

5

---

CURS

# PROGRÉS I PODER

JOSÉ MANUEL BERMUDO – RAMON VALLS – FERNANDO SAVATER

35

Raó i poder  
JOSÉ MANUEL BERMUDO

FUNDACIÓ CAIXA DE PENSIONS

---

---

# RAÓ I PODER

JOSÉ MANUEL BERMUDO

Aquesta reflexió serà dedicada al tema *Raó i poder*. També, però, com vaig assenyalar ahir, la reflexió sobre *Raó i progrés* ens servirà d'entrada i ens evitarà de repetir aquell recorregut, possiblement llarg i a vegades una mica pesat, pels aspectes més filosòfics de la racionalitat.

Resumint, ahir vaig intentar de mostrar la dependència entre la raó i el progrés, en una història comuna; vaig intentar de demostrar que tenien una història comuna; que naixien plegats, a fi de mostrar que d'alguna manera la ideologia del progrés no és sinó això, la cara ideològica de l'*episteme*, de la racionalitat que sorgeix al segle XVII i arriba fins als nostres dies.

Vaig mirar de demostrar així mateix que la raó no l'entenia pas com a pensament, com a facultat de pensar. (Alguns problemes que sorgiren durant el col·loqui foren deguts a la meva manca d'insistència, o potser de claredat, en aquest punt.) Hom argüïa que allò que jo anomenava una racionalitat, en el fons era una irracionalitat. Ara bé, jo només tractava d'assentar que la raó era això, aquest conjunt de criteris, aquestes tècniques totalment ritualitzades i totalment estructurades, i aquest conjunt que no té res a veure amb el pensament o la facultat de pensar, perquè hi ha cinquanta mil maneres possibles de pensar o, si més no, hi ha altres maneres de pensar entre les quals aquell pensament de la semblança, o de la poesia, també és pensament, també és activitat, que maneja idees, que maneja conceptes i imatges. En fi, vaig descriure la racionalitat. I m'alegro d'haver provocat tal revulsió, car el meu objectiu final era de fer veure que, o bé seguim amb aquesta racionalitat o bé no en tenim de moment una altra. És a dir, l'alternativa és cruel i descarnada. Renunciar al progrés, sense renunciar a la racionalitat en la qual s'emmarcava com a part i efecte,

era una ficció; renunciar també a la racionalitat era una temeritat..., o una esterilitat; car la veritat és que, per sota les consciències crítiques, aquesta racionalitat es reproduïx irremissiblement, regint i dominant cada lloc social, cada institució, cada pràctica.

Bé, deixem però l'ahir i anem al nostre tema d'avui. Podríem començar amb una pregunta com la següent: ¿podríem nosaltres aplicar a la *raó* i al *poder* la mateixa anàlisi o les mateixes tesis —aquelles tesis de dependència radical entre raó i progrés— que apliquem a la raó i al progrés? És a dir, entre la raó i el poder, ¿hi ha la mateixa relació que la que ahir vam intentar de demostrar que hi havia entre la raó i el progrés?

De moment, per tal d'anar entrant en el tema, tenim uns índexs, uns símptomes que ens permeten de sospitar que sí. I uns símptomes, per dir-ho així, que són equivalents a aquells pels quals vam començar ahir. Efectivament, a l'origen d'aquesta racionalitat, que també és l'origen de l'Estat modern i que és, per tant, l'origen del poder tal com l'entendrem ací... (Cal fer una acotació: el poder és un concepte històric; no podem pas generalitzar-lo i confondre'l amb les formes de poder que han existit en d'altres societats, corresponent a altres formes de dominació, a una altra mena de relacions socials. En tot cas, nosaltres ens referim al poder tal com és concebut, tal com s'instaura, tal com es genera en la societat moderna, de la mateixa manera que la raó l'entendem tal com es constitueix en la nostra era moderna, deixant de banda les altres coses, aquelles altres facultats, aquelles altres relacions, amb la seva especificitat, fora dels marges de la nostra acotació.)

Doncs bé, a l'origen, la ciència és vista com a domini de la natura. S'entén com a triomf de l'home sobre les coses, el triomf de l'home sobre el món. La seva afirmació d'ésser superior, la seva afirmació d'amo, de senyor, que té dret i poder per manejar les coses. La ciència és l'instrument i la mesura de la seva potència, del seu poder de control i domini de la natura.

En el debat sobre el luxe, al qual ahir vam fer alguna referència, hom diu constantment, insistentment, que la ciència i la tecnologia, la producció de mercaderies, augmenta el poder de l'Estat. La idea del poder de l'Estat, de construir i d'afirmar el poder de l'Estat és força important, als segles XVII i XVIII, perquè llavors encara necessitaven d'eliminar el poder feudal i la tasca urgent consistia a constituir l'Estat, que pràcticament no existia, i a ésser dispers, dividit en les relacions feudals. Construir l'Estat, l'Estat modern, era equivalent a instaurar el poder de l'Estat. Un Estat sense poder, és a dir, sense que en

sigui reconeguda l'activitat, sense que tingui mitjans per imposar tal reconeixement i sense instruments per dominar (organitzar, dirigir, regir...) la realitat social, és una ficció d'Estat. O sigui, Estat i poder són dues idees inseparables.

Tal preocupació per instaurar l'Estat, però, no és pas aliena a la raó. En tota la teoria política dels segles XVII i XVIII, l'aspiració comuna és la següent: convertir en poder la força de la raó. És l'objectiu de tots els teòrics jusnaturalistes. Posar en el poder la raó natural, donar el poder a la raó: que, a l'últim, fos la raó, que dictés la llei; que a l'últim fos la raó, que inspirés l'ordre polític; que no fos el privilegi, que no fos la tradició, que no fos la teologia.

Encara durant el segle XVII existien teories sobre l'origen diví del poder. Teories que defensaven que el poder sobirà venia de Déu, etc. Els homes del XVII i el XVIII tracten de posar la raó com a única font d'autoritat, i com a única font de poder.

Fins i tot homes que, com veurem després, perquè hi entrarem, exerciren la sospita pel que fa a tal poder i la sospita pel que fa a tal raó, aquests homes ho reconeixen perfectament.

Vegem com explica Rousseau l'aparició del poder de l'Estat. Evidentment en to crític, en to de rebuig, però ho explica així. He dit anteriorment que, durant tota una llarga etapa imaginària en què encara no existia el poder de l'Estat, uns homes, uns grups d'homes van anar aconseguint de dominar els altres per la força, per la violència. No hi havia poder d'Estat, no hi havia llei, no hi havia justícia ni injustícia: aquestes classificacions no entren en l'ordre de la natura. Simplement hi havia exercici legítim del *poder natural*, és a dir, de la força natural, de la violència natural. Rousseau va descrivint, per tant, com s'ha generat la desigualtat, sobre la base de l'exercici de la violència física, del dret del més fort, de l'únic dret basat en el poder natural. I, després d'haver fet aquesta llarga descripció, diu: «*Desproveït de raons vàlides per justificar-se i de prou forces per defensar-se, apte per aixafar fàcilment un particular, aixafat però al seu torn per hordes de bandits, sol contra tots i, a causa de les enveges mútues, no podent-se unir als seus iguals contra uns enemics units per l'esperança comuna del pillatge —i aquí ve el text més important—, el ric —Rousseau parla en termes de rics i pobres—, el ric, compellit per la necessitat, a l'últim va concebre el projecte més meditat que ha pogut cabre a la ment humana: emprar a favor seu les forces mateixes dels qui l'atacaven, convertir en defensors els seus adversaris, inspirar-los unes altres màximes i donar-los unes altres institucions que li fossin tan favorables*

*com contrari li era el dret natural*». I una mica més avall arrodoneix la frase, tot dient: «*Unim-nos —posa la frase en llenguatge del ric—, unim-nos a fi de protegir de l'opressió els febles, de frenar els ambiciosos i d'assegurar a cadascú la possessió d'allò que li pertany*».

És el llenguatge de la raó, és el llenguatge legitimador de l'ordre i de la llei. Un llenguatge que trobem familiar: «*Instituïm normes de justícia i de pau a l'acatament de les quals tothom s'obligui, sense exempció de ningú, i que reparin d'alguna manera els capritxos de la fortuna, sotmetent tant el poderós com el feble a uns deures mutus; en una paraula, en comptes de tornar la nostra força contra nosaltres mateixos, apleguem les forces en un poder suprem que ens governi d'acord amb unes lleis prudents, que protegeixi i defensi tots els membres de l'associació, que rebutgi els enemics i ens mantingui en una concòrdia perdurable*». I unes ratlles més avall Rousseau hi afegeix: «*I així, tots van córrer cap a les seves presons, tot pensant que s'asseguraven la llibertat, car amb prou raó per influir sobre els avantatges d'una institució política, no tenien prou experiència, etc., etc.*».

Per Rousseau, per tant, ja a l'origen hi ha tota una racionalitat, una legitimació racional de l'aparició de la llei. Veu amb claredat que el poder polític apareix sota una forma, sota un llenguatge racional. És aquest llenguatge de l'«*unim-nos tots*», «*defensem-nos tots*», «*que la llei obligui tant els uns com els altres*». Aquest és el llenguatge de la racionalitat política, el llenguatge que la immensa majoria de la gent es veu obligada a parlar, si més no quan ho fa políticament, en un àmbit públic. Rousseau ha descobert el *llenguatge del poder*. Encara més, ha intuït que el llenguatge sempre és del poder. La raó que parla en nom de tots, del bé de tots, de la justícia, de la pau..., és, ja d'origen, segons Rousseau, una raó al servei de la reproducció d'una desigualtat instaurada quan regia la violència. I si la raó legitima, consagra i defensa allò que la violència va posar, aquella raó està al servei de la violència, és la veu de la violència.

També a l'origen, i abans que Rousseau, el filòsof anglès Hobbes, a la seva obra *Leviathan*, teoritzà perfectament la identitat entre la raó i el poder. El poder d'un home, diu, és determinat pels seus mitjans actuals d'obtenir un bé futur aparent. Poder és poder fer. Tot allò que possibilita fer o posseir allò que hom desitja és un element del poder, un element al servei del poder: «*En conseqüència, tenir criats és poder, tenir amics és poder, perquè es tracta de forces unides. Les riqueses també són poder, la liberalitat també és poder*». Fóra bonic de poder-nos detenir en l'anàlisi que fa Hobbes, que redueix a elements o vassalls del poder tota una sèrie de virtuts i qualitats,

de la caritat a l'eloqüència, que habitualment són premiades per la seva moralitat intrínseca o que tenen un prestigi en la nostra societat. Almenys, però, subratllem el que ens interessa més: el fet que afirma que *la raó és poder, la ciència és poder, l'eloqüència és poder*. Aquesta idea que la ciència és poder, que l'eloqüència és poder, que el llenguatge és poder, serà enormement reivindicada. Recordem el *Discurs de la servitud voluntària* de De la Boétie, que esmentàvem a la reflexió sobre *Raó i progrés*. Veiem, doncs, que a l'origen hi ha veus que identifiquen raó i poder. I veus tan contraposades ideològicament com les de Hobbes i Rousseau. I podríem afegir-hi Spinoza, el *Tractat teològicopolític* del qual, de trets hobbesians, potser és la reflexió més important del segle XVII sobre la raó i el poder; o a tots aquells il·lustrats —Helvetius, Holbach, Morelly, Diderot, Voltaire, etc.— que, en el concepte reivindicat *dèspota il·lustrat*, semblaven condemnar figuradament el poder i la raó. I podríem seguir amb els esforços per racionalitzar el poder, o que el poder s'exercís segons la raó, tant en Hegel (en què l'Estat racional significa el final del llarg trajecte de la idea cap a la llibertat i la raó) com en Stuart Mill (en què l'Estat només és un mitjà de defensa i estímul del desenvolupament espontani de la racionalitat, etc., etc.). Però no podem seguir tot el recorregut.

Als nostres dies, com passava en el cas del progrés, també sentim predicar insistentment la idea que tot és poder, que tot pertany al regne o al regnat del mestre, al regnat del senyor, al regnat de l'amo o del príncep. La idea que el llenguatge, o la raó, és el llenguatge o la raó del poder. Fins i tot han proliferat els treballs que sostenen que la constitució de la llengua, les primeres gramàtiques, els primers diccionaris i la institucionalització de llengües oficials, les primeres normatives acadèmiques, és a dir, els primers treballs d'instauració oficial de les llengües, tot plegat correspon igualment a la darrereria del segle XVII i al començament del segle XVIII; i hi ha una gran quantitat de treballs actuals orientats a desvetllar que la preocupació per normativitzar el llenguatge, per academitzar-lo o fixar-lo, és obra del poder. I se'n posen exemples, com el de Condillac, a qui el rei encarrega l'elaboració d'un diccionari de la llengua francesa. En definitiva, hom pensa que fixar el llenguatge va consubstancialment unit amb la voluntat de fixar la forma del poder.

Recordo la incidència en els medis intel·lectuals, durant els anys 1968, 1969, etc., no tan sols de les teories marcusianes que afirmaven que perquè sigui possible una revolució hem d'inventar un llenguatge nou, sinó també urbanistes, etc., i directors de cinema, que cercaven llenguatges nous, noves formes de revolució, guiats per la idea que

solament sortiríem del nostre estat, solament podríem caminar cap a unes formes alternatives d'existència si érem capaços de canviar els llenguatges. Hom hi introdueix el llenguatge de l'absurd, el teatre de l'absurd, la novel·la perd la seva narració i se cerquen formes noves enormement invertides, l'antinarració, etc. Tot això correspon a aquesta consciència que es genera a la nostra època, tot al llarg de la postguerra, i que es va concretant en tesis com la que diu que fins el llenguatge pertany al poder. I ja no parlem de la racionalitat! El fet d'ésser fora del sistema, la tesi que, essent-hi dins, el sistema no es pot transformar, el tema de la integració, de la potència integradora i assimiladora d'aquest potent sistema, d'aquest mecanisme. ¿Per què cal que ho precisem més, si tot això és la consciència de tothom? En l'actualitat és ben present, aquesta idea que hi ha una racionalitat, que alguns anomenen irracionalitat, que domina la nostra vida pràctica, que ens imposa la seva llei en actuar, en pensar i fins i tot en sentir.

Per tancar aquesta primera part, em penso que podem afirmar, efectivament, que la nostra sospita inicial és vàlida. La relació entre raó i poder, com la relació entre raó i progrés, tenen en comú que, ja a l'origen i fins als nostres dies, la sospita pel que fa a l'un va estrictament lligada a la sospita pel que fa a l'altre. Posar el poder en qüestió és posar en qüestió la realitat tecnològica; i, quan hom és conseqüent, posar en qüestió la racionalitat tecnològica, la ciència (tal com és, tal com és institucionalitzada, al marge que pugui somniar-se'n un altre ús o una altra funció), i, a vegades, fins i tot posar-ne en qüestió l'expressió lingüística.

Hobbes i Rousseau, per tant, centrant-nos en el nostre territori, situant-nos a l'època que tractem, són com dos exemples magnífics dels quals abordar la nostra tasca. Tots dos veieren la perfecta identitat entre raó i poder. I tots dos compregueren, per dir-ho així, la veritat de la cosa, allò que hi havia en el fons d'aquesta identificació. Tots dos veieren i compregueren que vivien en una societat que es construïa, que encara no havia fixat la seva «essència», sinó que estava en un procés de fixació de les seves institucions, de la seva forma d'Estat, del seu model de producció, de la seva organització de la pràctica científica, de la seva organització de la universitat, que culminarà a l'època napoleònica i que arribarà pràcticament fins als nostres dies. Compregueren que vivien en una societat que s'anava donant l'ésser a si mateixa. I tots dos compregueren també que aquesta societat necessitava una ideologia en què reflectir-se i on mirar-se. Totes les societats necessiten una ideologia on contemplar-se com en un mirall. Nosaltres també necessitem sentir-nos bons, sentir-nos honrats, sentir-

nos intelligents, sentir-nos justos, sentir-nos afortunats; també necessitem valorar i jutjar els altres. Sense valorar i jutjar, sense mesurar i comparar, no podem saber el que som, saber el que posseïm... Sense jutjar ni valorar, sense una jerarquia, sense mesurar-nos en relació amb els altres, no ens posseïm nosaltres mateixos, perquè no sabem la nostra mesura, els nostres límits. La ideologia és el mitjà pel qual ens veiem a nosaltres mateixos, com a individus o com a grup, en les nostres mesures relatives a les dels altres. Amb la ideologia abracem els nostres límits, ens diferenciem, ens posseïm, ens procurem la seguretat necessària a la felicitat o bé la inseguretat necessària per mantenir-nos en l'estat d'alerta que exigeix la supervivència.

Una ideologia és, doncs, un mecanisme social per pensar-se, per poder establir les posicions relatives d'aquesta societat pel que fa als altres, presents o històriques, per fixar objectius, finalitats..., en suma, per donar *sentit*. Podríem dir, doncs, que per posar ordre i jerarquia en allò que potser només és indiferent.

Cada ideologia, però, com a mirall encantat, fa miracles. Cadascuna de les ideologies és —d'això en depèn l'organicitat i la durada— perfectament adequada per produir l'encís. Així com fóra intolerable un mirall en el qual ens veiéssim horriblement deformats, així ho seria una ideologia que forcés una societat a veure les seves misèries, les seves monstruositats, la seva gratuïtat, la seva esterilitat... Tot això va contra la raó d'ésser de la ideologia. Per això, cada ideologia té la seva especificitat al moment de fixar horitzons, jerarquies, valors, etc. En unes val més d'ésser fort, en altres val més d'ésser intel·ligent, en altres d'ésser més laboriós, o piadós, o poderós, etc. Car són evidentment consubstancials a allò que és la societat en la qual regnen. Doncs bé, també aquella societat del XVII-XVIII necessitava lògicament de construir una ideologia on mirar-se, on justificar-se i legitimar-se, per tal de sentir-se bona, de saber-se legítima i autoritzada, en la qual poder legitimar la forma d'Estat que tractava de crear o que anava creant, la forma de producció que anava instaurant, les formes socials que anava destruint, perquè indubtablement anava destruint unes formes comunals. Els primers treballs de comunisme utòpic primitiu, els d'homes com el capellà Meslier o l'abat Mably, precisament neixen d'això: de la consciència que el nou ordre s'aixeca tot destruint força coses, tot pagant un alt preu. Meslier, el capellà roig, al seu famós *Testament* —una versió parcial i astutament adaptada del qual popularitzà Voltaire—, ens ofereix la consciència sorgida a la seva vida com a sacerdot rural, la consciència de com aquella producció comunal, pròpia de l'Edat mitjana, va essent a poc a poc destruïda quan l'Estat centra-



litzat comença a incrementar els tributs, que ara no poden ésser burllats, ja que l'Estat va disposant d'un exèrcit permanent, etc.

Aquells primers treballs —igual com els moviments dels *levellers*, dels *diggers* i, en fi, de l'antimaquinisme— són la consciència de l'existència d'unes formes socials que s'anaven destruint, del fet que el nou ordre costava un preu ben alt. Per tant, la societat nova havia de legitimar com a bones les formes que anaven apareixent. Li calia una ideologia que jerarquitzés el que era vell i el que era nou, que permetés de veure-hi la bondat relativa, el caràcter progressiu a força d'imposar nous valors i nous criteris, de posar com a pressupòsits uns nous objectius. Li calia, doncs, una ideologia en què el nou projecte, la nova civilització, fos legitimat, afirmat com a millor, com una cosa bona. Li calia una ideologia en la qual pensar-se, on mirar-se i veure's formosa, on contemplar-se narcisistament, veure's i reconèixer's sense vergonyes. Al capdavant, sentir-se sense culpa. Perquè aquí també sorgeix la sospita que tota ideologia conté com un dels seus fins, igual com el mirall encantat, el poder d'ocultar allò que és deforme, de presentar una imatge embellida. És un espai màgic, que no reflecteix pas la realitat, sinó una seva imatge de la qual no ens hàgim d'avergonyir. I no és pas estrany que sigui així, car no és res estrany a la societat, ans n'és part: la seva funció no és de fer que la societat es vegi tal com és, sinó que sigui possible. N'és una part subordinada al tot, i no pas un lloc privilegiat del reflex de la veritat.

Doncs bé, en aquella nova ideologia que lentament es generava al mateix ritme que el nou ordre social, Rousseau i Hobbes descobriren que la clau, la seva pedra central, la de tota l'arquitectura conceptual d'aquella ideologia, consistia a *fer estimar l'ordre*, aconseguir l'amor a l'ordre, és a dir, l'amor a la raó. Perquè la raó, com ja vam veure, és ordre, ordenament, ordenació. Recordem, entre parèntesis, que «ordre», «ordres», tot fa referència a la jerarquia, que *les ordres* van lligades a la relació de poder, de dependència. Tots sabeu el significat d'expressions com «a les seves ordres...», o «el que vostè ordeni...», per a les quals fórmules l'exèrcit té un gust i una tirada indiscutibles.

Continuem, però. Dèiem amor al poder, és a dir, a la llei. La llei és la garantia de l'ordre en la nostra societat. La llei és ordre en un sentit doble: com a expressió de la racionalitat (ordenament jurídic, primacia de la raó) i com a expressió del poder (imperatiu de la llei, autoritat, obediència). La nostra societat és la societat de la llei («estat de dret»): és a dir, el lloc on el poder i la raó s'identifiquen. Estimar la llei és estimar la raó, però també és estimar la jerarquia, estimar el sobirà que ocupa el seu lloc, estimar les diferències que legitimen l'or-

denació. I, és clar, amor a l'*individu*, a l'«element simple», peça de l'ordre i justificació, per la seva diferència («indiscernibles» leibnizians extrapolats —allò que és ideològic!), de la jerarquia.

Perquè la nova societat no pot reclamar l'amor a l'ordre, pel seu origen diví. Perquè es tracta d'un nou ordre oposat a aquell que fou posat com a diví. Ara l'amor a l'ordre es demana com a amor a la raó; l'obediència, l'amor al sobirà, s'exigeixen com a amor a la raó. I és tocant a aquesta necessitat d'estimar la llei, com a expressió de la raó, centre de gravetat de la nova ideologia burgesa en construcció, que les veus de Hobbes i de Rousseau prenen sentit. Dues veus diferenciades, no ho dubta ningú; però amb un fons comú. Tenen en comú que totes dues miren de *desmitificar*, com diríem ara; tots dos, Hobbes i Rousseau, intenten que la ideologia reflecteixi la realitat, que la ideologia no sigui un mirall manegat, un mirall encantat que només ofereixi imatges deformades i belles; sinó que la ideologia no sigui res més que la *consciència de la realitat*. Avui diríem, en termes positivistes, que fos la ciència, que fos una representació clara de la realitat, no pas una *falsa consciència*, representació ideològica, imatge invertida.

Però si tots dos coincideixen en una cosa tan simple com és ara anomenar les coses pel seu nom, es diferencien en el fet que mentre que Rousseau tenia la *utopia* com a horitzó, Hobbes girava, per dir-ho així, al voltant del *principi de realitat*. ¿Què vol dir, que tots dos anomenen les coses pel seu món? Doncs vol dir això: que tant l'un com l'altre diuen que l'individu és un ésser natural, que *no és* un ésser social. Mentre que la nova ideologia continua mantenint la idea tradicional que l'home és un ésser social segons natura, com si només així fos possible un plantejament *humanista* de la política i la vida social, Rousseau i Hobbes si fa no fa diuen que «l'individu no és pas social, l'individu com a ésser natural és antisocial». Si viu en societat, és malgrat ell mateix.

Mentre que la nova ideologia s'esforça perquè l'individu es vegi ell mateix com a subjecte lliure, moralment responsable, subjecte de drets inalienables, reconeguts, Rousseau i Hobbes aixequen la veu per assenyalar la ficció d'unes tals representacions. Mentre que la nova ideologia posa la llei —i, per tant, l'ordre, la jerarquia, etc.— com a simple expressió d'una moralitat, justícia, bondat natural i racional, de la llei natural, Hobbes i Rousseau subratllen l'oposició entre natura i raó, l'artificiositat de tot allò que és racional, i d'allò que és social com la seva obra, la base de tota legitimitat de la llei que sigui la seva acceptació... Per tal d'evitar sospites, adverteixo que no confonc pas Hobbes i Rousseau. Em limito a accentuar-ne la coincidència en aquest

desvetllament de la ficció present en la seva pròpia imatge, que la ideologia naixent elabora. No cal dir que l'un simplement denuncia la ficció, perquè pensa que és més útil que anomenem les coses pel seu nom; l'altre, Rousseau, exerceix la seva denúncia en nom de la gran veritat (que per Hobbes seria una altra ficció). La seva originalitat és que denuncia la ficció d'una ideologia que, al capdavall, persegueix la mateixa cosa que ell. Hobbes, al contrari de Rousseau, no ofereix cap alternativa davant l'ordre existent: no és cap revolucionari. La ideologia que respecti i se sotmeti a la llei racional, que estimi la pau, que reconegui el sobirà i la jerarquia, que defensi els drets inalienables de cada individu com a subjecte moral i com a ciutadà... I Hobbes està d'acord que tot això sigui així, però que es faci sense la ficció de l'individu subjecte de dret, sense la ficció de la llei com a expressió de la racionalitat i la moralitat...; és a dir, sense pretendre que hom *estimi* la llei. L'home ha d'arribar a comprendre la necessitat de la submissió, de la renúncia, de pagar un preu per la vida en pau i amb seguretat; ha de pagar, doncs, sabent que paga; renunciar, sabent que renuncia. O sigui, en comptes de defensar una imatge de si mateix, una imatge de la seva societat, en la qual l'home acceptarà la llei per amor, Hobbes invitava a dir les coses pel seu nom i a dir a l'home que accepti la llei, no pas per amor, sinó sabent que és un preu que ha de pagar, i un preu força car; que ho accepti així, perquè no li resta cap altra solució. Perquè després d'un càlcul de possibilitats, i per a això tenia la raó —la raó és un càlcul amb màxims i mínims—, aquesta raó decidia la necessitat de l'ordre i la jerarquia, la necessitat, per tant, de la llei, la necessitat de la submissió. Necessitat del poder.

En canvi, Rousseau permet una sortida d'esperança. Per Hobbes, el mal és, per dir-ho així, natural i, com que és natural, no té remei. Simplement cal acceptar-lo, cal assumir-lo, en comptes d'emascarar-lo, en comptes de cobrir-lo amb una ideologia que permetés la reconciliació de l'individu amb la societat, del bé privat amb el bé públic, del que és particular amb allò que és universal, etc., que és la ideologia que es va teixint; Hobbes invita a això, a reconèixer el caràcter contradictori que hi ha en aquest plantejament, invita a assumir amb valentia que estem condemnats a sotmetre'ns, que estem condemnats a la renúncia. I, per tant, no hi ha solució. En canvi, per Rousseau sí. Perquè Rousseau considera que el mal no és pas en la natura, sinó en el fet social, en la cosa històrica. I tots sabem, o ho podem pensar, que quan l'home creu que tots els problemes li vénen de l'ordre polític, de l'ordre social, de les institucions, té prou motius, si realment hi està disposat, i té arguments per esperar, per confiar que això es pot arreglar. Un és

capaç de tenir esperança de poder canviar l'ordre social, de poder canviar les institucions, de poder anul·lar o disminuir el mal, quan aquest mal té una localització en la cosa històrica; perquè la cosa històrica és la cosa artificial, allò que és produït per l'home. En canvi, però, en una filosofia que posi el mal en la natura, com Hobbes l'hi posa, o com l'hi posa Freud, evidentment no hi ha tants motius d'esperança; més aviat hi ha, pel cap alt, motius exclusivament per assumir-ho, o amb deliri o bé amb desesperació, o amb lucidesa, com s'acostuma de dir ara. Tota la tasca de Hobbes fou un esforç per pensar el poder, fou un esforç per pensar l'autoritat. I això cal entendre-ho, perquè vivien en una època en què les velles formes d'autoritat havien estat diluïdes o havien perdut acceptació i reconeixement. No es reconeixia l'autoritat teològica, i no simplement per deterioració progressiva de la importància de la religió i de la teologia enfront de l'avenç de la ciència, sinó també pel problema que ja no hi havia un únic centre d'autoritat; no hi havia només una veu autoritzada a l'Església, sinó que hi havia esglésies nacionals, hi havia divisió de centres d'autoritat. L'autoritat eclesiàstica també s'havia clivellat: s'havia esquerdat o s'esquerdava aquella metafísica de la qual parlàvem a l'exposició sobre *Raó i progrés*, la qual metafísica era capaç realment de fonamentar i de donar unitat i coherència a la conducta i a la moral. En conseqüència, la moral i, per tant, la política i, per tant, la ciència de l'educació, com ells l'anomenaven, cada cop era més difícil de justificar, de tenir suport, de legitimar-se en una metafísica; cada cop semblava menys fonamentada. Si les velles formes, les velles instàncies d'autoritat reconeguda es diluïen —ja no s'acceptava la tradició com a font d'autoritat, el dogma no s'acceptava com a font d'autoritat, etc.—, calia afrontar el que de fet era el veritable problema: els homes han de viure en societat; aleshores, ¿quina és la font d'autoritat?, ¿quina és la font de poder, quan es diu que el poder ja no és d'origen diví? ¿Quina és la font d'autoritat, quan es va afirmant cada vegada més una filosofia que no reconeix l'eterna veritat escrita en l'ésser?, per utilitzar la terminologia de l'anàlisi que vam fer ahir. Era urgent d'establir una llei legítima; calia establir una font d'autoritat. I aquest és l'esforç de Hobbes.

Mentre creixien i s'afermaven unes filosofies que definien el poder legítim, que establien la jerarquia de valors i virtuts, que delimitaven el drets de l'home o elaboraven la llei que garantís aquests drets; mentre hom enumera els drets de l'home, com el dret de la vida, el dret a la llibertat, el dret a la propietat, com teoritza Locke als seus *Assaigs sobre el govern civil*, etc., mentre es feia, en definitiva, tota una codificació més o menys artificial de normes *racionals* que regeixen les

relacions entre l'individu i l'Estat o entre els mateixos individus, la tasca de Hobbes serà simplement d'intentar anomenar les coses pel seu nom, intentar de dir allò que va passant. Resistir la temptació de postular una imatge bella i amorosa del poder raonable, i tractar exclusivament de demostrar-nos que el poder té la seva arrel en la misèria dels homes. I veure-ho així: que l'ordre civil no és el pas darrer pel qual els homes arriben realment a la perfecció; que l'estat de dret i el respecte a la llei no es poden entendre com una fase de perfecció, com la majoria d'edat dels homes, quan aquests homes són capaços de dotar-se ells mateixos d'un ordre de vida racional; sinó que, al contrari, l'ordre, la llei, el poder polític tenen la seva misèria, i que cal acceptar-ho així.

Nosaltres podríem dir: ¿i quin avantatge té, això?, ¿quin significat té? Perquè, evidentment, Hobbes no era una persona que tingués una veu sacerdotal. El sacerdot, el moralista, en tot cas, podria ésser Rousseau. Personalment, sempre que he llegit l'obra de Hobbes, m'ha fet la impressió —perquè és força repetitiu i constant en les seves tesis— que és una mica la veu d'un mestre que sempre diu les mateixes coses o coses semblants; però que ho fa per ofici, és a dir, que sembla com si ni tan sols tingués ganes de persuadir, una cosa així com si només ens digués: «Això és així»; si voleu accepteu-ho i, si no, per vosaltres fareu». En canvi, en Rousseau hi ha una veu sempre insistent, gairebé ofensiva, que ens força a assumir que, o bé acceptem el seu missatge, o, en cas contrari, reconeixem la nostra *desnaturalització*, com li agradava de dir. En Hobbes, no; en Hobbes hi ha una veu assossegada, que simplement ens diu que les coses són així.

Aleshores, en una persona, en una veu, en una filosofia d'aquesta mena, ¿quin avantatge hi ha, per dir que la llei és simplement pèrdua de la nostra llibertat, en veure-hi una mena de perfecció, com una esfera de la moralitat o de l'eticitat, realització de l'home, acompliment, per fi, del seu destí, és a dir, la reconciliació entre ell com a individu, la seva essència individual i allò que és universal expressat en la llei? ¿Quina diferència hi ha?

Doncs, al meu parer, hi ha una diferència força important. És aquesta: Hobbes estaria disposat a acceptar qualsevol mistificació i qualsevol ideologia falsificadora, si amb això se serveix la felicitat dels homes, perquè Hobbes se'n preocupava ben poc, de la veritat. Hobbes està convençut que tots els mals dels homes, els mals de la seva època si més no, una època atzarosa, especialment inestable, amb lluites constants entre els distints hereus dels privilegis feudals, les distintes esglésies i els diversos poders polítics, entre els catòlics, els escocesos

i els anglicans, etc., època enormement agitada a Europa, on les lluites religioses, si no en són la causa, serveixen de forma d'aquests conflictes; Hobbes, dic, està convençut que molt sovint els homes es maten per idees. I això és el que ell tracta d'assenyalar: que no hi ha una idea, un principi universal, ni la propietat, ni la llibertat, ni aquelles altres coses que normalment constitueixen el cúmul de valors que la llei diu que protegeix i en els quals valors diu que es justifica o legitima... Cap d'aquests valors, cap, incloent-hi la propietat o la llibertat, res de tot plegat no val res, és a dir, no justifica una guerra, un perill o arriscar la vida. I ell creu que, encara que sigui molt dur i molt trist, per als homes, d'acceptar que l'ordre social és un mal menor i prou i que la llei no és sinó una renúncia a la llibertat, mal que això sigui molt dur, ell pensa que així s'aconseguirà que els homes (potser no tan optimistes, potser no tan utòpics, potser menys esperançats) estiguin més tranquils i més segurs, estiguin més en pau. Aquesta és, al capdavant, la posició de Hobbes: anomenar les coses pel seu nom, gosar reconèixer realment que l'home simplement és un centre de desig de poder. És el tema constant de l'obra de Hobbes. L'home és desig de poder i només de poder, és a dir, de vida i de garantia de vida. D'aquí ve que consideri que els diners, els amics, la retòrica, l'eloqüència, les amistats, els privilegis, tot plegat, són formes del poder, car tot contribueix a la seguretat i la felicitat. I maximitzar aquests factors és la *raó*.

Enfront seu, Rousseau representa una imatge clarament diferenciada, per bé que sense oblidar la identitat que al començament assenyalava. Rousseau és, des del meu punt de vista, el primer filòsof que descobreix que la raó és el llenguatge del poder, que les ciències i les arts són el llenguatge del poder. Ja al seu famós primer discurs, el *Discurs sobre les ciències i les arts*, ens en deixa una bona prova. Convé, per tant, de llegir-ne algun bon tros. N'hi ha un que em sembla especialment significatiu, tant perquè és el primer com pel contingut. És com una intuïció genial que dirigirà, que orientarà tota la seva posterior anàlisi a les seves obres successives. Diu: «Els prínceps sempre veuen amb gust com entre els seus súbdits es va escampant l'afeció a les ciències agradables i a les superfluitats; perquè, a més a més de mantenir-los així dins aquella estretor de mires tan propícia a la servitud, sap prou que totes les necessitats que el poble es crea són altres cadenes més amb què es carrega. ¿Quin jou es pot imposar, a uns homes que no tenen necessitat de res?» Aquí lliga evidentment la idea del progrés amb la idea del poder i amb la raó. És el tema rousseauianà per excel·lència, en el qual el progrés, el luxe és una forma de

la degeneració, i ahora ha descobert que aquest és el mecanisme de la submissió: que la submissió és possible a mesura que l'home es carrega de necessitats.

Un altre text, força més brillant, tot i que ja no és cronològicament el primer, però molt més brillant amb vista a la tesi que assenyala, és el següent: «L'esperit té les seves necessitats, igual que el cos; aquests són els fonaments de la societat; els altres en són el vestit. Mentre que el govern i les lleis proveeixen a la seguretat i el benestar dels homes mancomunats, les ciències, les lletres i les arts, no tan despòtiques i potser més poderoses, escampen garlandes de flors sobre les cadenes de ferro amb què van carregades, ofeguen en ells aquest sentiment d'aquesta llibertat original, per a la qual semblava que havien nascut. Els fa estimar la seva esclavitud i formen així allò que hom anomena —diu amb ironia Rousseau— homes civilitzats». Em sembla que el text és perfectament clar; l'*Amor al censor*, títol d'una obra recent, l'amor a la llei, que jo assenyala al començament de la xerrada, aquí és perfectament traçat. És la tasca de les ciències i les arts, menys despòtiques, però possiblement més poderoses, que són capaces d'escampar garlandes de flors sobre les cadenes de ferro. Aquesta és la tasca de la raó, la tasca del progrés des del punt de vista de Rousseau. Reproduir la submissió; però reproduir-la d'una manera agradable, fent-se desitjar. (Rousseau en això sembla genial, enormement actual.) El poder del poder no és tant la seva força com la capacitat de fer-se estimar; i l'amor al poder, la seva capacitat, la seva força d'atracció, de fer-se estimar, és determinada fonamentalment per l'auxiliar de la raó, de les ciències, de les arts, del progrés. Aquesta *racionalitat* que, tot establint una nova ordenació de valors, nous sentits, assoleix que l'home assumeixi com a fi propi, com a desig lliure, la seva pròpia negació, la seva dependència, la seva alienació.

Podríem llegir molts altres textos, si no tingués por de cansar-vos massa. Podríem llegir-ne almenys algun altre en el qual realment continua aquest descobriment rousseaunià del llenguatge del poder. La idea de Rousseau que, en el primer text llegit, es posava en relleu és la següent: per ell és totalment inexplicable que els més forts siguin dominats pels més febles; que la majoria sigui dominada per la minoria. Això no és pas pensable amb la raó, ni tampoc no sembla possible en l'ordre natural, és a dir, en l'ordre de la força bruta, en l'ordre en què cadascú defensa els seus interessos amb la seva força física. ¿On és, per tant, el secret d'aquesta desnaturalització, d'aquesta situació que no és natural, d'aquesta situació més aviat patològica, que és, diguem-ho així, *perversa*, com veurem després? És a dir, ¿com s'ha pervertit,

l'ordre natural? ¿Com realment les minories dominen sobre les majories, els més febles sobre els més forts? ¿Com pot ser, això? Per Rousseau, ja ho vam veure, és el llenguatge, aquest llenguatge de la racionalitat moderna, aquest «unim-nos tots», aquest «respectem tots les mateixes lleis», aquest «acceptem el pacte», «acceptem el contracte». Sembla evident que ell mateix després, al cap d'uns quants anys, intentarà de teoritzar un contracte social; però això és un altre problema, i només amb molt més temps per endavant del que ara tenim gosariem abordar-lo. Avui, amb el tema i els límits de l'exposició present, no crec que calgui i, sobretot, és impossible de fer un recorregut per Rousseau. Però en tot cas, abans d'arribar al *Contracte Social*, en el seu segon discurs, el *Discurs sobre l'origen de la desigualtat*, planteja el tema i suggereix que només es pot realment comprendre aquesta mena de situació antinatural —i com a tal, per ell injusta, en tant que antinatural—, tot recorrent a la sospita que tal vegada hi ha un element potser més poderós, més poderós que la força, aquest element que escampa les garlandes de flors, aquest que embelleix, aquest que és capaç de fer estimar la submissió, aquest que és capaç de fer estimar la renúncia a la llibertat. La paradoxa desapareixeria. Els més febles en el recompte pur i simple de la força física ho deixen d'ésser en comptabilitzar totes les armes. En ésser dotats de la raó, en usar aquesta raó en servei propi, en aconseguir que els altres, els més nombrosos, els forts, acceptin i se sotmetin a l'imperi d'aquesta arma, la paradoxa es fon: però amb això es revela que *la raó és del poder*.

Vegem aquest text eloqüent i directe. «Al cap d'un any d'haver encerclat un terreny, se li ocorregué de dir "Això és meu", i va trobar persones prou simples per creure-se'l, fou el veritable fundador de la societat civil.» Rousseau estableix amb precisió que el culpable, la causa del mal, no és pas solament el primer que trobà un terreny i va dir «això és meu», sinó el fet que coincidís que «trobà persones prou simples per creure-se'l». Aquest és el problema, per Rousseau, i el veurem de seguida; realment és el descobriment que cal que sigui subratllat. El problema no és pas que algú digui «això és meu» i ho imposi per força; és l'acceptació que en fa l'altre, el reconeixement d'aquesta propietat, d'aquest poder. La força del poder no és res més que la seva persuasió, no radica sinó en el reconeixement que és capaç de generar, en l'amor cap a si mateix que és capaç d'aixecar l'esmentat poder.

També podem veure, unes pàgines més endavant, que assenyala, per exemple: «Quan veig els animals que havent nascut lliures es trenquen el cap contra els barrots de la seva avorrívola presó; quan veig les multituds de salvatges nus menysprear les voluptuositats euro-



pees i desafiar la fam, el foc i la mort, solament per conservar la independència, comprenc que no són pas els esclaus, els cridats a raonar sobre la llibertat». Aquesta és la seva imatge favorita: l'animal engaiat o el salvatge que realment és capaç de donar la vida per mantenir la independència. Mentre es lluita realment per alguna cosa, s'és lliure; hom deixa d'ésser lliure, no pas en ésser encadenat, no pas en ésser darrere les reixes, sinó quan un hom deixa de donar-se cops al cap contra les reixes per tal d'obrir-les, de trencar-les; quan un accepta la seva submissió. Aquest és el moment real del lliurament: quan es comença d'acceptar l'esclavitud tot tement un mal pitjor, tal vegada la mort. Aquí comença l'amor al *senyor*.

Al *Contracte social*, obra a la qual m'he referit assenyalant que hi canvia bastant el tema i el contingut del pensament de Rousseau, però fins i tot al *Contracte*, a les primeres pàgines, hi trobem uns fragments que també són veritablement interessants. «L'home va néixer lliure i a tot arreu el trobeu encadenat; hi ha qui es pensa amo dels altres tot i que en realitat no deixa d'ésser tan esclau com ells mateixos.» Aquest és el tema que es proposa de descriure. I segueix: «Si no considereu més que la força i l'efecte que en deriva diria: "Mentre un poble es vegi obligat a obeir i obeeix, fa ben fet, però així que es pot treure el jou del damunt, i se'l treu, encara fa més ben fet, car, tot recobrant la seva llibertat, amb el mateix dret amb el qual li va ser arrabassada, o és justificat el fet de recobrar-la o no era justificat el fet d'haver-se-la pres"». És la seva idea constant, i acabo amb aquest fragment: «Els esclaus ho perden tot a les seves cadenes, fins i tot el desig de deslliurar-se'n, estimen la servitud com els companys d'Ulisses estimen l'embrutiment; si hi ha, doncs, esclaus segons natura és perquè n'hi ha hagut contra natura. La força va fer els primers esclaus i la seva pròpia covardia l'ha perpetuada». És constant, i no vull pas carregar ací el discurs amb gaire documentació sobre el tema. Però és constant, ja ho dic, aquesta idea rousseauiana.

D'aquesta posició rousseauiana n'he dit «descobriment del llenguatge del poder». Rousseau no ha descobert només el poder, en tant que el patim, que el coneixem; allò que ha descobert és el seu llenguatge; ha descobert que la força del poder, o que el poder pur i simple no rau només en l'exercici de la força física, en l'exercici de la coacció, no rau solament en les cadenes i les reixes, sinó que la força del poder, la seva força més gran, el seu més gran instrument, la seva forma més bona de presentar-se és en aquesta forma de la racionalitat, en aquesta forma de legitimació de la llei, en aquesta forma de fer-se estimar, en aquesta forma d'acceptació de l'esclavitud.

Però en Rousseau a més a més hi ha una altra idea que paga la pena de prendre en consideració. Es refereix a la idea, escampada entre els homes dels segles XVII i XVIII, que la raó ha esdevingut un instrument biològic. La raó és instrument per a la vida. La raó no té com a objectiu descobrir la veritat o una actitud contemplativa, com hom acostuma a defensar en filosofies més antigues. Als segles XVII i XVIII hom afirmava cada cop amb més intensitat la idea que la raó és un instrument al servei de la vida, igual que la imaginació, igual que l'olfacte, igual que la velocitat a la carrera. Cada animal, cada espècie té les seves potències i la raó n'és una més, totes aquestes en funció al servei de la vida. La raó és vista com un fenomen natural, com a operació de l'organisme humà i al seu servei. El seu valor serà establert per la seva eficàcia; la seva veritat serà establerta pel seu servei. El seu fi no és pas de descobrir la veritat, sinó de garantir a l'organisme la maximització de la seva potència. És una raó operativa, que es representa el món per intervenir-hi, que no cerca pas la seva essència, sinó les possibilitats d'intervenir-hi. Doncs bé, el problema de Rousseau, en aquest sentit, és de passar comptes de com es pot haver arribat en una situació en la qual la raó, que segons natura està al servei de la vida i de la felicitat, s'ha convertit en un instrument contra aquesta vida i contra aquesta felicitat; contra la llibertat d'aquesta vida, i per tant d'aquesta vida, i contra la seva felicitat, ja que la felicitat és, més que res, absència de submissió.

Cal imaginar un moment de perversió en la raó humana. Hi ha un moment en el qual triomfa un factor pervers en la raó humana, sospita Rousseau. «Així com un cavall indòmit eriça la crina, poteja i forceja impetuós amb la sola vista del fre, mentre que un cavall domat aguanta pacientment la vara i l'esperó, així, doncs, tampoc l'home bàrbar no humilia el cap sota el jou, que el civilitzat porta sense rondinar. I més s'estima la llibertat borrascosa que no una tranquil·la submissió.» Aquest text del segon discurs expressa perfectament aquesta contraposició entre una força natural, la del cavall indòmit o la del bàrbar i aquest moment de perversió en què hom passa a l'acceptació del jou, del fre, dels esperons, de l'home civilitzat. La tranquil·la submissió, censurada en la citació de Tàcit, que Rousseau recull quan diu que els primers no fan sinó exalçar sense treva la pau i que «anomenen pau la servitud més miserable». Tot utilitzant la citació, Rousseau reforça aquesta idea constant en ell: la raó de l'home civilitzat guarda el secret de tal perversió. L'acceptació d'aquesta submissió va mediatitzada per la raó, el seu ordre, la seva jerarquia, els seus càlculs. Aquesta inversió suposa un moment de perversió i ell troba, o més aviat sospita —per-

què l'obra de Rousseau no és una obra analítica i per tant tot resta en brillants intuïcions—, ell sospita que aquest pas és protagonitzat per la raó. Quan a la *Professió de fe...*, al llibre quart de l'*Emili*, ell trenca amb els «filòsofs», els enciclopedistes, hi trenca d'una manera ben curiosa. Rousseau fa una anàlisi que podem resumir en això: la filosofia dels filòsofs, la seva visió del món, respon perfectament a la raó. Partiren de Descartes i seguiren, inflexibles, el camí de la raó. I ho van fer amb rigor i coherència, segons les lleis úniques de la raó. I el camí de la raó, ¿on els havia dut? Els havia dut en una imatge de si mateix, una imatge de l'home en la qual ell mateix s'havia de reconèixer simple lloc de la natura i, per tant, perdia la seva subjectivitat lliure; per tant, perdia el seu caràcter de subjectivitat moral. És a dir, l'home acabava veient-se ell mateix igual a qualsevol altre ésser natural; simple part de la natura, sotmès a la concatenació universal, simple efecte de tot un conjunt de determinacions. Certament, aquesta ha estat la racionalitat dels *philosophes*. El diagnòstic de Rousseau era correcte. ¿I la seva teràpia? Ell diu que no hi ha home sa que renunciï a la llibertat. Si hi ha cap home que renunciï a la seva llibertat és perquè ja no és natural. En la renúncia apareix la monstruositat, l'anormalitat del subjecte. Aquell qui només es regeixi per la seva força natural no podrà mai acceptar la submissió, per definició. La renúncia, doncs, permet de pensar que aquest ésser ja no té natura humana. Doncs bé, de la mateixa manera que l'home sa no pot renunciar mai a la llibertat, l'home sa no pot deixar de veure's a si mateix com a centre d'iniciativa, com a causa, com a subjecte d'accions, és a dir, com a subjecte lliure, com a individu capaç de tenir una voluntat independent, com a amo d'ell. Això, assenyala Rousseau, és una força natural, una necessitat per a l'home sa. Aleshores, Rousseau es pregunta: l'home, ¿com pot arribar a acceptar —com passa, en aquesta filosofia de les llums— que ell no és res més que un petit lloc, una síntesi de determinacions naturals, biològiques, culturals, etc.? Per això es revolta contra obres com *De l'Esperit* d'Helvetius, que ha mirat de demostrar que l'home és simplement un producte de l'educació, dels costums, de les lleis, etc. I es rebella contra obres com les de Buffon, que, al capdavant, mira de demostrar que l'home cal entendre'l des de l'esfera biològico-fisiològica, etc. Ni pura part del món de la necessitat ni tampoc simple lloc o espècie biològica. En tots dos casos, es coincideix a demostrar que l'home és un subproducte, fill del clima, del medi, de l'herència, de la forma econòmica, dins aquella concepció de la història que es comença a pressentir al segle XVIII i que és un esforç per explicar, amb base materialista, els costums, les lleis o el «caràcter

dels pobles», com solien dir-ne. El seu planteig, per tant, és aquest: ¿com es pot acceptar una raó que ha nascut en Descartes i que en el moment dels filòsofs els obliga a confessar que es veuen a si mateixos com simples fenòmens naturals? Una raó així és una raó que entristeix, una raó que ha pres a l'home tot desig i la seva esperança, que fa impossible la felicitat; car l'home sol és feliç, i es pensa o es creu lliure, subjecte, causa, amo..., de si mateix. Una raó així pràcticament entristeix i no deixa ganes de viure. Una raó així no pot ésser pas aquella raó natural nascuda com a instrument de vida, nascuda com a instrument de felicitat. I és llavors que ell assenyala que si aquesta és la raó, i ell està convençut que la raó és inflexible quan un accepta les seves tècniques, quan un accepta el seu riu..., si aquesta és la raó, diu si fa no fa Rousseau, al dessota de la raó hi ha una altra força molt més legítima, que de raons no hi entén, però més legítima i que em diu: *si això és així no tinc pas per què creure-m'ho*. Aquesta força és la consciència, com l'anomena en uns moments, mentre que altres vegades en diu *el cor*, és a dir, el sentiment. En tot cas, diu més o menys que només és natural allò que està a favor de la vida i de la felicitat; fora d'això, incloent-hi aquesta raó que en origen va néixer al servei de l'individu i que resulta que acaba, tot just amb dos segles de vida, dissolent l'individu, dissolent la seva subjectivitat en un feix de fenòmens i determinacions naturals, aquesta raó és una raó perversa, una raó pervertida. I enfront de tal raó reivindica l'altra, aquell sentiment intern, aquella consciència, aquella altra reflexió que no seguirà l'ordre de les raons, però que en tot cas sembla més d'acord amb allò que és el desig natural dels homes.

Per tant, i per treure'n alguna conclusió amb aparences d'actualitat —per bé que no sé si cal, això—, per tant, dic, als segles XVII i XVIII hom també veu clar el fet de la identificació entre raó i poder, la complicitat mútua. Hom té fins i tot la sospita que el poder o la raó, amb aquesta identificació, no ho absorbeixi tot; en definitiva, que tot són formes de poder.

Hi ha, per tant, als segles XVII i XVIII similars sospites i equivalents anàlisis, possiblement menys tècniques, però que no per això són menys apassionants, ni tampoc són menys lúcides, que aquestes que trobarem abundants en un sector de la literatura actual, on llenguatge, raó, príncep, progrés, etc., són equivalents dins aquesta nova essència que defineix aquesta realitat de la qual no sortim.

Va de callada —encara que avui no hi entraré, en això que ve— que també als segles XVII i XVIII hi ha homes que no pensen com Rousseau ni com Hobbes. També m'hauria agradat, com ho vaig fer ahir

---

parlant del progrés, d'assenyalar quina és l'alternativa que hi proposaven els altres ilustrats. Car ells, sense aquell caràcter heroic, sense el caràcter poètic, apassionant, que hi ha a les veus de Hobbes i Rousseau, també foren ben conscients, també saberen veure la realitat. El que passa és que aquests enciclopedistes ilustrats, no volgueren, com a filòsofs, continuar essent sacerdots, ni tampoc volgueren acceptar aquesta brutal crida de Hobbes a acceptar la nostra misèria. Posats ja, a l'origen, com nosaltres a l'aparent final, davant l'alternativa de la submissió necessària o la rebel·lió impossible, optaren per pagar amb llibertat el preu a la vida, però sense renunciar a la necessària ficció d'alliberament. Ritualitzaren la dependència, escenificaren la renúncia..., però mantingueren en la filosofia o en la vida privada la consciència de la llibertat. En comptes de trencar-se el cap contra els barrots de la presó, intentaren endolcir-la i conservar en allò que és privat el dret radical a la independència. És una lliçó, per si avui ens serveix per dilucidar el nostre problema.



---

FUNDACIÓ CAIXA DE PENSIONS