

LA QÜESTIÓ DELS FONAMENTS DE L'ÈTICA

REFLEXIONS A PROPÒSIT DE LA LLIÇÓ INAUGURAL D'ADELA CORTINA DEL CURS 1997-98 A LA UNIVERSITAT RAMON LLULL

Carles Llinàs i Puente

UNIVERSITAT RAMON LLULL

Aquest treball, com diu el subtítol, vol oferir al lector un conjunt de reflexions, en cap cas exhaustives, al voltant de les idees expressades per la Dra. Cortina a la seva lliçó inaugural d'aquest curs (1997-98) a la nostra Universitat. No es tracta d'un resum comentat. Es pressuposa, per tant, el coneixement de la conferència; i això fins al punt que, normalment, només ens hi referirem de forma al·lusiva. Les reflexions, per la seva banda, són introduïdes de forma generalment asistemàtica, i es refereixen principalment a la qüestió de l'estatut històric de la idea d'una "ètica cívica de mínims", així com a la problemàtica relació d'aquesta amb el tema d'una possible fonamentació del discurs moral.

119

El retret de formalisme dirigit contra l'ètica kantiana, en el sentit de buidor o indiferència pel contingut, probablement no és altra cosa que un tòpic¹. L'ètica de Kant és, sens dubte, i d'acord amb les seves pròpies paraules, formal, en el sentit que el criteri de la moralitat d'una màxima, en la mesura que ha de descansar en l'autonomia de la raó pràctica, no pot extreure's de la matèria empírica de l'acció o del manament, sinó de la seva *forma racional*. Però aquesta és de tal mena que produeix per si mateixa una espècie de selecció automàtica entre els continguts materials, si més no en el sentit que exclou certes accions concretes: kantianament no es pot justificar qualsevol acció només perquè hom digui que la fa per deure; si *realment* la fa *per deure*, i, per tant, d'acord amb els trets formals característics de la racionalitat (humanitat i universalitat), això implicarà de manera immediata un cert discerniment dels

¹ Vegeu la Introducció de P. LLUÍS FONT a la *Fonamentació de la metafísica dels costums*, Laia, Barcelona, 1984.

continguts. La *forma racional* de l'imperatiu pròpiament moral (el categòric), encara que *per se* aliena a la materialitat de les accions i, en aquesta mateixa mesura, autònoma, conté en si la capacitat de *discriminar* elements empírics. Per consegüent, el retret de buidor erra el tret. No obstant això, les mateixes observacions que acabem de fer menen de forma totalment natural a un altre tipus de consideració: si la raó pràctica kantiana, posant el criteri de la moralitat de les accions en la forma d'aquestes en tant que reposa sobre el principi d'autonomia, malgrat tot és capaç de dur a terme implícitament una certa (decisiva) discriminació de la matèria de les conductes particulars, sembla que ha de ser difícil poder-la pensar (a la pròpia raó pràctica) totalment separada d'una certa substantivitat correlativa. Això no significa acusar Kant de deshonestedat; probablement ell mateix és incapaç d'explicitar la idea, pròpia del context històric i cultural il·lustrat en què es troba inserit, que la raó (el subjecte), presa com a punt de partida autònom de la reflexió filosòfica i, concretament, moral, no pot mancar d'una certa *substància* en el seu ésser més íntim, si vol constituir-se realment com a fonament, i com a fonament d'un ordre moral no vacu. Però el nostre reconeixement d'aquesta substantivitat, en gran manera només possible per a nosaltres també com a resultat del procés històric posterior a Kant de liquidació o, millor, d'estufament del concepte de raó, difícilment no ens condueix a la conclusió que aquell pressupòsit reposava atemàticament en alguna mena de residu d'origen metafísic o teològic². Si això és cert, queda qüestionada, no la formalitat de l'ètica kantiana en el sentit que li donà el mestre de Königsberg, sinó la seva *autonomia* real pel que fa a tot tipus d'acord precategorial³, circumstància que fa entrar en

² Kant nega la legitimitat de tota fonamentació empírica del *factum moral*, girant-se vers la pròpia raó autònoma com a principi últim de tota ètica racional pròpiament dita. "*Pero para ello se necesita además el concepto de un a priori sustancial y no sólo analítico; Kant tenía un a priori semejante, pero nosotros no. Un concepto así implica que no somos sólo seres de este mundo terrenal, sino además miembros de otro mundo precedente y superior. El concepto kantiano de a priori sintético es —según puede verse hoy— un desafortunado intento de secularización de la trascendencia en sentido religioso*" (E. TUGENDHAT, *Problemas de la Ética*, Crítica, Barcelona, 1988, p. 8). Deixant de banda els judicis de valor implicats en aquesta reflexió, així com els desenvolupaments ulteriors que Tugendhat creurà haver de dur a terme, ens sembla que la idea continguda en aquesta citació conserva el seu valor de revelació històrica del pressupòsit implícit fonamental de l'ètica kantiana (revelació històrica en el sentit que és la nostra pròpia manca d'aquest pressupòsit la que ens l'ha posat obertament davant dels ulls).

³ Per a l'ús que en aquest escrit fem del terme "precategorial", cal veure J. MARISTANY, "Nota sobre el orden precategorial del discurso", *Enrahonar* 3 (1982) 85-92. Per facilitar la comprensió d'aquestes pàgines, permeteu-me, però, que

joc la sens dubte discutible, ambigua i inaprehensible categoria històrica i conceptual ja esmentada de "secularització"⁴.

Els intents posteriors de "transformar" la reflexió ètica kantiana a "l'època postmetafísica", que és com Apel presenta la seva (i de Habermas) ètica discursiva, en el marc de la qual cal incloure la proposta de Cortina d'una ètica cívica de mínims, s'han d'entendre, al nostre parer, en el context d'aquest aprimament de la substantivitat originàriament metafisicoreligiosa del jo o de la raó pràctica, ara aplicat al mateix Kant en el sentit d'un gir lingüístic pragmaticotranscendental.

Vista la cosa des d'aquesta perspectiva, no és estrany en una primera aproximació que les consideracions de Cortina comencin pel *factum* històric del pluralisme moral contemporani, derivat del trencament de la cristiandat llatina amb què comença la modernitat⁵. La paradoxa que una meditació que reclama insistentment la filiació kantiana parteixi d'un esdeveniment empíric que liquida d'entrada, *a priori*, qualsevol intent de refer la fonamentalitat metafisicoreligiosa premoderna de la moral adduint la insuperable existència d'una diversitat irreductible d'ofertes de sentit últim, i prescindint de l'elemental reflexió segons la qual sembla que tota fonamentació *ideal* del fet moral hauria de despreocupar-se al principi de la dada positiva sociocultural, ens és ara per ara irrellevant. Creiem més significatiu mirar de situar el projecte en el seu conjunt (ètica comunicativa i de mínims) dins de la constel·lació espiritual que donà lloc a aquell *factum*. Pot ser que així sorgeixi algun element que contribueixi a un millor aclariment dels pressupòsits de la *idea*, actualment tan reeixida, d'una ètica cívica basada en acords mínims de valors (i del seu lògic desplegament ulterior en la multiplicitat de les ètiques aplicades).

Deia que la modernitat s'inicia amb la ruptura de la cristiandat occidental. Aquesta és una dada bastant indiscutible, encara que susceptible d'infinites interpretacions. No entrem ara en la qüestió de si aquesta ruptura és la causa o la conseqüència de l'esvaniment d'un horitzó transcendent (metafisicoreligiós) de fona-

juxtaposi a continuació algunes expressions (algunes d'elles apareixeran immediatament en el text d'aquest article) que podríem considerar com una mena de "sinònims" del terme "precategòria": "horitzó transcendent (metafisicoreligiós) de fonamentació última"; "estrat últim, de caràcter simbòlic, de tot ordre intel·lectual o polític"; "referents imaginaris, mítics, de tota ordenació cultural", etc.

⁴ No desenvoluparem en aquestes pàgines el sentit d'aquest terme, encara que s'hi troba continuament pressuposat. Per a una bona introducció al tema, vegeu potser G. MARRAMAO, *Poder y secularización*, Península, Barcelona, 1989.

⁵ Vegeu els apartats 2 i 3 de la Lliçó inaugural que considerem.

mentació última. Probablement ambdues coses són certes alhora. Resulta bastant plausible culturalment que la liquidació d'aquest ordre principal fou iniciada a l'Edat Mitjana, en la qual (sobretot a la Baixa Edat Mitjana) és ja clarament perceptible l'absència de l'estrat últim, de caràcter simbòlic, de tota ordenació sociopolítica, però també intel·lectual i cultural en general, a mans d'una creixent teologia de la *dissimilitudo*, que va aïllant l'àmbit mundà dels seus referents *imaginariis* cristians i antics, deixant-lo en una peculiar (no hi ha probablement gaires termes de comparació al llarg de la història del desenvolupament de les diferents civilitzacions) circumstància de llibertat o autonomia⁶. No

Esferas	Valores Dominantes
<i>Técnica</i>	Utilidad
<i>Moral</i>	Responsabilidad
<i>Política</i>	Poder
<i>Arte</i>	Catharsis
<i>Religión</i>	Sagrado

entrem ara en aquesta qüestió, deia. Retenim simplement el fet que la modernitat comença amb aquella ruptura i amb aquell esvaniment que l'acompanya, i deixem així mateix de banda de moment la possibilitat que l'estancament alliberador de l'esperit europeu en la immanència respongui també a factors *ideals* (de tipus moral⁷ o del tipus que sigui), l'arrel dels quals es trobaria en darrer terme en aquell imaginari i que, sens dubte, serien dignes de ser conservats d'alguna manera com a aportacions de la nova època, si més no pel que fa al seu exhaustiu desplegament.

Si retenim aquell fet, que ara se'ns ha mostrat doble, acce-

⁶ Sens dubte, per exemple, el barroc en general (i espanyol en particular), com a producte de la Contrareforma, podria ser sumàriament caracteritzat com un heroic esforç per mantenir l'ortodòxia catòlica en un context en el qual l'imperi d'aquella teologia de la *dissimilitudo* li ha deixat com a únic referent l'Església gairebé reduïda al seu aspecte visible-militant (cfr. W. BENJAMIN, *El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus, 1990; E. PRZYWARA, SJ, *Teologúmeno español y otros ensayos ignacianos*, Guadarrama, Madrid, 1962).

⁷ Com ara seria allò que Ch. TAYLOR anomena "l'ètica de l'autenticitat" (cfr. *La ética de la autenticidad*, Paidós/ICE-UAB, Barcelona, 1991)

dim potser a una de les claus d'interpretació més fecundes (no l'única, evidentment) per fer-se càrrec del que ha passat a Europa en els darrers quatre segles; clau fonamental, és clar, per entendre la nostra actual circumstància, que és el que ara ens interessa.

Al llarg del segle XVI, la teologia continuà essent, malgrat tot, el centre de gravetat de la vida espiritual europea⁸. L'expressió externa d'aquesta primacia, la constitueixen els conflictes armats coneguts amb el nom genèric de "guerres de religió". Existeix, no obstant això, una possible constatació més interna del fet d'aquesta supremacia: realment, i des del punt de vista intel·lectual, el segle XVI és el segle de les grans construccions teològiques de l'escolàstica renaixentista, de caràcter essencialment polèmic, que penetra fins el XVII⁹, la importància de les quals per al posterior desenvolupament del pensament modern avui coneixem a bastament. La constatació empírica (a més de les possibles consideracions de tipus religiós i moral) que aquest camí no conduïa a l'acord desitjat, imposà *ex necessitate* la idea de la *neutralitat* religiosa, tant pel que fa a les instàncies més estrictament polítiques com a les reflexions que havien de conduir a un terreny de consens cultural. El resultat, el constitueix el trasllat del centre de gravetat de la vida espiritual europea de la teologia *stricto sensu* a la metafísica. Entrem amb aquest trànsit en el segle XVII, el segle de les grans construccions especulatives dels racionalistes que, començant amb la cartesiana reelaboració de la ciència a partir de jo, havia de desfer-se de qualsevol mena de prejudici fins a terminar amb totes les disputes a propòsit del darrer fonament de les opcions humanes d'ordre superior. Quelcom d'això batega, indubtablement, en l'arquitectura profunda del projecte leibnizià, que havia de conduir fins i tot a l'acabament de les polèmiques religioses i a la reunificació de les esglésies, fonamentant en la raó pura teòrica autònoma tot consens significatiu. El palès desacord existent entre els diversos sistemes especulatiu, però, mostrà el caràcter il·lusori d'a-

⁸ Per a tot el que segueix, és especialment important l'assaig de Carl SCHMITT, traduït al castellà, que té el títol de *La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones* (en el volum *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1991). Fem nostres aquí les línies generals que dibuixa l'esmentat assaig, però no necessàriament els conceptes polítics que pressuposa (la coneguda distinció schmittiana entre amic i enemic) ni totes les conseqüències que l'autor n'extreu en altres llocs de la seva obra.

⁹ El Concili de Trento té lloc en la franja central del XVI (entre els anys 40 i 60). Abans, durant i després trobem els noms, per exemple, de Tomàs de Vio, Caietà (1468-1534), Francesc de Ferrara (c.1474-1528), Francisco de Vitoria (1480-1546), Domingo de Soto (1494-1560), Melchor Cano (1509-1560), Domingo Báñez (1528-1604), Luis de Molina (1535-1600), Robert Bel·larmino (1542-1621), Francisco Suárez (1548-1617) i Joan de Sant Tomàs (1589-1644), entre molts d'altres.

quest intent. El resultat, de nou, fou la *neutralització* de l'àmbit liti-giós. La suprema expressió, genial en el seu rigor, d'aquesta neutralització de la metafísica, característica a grans trets del segle XVIII, la constitueix la *Crítica de la raó pura* de Kant, inseparable del trasllat que el mateix Kant consumarà del centre de gravetat de la vida espiritual europea de la metafísica a l'ètica. Si la raó pura, en el seu ús teorètic, "és enterament dialèctica"¹⁰, no ho és certament en el seu ús pràctic. La raó, com a font de la llei moral, en la generació de la qual és absolutament autònoma, és capaç de consolidar una esfera completament apodíctica, en la qual hauria d'imposar-se l'acord racional de tots els homes il·lustrats.

Retrobem en aquest punt les consideracions amb què començàvem les presents reflexions. Aquest simplificador, però a grans trets considerablement exacte¹¹ recorregut per la història dels darrers segles de la vida espiritual europea, ens deixa, doncs, abocats a pensar per un moment què significava aquella substantivitat residual de la raó pràctica kantiana de la qual hem parlat més amunt. D'aquesta manera podrem potser acabar també de precisar el sentit del procés històric que hem descrit en un esborrany, i que hem interromput, per dur-lo finalment a les seves darreres etapes.

L'autonomia de l'àmbit mundà només té sentit en el moment històric en què els déus abandonen el món a la seva pròpia revolució¹². Només en el context de l'opacitat dels horitzons simbòlics transcendentals, a l'ombra dels quals destaca la immanència que ha esdevingut lliure, pot aixecar-se aquesta sobre si mateixa, en el sentit de cercar i trobar en si el seu propi fonament. Nogensmenys, aquesta exigència que el "món desencantat" s'autoimposa, té un curs natural ambivalent: per una banda, només pot fonamentar en la mesura que no dugui el "desencantament" fins al seu extrem final; i per l'altra, només pot autofonamentar-se si radicalitza al màxim la mateixa exigència de "desencantament". L'aplicació de tot això al cas ja breument comentat de Kant potser aclarirà una mica el que pretenem dir.

L'autonomia kantiana de la raó pràctica només és possible si ja és en acte la *neutralització* (depauperació) d'allò substancial moral-metafísic-teològic, car parteix en i per si mateixa de l'empo-

¹⁰ I. KANT, *Fonamentació de la metafísica dels costums*, edició citada, p. 64.

¹¹ Fem nostres, naturalment, les observacions que sobre els límits d'aquesta aproximació expressa el mateix Schmitt a l'assaig esmentat, i encara n'hi afegiríem algunes més.

¹² Cfr. PLATÓ, *El Polític*, 272e.

briment i de la negació epocals de l'ordre transcendent de fonamentació, marginat a la regió de l'extrema dissemblança¹³, limitant-se a fer pròpia i explícita la inevitable renúncia¹⁴. D'altra banda, però, l'autonomia aconsegueix de consolidar-se com a tal i proposar-se de forma plausible com a oferta de fonamentació, només si no consuma la depauperació i conserva, encara que sigui de forma residual, algun rastre de la substantivitat precategorial. A partir del moment històric que la reclamació imperiosa de l'autonomia passa al davant de la necessitat ideal d'un fonament últim (aproximadament cap a la meitat del segle XIX), resulta clar que el procés no podia aturar-se a Kant i que la pròpia qüestió de la fonamentació del discurs moral havia d'esdevenir ociosa. Els intents per mantenir-la en vida aprimant, però, una mica més, la consistència ideal en sentit fort del subjecte moral¹⁵, per més intel·ligents, subtils i benintencionats que siguin, arriben dos segles tard, i se'ls pot acusar potser, per consegüent, de ceguesa espiritual i, el que és pitjor, d'irresponsabilitat ètica i política¹⁶: el terreny ha estat guanyat ja fa temps pel kantianisme més consegüent i, per això, un dels pitjors enemics del "xinès de Königsberg": Nietzsche. De moral radicalment autònoma, només n'hi pot haver allà on hom s'ha posat d'entrada més enllà del bé i del mal, i la resta és "cristianisme vergonyant", formes substantives residuals del platonisme i del cristianisme. Molts epígons ho han entès perfectament, i el carrer (com la càtedra) van plens dels exabruptes d'una intel·lecció del principi d'autonomia que Kant no podia ni imaginar. L'esteticisme en nom del qual pot mirar de justificar-se aquesta opció, encara que proper en el seu origen espiritual a la burgesa i romàntica esteticització de l'existència¹⁷, ha fet però un pas més, i ben decidit, en la direcció de l'únic criteri admissible en aquestes circumstàncies: el poder efectiu i la total politització de la vida social.

¹³ Cfr. PLATÓ, *El Polític*, 273d.

¹⁴ *La cosa en si*, la "idea", com a "resta2 inaccessible per a una "raó teòrica" que ha perdut gran part de la seva capacitat de "contemplació" en sentit originari (*theoria*).

¹⁵ Conservant-la, per exemple, en versió pragmaticotranscendental.

¹⁶ ¿És en aquest sentit, que MacIntyre diu que "els hereus de l'Escola de Frankfurt col·laboren sense voler-ho, a manera de cor, en el teatre del present"? (A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987, pp. 49-50).

¹⁷ Cfr. V. I. LENIN, *Contribución a la caracterización del romanticismo económico* (1897), Progreso, Moscú, 1975; C. SCHMITT, *Politische Romantik* (1919), Berlin, Duncker & Humblot, 19824, així com l'assaig citat més amunt; cfr. també W. BENJAMIN, *L'obra d'art a l'època de la seva reproductibilitat tècnica* (1936), Edicions 62/Diputació de Barcelona, Barcelona, 1983.

Aturem-nos, però, un instant en aquell fenomen primer d'estetització de la vida espiritual europea a partir de final del segle XVIII, que té la seva màxima expressió en el romanticisme de la primera meitat del XIX¹⁸. La reclamació total de l'autonomia de l'"ordre" immanent, si vol ser enterament conseqüent, en un context de teologia de la *dissimilitudo* cada cop més radical, ara ja agnòstica o fins i tot decididament atea, en darrer terme només pot trobar adequada expressió com a principi assumit d'allò tecnicoeconòmic. Vet aquí la insuperable lucidesa històrica tant del positivisme cientista de Comte (i de tants d'altres) com de l'economicisme de Marx (amb els seus precedents liberals il·lustrats vuitcentistes i el desenvolupament noucentista del capitalisme salvatge). L'esteticisme romàntic ha de ser entès, des d'aquesta perspectiva, com un còmode intermediari entre el moralisme del XVIII i el predomini de la raó instrumental dels segles XIX i XX: "El camí que va de la metafísica i de la moral a l'economia passa per l'estètica, i la via del consum i del gaudi estètics, per més sublim que es vulgui, és la més còmoda i segura per arribar a una 'economificació' general de la vida espiritual i a una constel·lació de l'esperit que trobi les categories centrals de l'existència humana en la producció i el consum"¹⁹. Nietzsche, simplement, desvincula l'esteticisme del sentimentalisme i de l'eteri espiritualisme burgesos i el situa en el seu lloc real: l'afecció immediata, d'una intensitat ateològica, a-metafísica i a-moral impossible fins aleshores, a les coses i al nostre poder sobre elles.

Parlar a tort i a dret dels "valors" morals, llenguatge que pren carta de ciutadania sobretot amb Nietzsche i, després, amb Scheler, encara que, com tot, pugui ser legítim fetes les degudes observacions, no deixa de ser un símptoma inquietant de la manifesta penetració del llenguatge econòmic en tots els àmbits de la vida espiritual, un signe de l'inadvertit imperi que la categorització econòmica de la terminologia espiritual, moral en aquest cas, pot arribar a assolir, en correspondència amb "l'esperit dels temps" i, per tant, amb un èxit assegurat. Fins i tot, la liquidació ("crisi") de les concepcions més tradicionals de la moral pot llavors, tranquil·litzadorament, prendre la forma d'una inaudita proliferació de valors i de teories sobre els valors, quan el que potser s'oculta sota

¹⁸ A més de les obres esmentades a la nota anterior, es troben també observacions suggerents sobre la qüestió dels reflexos estètics del procés intern de l'esperit europeu a l'obra de Ch. TAYLOR citada més amunt, així com a *Fuentes del yo*, Paidós, Barcelona, 1996.

¹⁹ C. SCHMITT, *La era...*, op. cit., p. 111.

aquesta pública complaença és una veritable "tirania": la del mode de pensament per al qual l'essència de les coses rau en el que "valen"²⁰.

És comprensible també en aquest sentit la mirada de desconfiança d'alguns autors contemporanis envers l'extraordinària floració de les "ètiques aplicades", que troba raó i impuls tant en les institucions polítiques i educatives com en les mateixes empreses privades²¹. Car més que d'una prova real de l'interès de la nostra època per la investigació moral i més que un autèntic exemple de recerca en aquest camp, potser resulta interpretable també com a senyal de la indigència ètica del moment, donant expressió "superestructural" a l'imperi de l'única instància a la qual l'home d'avui concedeix sense pensar-s'ho la total credibilitat: la infraestructura tecnoeconòmica. El problema central que es presenta a l'ètica aplicada que vol sincerament constituir-se en la forma d'una investigació moral seriosa, no és tant (ni de bon tros) el del maquiavel·lisme dels empresaris que puguin voler usar l'ètica simplement com a reclam publicitari. Això no passa de formar part de l'aspecte "fenomènic" de l'assumpte; el veritable "noumenon" d'aquest rau més aviat a saber si el propi esperit i estatut d'aquestes recerques no ha traspassat sense adonar-se la frontera d'un mode de pensar i actuar legítim, però a hores d'ara hipertrofiat, limitant-se a ser-ne les companyes de viatge que fan del seu domini absolut quelcom més agradable i menys traumàtic²².

L'optimisme ingenu que, basant-se en aquestes dades, arriba a llegir l'actual proliferació ètica com un trasllat del principi espiritual de la metafísica cap a l'ètica, única "filosofia primera" adequada als temps que corren, felicitant-se per la revitalització de la filosofia pràctica, encara que sincer, benintencionat i arrelat en una intuïció original vertadera de l'estatut de la filosofia (la platònica), corre el risc, com deia més amunt, d'equivocar-se de dos

²⁰ Cfr. C. SCHMITT, "La tiranía de los valores", *Revista de Estudios Políticos* 115 (1961), 65-81.

²¹ Cfr. A. MACINTYRE, *Tres versiones rivales de la Ética*, Rialp, Madrid, 1992, pp. 278 ss.

²² ¿No és com a mínim raonable preguntar-se si no s'ha transgredit aquest límit quan, per exemple, s'usa per a mostrar als empresaris la legitimitat de l'ètica aplicada l'afirmació que "la ètica es rentable" (A. CORTINA y otros, *Ética de la empresa*, Trotta, Madrid, 1994, p. 88). Insistent en el mateix, poc abans d'entregar aquest treball per a la seva publicació m'he assabentat de l'edició d'un nou llibre dirigit per Adela Cortina: *Rentabilidad de la ética para la empresa*, Fundación Argentaria/Visor Dis, Madrid, 1997. Sense voler prejudicar el contingut a partir del títol, em sembla però que aquest, per si mateix, dóna encara més força a l'interrogant que fa un moment ens plantejàvem.

segles, i d'errar, per tant, en la interpretació dels fenòmens espirituals dels quals som testimonis. Atorgar a l'ètica el primer lloc en la jerarquia de les ciències espirituals, molts temem que només pot tenir un sentit substantiu si es fa des d'un precatògic d'alta densitat, com ho prova el cas de l'autor a qui de costum s'aplica aquella pensada: Emmanuel Lévinas, comentador del Talmud²³.

Davant del fenomen indiscutible de la revifalla de la filosofia pràctica i de la freqüent presència del pensament filosòfic en els fòrums de discussió pública, en el paper fins i tot d'orientador de la "racionalitat democràtica", no podem evitar que ens vinguin a la memòria les paraules de Heidegger:

*"La filosofia és essencialment inadequada als temps [inactual: 'unzeitgemäß'], car pertany a aquelles poques coses el destí de les quals mai no consisteix a poder trobar una immediata ressonància en el seu moment, ni tan sols a tenir-ne el permís per a trobar-la. Quan aparentment succeeix una tal cosa, quan la filosofia esdevé moda, o bé passa que no es tracta d'una filosofia real, o bé aquesta serà malentesa i utilitzada per a les necessitats diàries segons perspectives alienes a ella mateixa"*²⁴.

128

Si, malgrat tot, optem encara per arriscar-nos a preterir l'observació heideggeriana, caldrà però que restem atents si més no a les definicions del diccionari: orientar significa indicar a alguna persona l'indret on apareix la claror amb què comença el dia. Evidentment, doncs, per a orientar cal tenir la certesa que aquest lloc existeix i que és possible mostrar-lo. Quan s'esdevé que precisament són aquestes certes el que hom posa en dubte, en quin sentit pot dir-se encara que algú ha d'orientar algú?

Quan el principi d'autonomia és assumit com a *principi* en sentit fort, val a dir que, quan l'exigència d'autonomia s'imposa per sobre de tota altra consideració, i, per consegüent, el jo queda deslligat de qualsevol mena d'horitzó orientador "exterior" que pugui servir de fita, la conseqüència ideal immediata n'és el politeisme teològic en sentit estricte, el *poli-teisme*. Creure llavors que és possible en el pla històric evitar el politeisme metafísic i/o moral, no deixa de resultar, ens sembla, força càndid. En la mesura que el desacord religiós esdevé radical així, la temptació més immediata és neutralitzar-lo, per exemple, amb el recurs a una ter-

²³ Cfr. *Ètica i infinit. Diàlegs amb Philippe Nemo*, Barcelonès d'Edicions, Barcelona, 1988.

²⁴ M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1985, p. 6.

minologia tan aparentment innòcua com la de "pluralisme"²⁵. Aquest expedient, sens dubte, pot tenir una utilitat absolutament directa, si aquella dissensió havia arribat a expressar-se en el terreny polític en forma de conflicte, i de conflicte bèl·lic. Però la resolució temporal del problema no pot revestir-se llavors amb l'aparença d'allò definitiu i, fins i tot, d'allò desitjable. No deixa de semblar-nos que això no passa de ser "fer de la necessitat virtut" i que, per tant, l'arrel del conflicte no ha estat eliminada, sinó que continua latent, nodrint potser formes de violència dissimulada que esperen l'ocasió propícia per a manifestar-se amb una força renovellada i intensificada. Que les guerres del segle XX hagin estat les més devastadores de la història no és probablement un mer efecte del progrés tecnològic, com confirmen les clarividents profecies de Nietzsche a les seves últimes obres²⁶. Albert Speer, ministre dels darrers governs hitlerians, volgué suavitzar en el judici de Nuremberg la terrible realitat de la liquidació del poble jueu afirmant que el nacionalsocialisme s'havia limitat a afegir els nous mitjans tècnics a una pràctica que existia des de feia segles a Europa. No podem evitar la impressió, però, que hi havia un element que diferenciava *qualitativament el pogrom* d'altre temps i la *Endlösung* [solució final] dels nazis²⁷.

Liquidats els acords precategoryorials (metafisicoreligiosos en sentit ampli²⁸); esvanida la presència d'un ordre transcendent que precediria les realitzacions culturals particulars en la forma d'una sèrie de textos narratius col·lectius en el si dels quals adquiririen intel·ligibilitat els mots i les idees; exclosa, doncs, la possibilitat mateixa d'una fecunda discussió entre les tradicions a partir d'elles mateixes, i no d'una universalitat inevitablement abstracta; en total autonomia, per tant, de la immanència, els desacords teològics, metafísics i morals necessàriament apareixeran, encara que no sigui per força simultàniament en el temps històric, com a insuperables, i el sol camí que encara resultarà plausible en darrer

²⁵ Cfr. A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987, p. 51.

²⁶ Cfr. *Ecce homo*, Alianza, Madrid, 1979, p. 124.

²⁷ Només cal veure, per exemple, el que Norman COHN, historiador jueu, afirma a propòsit de les primeres persecucions sagnants en temps de la primera Croada, dins del seu magnífic estudi *The Pursuit of the Millenium*, 1957 (trad. cast.: *En pos del milenio*, Madrid, Alianza, 1985). Totes les persecucions han estat terribles. Però la hitleriana hi afegí un plus ideal, irreductible al consol que suposa creure que, "simplement", s'hi empraren mètodes que eren fora de l'abast dels medievals. Al contrari, potser cal preguntar-se si l'ús d'aquests mètodes no fou, simplement, la millor manera en què trobà expressió aquell *plus* ideal.

²⁸ Cfr. *supra* nota 3.

terme serà el de la definitiva neutralització dels àmbits conflictius i l'autolimitació a l'acord tecnoeconòmic a propòsit de les "coses mateixes", únic àmbit vertaderament "objectiu"²⁹ i totalment "neutral", entre els subjectes alliberats de tot horitzó que calgui redescobrir i, per consegüent, regits per la seva pròpia i omnipotent (no té límits externs ni interns) voluntat individual de construcció –o de destrucció: la total "imparcialitat" de la tècnica inclou també el sentit de les seves aplicacions.

*

Un important punt de consens resta, però, entre la posició que hem esbossat en aquest treball i la lliçó de Cortina: l'"ètica de màxims" (si encara volem conservar aquesta denominació), única en la qual és possible des de la nostra perspectiva un acord fonamental digne d'aquest nom que no suposi simplement retardar l'absoluta –i això també vol dir pública, fins i tot política³⁰– paleabilitat de l'actual opció última de fons pel no res, no pot ser de cap manera presentada de forma coactiva³¹. És evident per si mateix que la possibilitat i, encara més, la urgència de l'acord pre-categorial, només pot reclamar per a si la força de la persuasió i de la convicció. Sols que, a diferència de Cortina, i d'acord probablement amb Marx i Bakunin, entre d'altres, nosaltres pensem que no hi ha ni hi pot haver el contrapès o l'alternativa de cap mena d'ètica de mínims. Emergeix, doncs, el darrer aut-aut enfront del qual, més enllà fins i tot de la querella entre els antics i els moderns³², se'ns imposa la necessitat d'una última decisió espiritual³³.

²⁹ Heus ací la desbordant clarividència de Marx a què ens referíem una mica més amunt, explicitada amb tota la contundència desitjable: "El *diner*, en posseir la *propietat* de comprar-ho tot, en posseir la *propietat* d'apropiar-se de tots els objectes, és doncs l' *objecte* per excel·lència." I continua: "La universalitat de la seva *propietat* és l'omnipotència de la seva essència; val, doncs, com a ens omnipotent... El *diner* és l' *alcavot* entre la fretura i l' *objecte* , entre la vida i els mitjans de vida de l'home. Però allò que em mediatitza la *meua* vida, també em *mediatitza* per a mi l'existència dels altres homes" (K. MARX, *Manuscrits econòmico-filosòfics* , Ed. 62, Barcelona, 1991, p. 217).

³⁰ Cfr. S. ROSEN, *Hermenèutica com a política* , Barcelonasa d'Edicions, Barcelona, 1992.

³¹ En aquest sentit, ens sentim cada cop més "liberals", seguint Soloviev en el camí dels darrers anys de la seva vida: cfr. S. M. Solowiew, *Vie de Wladimir Solowiew par son neveu* , Paris, Éditions SOS, 1982.

³² En aquest punt ens allunyem també tant dels straussians (per exemple, S. Rosen) com dels darrers extrems de la posició d'A. MacIntyre, si és que l'hem entès adequadament.

³³ Cfr. H. U. v. BALTHASAR, *Gloria* , vol. 5, Encuentro, Madrid, 1988, pp. 234-5.

Abstract

This article, as is pointed out in the subtitle, attempts to offer the reader a series of reflections, by no means exhaustive, regarding the ideas expressed by Dr. Cortina in her opening lecture for the academic year 1997-1998 at our University. This is not a full summary with comments. It is, therefore, presumed that readers are familiar with the lecture, to which only allusory reference is made. Furthermore, the reflections are presented in a non-systematic way and refer primarily to the historical statute of the idea of a "civic ethic of minimums", as well as to the problematic relationship between this idea and a possible foundation of the moral discourse.