

El XIX Congrés de Filosofia de parla francesa discourgué sense sobresalts entre el quatre i el vuit de setembre de 1982. Li feren de marc la Universitat Lliure de Brussel·les i la Universitat Catòlica de Lovaina —Louvain-la-Neuve. Atacà frontalment el tema de l'ètica. Ofereixo el Congrés en tres representacions successives: començo amb l'exposició, sempre molt compromesa, d'Emmanuel Levinas —el jueu impenitent—; en la segona representació em refereixo, des de la meua perspectiva, a la conferència de Jacques D'Hondt; per acabar reflectiré personalment els debats d'una de les seccions, la que duia per títol *Ètica i Política*. No sóc un cronista, sinó un congressista compromès. El meu compromís donarà testimoni indistintament del Congrés i de mi mateix.

Levinas oposà la *consciència* —àmbit de la representació— i l'*ésser* —esfera de l'altre amb respecte al pensament. ¿Hi ha manera de suprimir l'abisme que separa el «món» del «coneixement-del-món»? Si un dia un mal fat elimina la *diferència* —entre «coses» i «consciència-de-les-coses»—, reduint-ho tot a *presència*, aquell infaust dia moriran la moral i el mateix home. La sola *presència* o és divinitat o és pur temps, però no és mai humana. Hegel, per exemple, igualà la *consciència* i l'*ésser*, amb la qual cosa assassinà l'home que deixà d'*ésser* animal ètic. La llibertat humana únicament viu si el *saber* i l'*ésser* no concorden; més encara si s'oposen.

*L'Ens et bonum convertuntur*, de la tradició, i la *consciència mirall de la realitat*, de Marx, quedaven en entredit.

El descontentament dels segurs —tant els cristians com els marxistes viuen de la seguretat— s'esculpia en el rostre de molts.

Levinas prosseguia la seva excursió. La consciència, abans de ser *consciència de*, és simplement *consciència*. La consciència intencional pressuposa la consciència pre-reflexiva, que és confosa, que és discreció de la presència, que és un existir sense existir, anterior al jo i a la justificació. I per què, en el seu discurs, aquesta consciència no-reflexiva? Precisament per descobrir les fonts de la moral.

Levinas —que ens parlà durant un parell d'hores— estava realitzant una anàlisi feno-

menològica de la relació humana, i descobria que la consciència d'*ésser* un hom, un elegit —elegit, per la feblesa de l'altre, a esdevenir el seu suport— constituïa la font de tota possible consciència moral. L'*ésser* ja no funda la moral; ni els esdeveniments ni les coses no justifiquen la consciència ètica, malgrat que alguns estúpids parlin d'«ètica científica», confonent de manera escandalosa l'«ésser» i «l'haver d'ésser». L'únic que pot donar resposta a la qüestió «per què hi ha moral?» —ni Marx ni Freud parlen de moral, sinó de mecanismes psico-històrics— és la *mala consciència* davant la mirada del proïsme. Existeix la moral perquè el Bé no triomfa mai en la Història. Aquells que vagin al Cel o a la Societat Comunista Perfecta seran, allà dalt o enllà, uns perfectes immorals. El Bé ha triomfat tant en el Cel com en el Paradís Comunista. Els paradisos són fatalment llocs d'im-moralitat.

El «no he complert» amb els altres, que es revela en la consciència, constitueix el punt de partença de la moralitat. La «por de l'altre» —la meua responsabilitat immemorial— és el primari en ètica. La *mala consciència* inicia el camí moral. El rostre del proïsme és el primer pas de la consciència ètica; no perquè l'esmentat rostre constitueixi un fenomen —«veig els seus ulls»—, sinó perquè desperta la meua responsabilitat anterior a tota presència de l'altre. La *cosa dada* mai no és font de moralitat. La moral existeix quan hi ha ruptura enfront de la positivitats.

La consciència no-intencional es troba implícita en la relació amb el proïsme. I ací no hi té entrada la ideologia. La *importància de l'altre* és el punt de referència admès unànimement.

Contra el salvatgisme de la realitat, s'aixeca amb coratge la llibertat. No és l'*ésser* el suport de la moral, sinó l'*estranger* —el proïsme— que ha penetrat a les nostres consciències i les neguiteja.

Sóc responsable de l'altre ja abans d'haver-li fet cap mal; es tracta, doncs, d'una responsabilitat immemorial en el sentit que no és representable. Tinc, per tant, un passat —la meua responsabilitat— que no ha estat mai un present i que no pot, per consegüent, representar-se.

El discurs moral no és teòric, no pot universalitzar-se; és pur risc i aventura nua. Perquè en gran part som uns exiliats del discurs universal i necessari —el discurs científic—, restem oberts a l'experiència ètica. «*Jo sóc per l'altre*», heus ací el sentiment fonamental ètic. Si no fos així —que jo fos per mi mateix—, llavors seria pura individualitat com aquest tros de quars, aqueixa rosa del gerro o aquell colom de la plaça. Els objectes i els esdeveniments ens proposen multitud de coses, però *triar* depèn de cadascú.

I aplaudiren i aplaudí, però les dues hores següents constituïren un col·loqui viu a causa de les ferides obertes per Levinas. I un li va dir: «La seva conferència és pura religiositat bíblica». I li respongué tallant: «L'herència judeo-cristiana és l'herència humana».

Em recreo a continuació amb la conferència del hegelian Jacques D'Hont. Amb la paraula *ètica* —havia dit al matí en to trivial però captivant— a voltes ens referim a fets morals; a allò que es fa, es diu, es pensa... en una societat. Però *ètica* significa també quelcom molt distant; apunta al discurs mental de certs subjectes que s'ocupen dels fets morals com si es tractés d'objectes —pedres o herbes—, i els jutgen des dels seus bons desigs, que denominen *normes morals eternes*. Tenim, així, per una banda, usos i costums socials; i, per l'altra, un pensar subjectiu que jutja i valora els fets anteriors —usos i costums. Aquest pensar subjectiu ha passat ben sovint pels caps dels anomenats filòsofs, a més d'altres capissoles ocupades també en tal afer.

I el professor deixà anar una pregunta, innocent o sarcàstica —segons que es miri. Fou aquesta: ¿quina relació hi ha entre la moral objectiva i social i el discurs que pretén de millorar tal conducta? Sembla que cap. Els costums segueixen el seu propi curs històric i els bons pensaments ètics es perden en la inutilitat. No hi ha manera, almenys per ara, que la moral objectiva i la subjectiva concordin. Costums, institucions i sancions jurídiques són fets que caminen autònomament, d'esquena a tots els filòsofs de l'ètica que han pretès d'intervenir amb el seu verb en el curs dels fets morals. Col·lectivament sempre s'acaba fent allò que *es fa*.

El costum és independent àdhuc de la ideologia.

Els fets morals col·lectius són això: *dades*. D'on provenen? El cert és aquest i aquell turonet de terra; a cadascú buscar el seu talp —«talp» psicoanalític... Els judicis morals són això: *pensaments* vans amb vista a modificar el caminar dels costums. El moralista fa un paper d'allò més ridícul i còmic. El discurs filosòfic sobre els costums —o moral fàctica— s'ha mostrat sempre va. La Raó ha assenyalat una meta a la conducta humana: el Bé Suprem. El mal està en el fet que desconeixem en què consisteix un Bé tan sobirà. Ja Varró, al segle I abans de Crist, enumerà 288 concepcions distintes de Bé Suprem. Al marge de tals elucubracions, els costums morals segueixen la seva ruta en la història dels homes. Hom tenia la impressió que Lévy-Bruhl havia encertat: la moral sàvia caldria que se cenyís a ésser ciència inductiva en lloc d'estavellar-se a voler-se constituir en saber normatiu i deductiu. La moral no va més enllà d'ésser un capítol de la sociologia.

Es donen tarannàs morals, actituds de protesta contra el món tal com va. Però d'aquí no es passa. Una actitud moral, un inconformista, és quelcom estètic que es contempla com una obra bella o interessant. Però, els usos i els costums col·lectius caminen al seu aire. La necessitat positiva de les consuetuds socials no resta mai justificada pel pensament ètic. El discurs moral jutja des de fora de la història; per això resulta impotent. *El constatable* —moral objectiva— es contraposa *al normatiu* —moral axiològica i subjectiva. I D'Hondt insinuava endiastradament: «Mentre la moral jutgi des de l'eternitat, en lloc de partir del constatable, no podran abraçar-se el subjectiu i l'objectiu». *L'experiència* —lleis naturals, costums, institucions— desafia els valors —lleis morals i judicis ètics—. La moral subjectiva podrà millorar alguns homes, però mai no modificarà el riu de la Història.

Ja Hume havia escrit en el seu *Tractat de la naturalesa humana* que «no és contrari a la raó preferir la destrucció del món sencer a una esgarrinxada del meu dit—. Al cap i a la fi la moral no té res a veure amb la veritat i la falsedat, coses que interessin la raó. Aquesta

ens mostra el veritable, l'erroni, el contradictori, però ignora què és moral o immoral. Els polítics juguen un paper molt més important en ètica que no pas els moralistes. Els polítics intervenen en els costums. Fidel Castro ha pesat més sobre la moral cubana que tots els filòsofs de la moral. El polític modifica conductes socials, a curt termini, almenys. El polític és més eficaç que el filòsof per a dirigir els costums. Caldrà deixar l'ètica en mans dels polítics? Esfereïdor. Segons Hegel, els homes no inventem les regles; aquestes es troben a la ciutat. Una moral és l'expressió d'una societat. No res més. «La història del món és el tribunal del món». Quan dos estats es troben es desacord, només hi ha una manera de saber qui té raó: *la força*. I Així sembla funcionar la Història. Llàstima que Hegel tingui raó. Els canvis científics i tècnics sí que muden les morals concretes, les quals es transformaran en normes noves; ¿per què els filòsofs de l'ètica no es dediquen a engendrar aquestes regles noves de la conducta, que emanaran dels descobriments biològics i físics, en lloc de perdre el temps intentant d'introduir una moral eterna?

La moral dels fets ¿progressarà algun dia segons els desigs de justícia i de felicitat de la moral subjectiva dels homes? Jo suposo que no. Em cauen del cor les utopies, l'una rera l'altra. D'Hont assegurarà que això seria possible si els moralistes s'ocupessin més dels temes polítics concrets que de la justícia eterna. Però això seria perdre la meva darrera i inútil carta. ¿Tal volta imagina D'Hondt que després del regne dels homes polítics podrà advenir el regne dels homes morals? Personalment, la meua fantasia no arriba a tant.

Només la consciència desafia el determinisme natural. Jo no hi renuncio: a la meua singular consciència, s'entèn; no pas a la consciència del qui mana —a aquesta, hi renuncio.

Per cloure la notícia a l'entorn d'aquell debat filosòfic, em centro en les discussions hagudes a la secció «Ètica i Política» del Congrés, secció a la qual vaig assistir totes les tardes amb cert ànim agressiu. Em disgusta que el filòsof es dediqui a deixar anar sermons. Això ho reservo als homes religio-

sos. No em limito a contar el que allí es digué; introdueixo, a més a més, la meua crítica i la meua obstinació.

Deia un professor que l'acció política obre conseqüències imprevisibles; per això el més encertat és interessar-se per la forma i no pel contingut de tals conseqüències. El formalisme ètic que proposava consistia a suprimir l'*acció nefasta*, la qual restava definida com «aquella acció que elimina de manera irreversible nous espais d'acció possible». No feia res més que enunciar el «principi de tolerància» en política. Però el jove professor constata, perplex, que el polític elimina en la seva actuació totes les possibilitats que no són les seves. Tot polític perturba el futur a favor seu; suprimeix la memòria i desfà la pluralitat dels possibles per poc marge de joc que tingui.

L'acció artística, reconeixia el professor, salva molt més les possibilitats de futur que no pas l'activitat política. L'*acció nefasta* semblava vertebrar amb tota naturalitat el quefer de l'animal polític. I s'arribà a definir la política com el *resultat de la confrontació entre les diverses passions pel poder*. Jo vaig brindar el fòrceps que facilità aquest part.

I un cop més em semblà genial la clarividència positivista de Galicles en el diàleg *Gorgias* de Plató, —483, d—:

La natura ens ensenya que l'encuny de *la justícia* no és altre que el domini del poderós sobre el dèbil.

El natural —allò que esdevé— és que el fort sotmet el flac. La lluita política —civilitzada o incivilitzada— es comprèn molt més bé des de l'angle positivista que no pas des de l'angle moral. Maquiavel, en el capítol III de la seva obra *El Príncep*, com aquell que es limita a constatar quelcom, enuncia fredament:

El desig d'adquirir poder, és, sens dubte, cosa molt natural i ordinària; el que s'hi lliuri, quan pot guanyar, serà lloat.

Però, ¿és que el polític no s'haurà de sotmetre, si més no a la llei, si suposem que ja ha burlat la moral? però, qui fabrica les lleis? Escoltem aquest agut observador de la reali-

tat política, que és Trasímac, el qual sosté a *La República* de Plató —338, c— aquestes idees:

Cada govern estableix les lleis que l'afavoreixen: la democràcia promulga lleis democràtiques i la tirania lleis tiràniques. Un cop establertes, les declaren justes..., castigant aquells que les inculquen, acusant-los d'injustos.

Un polític que objectivament —deixem les superestructures psíquiques— no sigui un gran animal de presa com ho foren, per exemple, Cèsar Borgia —1476-1507— i Mirabeau —1749-1791—, és un pobre polític.

Aquestes foren algunes de les meves intervencions, que molestaren en un medi ocupat inútilment a moralitzar la política, ja que la moral i la política són processos oposats. El professor que havia definit l'*acció nefasta* insistí en el desenrotllament de la pluralitat política i assenyalà que això comportava la incompatibilitat de les possibilitats polítiques, i en conseqüència la lluita, lluita que no hauria d'eliminar els contraris. Bona fe, la del jove professor.

Un altre professor, ja no tan jove, assistent al Congrés, assegurà que la nostra civilització és una civilització del *poder*: poder sobre la naturalesa i poder d'uns pocs homes sobre els altres. Invitava després a seguir Aristòtil en la seva predicació a convertir-nos, tots —polítics inclosos—, a la moral. L'ètica, digué Aristòtil, serveix per a esdevenir homes; és a dir, contemplatius, desinteressats. Un bon desig. Cal tenir present, no obstant, que tot i això Aristòtil no igualà mai *teoria* i *pràctica*. Una tal equiparació ha estat cosa de la modernitat. I en això m'adhereixo precisament al pensament aristotèlic. Quan es pretén l'exactitud teòrica en les coses polítiques, es liquida l'ésser humà i es justifica el totalitarisme. Així, Hobbes ho tenia molt clar: el ciutadà ha d'obeir incondicionalment el Sobirà. Aquest decideix el que és just i el que és injust. La pluralitat d'opinions dividiria l'Estat; en canvi, si aquesta és l'única font de valors i de normes, no es produirà la partició de l'Estat.

Un escrutament positivista de la facticitat política es dedicarà, així, a investigar l'essèn-

*cia del poder, les seves classes, com s'adquireix, com es manté i per què es perd*, tal com Maquiavel assenyalava en la carta a Vettori. Només d'aquesta faisó, i més enllà de la moral, pot situar-se el *saber* a l'entorn del fet polític. L'únic que pot intervenir, en tot cas, en aquests afers és la bellesa. D'aquesta forma aparegué durant el Renaixement italià el *crim bell*, que corresponia a la *virtú* —coratge, força, ardidesa, decisió, intrepidesa. El polític és guineu i lleó. L'home ètic ni és guineu ni lleó. Els individus que es col·loquen a mig camí entre la política i la moral no són ni polítics ni morals; són híbrids.

Els pensadors grecs que s'esforçaren a entendre allò que és polític i allò que és ètic embullaren l'assumpte en barrejar *els fets* —actes dels polítics— i *els desigs* —judicis dels moralistes. Segons ells, el *nomos* —la llei política— no feia més que actualitzar, concretar la *dike* —la justícia moral—; l'ètica es convertia, d'aquesta faisó, en la *mesura* d'allò que és polític. L'Occident no es desprengué d'aquest mal plantejament —pretendre la comprensió de l'«ésser» des de l'«haver-d'ésser»— fins el 1513, quan Niccolò Machiavelli, o Maquiavel, redactà *El Príncep*. Uns vint segles de desorientació han influït fortament en els tics del dir i el pensar europeus.

Entre els grecs clàssics hom volia que l'ètica justificqués la política; en canvi, els pensadors moderns invertiren els termes, i la política passà a justificar l'ètica. Cèsar Borgia en fou una mostra. La hipocresia i la mentida es muden, així, en coses valuoses. En el capítol XVIII del *Príncep* es pot llegir:

No es ben bé necessari que el polític posseeixi totes les bones qualitats, però sí que cal que sembli posseir-les...

Tothom veu el que sembla, pocs coneixen a fons el que sou, i aquest petit nombre no s'atrevirà a alçar-se contra l'opinió de la majoria, sostinguda, endemés, per la majesttat del poder polític.

L'activitat política és una tècnica i com totes les tècniques té les seves falles i els seus encerts. Un crim —categoria moral— pot ésser un encert —categoria tècnico-política. Fins i tot hom pot parlar *del bon i mal ús*

*de les crueltats amb vistas a conservar el poder,* com es fa en el capítol VIII del Príncep.

El bon polític suprimeix la utopia en profit de la ideologia. Una utopia és un discurs no-científic des del qual resulta impossible de protestar contra el present i contra el passat polític-socials. Una ideologia, en canvi, és un discurs no científic que defensa els interessos d'un grup social particular, sigui, aquest, una multinacional o el partit comunista de Polònia. Un bon moralista abraça la utopia i sospita de totes les ideologies, les de la dreta i les de l'esquerra.

Ens acomiadarem, els congressistes, des-

prés d'haver separat el quefer polític i l'activitat moral. De retorn, pensava que, certament, hi ha polítics de carn i ossos preocupats per l'ètica, però que això era quelcom accidental, que fàcticament la mecànica del fenomen polític no s'adiu ambu el judici ètic, fora d'algun polític rosegat per la consciència moral en la seva actuació.

Heus aquí tres apunts sobre el Congrés de Filosofia de Brussel·les, dedicat al tema de l'ètica.

*Octavi Fullat*