

5

---

CURS

# PROGRÉS I PODER

JOSÉ MANUEL BERMUDO – RAMON VALLS – FERNANDO SAVATER

11

Raó i progrés  
JOSÉ MANUEL BERMUDO

FUNDACIÓ CAIXA DE PENSIONS



---

# RAÓ I PROGRÉS

JOSÉ MANUEL BERMUDO \*

El curs que avui inaugurem, *Progrés i poder*, presenta una estructura la idea de la qual convé de fer explícita, car això ja serà un pas per aclarir-ne el títol. «Progrés» i «poder» són dos conceptes —o si voleu, dues nocions— que centren una bona part dels debats filosòfics contemporanis; a aquesta actualitat empíricament constatable hem d'afegir la seva presència constant en la reflexió dels tres darrers segles, com la informació històrica ofereix i avala. Al seu torn, ens semblava que les reflexions sobre el progrés i el poder, en el seu desplegament històric, acostumaven a ésser alternativament abordades des de tres categories, que tot sovint es refereixen a tres posicions filosòfiques que, de manera desigual i discontinua, confrontades o conjugades, han estat en lluita perenne tot disputant-se l'hegemonia de la consciència, de la representació del món. Es tracta de les categories de «raó», d'«història» i de «vida». Perquè en nom de la raó o de la vida hom aplaudeix o condemna el progrés; en nom de la història o de la raó justifiquem o denunciem el poder; en nom de la vida o de la història es legitima la lluita per la desaparició o el control de tals coses.

Em va semblar, per tant, que tot combinant aquestes tres categories amb aquelles dues nocions o temes de reflexió, podríem obtenir una partició del curs mitjanament raonable. A aquesta idea respon el programa. Això constituirà l'arquitectura del curs: dos conceptes ideo-

\* Doctor en Filosofia per la Universitat de Barcelona, de la Facultat de Filosofia de la qual n'és professor d'Història de la Filosofia Moderna i Contemporània. Ha publicat diverses obres sobre temes marxistes, com *El concepto de praxis en el joven Marx*, *Conocer a Engels*, *De Gramsci a Althusser*, *Engels contra Marx...* Ha estudiat especialment la filosofia dels segles XVI i XVII, preparant les edicions, amb introducció i notes, del *Sistema de la Naturaleza*, de d'Holbach; *Del*

*Espíritu*, de Helvétius; *Historia de la Filosofía en la Enciclopedia*, de Diderot; *Tratado de los Sistemas*, de Condillac; *Profesión de fe*, de Rousseau. També és autor de diversos treballs sobre aquest període, com *La expansión del paradigma mecanicista*, *Diderot*, *El empirismo*, etc.

Recentment ha dirigit l'obra colectiva *Los filósofos y sus filosofías*, redactant-hi els assaigs dedicats a Hobbes, Spinoza, Hume, Rousseau i Diderot.



lògics, «progrés» i «poder», analitzats des de tres perspectives, tres mètodes d'anàlisi, tres posicions filosòfiques. Totes tres coses sempre presents, per bé que amb diferents intensitats, tot al llarg de la nostra cultura.

Finalment i ja dins de les meves dues intervencions, la primera serà sobre *Raó i progrés*, i la segona sobre *Raó i poder*. Convé de tenir en compte, lògicament, que la partició era obligada per raons d'extensió i perquè així era combinat el curs, però que, en tot cas, no es poden separar radicalment sense desvirtuar l'anàlisi; de manera que una bona part de la primera reflexió i intervenció, sense cap mena de dubte, servirà de base a la meva segona exposició. Més i tot, i per tal de precisar una mica la primera reflexió, jo diria que en aquesta, fonamentalment, faré l'anàlisi teòrica, l'anàlisi filosòfica, per bé que, tant per acomplir el programa com per donar una certa unitat al meu discurs, tancaré abordant el tema del *Progrés*; i a la segona reflexió, essent més lliure, car evidentment n'hauré estat eximit perquè ja hauré fet la reflexió més abstracta i analítica, podré abordar el tema del *Poder* (el qual ja sortirà inevitablement a la primera exposició, en referir-me a certs aspectes del progrés). Dic tot això potser per curar-me en salut, perquè sóc conscient que una bona part de la meva exposició se l'emportarà l'anàlisi; i, per tant, el fet que no abordem les qüestions de més actualitat pot produir una certa decepció. En fi, agrairé que les meves dues intervencions siguin considerades essent parts d'una reflexió única, que l'anàlisi i el programa imposen de dividir d'una manera o d'una altra. La primera intervenció, doncs, té per tema *Raó i progrés*.

Em penso que no tenim altre remei que començar dient que la raó està en crisi i que el progrés està en crisi. I ho dic essent conscient d'alinejar-me amb allò que ja és un tòpic. Efectivament, ja és difícil de saber si és que tot està en crisi (la qual cosa força, doncs, a començar declarant *en crisi* l'objecte de la reflexió), o bé si és que «estar en crisi» és un recurs retòric per començar el discurs, per legitimar-ne prèviament l'interès i la possible utilitat, com si només fos meritori de parlar d'allò que, pel fet d'estar en crisi, paga la pena de rectificar, millorar o salvar.

Tot amb tot, haig de començar afirmant que la raó i el progrés estan en crisi. De seguida, però, haig de matisar que aquí, en la filosofia, en aquest domini en el qual conscientment situem el nostre discurs, no parlem pas de la *raó-cosa* o del *progrés-procés objectiu*. Aquí parlem de les idees de «raó» i de «progrés»; i, per ésser més exactes, de la consciència amb què els homes viuen aquestes idees. De manera que,



per exemple, el progrés objectivament pot ésser més potent i pot tenir més èxit que mai, i alhora creix la desconfiança i la sospita pel que fa a la seva rectitud.

Amb aquest aclariment —important també per tal com ja avança el camí per on pensem orientar el nostre pensament— es pot dir, crec, que la raó i el progrés, al nostre temps i els nostres medis, estan en crisi. Encara que només sigui crisi de prestigi, crisi de la nostra consciència del progrés i la raó, dubtes del progrés, dubtes de la nostra racionalitat. Crisi que, com havem apuntat, resulta paradoxal. Car ja és paradoxal que com més potent és la racionalitat, quan realment la raó, la nostra raó, la raó sobre la qual hom ha muntat la nostra ciència i la nostra cultura... quan aquesta *raó* és més potent i quan el *progrés* sembla d'alguna manera més invencible, precisament la idea d'aquestes coses entra en crisi, generen més sospites i més rebuig provoquen. O sigui que, com més gran és el seu domini, més rebel·lió desperten; com més gran és el seu poder, menys servitud aconseguen. Si més no, sembla que les coses es plantegen així...

Advertim de seguida, a fi d'anar acotant el tema, que pressuposem una mena de vida comuna entre *progrés* i *raó* (pressupòsit que, com veurem, és més aviat la tesi que proposarem). En segon lloc, aquesta vida comuna ja s'esdevé a l'origen i durant tot el seu recorregut.

Efectivament, als segles XVII i XVIII ja hi havia una polèmica famosa, que va durar més d'un segle i mig: el famós debat entre els antics i els moderns. En aquell debat ja s'havia plantejat el tema de la racionalitat; tota la filosofia d'aquella època se centra en l'esforç per definir la nova racionalitat —*la racionalitat*—, establir el seu estatut, el seu poder, el valor i els límits; i en aquell debat ja sorgiren les primeres sospites pel que fa al progrés, al que anomenaven en aquella època el *luxe*. Per ells el luxe era la producció de mercaderia; no tan sols objectes de consum no productius, sinó la producció de mercaderies, en abstracte; la producció de valor de canvi, com es dirà posteriorment, quan l'economia conceptualitzi aquestes relacions. Especialment al segle XVIII hi havia una autèntica sospita sobre la raó i el progrés; alhora, però, durant els segles XVII i XVIII el progrés i la raó eren reivindicats. Eren objectius per aconseguir; constituïen, per dir-ho així, la perspectiva que donava sentit a tot un esforç per configurar una ideologia, una manera de representar-se el món, una manera de representar-se la vida, un ordre social, un ordre cultural. Estar pel progrés determinava una posició filosòfica; estar per la raó determinava una posició filosòfica; és la posició dels «filòsofs», la posició de la gent



avançada. Fins i tot, com és sabut, en aquells moments el progrés es convertí en criteri per valorar totes les altres coses, incloent-hi la raó. Ésser racional equivalia a ésser progressista, i la raó fou reivindicada com a única autoritat; el progrés era vist com a efecte de la raó. I és curiós que aquesta consciència *racional* i *progressista* s'anava afermant quan el progrés objectiu tot just naixia i la racionalitat pugnava per illuminar petits espais guanyats a les ombres. El progrés, durant la segona meitat del segle XVII i la primera del XVIII, s'anava afermant d'una manera enormement lenta. La racionalitat trobava tota mena d'obstacles, i trigaria anys i panys de grans esforços a poder realment convertir-se en inspiradora de la vida, en inspiradora de la conducta, en inspiradora dels ordres social, polític, econòmic, etc.

Per tant, la paradoxa seria aquesta (hi insisteixo perquè d'alguna manera configurarà la meua reflexió): als orígens es reivindicava el progrés i la raó, quan pràcticament encara no existien, quan encara no tenien força; i, en canvi, ara que realment són poderosos, són molts els que ens consideren esclaus de la racionalitat. I fan ressaltar que les conductes dels homes es defineixen en nom de la raó i en nom de la racionalitat es defineix la política, la política econòmica o la política urbanística. En nom de la racionalitat i del progrés, dels *índexs* que mesuren tal progrés o de la racionalització de les distintes esferes i estructures, hom decideix la vida dels homes; hom en decideix la felicitat, se'n decideix, en definitiva, la vida... Avui, ho repeteixo, que són tan poderosos i que realment impregnen tota la nostra vida, avui torna a sorgir la sospita, sorgeix el rebuig, sorgeix el dubte de saber si realment aquesta racionalitat és l'única racionalitat possible i si el progrés és realment un ideal que cal defensar; o si, al contrari, cal tornar, no se sap ben bé on, però en tot cas tornar en un creixement zero, que en diuen els tècnics; tornar a unes formes més baixes de funcionalització, diuen els sociòlegs; a formes comunitàries en comptes de societàries; a formes on l'individu torni a ésser individu i la comunitat torni a ésser comunitat, i no pas un simple ordit de relacions comercials. Reivindicats, *raó* i *progrés*, tots dos plegats, a l'origen, quan a penes existien; i odiats o, si més no, tenyits de sospita, ara que realment són poderosos. El cert és que van néixer plegats i plegats han estat odiats o reivindicats, com si realment fossin inseparables l'un de l'altre, com si realment el progrés fos la cara ideològica de la racionalitat moderna; com si la raó fos el suport del progrés i la font de la seva legitimitat. Odiats plegats, divinitzats plegats, i això contínuament; perquè, així com també avui, que les veus dels intel·lectuals mostren almenys reticències i sovint un rebuig apassionat, la raó i el pro-



grés troben glossadors, així mateix a l'origen, llavors que l'esperit de l'època els posava tots dos a l'altar, algunes consciències llançaven el rebuig amb unes veus que tenien l'olor i el regust d'*antiguitat* i d'*esdevenidor* alhora, de moralisme clàssic i de presagi.

Sempre ha estat així, tot al llarg de la nostra «civilització occidental». No crec pas que hi hagi cap dubte, sobre aquesta mena de cercle que es tanca entre el segle XVIII i els nostres dies. A aquelles condemnes famoses i vibrants, brillants, que uns homes com Rousseau dedicaven al luxe i a les lletres, a les ciències i a les arts, és a dir, a la raó del seu temps, corresponen les no pas menys brillants, no pas menys apassionants ni menys escruixidores (per bé que l'escassa distància històrica ens ho ocult) que trobem en treballs com els de Bernard Henri Lévy, *La barbàrie amb rostre humà*, on, després d'establir que la tecnologia, el desig i el socialisme són les tres cares, els tres rostres de la barbàrie, passa a dir, tot defensant la seva tesi al llarg de diversos capítols, que aquestes cares de la barbàrie, el desig, el socialisme i la tecnologia, no són res més que la forma, la manera de presentar-se del progrés; o quan una gent com Lardreau, en un llibre que també ha protagonitzat els efímers entusiasmes dels darrers anys de la dècada dels setanta, el llibre *L'Àngel*, assenyalava, també amb apassionament, amb brillantor, que la raó és el *maître*, i que per això estem atrapats. Atrapats, perquè pensar ja és caure en la lògica, en la tècnica, en el domini del *maître*, en la submissió al *maître*: el *maître*, que és mestre, o sigui, senyor de la raó, i amo, és a dir, dominador. Consulteu el segon *Discurs* rousseunià, el *Discurs sobre l'origen de la desigualtat*; consulteu fins i tot el *Discurs de la servitud voluntària* d'Étienne de la Boétie, del darrer teòric del XVI, i hi trobareu els ecos d'aquesta mateixa rebel·lió contra el *maître*.

Per tant, del segle XVIII als nostres dies, de Rousseau a Bernard Henri Lévy o a Glucksmann, sembla que hi ha un cercle que es tanca, un cercle en el qual la raó i el progrés són vistos radicalment. De tota manera, amb vista a donar una mica més de relleu a la nostra valoració actual, cal fer una referència a homes com Horkheimer o Adorno, a aquella escola de Frankfurt que d'alguna manera ha inspirat la major part de la contestació tocant al progrés i a la racionalitat d'aquests sectors marginals, d'aquests sectors perifèrics de la nostra societat a la nostra època. I ho dic perquè a Adorno i a Horkheimer, si més no al món acadèmic, se'ls sol atorgar una categoria, una autoritat que hom regateja —i no pas sense justícia— a homes com Glucksmann, com Lévy, com Lardreau, en fi, a aquesta *nouvelle philosophie*, la veu de la qual ha passat davant nostre amb una certa fugacitat voltats com estaven



de tot un aparat publicitari que els ha accentuat el caràcter de fugaços o efímers; en tot cas, acadèmicament no són pas reconeguts. Per tant, el testimoniage dels homes de l'escola de Frankfurt ens pot servir per al mateix fi i amb més autoritat.

Deia que Adorno i Horkheimer, en llibres con la *Dialèctica de l'illuminisme* o la *Crítica de la raó instrumental* (obres conegudes de tothom, summament traduïdes, que han estat consumides a tot l'Occident en una infinitat de traduccions), també han estat els qui, brillantment i amb una mal dissimulada passió sota l'aparat crític, han denunciat a l'uníson la raó i el progrés. I no deixa d'ésser insinuant el títol de *Dialèctica de l'illuminisme*, que diu de manera ben directa que el problema és allà, a l'illuminisme, a la Il·lustració, al segle XVIII. És allà on es genera la nova racionalitat. Doncs bé, deia que aquests homes de l'escola de Frankfurt també han posat de relleu la unitat indissoluble entre la nostra civilització, basada en el consum, en el progrés, i la racionalitat que regeix en el terrible ritme de l'acumulació, de la reproducció ampliada del capitalisme, en la perfecta articulació entre les seves diverses esferes o «instàncies». En suma, entre aquesta ideologia del progrés i la racionalitat que ells anomenaran racionalitat analítica o racionalitat instrumental. Aquesta racionalitat convertida exclusivament en càlcul, convertida exclusivament en tècnica operatòria. Llegiu, per exemple, Marcuse, un home que ha tingut una vida més efímera, no tan prolongada entre nosaltres, però que al començament dels anys setanta tingué una gran difusió... Obres seves com *L'home unidimensional* són un perfecte exemple d'aquesta valoración de la tesi que ací ens servirà de guia, la tesi que la idea del progrés és la façana ideològica d'una racionalitat determinada. Una racionalitat que és la nostra, que no ha existit pas sempre, que ha aparegut en un determinat moment i que, precisament per això, pel fet de veure'n la gènesi, de veure la seva aparició i el descabdellament, promet d'ésser fecunda. Mostrar alguns aspectes d'aquesta aparició i d'aquest desenvolupament, a fi que tinguem uns instruments amb què poder abordar els temes més candents, que al capdavall solen ésser problemes d'alternatives o de definició d'actituds davant el progrés o la racionalitat, ja és prou prometedor.

Juntament amb l'afirmació que la raó i el progrés aparegueren i es desenvoluparen indissolublement units, convé d'assentar-ne una altra: que tant la raó com el progrés no han existit pas sempre. Ens referim, és clar, a la «raó» i al «progrés» com a idees, car sembla trivial de reconèixer que en l'home sempre hi ha hagut facultat de pensar, de la mateixa manera com certs canvis sòcio-econòmics que qualsevol



historiador pot reconstruir i valorar com a progrés. I volem insistir-hi, especialment pel que fa a la «raó», car es dóna amb més freqüència el reconeixement que la idea de «progrés» apareix amb la modernitat i a cavall de les fortes i ràpides transformacions de la realitat objectiva. Convé que renunciem a les categories absolutes i que ho vegem així: la raó no ha existit pas sempre. No cal dir que sempre ha existit, això que anomenem facultat de pensar, però aquesta facultat de pensar ha pensat, i dispenseu la redundància, en distintes cultures i en distintos moments històrics amb distintos criteris, amb tècniques distintes. I nosaltres anomenem raó una forma peculiar de l'exercici de la facultat de pensar. De la mateixa manera anomenem capitalisme una determinada forma de la pràctica de l'organització, de la producció econòmica, i no pas tota forma de producció. La raó, per tant, té en aquest sentit un caràcter purament tècnic. No és pas una instància absoluta a partir de la qual es mesura el nostre pensament, per aproximació a la qual es defineix allò que és racional, sempre transcendent, sense deixar-se reduir a cap *metallenguatge* ni a cap *metafísica*, però sempre acceptada en complicitat per posar-nos d'acord. I tampoc no és pas una pura potència cognoscitiva, equivalent o complementària de l'enteniment. La raó tal com l'entendem nosaltres avui, tal com s'ha anat desenvolupant del segle XVII ençà, tot mantenint la seva forma específica sota els perfeccionaments i les formulacions aparentment diferenciades en doctrines contraposades..., aquesta raó no ha existit sempre. De la mateixa manera, el progrés, entès com a representació del món centrat en la idea del progrés, tampoc no ha existit sempre. Ans al contrari, raó i progrés neixen i evolucionen indissolublement units l'un amb l'altre i indissolublement units a la nostra etapa de civilització; units, per posar-ne un exemple, amb institucions tan importants i que són tan consubstancials a la nostra forma de vida com és ara la ciència. La ciència, tal com l'entendem, és filla, i passi l'expressió, del progrés i d'aquesta racionalitat que hi va lligada. Per això la nostra ciència, amb tots els seus efectes, fou posada en qüestió per Rousseau, quan encara tot just començava de bellugar, i torna a ésser posada en qüestió per Lévy o per Horkheimer, com abans per Husserl i Heidegger. Car la nostra ciència, com a forma de reproduir o de dominar el món, és impensable sense la idea del progrés i sense la racionalitat analítica que configuren la nostra cultura. Imaginar una civilització regida per un model d'intelligibilitat aliè a la nostra racionalitat i a l'horitzó de la qual civilització sigui absent la idea de progrés, i que alhora posseeixi una ciència com la nostra, és un bell somni utòpic. Us recomano que consulteu el text (*Auto*) *critique des sciences*, on un grup de cien-



tífics, amb Lévy-Leblond al capdavant, ens ofereix una interessant reflexió tocant a això, per bé que en una perspectiva més sociològica que no la del nostre plantejament. Recordo que Ludovico Geymonat, des de posicions marxistes leninistes (aleshores encara s'hi podia parlar, en aquests termes; permeteu-me doncs el terme), els objectava que la ciència és una de sola i la mateixa per al capitalisme que per al socialisme, i que la legitimitat li ve del seu ús. És a dir, la mateixa ciència que possibilita la bomba atòmica és regressiva, quan serveix per mantenir la por, i a través d'aquesta per la dominació dels pobles; però és progressiva si la bomba atòmica serveix per alliberar els vietnamites de l'imperialisme... Sense entrar en aquest debat —interessant, però que ens allunyaria del tema—, vull subratllar en la posició de Geymonat mateix aquest caràcter utòpic d'aspirar a mantenir en una civilització alternativa la ciència que pertany a la nostra. I no voldria pas que m'entenguéssiu malament. No proposo pas de tornar a l'època que l'ortodòxia staliniana distingia entre *ciència burgesa* i *ciència proletària*. Certament, jo crec que a la nostra civilització només n'hi ha una i la mateixa: potser per això els intel·lectuals troben semblances entre capitalisme i «socialisme real». Potser el problema és aquest, que el socialisme que som capaços d'imaginar, la nostra «idea» de socialisme, és una idea travessada pel *progressisme* i el *racionalisme*.

Tornem, però, al nostre fil. La ciència neix i es desenvolupa lligada, com el seu producte, al progrés i la racionalitat moderna. També l'Estat, allò que se'n diu estat de dret potser per utilitzar un terme poc comprometedor. Efectivament l'estat de dret neix estretament lligat amb aquesta racionalitat. El dret modern fou reivindicat i legitimat com a *racional*. En nom de la raó i del progrés es feren les declaracions de drets de Filadèlfia i de la Revolució francesa; en nom seu es redactaren i promulgaren les constitucions. La raó i el progrés, que avui ens atemoreixen i que en el seu origen aixecaren alguna sospita, constitueixen doncs l'esperit de l'Estat modern. I la mateixa cosa podríem dir de l'ordre econòmic, de les institucions d'ensenyament, etc... I ni tan sols pretenc d'establir relacions de causa o efecte. No em cal pas defensar la idea del progrés o de la racionalitat com la causa, el motor, l'agent de producció del nou Estat, de la nova forma de producció, de les institucions universitàries en la seva forma moderna. Tracto simplement d'assenyalar el caràcter específic amb què aquests conceptes prenen forma, el seu lligam indissoluble amb la totalitat, l'estreta interdependència entre les parts... Tracto, al capdavant, de fer-ne ressaltar el caràcter *concret*, l'especificitat i, d'alguna manera, la



funció de forma individualitzadora que tenen en la nostra civilització occidental. I ací «occidental» no s'oposa pas a «socialisme», sinó a «oriental». Reconec la feblesa de la força individualitzadora del terme «occidental», però ara, sobre la marxa, no se me n'ocorre cap altre. I no és pas per por d'usar «burguesa», com potser es podria pensar. No, no és pas aquest, el problema; simplement és que l'ordre social que configura la idea de progrés i la racionalitat moderna enclou el capitalisme i el socialisme existents, com enclou el liberalisme i l'«economia social de mercat», el feixisme i la democràcia, tot plegat alternatives de confrontació en el mateix ordre de la nostra civilització.

Foucault, quan es dedicava a l'anàlisi arqueològica del saber, en obres com *Els mots i les coses*, va dedicar uns brillants capítols a definir l'*episteme* clàssica. L'*episteme* clàssica per ell és l'*episteme* dels segles XVII i XVIII. Foucault distingeix el període clàssic del modern, que s'estendria tot al llarg del XIX. Doncs bé, l'*episteme* del període clàssic, segons Foucault, apareix, irromp, tot convertint en «folia» l'*episteme*, si en podem dir així, del segle XVI. El desenvolupament d'aquesta *episteme* clàssica, doncs, posava com a folia tot allò que no hi queia dins. I podríem afegir-hi —sense traïr Foucault— que tot allò que d'alguna manera tracta de substituir l'esmentada *episteme* és una tornada a la folia. A la folia en sentit radical i tècnic, conforme a la definició que ja en feien els homes lúcids del XVII, com Locke, que al seu *Assaig sobre l'enteniment humà* distingeix entre l'*estúpid*, que té disminuïda la potència de raonar-combinar idees, i el *foll*, que posseeix plenament l'esmentada potència, però que l'usa amb una altra lògica, que la combina amb un altre ordre...

La nova *episteme*, la clàssica per Foucault —per nosaltres la clàssica i moderna, car no ens persuadeixen pas, els seus arguments de diferenciació quant a la del XIX— es construeix com a espai de llum que declara folia tota l'ombra que la circumda, tot allò que és fora del seu ordre. Certament, fins al segle XVI, el saber, el saber sobre el món, el saber sobre les coses, seria fonamentalment basat en la similitud. Saber equivalia a trobar similituds, és a dir, semblances, analogies, simpatia. Tot era signe de tot. Per això hom podia llegir al rostre dels homes els caràcters de la seva ànima: la fisonomia fou una de les arts, diguem-ho així, més extenses durant els segles XV i XVI. S'escriví una mala fi de tractats sobre la fisonomia, sobre aquest art inquietant d'esbrinar, de conèixer la gent pel rostre, per la cara. Tècniques que s'han conservat fins a la nostra era, lògicament al marge, perquè tot allò que no era l'*episteme* nova, l'*episteme* racionalista, tot allò que no encaixava dins el seu ordre, era lògicament posat al marge com a tor-



nada o llast dels corrents ocultistes, de tendències més o menys cabalístiques, màgiques, etc. Tendències totes força abundants durant els segles XV i XVI, en què l'home, amb algunes excepcions, coneixia el món simplement a través de l'establiment de relacions de semblança; en què podien llegir a les mans dels homes el destí dels astres o en el moviment dels astres l'esdevenidor dels homes; en què macrocosmos i microcosmos eren considerats semblants i, doncs, hom en podia estudiar un tot mirant l'altre. Era aquesta, amb el risc i l'esquematisme de tot resum, l'*episteme* del segle XVI, sobre la qual va aparèixer l'*episteme* moderna; aquest és el seu fons; i no tan sols el fons, ans el company de viatge. Com que l'*episteme* racionalista va llençant als marges totes aquelles altres formes d'intelligibilitat que no cauen dins la seva llei, que no se sotmeten al seu criteri, hem de posar força interès a conèixer mínimament aquest fons i aquesta ombra constant, és a dir, això que cau al defora de la llum que projecta la racionalitat moderna. Em penso que hi ha una redundància, però el sentit restarà clar. L'*episteme*, fins al segle XVI, és una *episteme* de la redundància, basada en el supòsit que tot és la mateixa cosa, que tot és en tot, que podem llegir el món a les coses a través de la simple recerca de semblança. Per això el saber és infinit, al segle XVI, perquè hom sempre pot trobar semblances noves, noves analogies. El saber era una mica com la poesia, que no domina mai prou el seu objecte, que no el posseeix mai, que és destinada a un acostament infinit. D'aquí ve potser la seva riquesa infinita i el seu valor singular: el mèrit del seu discurs li ve del mèrit del seu objecte, o sigui que, en posar aquest objecte com a infinit i inabordable, com a impossible de posseir, lluny d'ésser devaluada, es revalora. L'error rau en la ciència que, en afirmar-se capaç de controlar i de dominar el seu objecte, el devalua, el fa finit i reductible, amb la qual cosa es desautoritza ella mateixa. La grandor de la cacera depèn de la de la peça.

Tot tornant al nostre fil, dèiem que l'*episteme* del XVI era una mica semblant i equivalent a la poesia: totes dues són tirades als marges per l'*episteme* clàssica, totes dues són *follies* per a la normalitat dictada per l'*episteme* moderna, són l'allò altre de la nostra ciència: un saber que no es reconeix com a saber (acabat), que es reproduïx *ad infinitum*, sense progrés possible, com a simple col·lecció de símptomes de símptomes, de marques de marques, de signes de signes, en un procés de representació plurivalent i infinit.

Montaigne, als seus *Assaigs*, ja sentia els ecos de la nova racionalitat. Montaigne fou un home prou lúcid per ésser modern, per bé que no es lliurés a la nova racionalitat i mantingués una posició escèptica



a distància. Montaigne intuïa per on anaven les coses del temps i, tot criticant la seva època, advertia que hi havia més interpretacions interpretant les interpretacions que no pas interpretant les coses, més llibres sobre llibres que no sobre qualsevol altre tema. «L'única cosa que fem és entreglossar-nos». D'aquí ve que l'ensenyament medieval girés al voltant de la *pràctica comentarista*. I si el filòsof orienta el seu esforç a desxifrar els llibres, a interpretar-traduir un sistema de significants amb un altre sistema de significants, el *físic* i l'*alquimista*, la tradició cabalística i la màgia miren la naturalesa com un sistema de signes que es refereixen a uns altres signes en una prolongació inacabable.

La primera cosa que faran homes com Descartes, homes com Bacon, com Leibniz, ultra una crítica generalitzada de la semblança i de l'analogia com a vehicles de la racionalitat, serà d'establir que el saber és finit. El conjunt de regles, de lleis que regeixen el món, és limitat. Hi arribarem o no hi arribarem; en tot cas, però, aquest és el pressupòsit. El conjunt de lleis que regeixen el món és un sistema tancat, un sistema limitat. Per tant, l'accés al saber és un accés *gradual* i que té un *límit*. Gradual, és a dir, que no s'adquireix pas per la contemplació d'una constel·lació de signes que revelen de sobte la totalitat. Com a límit, és a dir, com a saber acabat d'un objecte que és finit i posseïble.

Vull sortir al pas d'una aparent paradoxa. Em refereixo al fet que els homes que havien concebut un món finit, els homes fins al xv i el xvi (aquell món finit, herència grega, tancat a la fi per unes esferes), aquells homes tenien una concepció del saber infinita: el saber del món no s'exhauria mai. Les cadenes de semblances i similituds eren sempre susceptibles d'ésser ampliades; sempre era possible d'augmentar-ne la xarxa. En canvi, quan s'hi installa la racionalitat moderna i com a pressupòsit important d'aquesta racionalitat s'afirma la infinitud del món (el món infinit, l'univers infinit, l'univers obert), resulta que el saber passa a ésser considerat tancat. Pot semblar una paradoxa, sembla que no hi ha correspondència, que no és adequat que a un món finit correspongui realment una concepció del saber inacabable, mentre que a una concepció del món infinit, obert, li correspongui una concepció del saber tancat. No cal dir que aquesta aparença de contradicció té, sense cap mena de dubte, la seva explicació. Amb vista a aquesta contradicció i per al que ací ens interessa, faré ressaltar fonamentalment dos aspectes.

Descartes necessitava —i parlem dels orígens de la nostra racionalitat— de fixar les lleis del món, perquè Descartes necessitava fona-



mentalment d'abolir la presència d'allò que és arbitrari al món. Aquesta és la primera condició de la racionalitat moderna. No pot admetre allò que és arbitrari. No pot admetre la llibertat al món. No pot pas admetre ni la providència de Déu, que encara comptava, a la ciència del segle XVI i del XVII. La ciència moderna necessitava alliberar-se de la presència de Déu al món, tant a través de la providència com a través dels miracles. Recordeu la polèmica entre Leibniz i Clarke, una polèmica sobre l'ordre de l'univers, en la qual el newtonià Clarke i el... diguem-ne cartesià Leibniz es disputen el model d'intel·ligibilitat de la natura. Leibniz dirà que admetre que Déu intervé al món, ja sia mitjançant una tasca de guia constant, per mitjà de la providència o amb intervencions conjunturals, com en el cas dels miracles (providència i miracles com dues formes tradicionalment acceptades d'intervenció de Déu al món), és, al capdavall, una contradicció, perquè suposaria de pensar en un rellotger que ha fet un rellotge tan dolent, tan dolent, que constantment s'avaria o que necessita una feina de rectificació constant. Déu és prou bon rellotger —la imatge és seva—, és prou savi i poderós, per haver construït el món de tal manera que no li calgui intervenir-hi més.

Això és, evidentment, una pura anècdota, per bé que important amb vista a connectar amb el pensament de l'època. Ara bé, allò que miro de fer ressaltar és que la primera condició que té la racionalitat moderna és d'alliberar el món —el món que tracta de conèixer— de tot allò que és arbitrari, de tot allò que no opera segons la necessitat, de totes aquelles ànimes i causes lliures, de tots aquells agents externs que hi intervenen —encara que sigui per rectificar, ni que sigui amb efectes positius— per tal d'intervenir en l'ordre del món; ni la providència ni els miracles, ni tampoc però, òbviament, les qualitats ocultes, que els corrents màgics i cabalístics posaven, al capdavall, com a agents del món. Descartes, doncs, havia d'establir, en primer lloc, que aquest món és un món amb unes lleis fixes; les que sigui, però formant un sistema de lleis fixes, lleis inalterables, que no permeten cap intervenció des de fora. Aquesta és la primera condició. La conseqüència immediata: el món no és sinó un encadenament d'éssers sotmesos a les mateixes lleis; el món és pura i simple *necessitat*. El món només és un ordre necessari, un magnífic espectacle ordenat, desplegant-se per efecte d'unes lleis fixes i immutables. El desplegament serà infinit, el moviment serà inacabable, però les seves formes poden ésser captades, posseïdes, en un sistema de lleis tancat i fix. Car aquesta és la clau de la racionalitat moderna: que la infinita riquesa de l'ésser pot ésser posseïda i dita en una equació. Descartes ho sabia bé, com a bon



geòmetra, amb la seva nova geometria. Ara n'hi havia prou amb la seva llei, la seva equació, i tot això restava expressat en el concepte  $y = ax$ .

Ultra aquesta necessitat d'exclusió de la providència, però, l'afermament de la racionalitat moderna necessitava d'introduir altres aspectes. I jo diria que el principal de tots era el *mesurament* de la natura. Hi ha una aspiració generalitzada en l'eliminació de tots els elements qualitius: només la quantitat, o allò que és quantificable, cap dins la racionalitat moderna. Podríem detenir-nos a glossar aquesta natura uniforme, substancialment idèntica en totes les seves parts (la qual cosa garanteix la universalitat de les lleis); podríem també parlar d'aquest nou univers reduït a partícules elementals, a àtoms sense qualitats (que no siguin les espacials de grandària, figura i moviment), que unint-se i dissociant-se constitueixen l'espectacle del món, que permet al filòsof l'esperança de posseir i comprendre el món, per tal com traça les regles de la seva *ars combinandi*. Creiem, però, que sota tots aquests aspectes s'oculta el seu secret objectiu: mesurar. L'apogeu de l'anàlisi, del nou *ordre*, de les noves categories amb què la natura serà representada..., tot sembla tendir i resoldre's cap a la possibilitat del mesurament. Hobbes, amb la seva fina intuïció i la seva habitual rudesia, ho va formular inequívocament: *pensar és calcular*. Efectivament, sembla que «raonar» no és més que «sumar i restar», el menys i el més, que ja ens adverteix de la presència de la idea de «progrés». La racionalitat moderna, com a art combinatòria, es concretava a sumar i restar. La racionalitat se subordinava al càlcul.

Ara bé, aquesta *ars combinandi* que somiava Leibniz i que equivalia a la possessió del pla secret amb el qual l'arquitecte diví va concebre i va edificar el món; aquesta art combinatòria que permet el desxiframent; encara més, que possibilita la producció d'uns altres «mons possibles»..., es basava en tota una complexa xarxa de pressupòsits filosòfics. Ens interessa de destacar, de manera especial, el pressupòsit que allò que és real és sempre u. Ésser és ésser u: o s'és diferent o no s'és (és el tema leibnizià dels indiscernibles).

Hom opera sobre un univers d'individus irreductibles, radicalment diferents. De l'antic arbre de Porfiri, basat en una racionalitat de *la unitat i la diferència*, del «gènere» i de la «diferència específica», és a dir, d'aquella racionalitat basada en un ordre *descendent* de les categories més generals a les menys universals que s'hi inclouen (tal vegada podríem dir-ne *lògica de la inclusió*, només a fi d'entendre'ns), hom passa a una ordenació segons criteris purament algèbrics, segons una *lògica de la relació*. És a dir, aquella racionalitat era rígida i servia



una ciència gairebé reduïda a la *classificació*, servia un saber que no més aspirava a la confecció de l'organigrama jeràrquic dels éssers; aquesta altra és flexible, permet infinites combinacions —infinits «mons possibles»— tots respectant el principi de no contradicció, i és adaptada a una ciència que, més que no pas a classificar, aspira a mesurar, a un saber que, per damunt d'un organigrama, aspira a formular una funció.

És fàcil de relacionar aquesta racionalitat eminentment subordinada al càlcul amb el progrés. El progrés sempre és expressat en *índexs*, en diferències, en més i en menys. A més a més, hom accepta amb facilitat que el progrés fou possible per aquesta ciència i alhora fou impossible sota l'hegemonia d'aquella *episteme* màgico-poètica. És fàcil, però —i potser per això mateix— no penso pas insistir en aquest aspecte. M'interessa de fer-ne ressaltar un altre que, al meu parer, revela una interrelació teòrica més gran i més intensa entre la nova racionalitat, entre la raó, i el progrés.

Si el mètode cartesià proposava de descompondre la cosa en els seus elements simples, per reconstruir després l'ordre per combinació segons el criteri d'evidència, un cop afirmada l'anàlisi, eren possibles distintes vies. Amb un univers d'elements simples a les mans, cadascun dels quals amb el seu nom o el seu signe, el filòsof podia jugar a ésser déu tot combinant lliurement, segons les regles lògiques, tot construint ordres racionals d'existència possible. També, però, podia aspirar, a partir d'aquest univers, a la reconstrucció d'un ordre sol i únic: el genètic. En comptes de combinar lliurement els elements, cercant així variacions com a expressió de la potència del pensament, intentar de combinar-los segons un ordre genètic que justificués el producte final.

Aquí arrela la preocupació per l'*origen*: origen del coneixement, de les fonts i els rius, dels fòssils, de la Terra i les espècies, del llenguatge, la societat, el dret... L'*origen* es convertí, especialment durant el XVIII, en la clau del saber. Saber alguna cosa va deixar d'ésser la possessió de la seva definició o la seva percepció clara i distinta..., per passar a ésser-ne la simple descripció de l'origen. A tal idea responen els treballs de Rousseau pel que fa al fet social; de Locke i Condillac en el coneixement; de Beccaria quant a la cosa jurídica, de Buffon quant a allò que és natural... N'hi hauria prou d'inventariar els títols de les seves obres per detectar, sense cap mena de dubte, que l'*origen* centra la majoria de les reflexions que els ocuparen.

Per tant, i per tancar aquest aspecte que m'ha retingut excessivament, enfront d'un segle XVI dominat per la semblança, dominat per la idea que tot és la mateixa cosa, que tot és en tot, al segle XVII apareix



una racionalitat basada en l'anàlisi, en la individuaitat irreductible dels elements, que desemboca, d'una banda, en pura combinatòria, pur càlcul de possibilitats i, de l'altra, en la descripció progressiva i genètica. Fixeu-vos, però, que totes dues tenen alguna cosa en comú, com dues menes de joc d'una mateixa racionalitat. En el càlcul és el més i el menys. Totes les operacions es poden reduir —així ho creuen— al més o al menys. I en la gènesi, també el progrés o no-progrés és determinat per l'augment o disminució, creixement o decreixement. Al capdavall, tant en un cas com en un altre, la raó dels segles XVII i XVIII només sap distingir el més i el menys. És una raó que només sap calcular. Una raó que, fins i tot quan expressa la gènesi, ho fa en termes de diferències quantitatives, d'increment, d'extensió, d'ampliació, etc. A l'anàlisi minuciosa que van establir, les ciències passen d'ésser simples tècniques classificatòries, tècniques de classificació d'espècies per característiques fixes, a ésser una descripció de la seva història, del seu *progrés*. Allò que l'interessa ja no és de classificar les espècies segons qualitats més o menys abstractes, segons semblances, segon similituds, segons l'analogia; allò que interessa és de poder explicar l'evolució de cada individu.

És gairebé un tòpic en la història de la ciència afirmar que les ciències de la vida fan un salt cap endavant en trencar el seu «obstacle epistemològic», en trencar la idea de la permanència de les espècies, és a dir, d'allò que s'anomena el *fixisme*. Durant segles els homes havien cregut que les espècies eren fixes, tant en formes com en nombres (en el nombre exacte en què Déu les creà ja a l'origen) i que, per tant, cada espècie, mitjançant el germen, es reproduïa segons una llei divina que garantia la seva identitat. Al segle XVII aquestes idees començaren a ésser posades en qüestió. Un tema aparentment anecdòtic, el tema dels monstres, centrà el debat entre científics i filòsofs a la darrera meitat del segle XVII i XVIII. ¿Quin significat tenia, això de la monstruositat? Pels uns la monstruositat era una aberració de la llei natural; la llei era fixa i, per tant, el monstre era una anormalitat, un ésser que, com que no complia les lleis de la natura, es desviava de la seva espècie. I arguïa amb raó: «És per això que els monstres no es reprodueixen». Els monstres, la monstruositat no es reprodueix, no es fixa com a mutació, no es fixa pas en l'herència genètica. Era una de les teories. Una altra assenyalava que, al contrari, la possibilitat dels monstres explicava la possibilitat de l'evolució, en el sentit que una monstruositat, per repetició d'aquesta desviació, d'aquesta anomalia, podia arribar a esdevenir fixa. Eren teories bastant especulatives, entre altres coses perquè disposaven d'escassos mecanismes d'experimentació, so-



bretot aquesta mena d'hipòtesis, que necessiten molt de temps per poder ésser experimentades.

En tot cas es posa en relleu que a les ciències, lloc privilegiat, la nova racionalitat va estretament lligada amb la idea de progrés (aquí com a evolució). I es tracta d'un lligam no merament extern —ús de la ciència en el progrés—, sinó intrínsec: la nova ciència inclou en la seva racionalitat la idea de progrés; car saber ja és saber la gènesi, conèixer alguna cosa ja és conèixer'n la història, i el pressupòsit metafísic general que l'ésser era *fix* és substituït a poc a poc pel que l'ésser és fonamentalment progrés. No pas simple esdevenir, de manera que es pogués entendre que el canvi és d'un «saber de l'ésser» a un «saber del moviment»; aquest moviment és, en la ciència nova, un moviment *progressiu*. Encara que la *finalitat* no es prefiguri en tots els seus detalls, és una concepció en cert sentit finalista: progrés vers la màxima perfecció, màxima felicitat, mínim cost...

Anirem resumint. A fi de recuperar el fil de l'argumentació, havia dit al començament, i ho he deixat mig penjat perquè calia fer aquesta marrada, que la raó moderna havia establert un sistema de lleis fixes en el món; que això contribuïa a eliminar la providència, i tota causa oculta, tot allò que era arbitrari; que la nova racionalitat reposava sobre la base de la seguretat, de la transparència en tots els nivells, del fet de veure'n clara la retícula i els distints plans. Val a dir, però, per completar-ho i veure com arrela la llei del progrés, que aquest pas galileà-cartesià no fou sinó el primer. Que després aquesta racionalitat havia d'eliminar aquella estricta codificació de la realitat que els homes del segle XVII es veieren obligats a establir. La història ens la representem com si al segle XVII, per tal de preveure perfectament l'absència de tot allò que és gratuït, s'haguessin vist obligats a establir un sistema de lleis fixes, de manera que absolutament res d'estrany a aquestes regles, res d'estrany a aquesta legalitat pogués irrompre en la natura. L'única manera de conèixer l'esmentada realitat era acceptar tals regles, respectar-les, guiar-nos-hi, descobrir amb aquestes regles. De tal manera, repeteixo, s'evitava la irrupció de qualsevol agent extern. La racionalitat moderna, però, havia d'exigir alguna cosa més; havia d'exigir, un cop acomplerta aquesta tasca, un cop la providència o els miracles o les causes ocultes havien estat desterrades al lloc de la follia o al lloc de la poesia, que si fa no fa són la mateixa cosa en aquell nivell, un cop escombrada l'ombra de l'*episteme* del segle XVI, un cop aquella filosofia naturalista-animista, renaixentista, etc., havia estat totalment desplaçada..., la racionalitat moderna havia d'exigir més flexibilitat pel que fa a les regles. Perquè, al capdavall, Descartes



havia partit del pressupòsit segons el qual conèixer és llegir. Ho havia dit literalment al seu *Discurs*, havia invitat a plegar els llibres; a deixar-los i llegir el «gran llibre de la natura». Galileu també ho havia assenyalat; la natura era escrita en llenguatge matemàtic, i esperava ésser desxifrada-llegida. El científic és un lector, perquè l'ésser té escrita la seva llei. La ciència no és sinó la lectura de la llei de tal ésser, d'aquesta realitat que és aquí. El científic és un descobridor: descobridor d'allò que ja és, d'aquestes regles, d'aquestes relacions, d'aquestes constàncies.

Ara bé, enfront d'aquesta idea del saber com a lectura de la llei, de la forma, de l'essència (siguin quins siguin els distints noms que s'hi hagin donat), en fi, lectura de la legalitat de l'ésser, a poc a poc s'havia d'anar imposant la idea que el saber és una *escriptura*. Perquè, en definitiva —i ací no ens podem detenir, lògicament, en l'explicació del procés—, a poc a poc hom anirà comprenent que no és possible d'afirmar l'ésser amb la seva llei, perquè a poc a poc hom va descobrint que és l'esperit, que és el subjecte pensant, allò que construeix les representacions i que, per tant, la nostra representació del món és una representació feta per nosaltres. Progressivament els homes del XVIII aniran prenent consciència que som nosaltres els qui formem la nostra representació del món. És el «món com a representació» en expressió que després Schopenhauer farà famosa. El món com a representació, l'únic món nostre, l'únic món que tenim, aquest món que ens dibuixem, aquest món que diem que veiem, aquest món, al capdavant, és un món subjectivat, un món passat per l'esperit, amb les seves regles, amb les seves formes *a priori*, com dirà després Kant; en definitiva, però, un *món nostre*, escrit per nosaltres; no pas un món escrit fora i que nosaltres llegim, sinó un món que el construïm nosaltres, un món com a escriptura.

Sembla innegable que a poc a poc, tot al llarg del XVII i del XVIII, hom avança en allò que Hegel anomenarà filosofia de la representació. Per Hegel, tots els moderns han caigut en una filosofia de la representació, és a dir, en una filosofia de l'esperit. Una filosofia, una raó, que cada vegada mira menys cap enfora, cap a l'ésser, que cada vegada és menys metafísica, s'esforça menys a comprendre l'ésser, a esdevenir una raó que comprèn o que intenta de comprendre cada vegada més el nostre propi coneixement, les nostres regles del pensar, l'anàlisi de les nostres idees o l'anàlisi del nostre llenguatge. Idees o llenguatge més o menys psicologista; en tot cas, *anàlisi de l'esperit...*

Ara bé, ¿per què insisteixo en aquest desplaçament, en aquesta característica de la filosofia, de la racionalitat moderna? Precisament



perquè crec que aquí hi ha un altre punt d'encadenament de la ideologia del progrés. Ho hem vist abans en el desenvolupament de la ciència; ara en la idea, que adquireix l'home, que ell és el que fa el món, que el món és una realitat externa amb lleis pròpies escrites, i l'home un simple descobridor, sotmès al límit del món; sinó que, al contrari, hom reconeix que el món el fa l'home, que és obra seva. Per tant, el seu canvi és un progrés obert, infinit. No és pas una realitat que es repeteix feixugament segons la seva pròpia llei, sinó una realitat amb història. Mentre que en tota la mentalitat anterior el món era fet i el camí de l'home era traçat, com en un cercle tancat, on tot se sabia (si no ho sabia l'home, era per la seva mesquinesa; però en tot cas hi havia un ésser savi que sabia d'on venia l'home i a on anava). Tot era perfectament tancat. Hi havia un sentit, hi havia uns límits. En canvi, a partir del segle XVIII l'esperit es troba ell mateix com una activitat creadora infinita; capaç d'anar sempre endavant i, per tant, es trenca la frontera, no hi ha temps cíclics. La representació del món passa a ésser un procés infinitament obert, infinitament creador.

La idea del progrés com a procés obert, sense destí concret (llevat del cas que aquest *fi* sigui l'infinit: la infinita perfecció, el màxim benestar, la màxima llibertat...), arrela aquí, en aquesta racionalitat moderna, en aquesta consciència de si en la qual el subjecte pensant passa a veure's com l'agent de l'ordre, en la qual l'home passa a veure's agent de la història. Car aquesta consciència de subjecte històric, que reconeix la seva llibertat i el seu poder de determinació sobre l'ésser, sobre la cosa, és inseparable d'aquesta filosofia de la representació o de l'esperit, en la qual el pensament es pensa ordenador. El progrés, o sigui, la idea del progrés, també va en aquest sentit indisolublement lligada, com a part del seu contingut, amb la raó moderna. Només un esperit que ell mateix es veu lliure i infinitament creador pot pensar la vida, pot pensar el món com a tasca oberta, creixent i d'alguna manera insospitada.

Quan la marquesa de les converses sobre la pluralitat dels mons de Fontenelle sent sostenir al filòsof que el món és infinit, que hi ha d'altres infinits universos com aquest, la marquesa diu que se sent petita, fins i tot que sent vertigen. Hauríem imaginat que podia haver-se sentit alliberada, car, en principi, sembla lògic que una persona a la qual trenquen els límits hauria de sentir-se alliberada. En canvi, no és pas així. La marquesa dels *Entretiens* de Fontenelle se sent enormement petita, se sent ridícula, se sent, diguem-ho així, impotent; i sobretot sent vertigen, perquè ja no té *lloc*. Pot semblar anecdòtic, però ho considero com a símbol de la racionalitat moderna. Una racio-



nalitat que posa en l'espai i el temps allò que és infinit, que ha trencat tots els centres i, amb això, els llocs. Perquè en l'ordre antic cada individu tenia el seu lloc. L'*episteme* antiga, l'univers ptolemeic és una *episteme* amb una topologia perfectament traçada. Cadascú englobava en la seva representació tot l'ordre, del començament a la fi. Hi havia un sostre i cadascú sabia el seu lloc. La nova racionalitat, al contrari, el que fa és dissoldre aquests límits, aquestes determinacions fixes. L'individu es troba, com la marquesa, totalment sense lloc, fora de lloc, en un univers infinit, on hi ha, per dir-ho així, més espai, un espai infinitament més gran que en l'anterior. Així i tot, no troba lloc, perquè cap espai no és seu.

A la marquesa li va passar una cosa semblant a la de Pascal. Pascal també reaccionà contra aquesta mentalitat. No és aliè a això el fet que avui va essent reivindicat per sectors que també ara s'oposen, rebutgen o sospiten d'aquesta racionalitat o d'aquest procés. Pascal és un home que reacciona lúcidament; Pascal és un gran matemàtic, un matemàtic brillant, que es rebella contra aquest progrés i aquesta racionalitat, després d'anys de dedicació a la ciència i, per tant, al progrés. L'abandona per tal de retirar-se a Port-Royal, simplement a cercar-hi el seu lloc, a trobar-se a si mateix, perquè la racionalitat moderna, en la qual ell ha viscut, en la qual ell s'ha educat, la que ha practicat amb els seus estudis de física i sobretot de matemàtiques, aquesta racionalitat nega l'espai a qualsevol individu, perquè tot ho fa purament pla, tot hi esdevé un procés sense més sentit que aquell que la racionalitat, l'esperit, vulgui donar-li. La marquesa o Pascal són com símbols. Després ho va fer Rousseau. En definitiva, també Rousseau, en aquest sentit, és força pascalià. Si rastregéssim la història de la filosofia o de la literatura, o dels homes més o menys dedicats a aquestes coses (car són els qui han deixat petjades, ja que entre els qui no han deixat petjades també en trobaríem a milers, però és difícil de detectar-los), hi trobaríem molts Pascals i molts Rousseaus. Hi trobaríem homes que afronten aquest problema del progrés i la racionalitat, i l'afronten des del punt de vista de la pèrdua radical de la subjectivitat, la pèrdua radical del jo, la pèrdua del món tancat, amb llocs, amb ordre fix. I això Popper ho ha vist clarament a la seva famosa obra *La societat oberta i els seus enemics*. Popper distingirà la societat oberta enfront d'aquestes societats tancades, amb llocs distribuïts, les quals identifica amb la raó totalitària, entre les quals enclou la hegeliana i la marxista. Ara com ara no hi entrarem. Assenyalem, però, de passada, que Hegel i Marx són alternatives d'aquesta racionalitat illus-



trada, d'aquesta racionalitat que durarà en el positivisme i que s'obrirà camí fins als nostres dies.

Per acabar —més per raons externes, de temps, que no pas per la totalitat del discurs— potser fóra prudent de fer una mica de balanç. He partit de la idea que la raó i el progrés neixen indissolublement units. He intentat d'il·lustrar com la nova racionalitat, que es concreta en uns quants trets característics (fixesa de les lleis, poder de mesurament, anàlisi combinatòria i anàlisi genètica, etc.) s'articula indissolublement, com si en fos part constitutiva, amb la idea del progrés. I en aquest sentit és fonamental de suggerir que hom reflexioni sobre el fet que la idea de progrés vagi a la nostra societat exclusivament lligada amb acumulació, amb creixement. Quan hom parla de «progrésos qualitatus», no fa sinó usar una noció ideològica alternativa, que en rigor expressa el rebuig de la idea de progrés. No es veu gens clar què vol dir, això de «progrés qualitatiu», pensar-ho: no pot pensar la *qualitat*. Com dic, només és una noció ideològica que expressa un rebuig i que insinua una alternativa. És a dir, la nostra racionalitat no ens deixa veure el «progrés qualitatiu» sinó com a metàfora. Per això pot ésser descrit, però no pas conceptualitzat. En canvi, el progrés progrés, el progrés com a acumulació, com a creixement, evidentment qualsevol economista, qualsevol sociòleg és capaç de teoritzar-lo i conceptualitzar-lo tot dient que és el producte de tal per tal, mesurable en uns índexs.

Vull acabar amb una reflexió final, que ben bé pot semblar un missatge pràctic. He començat assenyalant com les veus que s'han alçat contra el progrés i la raó recorren la història de la nostra civilització des de l'origen fins a l'actualitat. He insistit poc, però, en el fet que, també al llarg d'aquest recorregut, d'altres veus s'han alçat en defensa seva. Vull recordar expressament, en aquest sentit, aquells pensadors que, sabent el risc de la nova racionalitat, i sense vacillar a denunciar-lo, apostaren per aquesta racionalitat nova tot pensant que, malgrat tot, era progressiva; o potser que era inevitable. Als textos d'aquesta època trobem, insistentment repetides, les advertències als riscos d'una economia basada en la producció de mercaderies. El llibre *De l'esperit* d'Helvetius, o l'assaig *Sobre el comerç del gra de blat* (no recordo si n'és el títol exacte) de Condillac, deixen veure la consciència que tenien aquests homes pel que pertocava a l'afermament de les noves formes de producció. Fins i tot advertien, com a savis profetes, el risc del colonialisme, que porta a l'especialització econòmica dels països i en possibiliten la posterior dependència. Helvetius fa ressaltar en poques pàgines que la classe treballadora acabarà es-



sent una mercaderia; amb la qual cosa intueix la teoria del valor de la força de treball que desenvoluparà el segle XIX, especialment Marx. Doncs bé, aquests homes que intuïren sense cap mena de dubte tota la càrrega negativa que tenia la nova racionalitat, allò que suposava de formes de vida, allò que suposava de deshumanització, allò que suposava també de risc per a l'individu i per a la collectivitat, aquests homes optaren per enfrontar-se amb entusiasme amb la inevitabilitat d'aquest procés; o, dit d'una altra manera, a despit de tot s'apuntaren al carro de la raó i del progrés. I és això que desitjo de fer ressaltar amb l'esperança que pugui servir com a model per a una possible resposta des d'avui. Ells també es trobaren a la cruïlla d'haver de triar entre el progrés i la raó, amb totes les seves grandeses i misèries, i la sortida utòpica cap a un paradís perdut, posat a l'origen no se sap ben bé per què. Utopia que, en els seus efectes, era conservadora, per bé que no fos aquesta la pretensió dels seus defensors. Optaren pel progrés, potser perquè en el fons el veien inevitable, però també perquè no se'ls en ocultaven els aspectes positius. Apostaren per una racionalitat que veien alliberadora. ¿Quina altra cosa era, la revolució, la justícia, la llibertat, la felicitat, sinó aquella raó que s'obria pas en el sistema de producció, en les estructures jurídiques, en els costums, en la ciència, en les creences...? Hegel la imaginava encarnada en Napoleó, dalt d'un cavall blanc i seguit del seu exèrcit invencible...

Així, doncs, els ilustrats es dedicaren al progrés i a estendre la nova racionalitat a les ciències, a les arts, a les institucions..., tot i que sabien que això comportava una forta càrrega destructiva. Ells sabien que la nostra civilització, la civilització de la ciència i la llibertat, implicava la destrucció.

Allò que em sembla exemplar en els homes del XVIII —penso en Diderot, en Voltaire, en fi, en els enciclopedistes— és que convertiren la defensa de la raó i del progrés en ofici. Després d'ells, pobles sencers han lluitat, i segueixen fent-ho, per la raó i el progrés. En nom seu s'han ofert moltes vides; per conquerir-ho s'ha vessat molta sang. I aquestes coses no hem d'oblidar-les, per bé que el progrés també s'hagi cobrat el seu pes en vides humanes.

En fi, els ilustrats ens ofereixen una bona lliçó, que tots sabem, però que oblidem sovint: que viure té un preu; que viure en societat té un preu. I no em sembla pas seriosa, la fugida utòpica que s'expressa en la denúncia del capitalisme com a ordre social que ha convertit en mercaderia fins i tot el sòl, l'aire pur, el color verd... Això és cert i denunciabile en les seves formes específiques; utilitzat, però, pamfletàriament oculta que qualsevol ordre social exigeix un preu (encara que



sigui un altre) i permet la sortida utòpica d'un regne de l'abundor i la gratuïtat.

Al capdavant, els ilustrats ens deixaren la lliçó de plantar cara a la realitat. Ens ensenyaren que l'home no és un ésser social per naturalesa, que no és essencialment *bo* i corromput per la societat, que cal pagar amb llibertat el preu de la seguretat, amb treball el preu de la vida, el preu de la pau i l'ordre amb renúncia, amb submissió el preu de la felicitat... Ja sé que això és força dur. Però ells ho acceptaren i tractaren en tals límits de realitzar el màxim benestar, la màxima justícia.

Finalment, crec que aconseguiren d'acceptar-lo mitjançant un planteig que paga la pena de remarcar. Perquè, efectivament, el pensament, i el cor encara més, semblen rebel·lar-se contra aquesta aparent acceptació de l'esclavitud. Allò que en l'home hi ha de natural —de *no pervertit*, diria Rousseau— es rebella contra la renúncia a la llibertat, encara que sigui parcialment, o contra la submissió... Ells, però, dic, aconseguiren d'adaptar-s'hi mitjançant un planteig —no pas teoritzat, però sí implícit— interessant de la seva vida. Distingiren entre la filosofia i la vida social, i entre la vida privada i les relacions comercials.

La filosofia era el lloc, o l'ocasió, del pensament lliure, radical, fidel als principis, sense respecte a cap autoritat... I tenia les seves hores, els seus dies, els seus escenaris (tertúlies, teatres, cafès...). La vida social, d'altra banda, és el lloc de la *màscara*, del protocol, de la cerimònia, de les ficcions compartides, de la condescendència, dels *pactes*. La vida social, doncs, és una vida de cerimònia, i no hi ha cap societat més ritualitzada que la del segle XVIII. Ritualitzada fins a l'exageració, fins a l'extravagància, vista des del gust d'avui. El protocol té ben establert el tipus de vestits que hi ha per a cada hora, el tipus de cerimonial de cada acte, la mena de diversions de temporada... Tot és sofisticació, refinament... Tot és teatralització. Quan alguna pel·lícula ens ofereix aquell Versalles dels grans Lluïsos, l'ampullositat del cerimonial, etc., sol fer l'efecte de fals, de mascarada. Així ja ho pensava Rousseau... En realitat, però, lluny d'això, els ilustrats tenien una consciència clara de la seva «actuació». A la *república de les lletres*, entre els intel·lectuals, hi havia una clara consciència que allò era un joc. Quan algú s'ho pren seriosament, com Rousseau, i vol predicar la veritat, tot jugant a fer de sacerdot, un hom no se'l pren pas seriosament. Perquè aquella societat no pot escoltar un Rousseau que els diu que es condemnaran tots, que cada cop són menys homes, menys ells mateixos, més degenerats. Ni es pot escoltar tampoc un Sade que diu



quelcom així com «sou tots uns degenerats i ho voleu ocultar, sou tots uns degenerats hipòcrites que oculteu sota el vestuari les vostres misèries». Aquells homes saben tant allò que diu Rousseau com allò que els diu Sade. Ho saben perfectament. El que passa és que no poden acceptar ni el dramatisme, diguem-ho així, heroic de Rousseau ni aquell altre dramatisme, potser no menys heroic per bé que sí més groller, de Sade. És una societat que ha admès que no té per què fer heroïsmes, que no pot ni ha d'ésser sincera; que per conviure cal posar-se la màscara i seguir el joc.

Intransigents i radicals en la filosofia, i tolerants i pactistes en la vida social. D'igual manera, amb una vida privada on cadascú pot conrear la sinceritat, l'espontaneïtat, és a dir, on pot ésser un mateix, i amb una vida comercial, de relacions socials, on cal parlar com els altres, assumir els gestos, el gust, l'estil i el ritme de l'arquetip. Certament, això no ens sol resultar agradable, atesa l'herència que la nostra cultura i la nostra sensibilitat té de la tradició judeo-cristiana. I us prego que no m'entengueu malament, quan sembla que us proposo que no us amoïneu per la sinceritat, que jugueu amb les mateixes cartes. Es tracta, en rigor, de veure que viure en societat ens exigeix, si fa no fa, de consolidar l'esquizofrènia. Però si som capaços de conrear el moment de la filosofia i el del sentiment en la nostra vida privada, i en això som fidels a nosaltres mateixos, podrem acceptar, sense gaire risc, de representar el drama, la comèdia o la paròdia a la vida social.

Potser l'error de la nostra societat, a diferència d'aquella dels il·lustrats, és que pretenem la *identitat*, que volem que la sinceritat regni en el comerç i la coherència a les relacions personals. Així, és clar, res no quadra i tot decepciona. Jo crec honradament que paga la pena de reflexionar sobre tal lliçó dels il·lustrats; que pot ésser útil d'aprendre a diferenciar quins són els llocs i els moments de la fidelitat als principis, de la sinceritat, de la tolerància, del refinament... Crec que així se suporta més bé, la càrrega destructiva del progrés i de la raó, sense necessitat de renunciar-hi: renúncia potser impossible, potser suïcida...





---

FUNDACIÓ CAIXA DE PENSIONS