



ABJURAR LA MODERNITAT

PECATS ORIGINALS D'OCCIDENT

J.I. González Faus

Abjurar la Modernitat?

I. VOLTAIRE (1694-1778) o “la cultura de la satisfacció”

II. L'ENCICLOPÈDIA (1751-72) o “la dialèctica de la Il·lustració”

III. LA FAULA DE LES ABELLES I LA MÀ INVISIBLE

IV. MONTESQUIEU (1689-1755) o les contradiccions del capitalisme

V. J. J. ROUSSEAU (1712-1778): “l'ovella negra”

VI. “La fi de la Història”

Conclusió

ABJURAR LA MODERNITAT?

El títol d'aquest Quadern és escandalós i provocador de manera deliberada. Però no fa res més que recollir una inquietud que la Modernitat sempre ha portat a dins. Mil vegades s'ha parlat d'una "Dialèctica de la Il·lustració", d'una necessitat de completar-la o corregir-la; hom ha recordat l'existència de "dues" il·lustracions (la de Kant i la de Marx) en la història del món modern...

Però aquestes observacions han estat absolutament estèrils. Com ja va constatar Marcuse, la societat nascuda de *la Modernitat té una capacitat increïble de digerir i domesticar tota crítica*, convertint-la fins i tot en una nova font d'autoalimentació i de guany. Per això Marcuse va llençar el programa d'un "NO" radical, sense pretendre, però, de tornar amb ell a la premodernitat.

Podríem dir, doncs, que el títol d'aquest Quadern intenta això: presentar una crítica no domesticable. Aquells a qui el títol resulti molest, que sàpiguen que tenen raó i que poden substituir-lo pel de "Repensar la Modernitat", més correcte políticament. Però cal que sàpiguen també que aquesta correcció pot esdevenir, una vegada més, esterilitat.

Faré servir indistintament les paraules Il·lustració i Modernitat. Hom pressuposa que hi ha entre elles una certa connexió lògica: la Il·lustració aixeca *la bandera de la raó i de la crítica*, contra el dogma o la tradició. I aquestes "llums" són les que *faran progressar al món*, traient-lo d'etapes endarrerides vers èpoques modernes. La raó, com a factor del progrés de la humanitat, marca el lligam entre la Il·lustració i la Modernitat.

Aquesta vinculació mecànica entre raó i llibertat per una banda, i progrés per l'altra, és el que intenta qüestionar el present Quadern. Aquest qüestionament ja ha estat fet manta vegada. L'obra clàssica *Dialèctica de la Il·lustració* es preguntava com és possible que una època que va néixer aixecant la bandera de la raó i de la llibertat hagi produït més desraó i menys llibertat. Si hom va poder replicar que això no era pas cert i que aquesta "dialèctica" afectava només al parèntesi del nazisme, els anys posteriors semblen confirmar que tal resposta és massa simple. La reacció de l'anomenada "postmodernitat" protesta també contra altres aspectes, com l'orgull prometèic de la Modernitat. Nietzsche, amb les seves ambigüitats i polisèmia, va ésser un altre debelador de la Il·lustració. També ha estat dit que el crit de la revolució francesa ("llibertat, igualtat i fraternitat") ha quedat reduït a una llibertat *contra* la igualtat i *contra* la fraternitat.

Aquest Quadern intenta d'explicar aquests diagnòstics, no per un *posterior* procés de degradació (allò que J.B. Metz anomenà un "deixatament burgès de la Il·lustració"), sinó fent palès que les fallades esmentades *hom les troba ja en les arrels mateixes* i en els textos fundacionals de la Il·lustració: en l'Enciclopèdia i en tots els autors que preparen la revolució francesa. La seva raó és una raó insolidària, la seva llibertat és una llibertat només individualista, el seu gènere humà és tan sols la burgesia, i el seu progrés es redueix al progrés tecnològic, sense gaire espai per al veritable progrés humà. Resulta, doncs, que avui aquesta raó i aquesta llibertat que la Modernitat descobrí, hom no pot exercir-les precisament per criticar i repensar la Modernitat. Aquí rau la provocació del meu títol.

Em permetré de qualificar alguns dels autors comentats amb títols d'obres molt posteriors a ells mateixos, no tan sols per ironia, sinó per marcar la presència del final en els començaments.

I. VOLTAIRE (1694-1778) o “la cultura de la satisfacció”

Voltaire és un dels exemples més clars d'aquest deixament burgès de la Modernitat. Per la simpatia, la defensa de la raó i per la seva manera hàbil de raonar, pel sentit comú, per l'apologia de la llibertat o per la defensa dels protestants francesos contra la intolerància, captiva de bell antuvi la simpatia del lector.

Però totes aquestes virtuts s'esvaeixen com el fum quan entrem en el camp econòmic-social. Si cerquem en ell alguna cosa que tingui a veure amb la solidaritat, amb la vulnerabilitat enfront del sofriment humà, amb la passió per la justícia, la hi trobarem no sols absent, sinó calcigada. Vegem-ne uns pocs exemples.

1. Igualtat i esclavitud

L'esclavitud, per suposat, és execrable pel nostre autor, perquè l'home és passió de llibertat. Però sembla que aquesta manera de pensar només és efectiva quan es tracta de la llibertat pròpia. Respecte de la llibertat dels altres, Voltaire esdevé realista i es limita a argumentar en el seu Diccionari Filosòfic: “*Esclavitud és tan antiga com la guerra, y la guerra és tan antiga com la naturalesa*” (29, 198) (1). Però, en canvi, no argumentarà mai que la desraó o el poder absolut són tan antics com la naturalesa, cosa que implicaria que també és inútil de lluitar-hi en contra. La utopia vigeix, doncs, al nivell dels dissenys individuals, no al nivell dels ideals socials. “*La igualtat - escriu - és alhora la cosa més natural i la més quimèrica*”. I, atenció! La raó d'aquesta quimera és que: “*si els homes no tinguessin necessitats, serien necessàriament iguals*”. Però, és clar, com que les tenim i, a més, són necessitats sens fi (perquè “*res és tan necessari com el que és suplerflu*”), es seguirà que “*és impossible que en el desgraciat globus nostre, els homes que viuen en societat no estiguin dividits en dues classes: els rics que manen i els pobres que serveixen ... El gènere humà no podria subsistir si no hi havia una infinitat d'homes que no posseeixen res*”, car aleshores ... ningú no treballaria la terra ni ens faria les sabates (29, 7, 8, 10).

L'acurada selecció de l'adjectiu *quimèrica* desautoritza l'altre adjectiu (*natural*) que qualificava la igualtat. I ens garanteix la tranquil·litat de consciència davant de la manca d'una cosa tan “aliena” a aquesta mateixa naturalesa que Voltaire pretén defensar. En el tema de la igualtat no es tracta d'una naturalesa real, sinó d'una naturalesa “quimèrica”. Si això tan quimèric és no gens menys que “una infinitat” de desposseïts i no una ínfima minoria, Voltaire ho lamentarà tot al·legant que aquest globus és desgraciat. Però no intentarà de canviar-lo. I així, en els seus aguts comentaris als *Pensaments* de Pascal, on hi ha coses molt dignes de ser llegides, ens trobem amb aquesta inapel·lable constatació, tot comparant els homes i els animals: “*l'home, mal fet, no cedeix el pa seu a l'altre, però el més fort li arrabassa al més feble i, tant entre els homes com entre els animals, el més gros es menja el xic*” (37, 35).

2. Naturalesa del progrés

És a dir, en la raó i en el progrés tècnic l'home ha de ser diferent dels animals; en la solidaritat i la defensa del feble, no. Qui escriu la frase abans esmentada, s'havia irritat en el seu Diccionari contra la idea “execrable” de Rousseau que “allò natural és que l'home s'aparelli amb la dona i després se n'oblidi d'ella, com els animals” (30, 242). De manera que, un cop més, tan sols en allò econòmic ha d'ésser l'home com els animals.

I així anem a raure en el que podria ser el gran sofisma de Voltaire. Unes vegades hi ha coses

que són naturals però que són quimèriques (com la igualtat). Altres vegades, en canvi, hi ha coses que haurien de ser, però “no són naturals”. I, així, en la paraula “dona” del seu diccionari filosòfic (i després de reconèixer que en l’amor de les dones “hi ha quelcom de diví”), ensopeguem amb aquesta perla que farà les delícies (!) de moltes feministes: “*No és estrany que arreu l’home hagi estat senyor de la dona, puix que gairebé tot el del món té el seu fonament en la força. A més ordinàriament el baró és molt superior a la dona en el cos i en l’esperit*” (29, 354).

Notem la debilitat de l’argumentació. La primera frase és una constatació històrica: el baró ha dominat la dona per la mera força física, és a dir, per un principi de mal funcionament del món, un d’aquells que la raó volteriana vol corregir. Però quan hauria de treure’n la conseqüència que això cal canviar-ho, capgira l’argument: no és pas que la història hagi anat malament, sinó que la naturalesa és així: el baró és superior, en cos i en esperit...

I si busquem el perquè d’aquesta manera d’argüir, caldrà abandonar el cèlebre consell francès (“*chercher la femme*”) per substituir-lo per un altre de més apte pel nostre tema: “*chercher l’argent*”. Vegem-ho.

3. Enriquiment individual

Per suposat que és molt comprensible l’afany pel progrés tècnic i per la llibertat de la raó en una societat sotmesa a la noblesa i a les monarquies absolutes. L’elogi del comerç com a font de riquesa (en el seu Diccionari) és també comprensible com a contraposició a una noblesa que no fa res ni aporta res. Però en el seu entusiasme pels comerciants, Voltaire sembla suposar que el comerç és font de riquesa *per ell mateix*: posa com exemple el cas d’un país pobre com Anglaterra que s’ha fet tan ric gràcies al comerç. I no considera en absolut que el comerç només pot enriquir quan o bé hi ha una estructura productiva de qualitat o bé s’estafa a altri: Voltaire no es pregunta en absolut si els països que van comerciar amb Anglaterra s’han enriquit tant com ella (que és el que cabria deduir de la forma com s’elogia el comerç com si fos una font de riquesa *en ell mateix*). Ell mira sols a Anglaterra i, en aquest sentit, és un precursor de les argumentacions de l’OMC (Organització Mundial del Comerç), que imposa la supressió d’aranzels als països pobres sense obligar a fer-la als països rics.

En resum: la seva filosofia és la d’un ric burgès que, a més, havia aplegat bona part de la seva fortuna invertint en el comerç d’esclaus negres des de les selves a les colònies. Poques paraules seves confirmen millor aquest diagnòstic que la carta que va escriure a Damilaville l’u d’abril de 1766 (2)

“*Em sembla essencial que hi hagi pidolaires ignorants ... No és el peó qui cal instruir sinó el bon burgès, l’habitant de les ciutats ... Quan la gentusa es posa a raonar, tot se’n va en orris*”. O encara més clar: la filosofia educativa de Voltaire és més propera al PP que a la tèbia esquerra actual ...

4. Modernitat com a burgesia insolidària

L'ideal d'aquest burgès insolidari es veu reflectit en el famós poema intitulat "Le Mondain" (L'home de món). Hem de lamentar que aquest poema costés el desterrament a Voltaire, per una hipòcrita acusació que en va falsificar una gran part, i a més sense atacar la veritable aberració del escrit que és el sacrifici de la solidaritat a la comoditat. Amb aquesta reacció no es va fer res més que donar la raó a l'autor.

Però, això reconegut, a nosaltres ens correspon ara d'ocupar-nos del poema. L'home de món (de qui Voltaire fa ironia i amb qui s'identifica tàcitament), reconeix que els temps profans que viu són els més aptes pels seus costums, perquè *"tot home honest té aquests sentiments: és molt dolç pel meu cor immund veure l'abundància en el meu entorn ... que l'or de la terra, els seus habitants ... tot serveixi al luxe i als plaers del món"*, perquè *"el que és superflu és molt necessari"* ... Heus ací la clau d'allò que anomenem progrés: "Els nostres ancessors vivien en la ignorància i no coneixien ni el teu ni el meu. Com en podien tenir esment si no tenien res?" Hom estableix amb això que la propietat sense límits és fruit de la lluita contra la ignorància i contra el endarreriment (que és exactament allò que pensa ara tota la dreta dominant). *"O és que admirareu els nostres avis perquè en ells no lluïa la seda ni l'or?"* Home, per Déu!: *"Sense propietat, fins l'amor més feliç deixa d'ésser amor i esdevé una necessitat vergonyosa"*, etc. (14, 126ss).

5. En conclusió

S'escauria de formular així les nostres conclusions: la raó que la Modernitat entronitza destrona els monarques absoluts, les esglésies i els nobles, però no sap d'altre progrés que el de la tècnica i el de la comoditat sol d'uns quants. La raó moderna és malalta perquè a l'hora de pensar no aconsegueix de superar l'individualisme i, sobretot, l'individualisme econòmic. Voltaire, és clar, respondria que allò que defensa per a ell ho defensa també per a tots, que no s'oposa en absolut a que tots siguin com ell. Però aquesta és una defensa purament teòrica que només intenta tranquil·litzar la consciència: perquè la història evidencia que cap ésser humà pot realitzar tots els seus desigs individuals "raonables" si no és prescindint dels altres i a costa dels altres. De fet, en la paraula "frivolité" del seu Diccionari (29, 532-35) hi ha un elogi de la frivolitat com forma de suportar la vida: *"Per sort, els homes són tan lleugers, tan frívols, tan atents al present i tan insensibles al passat que només seran 2 o 3 entre deu mil que es facin aquestes reflexions"* [NB: sobre les barbaritats de la història]. Però, és clar: la conseqüència d'aquesta teràpia és desentendre's d'aquestes barbaritats, facilitant-ne així la repetició.

D'aquesta manera, *el progrés, la raó i els altres mites de la Modernitat ho arreglen tot, si no és la barbàrie de la història*. I la història posterior a Voltaire ho ha fet molt palès en el tipus de món que ha engendrat.

Però Voltaire és anterior a l'Holocaust i podia equivocar-se o no percebre les conseqüències del seu optimisme burgès. Nosaltres, després d'Auschwitz ja no podem continuar pensant d'aquesta manera. Per molt que ens dolgui, potser hem de fer nostra la sospita de T. Adorno: que Auschwitz no és "un mer accident", sinó més aviat "una conseqüència" de la nostra civilització.

II. LA ENCICLOPÈDIA (1751-72) o “la dialèctica de la Il·lustració”

“L’Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers” ve a ser com la bressola de la Modernitat. Obra ambiciosa i impressionant, els protagonistes de la qual va ser D’Alembert, Diderot, Malesherbes, Montesquieu, Rousseau i Voltaire, va pretendre de reunir sistematitzats tots els sabers de l’època. Prescindint ara de les peripècies i dificultats de la seva publicació i atenent a l’objectiu d’aquest Quadern i al títol posat a aquest capítol, em limitaré al tema de esclavitud, tan terrible i seriós en el s. XVIII.

Com en totes les obres d’autors variis, no és lícit d’aplicar a la totalitat les idees i afirmacions d’un autor particular. És bastant general, tanmateix, el judici que l’Enciclopèdia subordina la política a l’economia. La llibertat en ella és essencialment la llibertat econòmica, tot pressuposant que la llibertat política en derivarà. I la noció seva de progrés se cenyeix al progrés tècnic, pressuposant també que, d’ell, se’n derivarà igualment el progrés humà.

No estava mancat de raó D’Alembert quan, en el “Discurs preliminar”, s’astorava del menyspreu que existia en aquella època vers les arts mecàniques i els inventors. Però ara hauríem d’astorar-nos més aviat del menyspreu que hi ha en algunes pàgines de l’enciclopèdia vers tot allò que pogués obstaculitzar l’interès europeu per enriquir-se.

En efecte: si el lector fulleja l’article “Esclavatge” (firmat per M. Le Chevalier de Jaucourt en el volum 5è), hi trobarà, a més d’una història de esclavitud, una sèrie de reflexions ètiques irreprotxables: tots els homes neixen lliures, l’esclavatge fereix la llibertat de l’home, és contrari al dret natural i civil (l’autor l’acceptaria sols com a substitut de la pena de mort que considera legítima). “*Només els bàrbars tracten els esclaus com un bé del que poden disposar al seu gust*”. I “*esclavitud és humiliant no sols per qui la pateix sinó per la humanitat que queda degradada*”.

Fins aquí, res a objectar: tan sols potser que l’autor sembli oblidar-se del que tot junt acaba de dir, quan en l’article següent (“Esclaus”) es limita a comentar-ne la situació *de fet* en les colònies europees, però sense fer cap protesta ètica i cenyint-se sobretot a la llei francesa de 1685. Però és per tot això que encara resulta més sorprenent el que llegim en el volum XI, en l’article “Negres” (signat per M. Le Romain). És com si l’esclavatge fos degradant quan pot afectar-nos a *nosaltres* blancs, però no ho fos tant quan ja no ens afecta, o quan pot afavorir-nos. En aquesta doble vara de mesura, manta vegada repetida, s’hi amaga un dels pecats originals de la Modernitat. Vegem-ho en l’article esmentat.

1. El primer “Holocaust” de la Modernitat

Després d’una llarga descripció de com són els negres i de les causes de la seva negritud, etc. ..., continua l’autor:

“Els europeus comercien des de fa segles amb aquests negres que treuen de la Guinea i altres costes de l’Àfrica, per sostenir les colònies que han establert en diferents llocs d’Amèrica i les Antilles.

Hom cerca de justificar allò que d’odiós i de contrari al dret natural té aquest comerç, dient que aquests esclaus troben generalment la salut de la seva ànima en la pèrdua de la seva llibertat; que la instrucció cristiana que se’ls dona, juntament amb la necessitat indispensable que hom té d’ells per al conreu del sucre, el tabac i l’indi [o anyil], etc., endolceixen el que sembla haver-hi d’inhumà en un comerç en què uns homes compren i venen altres homes com si fossin bèsties per conrear les seves terres.”

Notem en primer lloc el reconeixement que són solament els europeus els qui practiquen

aquest comerç. A més, s'accepta la possibilitat que aquests comerç sigui injust, inhumà i contrari al dret neutral. Però l'autor s'accontenta amb les justificacions que "hom cerca": que són necessaris pel nostre enriquiment, i el bé de les ànimes dels negres. Si els enciclopedistes s'ho van creure això del "bé de les ànimes", es tracta d'una flagrant simonia (= vendre bens espirituals per preus materials). Però si els enciclopedistes ja no hi creien en aquest bé de les ànimes, es tracta d'una estafa interessada: la religió hi és emprada com "opi" del dèbil, i l'Església es deixà utilitzar com a "ximple útil" de l'estat d'injustícia.

L'argument de "cristianització per llibertat" ja l'havia refutat Las Casas dos segles abans, en la seva disputa amb Ginés de Sepúlveda (3). En qualsevol cas, però, aquesta contradicció entre el propi interès material i el dictamen de la raó és uns dels llasts originals de la Modernitat que sempre es resol a favor del primer element.

I segueix el nostre text:

"Practiquen aquest comerç totes les nacions que tenen possessions en les Índies occidentals, sobretot els francesos, anglesos, portuguesos, holandesos, suecs i danesos. Els espanyols, encara que posseeixen la major part de les terres d'Amèrica, no tenen negres de primera mà, sinó que els obtenen d'altres nacions que han fet tractats per a subministrar-los-els ..."

I a continuació una d'aquelles lamentacions que fan servir l'ètica en propi profit, tan típiques de la Modernitat:

"Un negre de les anomenades "peça d'Índies" no constava abans més de 30 o 32 lliures en mercaderia del país. Però des que els europeus han anat encarint-los uns i altres, aquests bàrbars han sabut aprofitar-se'n, i és rar de trobar ja bons negres per 60 lliures ... La "Compagnie de l'assiente" ha arribat a comprar-los a 100 lliures la peça."

El punt de vista comercial domina tota l'òptica d'aquests paràgrafs en els quals s'anticipa aquest argument posterior que determinades consideracions ètiques o humanes "no són raons econòmiques". Desapareguts així els escrúpols morals, els negres passen a ser "peces". Però, en canvi, l'autor esdevé gaire bé moralista i lamenta la manca de companyonia entre els europeus, que permet "aquests bàrbars" d'aprofitar-se'n de les lleis del mercat i encarir-nos el preu de les peces.

Més endavant l'article descriu com s'aconsegueixen aquests esclaus: uns es venen per fam i misèria; altres són presoners de guerra (i de quines guerres si no de les que feien els europeus quan envaiïen els països d'Àfrica?). Constata també que, quan els vaixells europeus són a port, hi ha negres que es venen uns als altres, fins i tot hi ha pares que venen fills, i fills que venen pares. I continua:

"Tan bon punt ha estat tancat el tracte, hom ha d'anar en mar sense perdre temps, car l'experiència ensenya que mentre aquests desgraciats són encara a vista de la seva pàtria, són presa de tristesa i desesperació; l'una els causa malalties de les que molts se moren ... i l'altra els duu a llevar-se la vida tot negant-se a menjar o a respirar ... o llençant-se a l'aigua ..."

En arribar a les illes, cada cap de negre és venut des de a 300 fins a 500 lliures segons com n'és de jove, ... Els negres són la principal riquesa dels habitants de les illes i, com que en els països càlids es multipliquen molt, els seus amos, per poc que els tractin amb una mica de consideració, veuen créixer insensiblement aquesta família en la qual esclavitud és hereditària."

Aquí hom ha aconseguit ja el to de "descripció científica" que no afecta gens el narrador de tals sofriments, i que s'assembla a les anàlisis que molts estudiosos nazis feien dels jueus en els camps d'extermini. Som realment davant el primer Holocaust, obra aquest de tota Europa, i pel qual Europa no ha sentit mai remordiments ni ha demanat perdó, ni ha considerat que calguessin indemnitzacions. Però els negres eren tan éssers humans com els jueus i (si hom vol recórrer a l'argument que emprà Hitler), molt menys "culpables" que ells.

El nostre autor segueix parlant dels negres de les colònies franceses, els descriu segons els

països, força, bellesa. Explica que “la humanitat i l’interès dels particulars aconsellen de no posar-los a treballar tot just arribats, sinó deixar-los uns dies de repòs” Explica també que als acabats d’arribar, “els seus antics compatriotes se senten inclinats a adoptar-los, els mantenen en les seves cabanes, en tenen cura com de fills”, reconeixent implícitament allò que després hem sabut de mil maneres: que hi ha més humanitat en les víctimes que en els botxins. I continua:

“Els seus patrons els porten tot seguit al treball, els castiguen quan falten, i aquests homes fets se sotmeten als seus semblants amb gran resignació. Els amos que adquireixen esclaus nous estan obligats a instruir-los en la religió catòlica. Aquest va estar el motiu que determina a Lluí XIII a permetre el comerç de carn humana”.

Aquesta “gran resignació” amb què els negres se sotmeten ja sembla que demostra la seva infrahumanitat. Segueix la hipocresia tan denunciada per Jesús de Natzaret, de “colar el mosquit” i “empassar-se el camell” de l’esclavatge. Hipocresia d’una enciclopèdia que ja no creia en el catolicisme, i nícia d’una Església assentada en poders absoluts que la fan cega per l’evangeli que vol anunciar. I, havent explicat les diferents feines, habitatges, càstigs, etc. ..., conclou:

“Quan un negre comet una falta, el capatàs pot castigar-lo de part de l’amo amb uns quants assots ... Si la falta és més grossa ...” (a partir d’aquí segueix tota una casuística en la que l’autor reconeix que, com que els homes som injustos, es cometien molts d’excessos, i per això) *“els oficials de Sa Majestat van redactar un ”Codi Negre” per regular-los”.*

Exemplar altra vegada aquest escrúpol de justícia, semblant al dels fariseus que, quan portaven a condemnar a mort l’Innocent, no entraven en la casa del pagà Pilat “per no contaminar-se”.

Cal repetir com a conclusió que l’Holocaust dels negres va ser el primer, i que preparà el camí el posterior Holocaust dels jueus. I això ens remet un altre cop a la sospita d’Adorno amb què tancava el capítol anterior.

2. La noció de propietat, o “economia sense ètica”

Voldria suggerir, per acabar aquest capítol, que la raó d’aquesta hipocresia, o aquesta contradicció que hem descobert, pot raure en la concepció de la propietat que tenen tant els enciclopedistes com la Modernitat. Vegem un moment (en el Volum XIII) la paraula “Propietari”:

“És aquell que té el domini d’una cosa moble o immoble, corporal o incorporeal, que té dret de gaudir-ne i de fer allò que bé li sembli, fins degradar-la o destruir-la, sempre que les lleis ho permetin, i llevat que no li ho impedeixi alguna convenció o disposició que restringeixi tal dret”.

Notem com no hi ha cap restricció natural (o fundada en la realitat de les coses) per als drets del propietari. Si és que hi pot haver una restricció, aquesta serà de caràcter contingent: derivada de l’interès dels propietaris mateixos, i expressada en lleis o acords “positius”. Allò que no comenta l’autor és que aquestes lleis són elaborades precisament ... pels propietaris. Heus aquí altra vegada la pedra a la sabata de la Modernitat: els drets dels éssers humans podran tenir limitacions naturals (ho acabem de veure en el cas del dret a la llibertat). Però els drets dels propietaris no en tenen.

I del propietari passem a la propietat que, en l’ortografia francesa, ve després de la paraula anterior. Es tracta d’un article redactat per Diderot, gairebé el pare de l’Enciclopèdia.

“Propietat: és el dret que tenen cadascun dels individus dels quals és composta una societat civil, sobre els béns que ha adquirit legítimament. Un dels principals objectius dels homes, al formar societats civils ha estat d’assegurar-se la possessió tranquil·la dels avantatges que havien adquirit o que poguessin adquirir. Han volgut que ningú pogués pertorbar-los en la

possessió dels seus bens i és per això que cadascú ha consentit a sacrificar-ne una porció anomenada "impost" per a la conservació i manteniment de la societat sencera ... Sigui quin sigui l'entusiasme dels homes pels sobirans, qui se'ls sotmetien no van pretendre mai de donar-los un poder absolut i il·limitat sobre tots els seus béns, mai se'ls acudí de posar-se en la necessitat d'haver de treballar només que pels sobirans. L'adulació dels cortesans ... ha volgut qualche vegada persuadir els reis que tenien un dret absolut sobre el béns dels seus súbdits; però sols els dèspotes i els tirans adoptaren màximes tan irracionals ... Tot poder que només es fonamenti en la força es destruirà pel mateix camí. En els estats que segueixen les lleis de la raó, les propietats dels particulars estan sota la protecció de les lleis ... Els bons reis han respectat sempre les possessions dels seus súbdits, i no han mirat els diners públics que els eren confiats sinó com un dipòsit que no els era permès de desviar per a satisfer tan frívoles passions seves com tampoc l'avidesa dels seus favorits o la rapacitat dels cortesans".

És de savis admetre a joc aquest desig tan humà de seguretat que du els homes a associar-se. Però és profundament unilateral no definir quina és la forma d'adquisició "legítima". És estremidor de llegir aquesta definició quan en la premsa dels dies en què redacto aquest capítol, hi trobem aquestes paraules del sr. Colin Powell, secretari d'estat nordamericà: "el petroli del Kazakhstan és fonamental per a Occident"(4). El que poden implicar aquests mots, després de les guerres d'Iraq i de l'Afganistan, no sembla ser pas gaire tranquil·litzador pel planeta.

Finalment, el text deixa prou clar que tota l'obsessió seva en aquest tema és assegurar la burgesia en front a les pretensions absolutes dels reis. No pas assegurar els altres ciutadans en front de les pretensions absolutes dels burgesos.

I aquesta mena d'obsessió que genera la contradicció moderna entre la raó humana en general i la raó econòmica particular, la retrobem en un altre dels exemples clàssics del moment.

III. LA FAULA DE LES ABELLES I LA MÀ INVISIBLE

Al petit poema intitulat “La faula de les abelles” escrit l’any 1723 per un metge holandès establert a Anglaterra (B. Mandeville), hom li podria aplicar allò que se sol dir de l’*Ulisses* de Joyce o de la magna obra de Proust: fa la sensació que els qui més en parlen, realment no l’han llegit.

Dic això perquè la faula de les abelles ha estat el gran text emprat per tots els economistes neoliberals i premis Nobel, per a justificar la idolatria del mercat. Presenta una arna que funciona bé mentre les abelles són vicioses i cada una va a la seva. Però quan les abelles es tornen virtuoses, austeres i caritatives, el rusc esdevé un desastre.

És d’aquí d’on brolla el famós principi que, en economia, els *vicis privats són virtuts públiques*. Partint d’aquí, molts neoliberals han escrit que la millor manera de practicar la caritat és dedicar-se cadascú només al que li és propi, i que la solidaritat acaba essent la més cruel insolidaritat. Com va dir M. Friedman: tot allò que hom faci per a ajudar els pobres, els farà més de mal als pobres.

I, tanmateix, la Faula de Mandeville, gairebé no en parla d’economia. És cert que les conseqüències de la conversió de les abelles són principalment (encara que no únicament) conseqüències de ruïna econòmica. Però els vicis d’aquestes abelles que constituïen la prosperitat pública, no es limitaven al camp econòmic com tot seguit veurem. Mandeville no en sap res d’aquesta independència de les esferes econòmica, política i cultural, regides per lleis diferents i, segons la qual, hom pot ser injust i cruel en el terreny econòmic, i després tenir un gran cor a l’hora de crear una Fundació o de donar diner a l’Església. Igual que tants nazis de les SS, vertaders monstres en el “camp de treball”, que després a casa resultaven afectuosos pares de família i amants de la música clàssica. Allò que Hanna Arendt anomenà “la banalitat del mal”.

En el rusc de Mandeville aquestes esferes estan molt més unificades. I, ja al començament de la Faula ens avisa que, encara que parlarà d’abelles, aquestes “en realitat eren com éssers humans”(5).

1. El rusc humà

Vegem primer una ràpida selecció del poema:

“Grans multituds omplien aquest rusc; /... milions s’afanyaven a donar-se / entre totes lascívia i vanitat; / mentre altres milions feien el fet / mirant que el seu [contracte de] treball fos anul·lat. / Algunes amb molts béns i poca feina emprenien negocis de molts guanys / d’altres només brandaven falç i pala, / en les feines més dures i pesants; / ... Foren tramposos; però esborreu l’epítet, perquè els treballadors eren igual: [ja que] *tots els oficis són alguna estafa i tota vocació és un engany*”.

Però aquests tramposos no eren precisament empresaris, comerciants o banquers, sinó:

— “*Els advocats...* no feien cas de cap clar compromís, / per assolir els honoraris més alts; i en defensar les causes més injustes / escorcollaven les lleis en detall / tal com els lladres van amb les estances, / per descobrir per on poden entrar.” ...

— “*Els metges*, valorant fama i riquesa, / en lloc de la salut del pacient, no miraven sinó per ells mateixos”.

— “Entre *els molts sacerdots* ...només pocs eren cultes i eloqüents: i milers d’ells ben murrís i ignorants”. [I, per cert, la faula ens diu que aquests retien culte “a Júpiter”].

— “*Els soldats...*, els qui s’aventuraven a lluitar, perdien aquí un braç, allà una cama; fins que

bastant malmesos i oblidats / sobreviuen amb mitja soldada; / mentre d'altres que no feien la guerra / es quedaven a casa amb doble paga". I finalment:

— *Els ciutadans*: "molts, esclaus del seu propi benestar, / robaven sense escrúpols al seu rei; / les pagues eren minses, però vivien / ... Deien, quan feien alguna injustícia , / que era una ganga ... / i quan la gent veïé la hipocresia, / ho canviaren per emolument; / no volien pas ser curts ni ximpls, en tot el referent al propi bé".

Resumint: "*no hi havia cap abella/ que no es delís pel que no era seu, molt més que no gosava deixar entendre...*" Fins i tot "la merda que havia en els carrers, / venuda com fems per adobar, / els compradors sovint veien després / que estava adulterada ... amb pedres ben inútils...; / l'enganyat no podia rondinar / perquè venia a l'altre sal per llet"...

Així és com van bé les coses: i el balanç de la situació era que "*totes les parts eren plenes de vici, / però el conjunt era un paradís...*" Àdhuc "el més dolent d'entre la multitud / al bé comú donava algun profit..." Molts "eren ocupats pel luxe [d'altri] i altres tants per l'orgull, ben odiós".

És palès, doncs, que el percaçament *exclusiu* del propi interès no sols és vàlid en el camp de l'economia, sinó *en tots els camps de la societat*. Els vicis privats que constitueixen virtuts públiques no són solament l'avarícia dels economistes, sinó la corrupció dels polítics, la mentida de les professions liberals, la hipocresia dels sacerdots o la covardia dels militars.

Així de magníficament funcionava el rusc, fins que començaren a sentir-se veus moralitzadores que cridaven "prou de trampes!" (oblidant-se de les pròpies), o "mans netes!" com a Itàlia. Va ser per això que Júpiter s'enfadà i decidí "d'alliberar-los".

Tots es van penedir, "ara ja confessen ... tots els pecats, " i ..."oh Déu! Quina consternació! ... *En menys d'una hora, ...baixà un penic la lliura esterlina. Els tribunals des de llavors callaren; perquè els deutors pagaven de bon grat / fins el que els creditors no recordaven; ... / amb la qual cosa, com que no hi havia / per a advocats mester en un rusc honrat ... tots ells van marxar. / ...Se'n van anar els ferrers amb reixes, / portes de ferro, panys, claus i grillons; ...*". Els metjastres acceptaren que només receptessin els metges experts que no donaven l'abast anant a tot arreu ... "*Els capellans... ja no imposaven delmes a la gent*" i molts de xarlatans restaren també sense feina... "*Tots els llocs manegats abans per tres / que es vigilaven ells amb ells els fraus, / ...ara són ocupats per un de sol, i així més de mil s'han estalviat*".

Fet i fet: no només se'n van anar els que abans gastaven molt, "com el cortesà que amb son amiga / per Nadal feia un àpat opulent, / despenent en tres hores d'entaulada, / el que un dia costa un regiment"; sinó aquells que vivien d'ells també s'esvaniren. Les tavernes hagueren de tancar ...i l'altiva Cloe que abans "per viure en grandesa, / feia que el seu marit robés l'Estat, / tanmateix ara s'ha de vendre els mobles / (pels quals l'Índia havien saquejat) / , redueix la factura de les compres, / i porta un sol vestit durant tot l'any".

Al final: "En resten ja tan poques [d'abelles] dins el rusc" que no poden rebutjar "els atacs que els preparen els enemics de qui es fa respectar". És per això que totes les abelles acaben anant a amagar-se al buit d'un arbre. I així va desaparèixer el rusc.

De tot això, el nostre autor n'extreu la següent moral amb què acaba la faula:

"*Només els necis volen que un rusc molt gran sigui una arna honrada. Per a gaudir de les alegries d'aquest món, és una utopia mental la pretensió de viure en benestar sense grans vicis ...*

El frau, el luxe i l'orgull han de viure mentre sapiguem aprofitar-nos-en. La fam és sens dubte un assot terrible. Però sense ella, qui podria prosperar?...

El vici esdevé benefici si hom l'escapça bé, i perquè un estat sigui gran, és tan necessari el vici, com ho és la gana per a menjar ...

La virtut tota sola no pot fer florir les nacions. I si hom vol implantar una edat d'or, cal estar-ne tan allunyat de la honradesa com dels glans".

2. Comentaris

2.1. — Ja hem dit que l'autor no parla solament ni principalment d'economia. En aquest sentit, i segons la lògica de la falla, la no intervenció de l'estat no ha de limitar-se sols al camp del mercat (com reclamen tots els neoliberals) sinó que ha d'abastar *tots* els camps socials.

2.2. — Segons tot això, doncs, el terrorisme que és gairebé l'únic camp contra el qual la nostra societat predica creuades i apel·la a la moral, hauria de ser vist més aviat com un d'aquests vicis privats que, a nivells mundials, pot acabar produint virtuts públiques. Bin Laden hi és dins de la falla tant com Milton Friedman (o més). També del vici terrorista en sortirà un món millor, mentre que de les creuades antiterroristes de Bush només en pot sortir (*d'acord amb la lògica de la falla*) un món més pobre i que no funcioni.

2.3. — La falla descriu molt bé la corrupció de la societat (tant que quasi sembla d'avui). Però a més la canonitza. I la única honradesa que sap contraposar a aquesta corrupció és una rigidesa gairebé de talibà. En aquesta manca de terme mitjà hi ha la seva veritable fallada.

2.4. — Reduïda al terreny econòmic, la falla resulta perniciosa. Perquè quin empresari dels que en ella s'emparen acceptaria que la seva empresa funcionés d'aquesta manera, ben convençut que així aniria el millor possible? La concreció econòmica del famós principi (vicis privats, virtuts públiques) hauria de ser "vicis individuals, virtuts empresarials". Quin empresari ho acceptaria això?

2.5. — Finalment, encara que la falla havia dit primer que al rusc hi vivien mots milions, després el conjunt que anomena paradís, és sols *el conjunt dels rics*: car reconeix que, en aquest món tan magnífic, "la fam era un terrible assot". Retrobem aquí una manera de veure que fa de fil conductor d'aquest Quadern: ja en els propis orígens (i no com en una degeneració posterior), la Modernitat proclama que el progrés, la comoditats i el benestar que hem construït tenen com a preu la fam de molts. Preu dolorós i lamentable, sí. Però que la Modernitat és molt disposta a pagar per no perdre la seva comoditat.

2.6. — Cinquanta anys més tard, Adam Smith va teoritzar i suavitzar la moral d'aquesta falla amb la seva cèlebre frase de "la mà invisible" (6). Aquesta "mà invisible" és un substitut laic (però no menys mitològic) d'allò que un cert teisme anomenava "Divina Providència". Només que ara, aquesta providència, en ser menys divina, sembla que està dispensada d'ésser universal: "*el producte de la terra és per a tots... els rics prenen d'ell sols la part més valuosa i agradable. Ells consumeixen només una mica més que els pobres... Ells són conduïts per una Mà Invisible a realitzar espontàniament aquella mateixa distribució dels béns... que tal volta existiria si la terra hagués estat distribuïda en porcions iguals entre tots els seus habitants*".

El problema d'aquest text és que pressuposa que els rics agafen per a ells només "*una mica més que els pobres*". Potser això valia en el segle XVIII quan hom diu que la diferència entre països rics i pobres era de 2 a 1. Però això ja no val avui dia, quan aquesta diferència ha passat en 30m anys d'ésser de 60 a 1 a gairebé 90 a 1, i on 335 individus milionaris posseeixen més riqueses que dos mil milions d'éssers humans. Encara que tot i això cal tenir bona (o mala) fe per pretendre que aquesta és "la distribució que hi hauria si la terra hagués estat distribuïda entre tots els seus habitants en porcions iguals".

I com a segona qüestió: un cop més hom no veu perquè això que val pels rics en l'apropiació de la propietat, no pot valer també pels metges que (cercant només el se interès) fan una operació innecessària; o per les empreses farmacèutiques que (cercant només el seu interès)

intenten oposar-se als medicaments genèrics. O pels polítics que (aprofitant-se d'una informació privilegiada) compren un edifici sòrdid del Raval per un milió, sabent que allí hom construirà pisos de 40 milions ... També aquí hauria de valer el principi de la Mà Invisible, ja que, com escriu en un altre lloc el propi A. Smith, “*buscant només el propi lucre, en aquest cas com en molt d'altres, hom és portat per una Mà Invisible a promoure un fi (benèfic, s'entén) que no hi era pas en la seva intenció*”(7).

Convé afegir que les cites aportades són les dues úniques vegades que A. Smith parla de la mà invisible, i que (contradient allò que s'hi deia) ell reconeix que les condicions socials de la seva època afavoreixen sempre el capital més que no pas el treball en situacions de conflicte, i que això és una realitat que cal canviar. La mà invisible, doncs, només actuaria *en condicions de perfecta igualtat social*; no en qualsevol cas com pressuposen els que hi apel·len. Actua per exemple en un context d'encontre “personal” entre dos individus (venedor i comprador) i no en un context multitudinari i impersonal com és el mercat actual. En el context de la trobada personal sí que s'esdevé sovint que, tot cercant cadascú el que li és propi, acaba sorgint el que és millor per a tots dos: però no pas perquè hi hagi una mà invisible que harmonitzi els egoismes, sinó perquè és possible de dialogar i cercar la millor proposta que ho pugui per a ambdós interlocutors. Com que el botiguer coneix el comprador pot acabar sentint amistat vers ell o desitjant de no perdre'l com a client. I a l'inrevés: el comprador pot tenir absoluta confiança en el botiguer que coneix personalment. Detalls tan fonamentals, com impossibles allí on els botiguers ja no són persones sinó que han esdevingut empreses transnacionals.

2.7. — Balanç.

Podríem concloure que la gran fallada de la Faula de Mandeville és que no coneix un terme mitjà entre un egoisme absolut que només pensa en ell, i un amor al proïsme tan absolut que no pensa en ell mateix, i que podrà ser modèlic en algunes santedats admirables, però que no pot ésser un principi d'estructuració de la societat.

Ara bé: el problema de l'ètica no és d'escollir entre l'amor propi i l'amor al proïsme, sinó de trobar la veritable síntesi entre ambdós. Ja que, per començar, sense un mínim d'autoestima (que es fonamenta sobretot en la pròpia dignitat humana), serà impossible d'estimar els altres. Però, a més, allò que ens cal pel que fa a l'amor propi no és que “ens recomanin” de tenir-lo, perquè la humana natura ja s'encarrega de proveir-nos-en a bastament. El problema respecte de l'amor propi és més aviat que ens ensenyin a controlar-lo i a compensar-lo amb un sincer amor als altres (que, de retop, pot acabar essent una font de millora de la satisfacció amb un mateix).

IV. MONTESQUIEU (1689-1755) o “les contradiccions culturals del capitalisme”

De l'enorme importància del baró de Montesquieu en la Modernitat i en la seva concepció de la democràcia pot donar-ne idea el fet que (mort Franco) dues figures eminents de la nostra transició i del nostre món polític (Tierno Galván i Solé Tura) van prologar o editar una edició castellana i una altra de catalana de la seva obra principal. És admirable també l'escena de un Montesquieu moribund que es confessa dels seus pecats amb un jesuïta, però alhora defensa les pròpies idees democràtiques contra el seu confés. Però, heus aquí que ensopeguem de nou amb el pecat original d'aquestes idees.

1. El pecat original de la Modernitat

En aquest cas no caldrà recercar gaires textos. Em detindré sobretot en un capítol referent a l'esclavitud, de *L'Esperit de les Lleis*. Després d'haver declarat que l'esclavatge és contrari a la naturalesa i al progrés humà, i que no és justificat ni per raons de guerra, ni de deutes, ni de religioses, Montesquieu s'ensopega amb la pràctica dels països europeus pel que fa a l'esclavitud *dels negres africans*. I vet aquí com argumenta quan s'hi troba:

“Si hagués de sostenir el dret que hem tingut de fer els negres esclaus, heus ací el que diria: Havent els pobles d'Europa exterminat els d'Amèrica, han hagut de posar en esclavatge els d'Àfrica, per tal de servir-se'n per a treballar tantes terres.

El sucre seria massa car si no es fes treballar per esclaus la planta que el produeix.

Aquest de qui es tracta són negres des dels peus fins al cap i tenen el nas tan aixafat que és gairebé impossible compadir-los.

No pot cabre en el cap que Déu, que és un ésser tan savi, que hagi posat una ànima, i sobretot una ànima bona, en un cos tot negre.

És tan natural pensar que és el color el que constitueix l'essència de la humanitat, que els pobles d'Àsia, que fan eunucs, priven sempre els negres ...

Una prova que els negres no tenen sentit comú és que fan més cas d'un collaret de vidre que d'or, el qual en les nacions civilitzades, té tant de valor.

És impossible de suposar que aquestes persones siguin homes, perquè, si els suposéssim homes, hom començaria a suposar que nosaltres mateixos no som cristians.

Alguns esperits mesquins exageren massa la injustícia que es fa als africans. Puix que, si fos com diuen, als prínceps d'Europa, que fan entre ells tantes convencions inútils, ¿no se'ls hauria ocorregut de fer-ne una de general a favor de la misericòrdia i de la pietat?”(8).

Sembla impossible que aquestes pàgines hagin estat escrites per Montesquieu! I a ell mateix li deuria de semblar impossible allò que anava a dir, perquè comença tot parlant en condicional “si hagués de defensar” (això és, sense dir que ho defensa). Però quan, al final del capítol, titlla d'esperits mesquins els enemics de l'esclavitud, entenem que no ho deia en condicional, sinó molt seriosament. Fa una defensa de l'esclavatge dels negres que pretén de fundar-se en la natura de les coses, i no pas en una situació de pecat estructural impossible d'eliminar de cop i volta. Examinem el text.

2. Comentaris

2.1. — Els dos primers arguments són d'*estricta lògica econòmica aliena a tota consideració humana*: primer la nostra ambició ens duu a conquerir més del què necessitem, i després ens calen esclaus per poder gestionar tot allò que hem arrabassat als altres. L'argument del preu del sucre és el mateix que encara seguim escoltant quan hom reclama (eufemísticament) “moderació salarial” o d'abaratir l'acomiadament, per raons de progrés econòmic. Entre el sofriment enorme de l'esclavatge d'altres i la incomoditat del preu del nostre sucre, la Modernitat tria el primer.

En aquesta manera d'argumentar ja hi van incloses moltes de les formules matemàtiques que avui revesteixen de solemnitat l'economia moderna: es tracta d'equacions i operacions en les que *hom pressuposa* que “els negres” (en el cas nostre: la mà d'obra o els països del Tercer Món) “no són éssers humans” ni “tenen una ànima bona”, sinó que són mers factors econòmics, representats per una “x” o per una “y”. Des d'aquest pressupòsit, les operacions que segueixen són absolutament correctes. Però la conclusió que se'n treu no n'és pas de correcta: no perquè les operacions no valguin, sinó perquè no és vàlid *el pressupòsit* amb que dites operacions han estat fetes. És allò que diu el clàssic refrany castellà: “aunque la mona se vista de seda (matemàtica!), mona se queda”.

2.2. — El altres cinc arguments són profundament racistes, si bé és un *racisme aconsellat per l'interès econòmic*. La lletjor dels negres, la nostra idea de Déu (que equival a la idea de la nostra superioritat), unes determinades pràctiques històriques i, sobretot, la necessitat nostra “d'una bona consciència” (perquè si no, “no seríem cristians” vistos els fets), ens porten a afirmar que els negres no tenen ànima ni són homes.

Montesquieu ha oblidat aquí allò que ell mateix va escriure vint anys enrere en les “Cartes Perses”: “sempre jutgem les coses per la ressonància secreta que estableixen amb nosaltres. Els negres pinten de blanc el diable i de negre els seus déus” (9). Això és exactament el que aquí fa el baró: sense aplicar-se allò que havia escrit, pinta el seu déu com esclavista. Senzillament això.

2.3. — Torna a aparèixer aquí, doncs, el fil conductor d'aquest Quadern: el paradís que busca i promet la raó moderna és - des del seu projecte inicial - *un paradís per a blancs i europeus exclusivament*. Per això, el poder que al demòcrata Montesquieu l'interessa de limitar és el poder polític, mai el poder econòmic (el qual, com a molt, podrà canviar de mans, però veure's limitat). És per això que avui dia no podem argumentar que si nosaltres vivim millor i altres volem emigrar aquí és perquè nosaltres som millors, perquè *el nostre propòsit inicial va ser de viure millor a costa d'ells*.

2.4. — Finalment, la resposta als arguments de les poques veus contràries a l'esclavitud que feien de consciència d'aquella època (l'esquerra testimonial de sempre, insultada pels neoliberals), confirma el dretanisme tàcit d'aquest pare de la Modernitat: si els poderosos d'aquest món actuen així, serà senyal de que està bé.

En aquest context, resulta inconcebible que els que van de “progres” per la vida, acusant textos religiosos molt més antics (com la Bíblia o l'Alcorà) per les seves clares limitacions socials, desconeguin que ells tenen tals i tan greus aberracions en la seva pròpia “bíblia” fundacional. Un tal menyspreu no és el camp més adient per a un diàleg.

V. J.J. ROUSSEAU (1712-1778): “l’ovella negra”

Amb una sensibilitat discutible i sense el sentit pràctic d’en Voltaire, Rousseau és, tanmateix, el representant més d’esquerres i que expressa més qualitat humana en la gestació de la Modernitat. Preocupat principalment per l’home (“*el més útil i menys avançat de tots els coneixements humans*”), Rousseau no és l’ingenu d’aquests clixés simplistes que parlen del salvatge bo i de la societat dolenta. El seu pensament és més complex com intentarem presentar. No pretén d’afirmar que la natura sigui bona, sinó que la societat és injusta. Ni pretén de “tornar al bosc amb l’ós”, sinó de tornar a construir una societat mal feta.

1. Societat : contracte o propietat?

Rousseau reconeix, efectivament, que l’home és fet per a la societat, que la necessita i que només és feliç en ella. Però, a la vegada, és en societat on l’ésser humà és maleja. Una contradicció constitutiva que es reflecteix en altres aspectes de la història humana, per exemple, en el progrés: “*el més cruel de tot és que tots els progressos de l’espècie humana l’allunyen incessantment del seu estat primer; quant més coneixements acumulem, més ens privem dels mitjans per a aconseguir el més important de tots*” (10). Advertim del parentiu d’aquesta ambigüïtat amb la que segles més tard descobrirà Freud en parlar de “*el malestar en la cultura*”. Aquesta ambigüïtat de l’home és allò que la resta de la Modernitat no va saber percebre amb el seu optimisme ingenu.

La raó de totes aquestes ambigüïtats és, per a Rousseau, que en la societat l’home necessita afecte i reconeixement, i que la demanda n’és tan gran que porta l’home a transgredir els propis límits. No és cert, doncs, allò que pensa la resta dels “il·lustrats”: que “*l’home és cruel per naturalesa i cal la civilització per a apaivagar-lo*”. La civilització també pot convertir l’home en més cruel.

D’aquí brolla l’obsessió de Rousseau pel que ell anomena “*el contracte social*”, és a dir, per fer néixer la societat d’un acord democràtic total i no pas d’una imposició: “*la força no engendra el dret i hom no està obligat a obeir res més que els poders legítims*” (11). Aquesta frase que sembla una crítica anticipada de tota la política exterior dels Estats Units, dóna raó de per què l’home es maleja en la societat: perquè aquesta va néixer d’una imposició derivada de l’apropiació privada: “*el vertader fundador de la societat civil va ser el primer individu a qui, tot havent posat una tanca al voltant d’un terreny, se li va ocórrer dir “això és meu”; i va trobar gent prou ximple com per fer-li cas*” (12). Una afirmació, per cert, que irritava molt Voltaire (13), malgrat que Rousseau només pretén de suggerir que la propietat és font de consideració i reconeixement per als homes i que, per tant, origina una societat mal constituïda, on només uns quants hi troben aquest reconeixement.

Així, doncs, la societat - tan necessària - és la que fa l’home avar i mentider, tot tractant de satisfer aquest afany de consideració i reconeixement que la mateixa vinculació social li ha despertat i disparat. L’home primitiu viu “en ell mateix”, mentre que l’home socialitzat “*no sap viure sinó només en l’opinió dels altres*”.

2. Quina llibertat?

Aquesta és la raó per la qual l’home esclavitzava i sotmet els seus semblants; i, després, s’enganya dient que hi ha en els homes una tendència natural a la servitud. Quan hom

argumenta d'aquesta manera, oblida que *“amb la llibertat passa el mateix que amb la innocència i la virtut: que només se'n frueix quan se les practica, i en perdre-les s'oblida l'home del seu gust”*. La veritat és més aviat que els éssers humans *“detesten la llibertat en els altres i la volen només per a ells sols”*(14). Una tal llibertat només fa que generar una desigualtat que fa impossible la societat, malejant l'individu.

En tot això hi ha quelcom d'allò que Kant anomenarà “l'insociable sociabilitat de l'home”. En front d'això, *“si voleu donar consistència a l'Estat, acosteu els extrems tant com us sigui possible; no permeteu gents opulents ni pobres. Perquè ambdós ... són igualment funestos pel bé comú: d'un procedeixen els instigadors de les tiranies; de l'altre, en surten els tirans. Ambdós són sempre els qui comercien amb la llibertat pública: uns la compren i els altres la venen”*(15).

Crec, doncs, que té raó J. Touchard quan escriu que “la llibertat en Rousseau és molt diferent de la llibertat en Locke. Locke associa llibertat i propietat. Rousseau, llibertat i igualtat. Per Locke, la llibertat és consciència d'una particularitat; per Rousseau, és abans que tot solidaritat. Per Locke, la llibertat és un bé que cal protegir; per Rousseau, una possibilitat que es realitza” (16).

D'aquí l'enorme importància que Rousseau dona a l'educació per a que pugui haver-hi societat (recordem *L'Emili*). I educació per Rousseau no equival a ensenyament: no és mera transmissió de coneixements sinó de valors que assegurin el cos social. Cosa que, per Rousseau, serà impossible sense la religió, l'única que pot fonamentar la igualtat.

3. Progrés: tècnica o saviesa?

No pertoca a aquest Quadern seguir el nostre autor en l'elaboració, ni en els encerts o desencerts d'aquest contracte social *“pel qual són iguals tots els ciutadans”* (III, 16), sinó marcar-ne només les diferències amb la forma de societat i autoritat sorgides de la propietat privada. I suggerir que aquesta manera de fonamentar suposa un contrapès als simplisme cartesians dels altres autors presentats. En aquest sentit Rousseau potser significa la primera “dialèctica de la Il·lustració”. I això en dos punts:

— **a.** En front d'un progrés confiat sols a les ciències i a la tècnica, Rousseau està més atent al sofriment humà que la resta dels il·lustrats: *“l'home ha nascut lliure i a tot arreu és presoner. Creient-se amo dels altres, encara n'és més d'esclau que ells”*. aquesta constatació del capítol primer del “Contracte Social” (que sembla evocar el tema marxista de l'alienació humana), em sembla decisiva per a comprendre bé Rousseau.

— **b.** Enfront d'un progrés concebut com a sortida de la ignorància, Rousseau creu que *“tots els mals els arriben als homes molt més de l'error que de la ignorància i que allò que no sabem ens perjudica molt menys que allò que sabem malament”*, com va escriure a Voltaire el 10 de setembre de 1775. La ingènua certesa de la Modernitat sobre la infal·libilitat d'un progrés mecànic i merament material és qüestionada aquí per la cerca d'un altre progrés que estigui molt més en la voluntat comuna i en la democràcia radical (el contracte social), que en el mer creixement material.

Amb un llenguatge actual (que no és pas el que Rousseau) hom podria dir que Rousseau va pensar sempre en una democràcia “participativa” i no merament “representativa”: *“la sobirania no pot ser delegada ni alienada. Consisteix essencialment en la voluntat general”*. D'aquí que *“els diputats no són ni poden ser representants del poble. En són només els comissaris i no poden resoldre res de manera definitiva”* (C.S III, 15).

No és, doncs, del tot estrany que Engels escrivís en l'*Anti-During* que “en Rousseau ens trobem amb un procés d'idees gairebé idèntic al que es desenvolupa en “El Capital” de Marx”.

Tanmateix, la dificultat de la proposta i la menor autoritat del seu “romàntic” autor, com també la seva turbulenta vida afectiva van fer que les divergències amb la resta de la Modernitat no fossin preses en consideració. Rousseau va ser cooptat amb tots els anteriors per a convertir-se en l’ideòleg de la burgesia antifeudal i res més. La seva obra no va servir per acabar amb el poder feudal, sinó només per fer-lo passar de mans dels nobles i eclesiàstics a mans de la burgesia. La tristesa que reflecteixen les “Meditacions d’un caminat solitari” escrites a les darreries de la seva vida i publicades, contra la seva voluntat, després de mort, semblen un eco del balanç que aquí hem presentat.

VI. “LA FI DE LA HISTÒRIA”

La Modernitat francesa potser va cometre l'error de pensar sense haver criticat suficientment la raó amb què pensava. En la Il·lustració alemany, Kant emprengué la crítica de la raó, però no pas per pensar la societat, sinó per tractar de Déu.

Marx ja va endevinar que la raó no pot ser només una facultat individual, sinó també social; ni sols crítica de la tradició (o del passat), sinó també del present (de la societat). I que, de manera contrària, a una raó solament kantiana pot passar-li que els drets de l'home li esdevinguin drets d'un “home alienat”.

L'honestetat del propi Kant ja havia anticipat aquesta crítica quan, entrant en la maduresa, va escriure aquesta confessió, no sé si tal volta oblidada pels seus deixebles:

“Va haver-hi un temps en què jo considerava que únicament la recerca de la veritat constituïa la glòria de la humanitat, i menystenia l'home ordinari que no en sabia res. Rousseau m'enmenà al camí recte: vaig aprendre a conèixer la recta naturalesa humana; i [ara] em consideraria més inútil que el treballador ordinari si no cregués que la meua filosofia pot ajudar els homes a establir els seus drets”(17).

Això ja és molt, però potser no es suficient. I, per desgràcia, Hegel li llevaria mordent a aquesta preocupació de Kant en construir, sí, una filosofia encarada als homes i a història humana, i a més amb trets genials, però els continguts de la qual acaben justificant com a “progrés” tots els estats i totes les atrocitats de la història. Marx que va entendre tot això, restà presa d'un altre pecat de la Modernitat: va divinitzar l'estructura dialèctica de la matèria i les possibilitats inserides en la classe obrera, com a única manera de poder confiar en un futur millor. Els resultats, malgrat els seus immensos mèrits i les moltes crítiques que féu ell mateix i que convindria recuperar, ja els coneixem.

Altres reaccions

1. — La jerarquia eclesiàstica, durant el que podrien anomenar “segon segle de ferro” (des de finals del XVIII a finals del XIX), es va oposar rotundament a la Modernitat, però per raons equivocades. Reaccionà contra la raó crítica perquè només hi va saber veure un acte d'orgull humà i no l'exercici d'un instrument donat per Déu als homes. Va reaccionar contra els drets de l'home amb l'argument que eren contraris als drets de Déu, i sense reconèixer que - segons les Fonts Bíbliques - *és precisament en la defensa dels drets humans - sobretot dels drets dels pobres i indefensos - com es defensen els drets de Déu*. Ambdues crítiques responien més a la sensibilitat dels poders absoluts de l'època que a la sensibilitat dels deixebles de Jesús. Fins aquest punt l'exercici del poder polític havia apartat del Senyor els successors dels Apòstols!

Aquesta falsa reacció no està ni molt menys superada, i ara torna a rebrotar amb la involució que ha caracteritzat l'autoritat eclesiàstica de les darreries del segle XX. Però aquí cal apuntar també l'intent de reconciliació amb la Modernitat que va suposar el concili Vaticà II. I hom haurà de comentar que - com acostuma a passar en la història quan les coses es fan massa tard - que aquesta reacció benintencionada va idealitzar acríticament la Modernitat, sense adonar-se'n d'allò que hi ha en els valors evangèlics i en el Déu de Jesús de veritablement (iradicalment) contrari a molts falsos ideals moderns descrits en aquest Quadern: *l'aposta radical per la universalitat del que és humà i* (dins d'aquesta aposta i com a camí vers ella) *l'opció radical per totes les víctimes i exclosos de la Modernitat*.

En aquest sentit, sembla innegable que la teologia llatinoamericana de l'alliberament va jugar

(en front de la “modernització” del postconcili en les esglésies del Primer Món) un paper similar al que va tenir la “segona il·lustració” marxiana respecte de l’Europa il·lustrada: *la recuperació de “la raó dels vençuts” en front de la raó excloent*. Les viscereals reaccions europees (i romanes) en contra de la teologia de l’alliberament, no anaren dirigides en realitat contra les deficiències que podia tenir (i que sens dubte va tenir), sinó contra la sensació d’amenaça que representava contra el món opressor.

Aquesta ràpida descripció, em sembla que marca suficientment les tasques i línies d’acció en el tercer mil·lenni, per a un cristianisme que vulgui ser fidel al món precisament des de la pròpia fidelitat al Déu de Jesús, que “tant va estimar el món que li lliurà el propi Fill, no per a condemnar el món, sinó per a salvar-lo”. Una crítica a la Modernitat que no sigui feta des de posicions premodernes (avui ressuscitades), sinó des de dintre mateix d’allò que hauria pogut ser el millor de la Modernitat, i que ella mateixa va traïr en un innegable “pecat original” seu.

2. — Però no va ser l’Església la única enemiga de la Modernitat. El més gran fustigador de la Modernitat ha estat, en opinió meua, F. Nietzsche. Aquí no hi ha espai per exposar el contingut i el perquè de les crítiques de Nietzsche a la Modernitat. Haurem de limitar-nos a assenyalar que, precisament perquè couen tant i perquè proposen com a sortida veritables abismes, la Modernitat ha procurat de “digerir” aquestes crítiques, en comptes d’encarar-les, portant-les el mordent i, fins i tot, fent-les servir en profit propi.

En aquest sentit hi ha en el destí de Nietzsche un tret semblant al que hi ha en el destí de Jesús: pocs genis humans han tingut entre els seus seguidors representants tan exímis del mateix fariseisme i la mateixa hipocresia que ells havien fustigat (encara que, per suposat, en el cas de Nietzsche i en el Jesús ambdues paraules - “fariseisme i hipocresia” - puguin tenir sentits molt diferents). Es tracta simplement de la resposta de la por.

3. — Per aquest motiu, més que la reacció de Nietzsche, evocarem aquí la reacció d’un premi Nobel d’economia no occidental (l’indi Amartya Sen), enfront de l’actual raó econòmica que és filla de les fallades presentades en aquest Quadern. És a dir, enfront d’aquesta mentalitat que considera totes les apel·lacions ètiques com absolutament alienes a la raó econòmica.

Per a Sen, l’economia moderna s’equivoca radicalment en dos punts: *en creure que els homes actuen sempre racionalment* (l’optimisme de la Modernitat que Sen qualifica de “consistència de l’elecció”), i *en creure que aquesta racionalitat s’identifica amb la cerca egoista del màxim benefici econòmic* (el sucre com a font de més felicitat que la llibertat dels negres, per seguir parlant en els termes de la Modernitat). És un mite creure amb Stiegler que “vivim en un món de persones raonablement ben informades, que actuen de forma intel·ligent per a aconseguir els propis interessos”. Apropant l’antropologia de Sen a unes consideracions que fa sant Agustí tot parlant de la Gràcia, diríem que els éssers humans a) ni saben sempre què és el que volen, ni b) quan ho saben, tenen força per fer-ho, i que c) quan reben aquesta Llum i aquesta Força resulta que de vegades trien en contra dels propis interessos utilitaris materials.

Sen afirma de manera tallant que l’economia moderna “caracteritza les motivacions humanes en termes summament limitats”; tot oblidant que “durant molt de temps hom considerava l’economia una branca de l’ètica”, és a dir, una branca de la pregunta “com cal viure”, i no de la pregunta sobre “com cal enriquir-se més”. Recorda als moderns que Aristòtil tracta de l’economia precisament en la seva *Ètica a Nicòmac*.

D’aquí estant, Sen llença dues decisives crítiques als pressupostos inqüestionats de l’economia moderna: a) “Per què *únicament* ha de ser racional perseguir l’interès propi excloent tota la resta?”. I b) “l’egoisme universal com a *realitat* pot ser fals o no ser ho, però l’egoisme universal com a *requisit* de la racionalitat és evidentment absurd” (els subratllats són de l’original). Aquesta reducció pot ser considerada “com una de les majors deficiències de la

teoria econòmica contemporània”(18).

Potser no és casualitat que aquestes crítiques provenguin d'un oriental i no d'un occidental. Potser tenen, a més, un valor sobreafegit perquè Sen és enormement receptiu de allò que l'economia moderna aporta amb les anàlisis concretes i creu que, al seu torn, aquest tipus d'anàlisis faria un gran bé a l'ètica evitant-ne l'escapatòria cap a regions abstractes. Potser, doncs, el premi Nobel indi pugui servir com a concreció de la denúncia que ha intentat de vertebrar la trajectòria d' aquest Quadern. És hora, doncs, de concloure'l.

CONCLUSIÓ

En una esplèndida pel·lícula iraniana sobre l'Afganistan (Kandahar), s'hi diuen dues frases que poden resumir tot allò que hom ha volgut dir en aquest Quadern. Per una banda: *"Occident està tant per damunt d'aquest país en coneixements mèdics que fins algú que no sigui metge pot ajudar-los [als afganesos] sanitàriament"*. I per l'altra banda: *"La única cosa moderna que hi ha en aquest país són les armes"*.

Heus aquí la grandesa i la vergonya de la Modernitat. Han passat dos segles, i ja ningú no pot negar-ho. I cal reconèixer que el segon factor invalida seriosament el primer i que la Modernitat necessita no simplement unes correccions, sinó un canvi de rumb. Ho posa de relleu la quasi inacabable sèrie de manifestacions i protestes que va de Seattle a Porto Alegre i Barcelona i que els interessats desautoritzen ràpidament com si fossin voluntats antimundialització, essent així que el seu missatge ve a ser: que *amb aquesta mena de Modernitat, només podem arribar a una globalització falsa i deforme*.

En efecte: la Modernitat no pot pensar la universalitat ni considerar el dolor. Per això no serveix en hores de globalització del planeta, i en un segle com el passat s. XX que va ser (segons H. Arendt) "el més cruel de la història".

La Modernitat només sap afirmar una universalitat abstracta. I davant del dolor, partint del pressupòsit que *no pot ser*, o es limita a treure-se'l de sobre passant-lo als altres (quan es tracta del propi dolor), o declara culpables els qui els suporten, com afirma el pensament únic del déu Mercat. I si no, s'aprofitarà del dolor per obtenir-ne lucre propi: com mostren prou històries dels medicaments per a la SIDA, la malària, etc.

Com a resultat de tot això, la Modernitat ha bastit un món on hom pot emmagatzemar armaments com per a destruir diverses vegades el planeta, però és impossible d'emmagatzemar aliments per a evitar que 30 milions de persones morin cada any de fam. Un món on les diferències entre rics i pobres han anat passant de 2 per un, a 30 per un i a 60 per un. Un món on, a més, el luxe i l'ostentació d'uns quants són cada cop més visibles a tot l'immens exèrcit dels desheretats.

Un món així de cruel ha de generar una reacció igualment cruel, en forma de guerrilles, terrorisme i altres barbàries. Aquesta reacció desferma la por dels benestants, i aquesta por acceptarà qualsevol forma d'autoritarisme i d'irrespectuositat envers els drets humans amb l'esperança de garantir així la pròpia seguretat. D'aquesta manera es fa palès que els *drets humans* o són drets de tots o no en són de drets.

La reacció postmoderna que pretén de renunciar als ideals de la Modernitat, quedant-se'n però amb els avantatges, resulta encara menys viable, tot i que d'antuvi pugui seduir per l'aparent senzillesa. La postmodernitat sols va saber quedar-se sense grans relats, però amb petits presents; sense pensament fort, però amb caixa forta; sense sabers globals, però amb interessos particulars; sense ganes de construir un món, però amb afany d'edificar-se la casa pariaada. Filla i enemiga ensems de la Modernitat, només sap compaginar "l'imperi de l'efímer" amb "la necessitat del superflu". I aquest és el millor brou de cultiu per una forma de feixisme mundial, que renunciï a la llibertat precisament en nom de la llibertat.

Aquesta és més o menys l'hora del nostre món. Precisament per això, la reacció contra la Modernitat no pot desconèixer els importants dolors que la Modernitat va contribuir a pal·liar; només cal que es prengui seriosament tants d'altres que ha contribuït a crear. Ha de quedar clar que la Modernitat té també mèrits impressionants, que hom hauria de mantenir i corregir en netejar-ne les vergonyes.

En aquest estudi, he prescindit del tema de Déu. Seria una mena d'apologètica fàcil apel·lar a Déu com a solució, encara que hom pensi (i l'autor ho creu així) que la negació de Déu ha estat nefasta per a la Modernitat. Els autors que hem estudiat creien en Déu, malgrat que sigui discutible si el seu Déu era el del cristianisme, i que Rousseau es queixi en les Meditacions d'alguns "ardents missioners de l'ateisme i imperiosos dogmàtics que no suporten sense còlera qui no pensi com ells". Els que vulguin esgrimir apologèticament aquesta frase, cal que no n'oblidin una altra de la tercera caminada: "em vaig fer catòlic, però tot mantenint-me sempre cristià", que diu prou ella sola.

El problema rau més aviat en què la relació de l'home amb Déu no consisteix en apel·lar a Ell sinó en complir la Seva Voluntat. I, des d'una òptica cristiana i cristològica, aquesta Voluntat pot complir-la qui diu no creure en ell, i pot no complir-la qui l'afirma i fins i tot l'invoca: "No tothom qui em diu *Senyor, Senyor* sinó qui fa la voluntat del Meu Pare ...", ensenyava Jesús. Si hi pot haver un "drama de l'humanisme ateu" (De Lubac), hi ha també - i és molt més greu - un drama dels cristianisme desobedient a Déu.

És per això que voldria concloure, més senzillament, amb unes paraules escrites en 1942, des d'un camp de concentració, per una noia jueva de 28 anys, víctima d'algunes de les contradiccions aquí descrites, i que va arribar a ser probablement, i en mig de la persecució, un dels grans testimonis i millors exemples de qualitat humana que ha produït la Modernitat:

"Crec, potser puerilment però també de manera tenaç, que si aquesta terra ha d'esdevenir un espai més habitable, serà solament a través de l'amor; amor del qual parla el jueu Pau als corintis en el capítol 13 de la seva primera carta" (Etty Hillesum).

Notes

1. Si no dic el contrari, les referències al·ludeixen a l'edició de les seves obres completes per M. Beuclot (París, 1834), i dono només el volum i la pàgina. Procuro tanmateix donar també en el text el títol de l'obra concreta.
 2. Citat per J. Touchard, *Historia de las ideas políticas*, Madrid, 1961, p. 316.
 3. Sense que això impliqui desconèixer el trist error de Las Casas que va acceptar la possibilitat d'un comerç de negres, per evitar l'esclavatge dels indígenes americans.
 4. El País, 10.12.01, p. 6. Naturalment, quan Powell parla d'Occident està pensant en USA.
 5. Citaré l'edició catalana, "*La Faula de les abelles i altres assaigs*", [segons la traducció de Francesc Vallverdú i] prologada per E. Lluch [(Edicions 62,) Barcelona 1988).
 6. Que probablement va originar l'expressió hegeliana de "l'astuta raó". Hegel havia llegit l'obra de Smith vers 1805.
 7. La cita anterior és de *Teoria dels sentiments morals* (IV, I, 10). Aquesta segona de *La riquesa de les nacions* (IV, II, 9).
 8. Llibre XV, cap. 5, segons la traducció de Josep Negre i Rigol. Ed. 62, Barcelona, 1983, I p. 272.
 9. Carta 49 de Rica a Usbeck, final.
 10. Aquesta cita i l'anterior són del prefaci al *Discurs sobre l'origen i els fonaments de la desigualtat entre els homes*.
 11. *Contracte Social*, I, 3 final. I en el cap. 6: "trobar una forma d'associació que defensi i protegeixi amb tota la força comuna la persona i els béns de cada associat, i per la que cadascú, unint-se a tots els altres, no obeeixi, tanmateix, ningú sinó ell mateix i romangui tan lliure com ho era abans, aquest és el problema fonamental al qual porta solució el Contracte Social".
 12. *Ibid.*, al començament de la segona part.
 13. En la paraula "home" del seu Diccionari filosòfic li respon que, segons això, el salvador del gènere humà hauria de ser un lladre. I que Rousseau s'assembla aquí la guilla que "com que no tenia cua, volia que totes les companyes se la tallessin".
 14. *Meditacions d'un caminant solitari*. Al final del sisena caminada.
 15. *Contracte social*, II, 12 nota
 16. *Historia de las ideas políticas*, Madrid 1964; p. 331.
 17. "Consideracions sobre el sentiment del bell i del sublim", en *Gesammelte Schriften*, XX, p. 44. La confessió té més valor perquè, per temperament i conducta, Rousseau no li resultava un home simpàtic a Kant.
 18. Vegeu el primer capítol de *Sobre ética y economía*, Madrid 2001. Cites en les pp. 20, 32, 33,34, 45.
- © *Cristianisme i Justícia*, Roger de Llúria 13,
08010 Barcelona Telf: 93 317 23 38; Fax: 93 317 10 94; correu-e: espinal@redestb.es;
<http://www.fespinal.com> mes 2002