estada a mil.lions
d'homes, si no segurs, actius i lliures:
ve't aquí el meu deler. Plenes saons
d'horta i de pastoria, amb un bon viure
tant per als homes com pels seus ramats;
dessota el ferm pujol la humanitat nou nada
gaudiria dels goigs ben afanyats.
Seria un paradís! --Si el vessament
de la goluda mar fés un intent
d'entrar-hi, tot seguit amordassada
fora la boca, en un vaitot feiner.
Ve't aquí l'ideal; i el mot darrer
de tota saviesa
ve-te'l aquí: ◀Només mereix la llibertat

—i així mateix la vida— aquell qui té l'aptesa
de conquerir-la cada dia,
enronat de perills, de la infantesa
a la maturitat, i enllà fins a ésser vell,
sempre feiner». Això m'agradaria:
en terra lliure gent que lliure sia;
aleshores podria dir a l'instant:
«Detura't, bell instant que em fas feliç!».
No és possible que el rastre dels meus dies
es desfaci en eons. Sols de pensar
en aquest goig tan alt, ara gaudeixo
de l'instant més feliç de ma existència!
(Versió de J. Lleonart)
(*WW.*, 3, pp. 326 ss)

14.- El mot alemany *Zucht* significa alhora cria d'animals, cultiu de plantes, ensinistrament («doma», en castellà), educació, disciplina, ordre i decència. Homes i animals som *züchtbar*, susceptibles de disciplinament en el sentit d'aprendre regles de conducta i observar-les, però només els homes som capaços de comprendre aquestes normes, d'assumir-les com si les haguéssim pactades o de pactar-les, i no diguem de dubtar d'elles, d'inventar-ne de noves o de transgredir-les perquè són injustes. Aquest concepte de *Zucht*, que ja era molt important en Kant o Hegel, fou desenvolupat molt intensament sobretot per Nietzsche (*Voluntat de Poder*, IV Part, per exemple).

15.- Segons Lawrence Kohlberg, la moral es desenvolupa segons sis estadis: a un nivell pre-convencional hi ha l'estadi de l'orientació segons el càstig i l'obediència, estadi al que segueix l'orientació instrumental relativista i de reciprocitat (tu em grates l'espatlla i jo et grataré la teva); a un nivell convencional, tindriem l'orientació de concordància interpersonal o de «bon jan» (cerca de l'aprovació dels altres) i l'orientació cap al manteniment de la societat; finalment, al nivell post-convencional, autònom o amb principis, trobem l'orientació segons principis ètics universals (com la regla d'or o l'imperatiu categòric).

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, T.W. (1973): *Terminología filosófica*, 2 vols., Madrid, Taurus 1976.
- ALVAREZ-GOMEZ, M. (1978): *Experiencia y sistema. Introducción al pensamiento de Hegel*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1978.
- ANDERSON, P. (1976): *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid, S. XXI, 1979.
- ARATO, A. i BREINES, F. (1979): *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism*, Londres, Pluto Press, 1979.
- ARENDT, H. (1958): *La condición humana*, Barcelona, Seix Barral, 1974.
- BEGUIN, A. (1939): *El alma romántica y el sueño*, Madrid, FCE, 1978.
- BERMAN, M. (1982): *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Madrid: Siglo XXI, 1988.
- BLOCH, E. (1961): <Das Faustmotiv der Phänomenologie des Geistes>, a *Hegel-Studien*, 1 (1961), pp. 155-171, Bonn, Bouvier.
- (1962): *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Erweiterte Ausgabe, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1970.
- CAMPS, V. (1983): *La imaginación ética*, Barcelona, Seix Barral, 1983.
- CERVANTES, M. (D.C.): *Obras completas*, 2 vols., Madrid, Aguilar, 1980.
- DIDEROT, D. (1984): *Le neveu de Rameau*, Paris, Livre de Poche, 1984.
- DITTRICH, O. (1923): *Geschichte der Ethik*, 4 vols., Dalen, Scientia Verlag, 1964, reimpressió.
- DOTTI, U. (1978): *Petrarca e la scoperta della coscienza moderna*, Milà, Feltrinelli, 1978.
- GADAMER, H.-G. (1960): *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977.
- (1971): *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid, Cátedra, 1981.
- GALINSKY, G.K. (1972): *The Herakles Theme*, Oxford, Basil Blackwell 1972.

- GARIN, E. (1973): *Medioevo y renacimiento*, Madrid, Taurus, 1981.
- (1981): *La revolución cultural del Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 1981.
- GAUVIN, J. (1966): <Plaisir et nécessité>, a *Hegel-Studien* (1964), pp. 155-180, Bonn, Bouvier.
- GEHLEN, A. (1969): *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Frankfurt/M, Athenäum, 1973.
- GOETHE, J.W. (W.W.): *Goethe Werke*, 6 vols., Frankfurt/M, Insel, 1977.
- HABERMAS, J. (1980): «Die Moderne --ein unvollendetes Projekt», a *Kleine politische Schriften*, pp. 446-464, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1981.
- (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols., Frankfurt/M, Suhrkamp, 1981.
- (1985): *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp.
- HARICH, W. (1975): *¿Comunismo sin crecimiento?*, Barcelona, Materiales, 1978.
- HAUSER, A. (1958): *Teorías del arte. Tendencias y métodos de la crítica moderna*, Barcelona, Guadarrama, 1982(5).
- HEGEL, G.W.F. (W.W.): *Werke in zwanzig Bände*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1970.
- (1955): *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, 3 vols., México, FCE, 1977.
- (1966): *Fenomenología del Espíritu*, trad. de W. Roces, México, FCE, 1973(3).
- (1970): *Phänomenologie des Geistes* (edició 1807, més variants de les <Werke (1832/41)> i les de l'edició de Hoffmeister (1952(6))), Frankfurt-Berlín-Viena, Ullstein, 1980(3).
- (1974): *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Revista de Occidente, 1974.
- (1978): *Escritos de juventud*, Madrid, FCE, 1978.
- (1980): *Phänomenologie des Geistes*, edició de W. Bonsiepen i R. Heede, *Gesammelte Werke*, vol. 9, Hamburg, Felix Meiner, 1980.
- (1985): *Fenomenologia de l'Esperit*, 2 vols., Barcelona, Laia, 1985.

- (1988): *Phänomenologie des Geistes*, reprod. en rústica de (1980), Hamburg, F. Meiner.
- HEGEL-STUDIEN (1966): *Hegel-Tage 1964, Beiträge zur Deutung der «Phänomenologie des Geistes»*, Hrgs. H-G- Gadamer, Bonn, Beiheft 3, 1966.
- HEIDEGGER, M. (1927): *Ser y tiempo*, México, FCE, 1971.
- HEINRICH, D. i FULDA, H.F. (1973): *Materialen zu Hegels «Phänomenologie des Geistes»*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1973.
- HYPPOLITE, J. (1946): *Génesis y estructura de la «Fenomenologia del Espiritu» de Hegel*, Barcelona, Península, 1974.
- JACOBY, R. (1981): *Dialectic of Defeat. Contours of Western Marxism*, Cambridge-NY, Cambridge U.P., 1981.
- JAUSS, H.R. (1970): *La literatura como provocación*, Barcelona, Península, 1976.
- KAIN, Ph.J. (1982): *Schiller, Hegel and Marx. State, Society and the Aesthetic Ideal of Ancient Greece*, Kingston i Montreal, McGill-Queen's University Press, 1982.
- KANT, I. (W.W.): *Werkausgabe*, ed. Weischedel, 12 vols., Frankfurt/M, Suhrkamp, 1978(2).
- KAUFMANN, W. (1965): *Hegel*, Madrid, Alianza, 1972.
- KERMODE, F. (1967): *El sentido de un final. Estudios sobre la teoría de la ficción*, Barcelona, Gedisa, 1983.
- KIERDEGAARD, S. (1969): *Estudios estéticos I. Diapsálmata y El erotismo musical*, Madrid, Guadarrama, 1969.
- KOHLBERG, L. (1981): *Essays on Moral Development*, vol. I, The philology of moral development: moral stages and the idea of justice; vol. II, The Psychology of moral development: moral stages and the life cycle, Nova York, Harper & Row, 1981.
- KOJEVE, A. (1947): *Introduction à la lecture de Hegel*, París, Gallimard, 1980.
- LUKACS, G. (1916): *Die Theorie des Romans*, Darmstadt i Neuwied, Luchterhand, 1971.
- (1923): *Historia y consciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1975.
- (1948): *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und ökonomie* (2 vols. amb numeració seguida), Frankfurt/M, Suhrkamp, 1973.
- (1948 a): «L'ideal de l'home harmònic en l'estètica burgesa» a *Els Marges*, 27-28 (1983), pp. 25-34.

- (1952): *Balzac und der Französische Realismus*, Berlin, Aufbau Verlag, 1952. Reeditat a les *Werke*, vol. 4, Neuwied und Berlin, Luchterhand, 1971.
- (1963): *Estética*, 4 vols., Barcelona, Grijalbo 1965.
- MARX, K. (1845): *La ideología alemana*, 2 vols. Barcelona, Laia 1987
- (CME): *Obras de Marx y Engels*, Barcelona, Grijalbo, 1976 ss.
- (*Grundrisse*): *Grundrisse*, Berlín, Dietz, 1953.
- MAYER, H. (1975): *Historia maldita de la literatura. La mujer, el homosexual, el judío*, Madrid, Taurus, 1977.
- MEINHOF, U. (1976): *Pequeña antología*, Barcelona, Anagrama, 1976.
- MOMSEN, T.E. (1953): "Petraarch and the Story of the Choice of Hercules", *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, vol. 16 (1953), pp. 178-192.
- OAKLEY, F. (1979): *Los siglos decisivos. La experiencia medieval*, Madrid, Alianza, 1980.
- PANOFSKY, E. (1930): "Herkules am Scheidewege und andere antike Bildstoffe in der neuen Kunst", *Studien der Bibliothek Warburg*, XVIII, Leipzig/Berlin.
- PANOFSKY, E. (1960): *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*, Madrid, Alianza, 1981(3).
- FLENSDORF, U. (1973): *Die neuen Leiden des jungen W.*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1973.
- FÖGGELER, O. (1966): «Die Komposition der Phänomenologie des Geistes», a *Hegel-Studien*, Beiheft 3, Bonn, 1966, pp. 27-74.
- FUJOL, C. (1974): *Balzac y «La Comedia Humana»*, Barcelona, Bruguera, 1983(2).
- RIPALDA, J.M. (1977): *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués: G.W.F. Hegel*, Madrid, FCE, 1978.
- RITTER, J. (1956-1969): *Hegel and the French Revolution*, Cambridge (Mass.), The MIT Press, 1982.
- RUBERT, X. (1971): *Moral y nueva cultura*, Madrid, Alianza, 1971.
- (1980): *De la modernidad. Ensayo de filosofía crítica*, Barcelona, Península, 1980.
- (1982): «Kant responde a Habermas» a *El Viejo Topo*, 64 (1982), pp. 46-49.

- SACRISTAN, M. (1983): *Sobre Marx y marxismo. Panfletos y materiales I*, Barcelona, Icaria.
- SADE, Marquès de (1983): *La filosofía en el tocador*, Barcelona, Bruguera, 1983.
- SARTRE, J.P. (1966): «El universal singular», *Kierkegaard vivo*, Madrid, Alianza, 1972.
- SCHILLER, F. (1983): *Teatre*, Barcelona, Edicions 62, 1983.
- SINGER, P. (1981): *The Expanding Circle. Ethics and Sociobiology*, Nova York, Farras, Straus&Giroux, 1981.
- TAMINIAUX, J. (1967): *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idealisme allemand*, La Haia, Nijhoff, 1967.
- TIETZE-CONRAT, E. (1951): "Notes on 'Herkules at the Crossroad'", *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, vol. 14, pp. 305-309.
- TRIAS, E. (1981): *El lenguaje del perdón*, Barcelona, Anagrama, 1981.
- (1983): *Filosofía del futuro*, Barcelona, Ariel, 1983.
- ULLMANN, W. (1966): *The Individual and Society in the Middle Ages*, Baltimore, 1966 i Londres, 1967.
- VALLS PLANA, R. (1971): *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Barcelona, Laia, 1979(2).
- VILAR, G. (1979): *Raó i marxisme. Materials per a una història del racionalisme*, Barcelona, Edicions 62, 1979.
- (1984): «La nave de los locos. Sobre el concepto marxiano de razón», a *Anthropos*, 33-34 (1984), pp. 84-88.
- (1986): *Discurs sobre el senderi*, Barcelona: Edicions 62.
- (1988): "El 'faktum' de la moral. Apuntes para una argumentación", *Anthropos* 80 (1988), pp. 46-50.
- (1990): "Tocant al concepte d'experiència", *Enrahonar* 17 (1990).
- WESTERMARK, E. (1906): *The Origin of the Moral Ideas*, Nova York, MacMillan, 1906-1917.