

■ article

REVISTA D'HISTÒRIA DE LA FILOSOFIA CATALANA,
Números 7/8, 2014 | Print ISSN 2014-1572 / Online ISSN 2014-1564
DOI: 10.2436/20.3001.02.97 | P. 83-106
Data de recepció: 8/9/2012 / Data d'admissió: 7/6/2013
<http://revistes.iec.cat/index.php/JOCH>

Ramon Valls (1928-2011): el «nosaltres» agonista

Gonçal Mayos¹

Facultat de Filosofia
Universitat de Barcelona
gmayos@uoc.edu

resum

Com la seva generació, Valls és marcat per la Guerra Civil i la repressió franquista. Per això veié la humanitat des del realisme polític pessimista i agonista; i cercà fonamentar filosòficament un «nosaltres» que acabés amb la lluita de tots contra tots. Anàlitzem els seus atacs als «nosaltres» construïts sobre la classe, la cultura o nació, la societat civil o el «jo» individual, l'emotivisme i el moralisme, que són impotents i alimenten el natural «agonisme» humà. A canvi, Valls primer va creure trobar el «nosaltres» en l'Església, però se'n desmarcà radicalment i només confià en una versió hegeliana de l'Estat. En aquest article, fem un balanç de l'obra i la docència acadèmica del professor recentment desaparegut.

paraules clau

Guerra, Estat, Hegel, Església, classe, nació, jo, moralisme.

L'home, l'ideal, la por

Ramon Valls Plana és, sens dubte, un filòsof fascinat per la dificultat i la necessitat de crear un «nosaltres». No és simplement que, en el seu molt influent llibre de 1971, interpretés la *Fenomenologia de l'esperit* de Hegel com un procés «del jo al nosaltres». Aquesta no és simplement una metàfora afortunada (que ho és molt), ni tan sols una molt bona línia interpretativa o fins i tot una significativa línia d'investigació acadèmica (que també ho és). «Del jo al nosaltres» explicita la principal preocupació filosòfica i personal de Ramon Valls: com és possible un «nosaltres»? Quin tipus de «nosaltres» pacifica els «jos» i evita la guerra de tots contra tots?

1 Professor titular de la Universitat de Barcelona, consultor de la UOC i director del Grup Internacional de Recerca «Cultura, Història i Estat» (GIRCHE). Web: www.ub.es/histofilosofia/gmayos, i blog: <http://goncalmayosolsona.blogspot.com.br/>.

Valls no s'interessa per qualsevol tipus de «nosaltres», sinó per un de molt específic —polític, real i efectiu i, sobretot, monopolitzador de la violència— i rebutja contundentment altres intents de construir un «nosaltres» com a església, com a classe, com a cultura o nació, com a societat civil o juxtaposició de jos, com a opció moralista i, finalment, com a emotivitat.

Tota l'obra, personalitat i activitat intel·lectual de Ramon Valls ha estat profundament marcada pel fet de pensar la necessitat d'un «nosaltres-Estat», una institucionalització jurídica i coactiva que és vista com l'única alternativa efectiva en contra de la barbàrie que hi ha sempre en els humans. Com a realista polític, Valls no s'enganya i sap que els conflictes d'interessos continuen dintre de les institucions mateixes de l'Estat. Ara bé, com a idealista hegel·lià, creu que en l'Estat s'objectiva aquest conflicte, inevitablement s'hi pacifica (encara que sigui amb la «pau dels cementiris») i hi transita a «judici de la Història» (*Weltgericht*). Aquesta qüestió era omnipresent a les classes i els debats que les solien acompanyar, i també se sobreentenia en moltes de les seves intervencions públiques.

La necessitat, enyorança o «saudade»² del que Valls considerava el veritable «nosaltres» és una clau vital importantíssima de la seva personalitat i biografia. Un català sense Estat, marcat des de molt jove per una guerra civil i una postguerra brutals, que s'incorporà a la Companyia de Jesús (tradicionalment acusada de ser un «Estat dins l'Estat»), amb qui més endavant trencarà entre d'altres coses perquè, com Hobbes, acceptà l'Estat com a «Déu en la terra», és a dir, l'únic absolut humà real i efectiu. Com molts de la seva generació, Valls va patir llargament l'absència i l'angoixada impossibilitat d'un «nosaltres» digne de tal nom que aixoplugués pacíficament els «jos» enfrontats.

L'impacte de la història

Aquesta fascinació per la necessitat de crear un «nosaltres» que evités la fragmentació social va marcar molt profundament la generació formada durant la Guerra Civil de 1936-1939 i la postguerra, ja que la barbàrie i les execucions sense judici per part de tots dos bàndols van ser substituïdes només per la barbàrie i execucions amb paròdia de judici per part dels vencedors. Al «caïnisme» entre les anomenades «dues Espanyes» o el protogenocidi contra republicans, «rojos», anarquistes, liberals o nacionalitats històriques com ara Catalunya, el País Basc i el País Valencià, s'hi afegí la gana, el feixisme, la discriminació i

2 Un terme portuguès més ambivalent —alhora negatiu i positiu— que segurament descriu perfectament la relació de Ramon Valls amb el «nosaltres», ja que no es pot notar la falta d'alguna cosa si prèviament no s'ha tingut la sort d'experimentar-la o gaudir-la.

corrupció sistemàtiques, l'estraperlo... i la Segona Guerra Mundial. I, per si no n'hi hagués prou, l'Església catòlica, conjuntament amb una oligarquia tradicionalista, controlava tots els ressorts polítics, econòmics i culturals.

Com que el règim franquista va allargar l'impacte d'aquests conflictes i mancances fins ben entrada la transició democràtica, la metàfora del «nosaltres» o «del jo al nosaltres» va fascinar generacions d'estudiants. L'elecció d'aquesta metàfora va permetre Valls de connectar-hi i explicar Hegel amb un llenguatge planer, quotidià, de sentit comú i —com veurem— provocativament «brutalista», que contrastava conscientment amb l'abstrús panlogicisme hegelian.

Evidentment, no és exclusiva de Valls la necessitat d'un «nosaltres» que evités la fragmentació social i la guerra de tots contra tots. Aquesta necessitat presideix un període d'uns 50 anys llargs. Va marcar molt profundament les generacions que van viure la pràctica totalitat de «l'era de les catàstrofes», segons l'excel·lent metàfora d'Eric Hobsbawm. Foren generacions senceres marcades per una fortíssima por de la guerra, però també per la necessitat d'un veritable «nosaltres». Ambdues coses eren correlatives i tan fortes que inevitablement tendien a convertir en un mal menor les derives autoritàries, ja que l'efecte pacificador i disciplinari del «nosaltres» esdevenia més important que el seu efecte alliberador o de reconeixement.

Estil brutalista

Sens dubte, un dels trets que més admiràvem de les classes de Ramon Valls era el contrast entre la molt especulativa i enrevessada filosofia hegeliana (centre de la seva investigació i docència) i l'estil força col·loquial, directe i clarificador amb què aconseguia explicar-la. Una *lectio* microfilosòfica³ digna de les millors universitats i una interpretació perfecta que no obviava cap concepte ni cap punt o coma, que contrastava amb un estil viu d'exemples quotidians, actuals i macrofilosòfics que evitaven l'academicisme.

Aquesta era una estratègia escollida per a fer-se entendre, no quedar presoner de l'enfarfegat i críptic llenguatge hegelian, i demostrar que es podia comprendre amb claredat. Tanmateix, el seu estil argumental era molt personal. Valls fou poc hegelian en l'expressió, tant en la docència com en la major part de la seva obra, on mostrà un estil molt més proper al sentit comú que no pas a Hegel. En podríem destacar molts exemples, però pocs són tan clars (i tan reiterats oralment i per escrit) com la glossa pedagògica i sarcàstica de la

3 Per a la contraposició entre micro i macrofilosofia, vegeu G. Mayos, *Macrofilosofia de la Modernidad*, d'Libro, Rota, 2012.

dialèctica del senyor i el serf a partir de la trobada de dues «mones mutades»⁴. Tindrem ocasió, al llarg d'aquest article, de mostrar alguns exemples d'aquest estil. Anem ara al nostre tema central.

Panlogicisme i panagogisme en Hegel i Valls

«Atribuir Auschwitz o el Gulag a la raó il·lustrada és, més que una exageració, una falsedat provocadora (...). Les barbaritats mai no poden ser penjades a la raó, sinó a la seva manca.»⁵

Tant en el pensament hegelianista com en la seva expressió se superposen dialècticament dos grans discursos i aproximacions a la realitat: *panlògic* i *panagonista*⁶. Panlogicisme és la pressuposició essencial que la realitat és racional i que, per tant, el *logos* ho presideix tot. La realitat pot ser explicada especulativament mostrant els vincles lògics que la uneixen tota ella i configuren el sistema filosòfic. En canvi, panagonisme és la pressuposició essencial que la realitat es mou dialècticament i que, per tant, es manifesta a través de la negativitat, el conflicte, l'*agon*, la lluita, la guerra, el *polemos* heraclitià⁷.

La dificultat d'entendre Hegel rau a veure com tots dos enfocaments i discursos es necessiten mútuament i progressen en diàleg entre ells. Així ho vam intentar mostrar en la nostra tesi (contraposant la *lògica* a l'*empíria* de la història) que va dirigir Ramon Valls. Ell havia mostrat magistralment com la consciència que fa l'experiència de la *Fenomenologia de l'esperit* viu d'una manera «panagònica» (en la nostra terminologia), que és totalment diversa del «nosaltres» que narra fredament el resultat «científic» de l'experiència d'aquella consciència, en mostra la racionalitat i el «panlogicisme» subjacent.

Doncs bé, la nostra tesi principal aquí és que Ramon Valls té una estructura molt similar en el seu pensament. Només pot concebre la realitat com a *agon* i defineix la naturalesa humana com a inevitablement panagonis-

4 A més d'usar-la en multitud de classes, l'exposa en diversos escrits, per exemple a Valls 2003, p. 77.

5 Valls 2003, p. 142. Quan no s'especifica el contrari, totes les traduccions són de G. Mayos.

6 Parlar de «panlogicisme» en Hegel és ja un tòpic ben assentat; en canvi, no ho és contraposar-lo amb «panagonisme». De fet, aquesta terminologia l'hem introduïda nosaltres com a resultat de l'evolució del concepte «empíria» a G. Mayos, *Entre lògica i empíria*, PPU, Barcelona, 1989, i de «pantragicisme» a G. Mayos, *Hegel. Vida, obra y pensamiento*, Planeta DeAgostini, Barcelona, 2007 (especialment els apartats «De pantrágico a panlógico», «Reducción de la Fenomenología en la construcción del sistema panlógico» i «El sistema panlógico», 2007, pp. 34, 54 i 58).

7 Valls (1983, p. 422) considera que una de les aportacions cabdals de Schelling i Hegel és «posar la negativitat en l'absolut».

ta⁸. Vinculat sens dubte amb les experiències traumàtiques que ja hem esbossat, aquest profund panagonisme, amb l'angoixa i desesperació que comporta, necessita pensar una alternativa que en minimitzi la «terribilitat». Creiem que aquesta és la funció del «nosaltres» en el pensament de Valls i, pels traumes socials compartits, també de la seva generació.

Potser quelcom similar esdevingué al mateix Hegel, però és clar que l'opció panlogicista, amb la construcció d'un sistema totalitzador absolutament travat per la mateixa lògica dialèctica, esdevingué quelcom increïble fins i tot per a un hegel·lià tan convençut com era Valls. Aquest acabà potser més a prop de la dialèctica i l'agonisme heraclitià, el qual queda més obert que el hegel·lià i no pressuposa una síntesi o reconciliació panlògica; o fins i tot fictià, el qual assumeix la incontrolabilitat de l'agonisme particular⁹. Per tant, no es pot dir que el «nosaltres» polític institucional efectiu i amb monopoli de la violència al qual aspirava Valls fos el «panlogicisme» hegel·lià. Sembla que tant el «panlogicisme» hegel·lià com el «nosaltres» de Valls són dues respostes a un similar «panagonisme» compartit, com també ho van ser el *Leviathan* de Hobbes o el llarg camí vers una «societat cosmopolita» en Kant.

El pensament de Ramon Valls es caracteritza per una profunda visió panagonista de la humanitat¹⁰, que apaivagava amb un esforçat (però també desesperat) discurs racionalista. Sens dubte, això no és el panlogicisme hegel·lià, i creiem que l'estil «brutalista» també mostrava la seva profunda incomoditat, tant amb aquest panagonisme (som meres «mones mutades», deia), com amb les possibilitats reals de superar-lo en un «nosaltres» digne d'aquest nom.

Filosofia de la història humana i panagonisme

A partir de la visió panagonista de la naturalesa humana, Ramon Valls va esquematitzar una filosofia de la història que fes pensable un «nosaltres» pacificador i plenament humanitzat¹¹. Valls pensa la història humana bàsicament des d'una perspectiva dialèctica en tres moments que podem descriure inicialment: primer, un «nosaltres» polític, imposat i educatiu; segon, «jos» en individuació, subjectivació, conflicte, amb perillosa tendència al més ingenu moralisme i que

8 A *Del jo al nosaltres* (Valls 1971, p. 52) recorda que fins i tot el saber absolut, que és «el camp de la reconciliació de les consciències. (...) És el resultat d'un camí dolorós i de lluita, amb si mateix i amb altri, per a superar l'aïllament de les consciències particulars. És un procés d'alliberament de la parcialitat de totes les perspectives.»

9 Valls 1981a, p. 19; Valls 1981a, p. 149.

10 És clarament emfasitzat ja al títol de l'article «Som conflictius...» (2011).

11 Usem aquest terme malgrat que, lamentablement, Valls mai no el va arribar a desenvolupar amb detall.

es resisteixen al nosaltres polític (el qual, però, continua, perquè hom cau altrament en la guerra de tots contra tots); i, tercer: un nou i veritable «nosaltres» polític que es diferencia dels anteriors existents perquè és constituït a través del lliure reconeixement, reconciliació i perdó entre persones¹².

Aquesta dialèctica, clau última de la història, només té sentit pressuposant que la naturalesa humana és radicalment agonista, és a dir, abocada i basada en la lluita, l'egoisme, el conflicte i la guerra¹³. Valls s'inscriu, doncs, dins del realisme que de Plaute a Hegel, passant per Hobbes, considera que «homo homini lupus est». Recordem que el primer contacte entre humans en la *Fenomenologia de l'esperit* aboca o bé a la lluita a mort, o bé a la submissió i domini totals d'un per altri. La dialèctica del senyor i el serf, amo i esclau, n'és significativament la primera figura col·lectiva constituïda com a tal per la diversa resposta a l'agonisme.

Encara més, tot just iniciant el comentari de la primera figura de la *Fenomenologia* —la consciència sensible—, Valls (1971, p. 54) exclama: «Tenim aquí el punt de partida de totes les diversitats i de totes les lluites. La diversitat, irreductible.» Superant el seu intent anterior de pensar l'absolut com a amor, la *Fenomenologia* és presidida per l'agonisme i els durs aprenentatges que resulten de cadascuna de les figures de la consciència. Cadascuna se sent morir precisament en superar-se.

Som, doncs, davant el xoc entre, d'una banda, concebre la naturalesa humana com a lluita i egoisme sense límits «naturals» i, de l'altra, (des)esperar un «nosaltres» absolut i objectiu últim de l'existència humana que pugui controlar i superar aquell agonisme. Així ho reflecteix Valls (2003, p. 219; cf. 120s) recorrent reiteradament el que anomena la «línia d'or» kantiana (*Metafísica dels costums*, «Conclusió de la Doctrina del Dret»): «no hi ha d'haver guerra: ni guerra entre tu i jo en l'estat de naturalesa, ni guerra entre nosaltres com a Estats (...); perquè aquesta no és la manera com cadascú ha de procurar el seu dret».

Controlant l'agonisme humà amb un agonisme més poderós

És molt difícil, doncs, controlar un agonisme tan profundament inscrit en la naturalesa animal humana, que mai no es pot eliminar del tot i sempre retorna. Però és, pensa Valls, la tasca primordial política i el sentit de la història, la qual només es pot fer amb lleis, dret, Estat. Com que la natura humana és terrible,

12 Vegeu Mayos 1989, pp. 188ss, capítol 7.7.

13 Com diu Valls (2003, p. 217): «Per això la política ha de bregar amb passions i interessos, i ha de mantenir el ramat en pau. Un ramat, per cert, que sovint s'encabrira i es torna canilla. Es maten llavors els presumptes xais, i es mengen els uns als altres... com és natural». Les cursives són nostres.

el monopoli de la violència que ostenta tot règim hegemònic (sigui o no despòtic, totalitari, democràtic...) queda legitimat perquè tendeix a «acabar amb la terrible guerra». Per això i molt significativament, Valls (2003, p. 147) defineix «allò que és polític i jurídic com a assegurança d'estabilitat».

Com ja va exposar Hobbes, l'agonisme humà és tan irreductible que només es pot controlar i pacificar contraposant-lo a un agonisme molt més fort: el del Leviatan. És cruel, però l'única via possible de pacificació de la societat és el mecanisme polític bàsic definit per Hobbes¹⁴. Pel que fa al cas, Valls (1981a, p. 95) va fer una evolució similar a la que ell mateix teoritza en Hegel: un primer moment en què desconfiava de l'Estat, per adonar-se finalment que és «allí on s'ha d'acomplir la reconciliació que no assoleix la vida civil. (...) Mentrestant, el millor que tenim és l'Estat. Mitjançant el Dret ens garanteix la llibertat possible ara i aquí, ell fa d'àrbitre entre els interessos particulars i egoistes, ell ens garanteix una educació com a ciutadans.»

Valls pressuposa que la característica definitòria de l'Estat és el monopoli de la violència, el qual automàticament instauraria una normativitat identificable com a justícia. Pensa que tot això és una única gran característica o mecanisme i, per això, no distingeix l'Estat del que els estudiosos consideren un simple lideratge espontani i no institucionalitzat.

Analitzem la metàfora de les primeres mones humanitzades que, tement-se, diuen: «*Ambdues volem la banana però com que no volem morir per ella, digues tu el que hem de fer, i t'obedirem.* L'Estat ha estat inventat. La mona C ha estat cridada a posar llei i ordre» (Valls 2003, p. 77). Aquí Valls obvia que el lideratge espontani sol ser temporal, consensuat, acceptat sense gairebé resistència, més vinculat a la persona que no al lloc social que ocupa i que, per tant, sol acabar amb la persona concreta; mentre que, en canvi, el més simple Estat pressuposa una institucionalització forta del poder, amb divisió permanent de les funcions socials: el poder depèn més de l'estructura i lloc que s'ocupa que no de la persona concreta que s'és. De fet, tota una complexa dinàmica (que ja fascinava Maquiavel) porta alguns pocs lideratges espontanis a institucionalitzar-se en una estructura de poder autosostinguda i, en darrer terme indiscutida, de tipus estatal.

El mateix Valls ho reconeix quan continua: «la mona C sap que no és igual a la mona A ni a la B. (...) i com que no està disposada a tolerar que cada dia li qüestionin el càrrec, es veurà obligada a mantenir un equilibri fi entre el consens sempre precari dels representats i un cert despotisme (...). Coses, en fi, que poden semblar desagradables però que són veritables» (Valls 2003, p. 78). Segurament la simplificació caricaturitzada de «les mones», on es veu

14 Valls sempre va tenir clar que «la justícia, en tant que s'oposa als fins egoistes dels individus, consisteix en un equilibri entre llei i poder» (1983, p. 397).

el seu estil «brutalista» i provocador, té la funció de reduir l'essència de l'Estat al control de l'agonisme dels súbdits gràcies al fet de tenir el monopoli de la violència (en què és secundari com l'ha obtingut i com l'aplica). Per això dirà a continuació, també amb aquest estil, «el tripijoc estatal, legislador i sancionador ens és necessari sigui quin sigui el seu territori, si no volem esventrar-nos a urpades els uns als altres».

Legitimitat de la violència del «nosaltres»

Dins del marc esbossat, Valls era molt coherent argumentant reiteradament la legitimitat de la coerció i violència exercides per la llei o el seu «braç armat», precisament perquè són necessàries per a controlar la violència «natural» dels qui vulneren la llei. Seguint Maquiavel, Valls accepta la *veritat fonamental* que «sense cap poder fort no hi ha bon ordre legal. I això és així perquè el perill d'esfondrament de l'organització política és constant. El seu equilibri és inestable perquè, en funció de la seva debilitat congènita, la violència pròpia de l'estat de naturalesa sempre és a punt de tornar a aparèixer» (Valls 2003, p. 70).

En definitiva, el sempre incontrolable agonisme humà només pot ser apaivagat gràcies a un agonisme més fort legitimat per a exercir la violència. Com diu reiteradament¹⁵ Valls (2003, p. 220): «en la república dels homes, on la manca de respecte a altri és inevitable, la llei no pot deixar mai de ser coactiva. Diguem clarament doncs que la política no pot renunciar a la violència contra qui exerceix la violència natural.» Això fa que per a Valls la política no tingui res a veure amb la imatge que se'n fan els moralistes i els ingenus, perquè, «en síntesi, bé comú i diàleg tou són moralitzants i, en política, estèrils. El diàleg polític, si és realista, és sempre dur» (Valls 2003, p. 186).

L'agonisme humà i la tendència perpètua a la violència genera i legitima l'exercici de la força per part de l'Estat, en el sentit que «el Dret és coactiu, però no es pot dir que exerceixi violència. És coactiu perquè pot obligar a ser complert a la força, *no és violent, però, perquè aquesta força és conseqüència inevitable d'una primera violència que ha exercit qui no compleix la llei*» (Valls 2003, p. 117, la cursiva és nostra). Per a Valls, la pau civil ha de ser «per descomptat armada, perquè sense espasa la llei és només paraules: *law without sword, word*» (Valls 2003, p. 189; també 219s).

15 Sense voler ser exhaustius, remetem a tres passatges on destaca aquesta idea: Valls 2003, pp. 117, 189 i 219s.

Dialèctica de la història

L'agonisme inscrit en la natura animal de la humanitat fa necessari, defensable i legítim un «nosaltres» que imposi pau, encara que sigui violentament. Com hem apuntat, consisteix bàsicament en una dialèctica ternària, on el primer moment correspon a un «nosaltres» polític, imposat però educatiu.

Salvant les distàncies, correspondria a la visió hegeliana del món oriental (on només un de sol és lliure: el dèspota) però, encara que sorprengui, també al bell nosaltres grec i al més dur i disciplinador Imperi romà. En contra de la fàcil aplicació de la metàfora «del jo al nosaltres», l'inici històric no correspon al predomini dels individus i els «jos», ja que la individuació i la subjectivació són per a Hegel i Valls quelcom relativament modern, amb molt poca presència en l'antiguitat.

Tant la prehistòria de les hordes i les tribus com els imperis antics i les ciutats gregues són moments on predomina el «nosaltres» i no el jo. S'hi imposa un nosaltres polític educador, però encara naturalment espontani. Així, és per a l'afortunat i bell moment grec on, segons creuen Hegel i Valls, s'aconsegueix un meravellós però inestable equilibri, que per això tindrà una vida històrica molt breu i que no sobreviurà a la *polis*¹⁶.

El segon gran moment de la història correspon al llarg procés d'individuació i subjectivació que farà possible la constitució d'un jo autònom i capaç de reconèixer altri. És un típic moment segon de la dialèctica (alienació, negació, escissió...), on farà aparició finalment el jo que entrarà en pugna amb aquell «nosaltres» disciplinari i educador. Aquest moment històric dialèctic alhora desenvolupa i disciplina els «jos» individuals, tot encaminant-los al lliure reconeixement i respecte mutu.

Per la seva mateixa naturalesa dialèctica, durant el segon moment, el nosaltres «natural» i imposat xoca amb els «jos» creixentment individuats que, d'una banda, exigeixen l'essencial valor de l'autonomia i llibertat personals però, de l'altra, pensa Valls, cauen en els pitjors errors de l'anarquia i el moralisme. Mostrarem més endavant que Valls és tremendament crític amb el moralisme ingenu, ineficax, fracassat, utòpic, «d'ànima bella» i, com Hobbes, considerarà inevitable, per a evitar la guerra de tots contra tots, la persistència disciplinària del «nosaltres» despòtic i la seva violència.

I és que Valls té molt clar que només finalment, en un tercer moment, pot aparèixer un superior i veritable «nosaltres». Es produirà per la reconciliació i, alhora, superació tant de la disciplina política com del desenvolupament ple de l'autonomia, llibertat i reconeixement dels «jos». De fet, aquest tercer mo-

16 Per a copsar aquesta naturalesa afortunada però també inestable que representa el món grec clàssic per a Hegel i Valls, vegeu G. Mayos (1990, pp. 323ss).

ment funciona com un ideal, si no inaccessible, almenys mai no assolit plenament, ja que és molt difícil la coincidència plena dels lliures i universals reconeixement, reconciliació i perdó entre persones (és a dir, individus plenament autònoms i capaços de respectar-se espontàniament).

Com és habitual en la dialèctica hegeliana, la complexitat màxima rau en el segon moment, que és marcat per l'agonisme entre els «jos», així com les creixents individuació, subjectivació i autonomia. Conté tres determinacions en gran manera contràries. En primer lloc, és una reacció davant la insuficiència del mancat i autoritari «nosaltres» inicial¹⁷. En segon lloc, representa un moment agonista d'escissió, guerra i negativitat¹⁸ que, finalment, serà superat gràcies a la determinació ja implícita i desenvolupada a partir d'aquell mateix moment inicial (Valls 2003, p. 218s).

Influint per l'actual bioètica d'arrel kantiana, Valls, en el seu darrer llibre, es mostrà un gran partidari de la idea «que la formalitat de l'ètic és el deure i que la dignitat suprema de l'ésser humà rau en la facultat de donar-se la llei a si mateix (*autonomia*) i, per tant, autoobligar-se». Però immediatament matisa el paper de l'individu autònom per a evitar tota aparença d'individualisme: «L'establiment de la llei moral, en efecte, no pot gravitar en l'individualisme aïllat, sinó que ha de basar-se en la interacció mútuament respectuosa d'uns quants» (2003, p. 100). Valls en cap moment no té el menor dubte sobre la superioritat de l'eticitat de l'Estat (*Sittlichkeit*) per damunt de la *Moralität* kantiana¹⁹.

Pel que estem dient, el tercer moment de reconciliació en un «nosaltres» polític comporta alhora assumir l'experiència d'autonomia moral anterior «i aixecar-la a llei» (2003, p. 219). Coincidint amb Rousseau, Valls argumenta que l'autonomia, la voluntat i la llibertat dels individus no ha de xocar amb la política voluntat general, sinó que s'hi han de reconèixer i sotmetre totalment. D'aquesta manera, es recuperaria la política com a autèntic «nosaltres», on els diversos «jos» autònoms lliurement es reconeixen entre si i superen, ara adequadament, les perilloses tendències agonistes: «si ens autoobliguem al respecte universal, entenem que la voluntat d'acabar amb la guerra va associada al naixement de la moral, és a dir, al naixement de la humanitat dels humans. I transitem llavors a la política amb l'exigència moral de posar fi a la guerra» (2003, p. 219).

17 Diu Valls (2003, p. 218): «Des d'aquest moment, tot el que assumí aquest ideal legislatiu de fet per damunt dels legisladors».

18 «[E]n el tracte amb altri i en les relacions plaents i útils que mantenim amb ells, no és tot de color de rosa. (...) [També] ens ferim i colpegem. I això amenaça contínuament la relació de reconeixement i pot sovint destruir-la. És el conflicte personal. És la guerra.» Valls 2003, p. 219.

19 Malgrat que és conegut que en les primeres versions del sistema hegelianà la *Moralität* apareix com un moment posterior i superior.

Superant el «nosaltres» com a Església

«Quina és la meua actitud vers el cristianisme amb la versió oficial catòlica del qual topo contínuament: (...) per a mi el cristianisme reduït a la seva quinta essència consisteix simplement a respectar la sacralitat de qui pateix injustament. La resta no m'interessa en absolut o molt poc. L'encens el torno a les adreces de Teodor i Justinià, les espelmes les guardo per a l'apagada i els vestits rars els remeto a la pintura gòtica» (Valls 2003, p. 222).

No és estrany que el jove Ramon Valls cerqués primer el «nosaltres» que tant necessitava en la Companyia de Jesús, i que més tard se'n desmarqués en una crítica que és sistemàtica i molt contundent. Significativament, els jesuïtes van fomentar l'estudi de Valls sobre Hegel, dirigint-lo a investigar-hi la «intersubjectivitat» on «conflueix també el religiós, perquè la religió sempre fou l'anunci anticipat de l'esperit» (Valls 1971, p. 376). La Companyia era conscient que calia cercar un «nosaltres» com el hegelian, que privilegia l'esperit però en reclama la realització efectiva en institucions «reals objectives». D'alguna manera, l'Església i la Companyia tendien a pensar-se a si mateixes com l'esperit hegelian que «es mou a si mateix i s'engendra a si mateix, però no s'engendra en solitud, sinó a través de l'acció comuna» (Valls 1971, p. 210).

En aquesta línia, la tesi doctoral *Del jo al nosaltres. Lectura de la Fenomenologia de Hegel* investiga la «intersubjectivitat» en tant que «pertinença a la comunitat de l'esperit» que inclou l'experiència epistemològica²⁰, però també la «social» (Valls 1971, p. 27), que remet a un «subjecte col·lectiu, una comunitat amb el seu món» (Valls 1979, p. 31). En molts sentits, a *Del jo al nosaltres* Valls va ser el millor intèrpret d'aquesta necessitat que inspirava la seva generació i també els jesuïtes. Així, Valls (1971, p. 49) hi deia, per exemple: «Malgrat la seva absoluta i la seva identificació amb l'enteniment diví, l'enteniment humà no construeix el món sinó que el comprèn en Déu en la mesura en què li és fidel».

Finalment, l'aprofundiment en la *Fenomenologia de l'esperit* també va acabar allunyant Valls de l'ideal del «nosaltres» com a Església, i acabarà aproximant-se a tesis més hobbesianes. Durant molt de temps, i a diferència d'altres jesuïtes secularitzats, Ramon Valls va evitar polemitzar públicament amb el seu antic orde i amb l'Església catòlica. Hi va mantenir una respectuosa però efectiva distància, malgrat alguna aproximació de la Facultat de Teologia o de la Universitat Ramon Llull i haver influït en estudiosos jesuïtes de Hegel com els també catedràtics de filosofia Gabriel Amengual —més— i Eugeni Colomer —menys. També va coincidir amb creients cristians marxistes com José María

20 Ja que el projecte epistemològic té també com a objectiu «donar consistència a la filosofia de la llibertat», diu Valls (1983, p. 455).

Valverde²¹ (amb qui també vaig tenir ocasió de parlar d'aquestes qüestions), el qual veia inseparable la fe religiosa i la fe laica revolucionària.

Amb el pas del temps, però, es va accentuar el clar i crític distanciament de Valls respecte de l'Església. Ja es veia al pròleg que va fer el 1989 al meu llibre *Entre lògica i empíria* (Valls 1989, p. 9s), si bé encara «es mossegava la llengua» (com també li passava a molta gent). Malgrat que era avançada la «transició democràtica», es notava la por i l'autocensura intel·lectual. Valls, però, es mostrava cada vegada més descregut i crític amb el paper històric de l'Església. En aquest pròleg de 1989, Valls interpretava la història d'Occident des del xoc entre política i religió, entre els seus models superiors de l'Atenes de Pèricles i del cristianisme. Fins i tot interpretava aquells anys de la transició espanyola com una pugna entre els nostàlgics de la síntesi hegeliana i els que volien refutar-la (dins dels quals m'hi inclou, afegint amablement que «però no té tanta pressa com altres»²²).

Més en concret, Valls lamentava el fracàs en sintetitzar el paganisme polític de la Grècia clàssica (Valls 1983, p. 441) amb el cristianisme, ja que els hereus actuals de l'intent més aconseguit de la història, Hegel, perden o bé la vivència política pagana o bé la vivència cristiana²³. En altres paraules: el «nosaltres» polític i el religiós acaben mostrant-se incompatibles entre si, perquè, com ja dubtava Tàcit, semblava impossible que el cristianisme, «aquell estrany espiritualisme, pogués adaptar-se al realisme polític hel·lènic» (Valls 2003, p. 50).

Clarament s'imposà en el pensament de Valls el «nosaltres» polític al religiós i, encara més, a l'Església. Per això caldrà, afirma Valls (1989, p. 11), que Nietzsche, el filòsof que més explicava a classe a part de Hegel, depuri de la «sang teològica» i del dualisme platònic a Hegel i a tota la tradició filosòfica. El cristianisme posterior accentuarà el dualisme i el sacrifici del món polític i terrestre pel fictici món angèlic i antipolític. Valls (2003, p. 51) lamentava que «la pàtria principal del cristià romanica desplaçada al cel».

Ara bé, si bé en el pròleg de 1989 Valls interpretava la història humana encara marcada pel debat, el conflicte, l'escissió i la dialèctica entre política-Grècia-pagana i religió-cristianisme²⁴, més endavant assumirà explícitament «la tasca típicament moderna de socavar la independència del poder eclesiàstic»

21 Valverde acceptava la idea de revolució en clau marxista i la teologia de l'alliberament. Era molt més proper als damnificats socials i més disposat a defensar a ultrança les reivindicacions d'aquests sense témer tant el desordre que podria resultar de la seva ira.

22 Valls (1989, p. 10) segurament apuntava amb aquestes paraules al potent marxisme de l'època.

23 Valls (1989, p. 11) es pregunta si tant la teologia com la «reconciliació» hegeliana no són sinó «un parallogisme, ja que el terme mig és inevitablement equívoc, puix pertany a dos discursos diferents».

24 Valls (1989, p. 12) acaba així el seu pròleg: «convido a llegir Hegel des d'aquesta clau. (...) Així es pot entendre que en el moment d'analitzar el nucli lògic del desenvolupament de

(Valls 2003, p. 72). Per això denuncia contundentment que «el corrent absolutista pretenia restablir l'aliança entre l'altar i el tron, la qual cosa significava a Espanya la continuïtat del codi moral catòlic, en versió dura, com a norma de vida social el compliment de la qual havia d'assegurar el poder civil mitjançant les lleis, fins i tot penals» (Valls 2003, p. 127).

Com que s'hi presuposa «la convicció que el legislador civil ha de transferir a l'ordenament jurídic el codi moral fix que declaren autoritàriament els jerarques eclesiàstics» (2003, p. 210), Valls veu en aquests plantejaments una «fal·làcia teològica» sistemàticament usada per aquells que «des del Papa fins als fidels de l'Opus Dei enyoren l'aliança de l'altar i el tron» (Valls 2003, p. 56). Mostrant-se molt crític amb la jerarquia catòlica (2003, p. 47), Valls reclama un nou «nosaltres», «una nova Ètica (moderna) que, sense ser una simple reproducció de l'antiga, retornés al fonament social i polític. Aquesta base no era ja la polis clàssica, per descomptat, sinó el que anomenem Estat en el sentit modern i encara actual del mot» (2003, p. 63).

Contra el «nosaltres» com a classe

Com hem vist, en la seva evolució intel·lectual Valls abandonà totalment el «nosaltres» com a església i creiem que també, encara que ell ho matisa, el «nosaltres religiós». Ara bé, mai no va identificar el seu «nosaltres» polític, sempre més especulatiu que no de praxi quotidiana, amb la classe politicosocial, com feia l'important marxisme amb el qual va haver de conviure llargament a la universitat²⁶.

Cal recordar que per a Valls qualsevol classe social, fins i tot la més àmplia dels treballadors o proletaris, només és una part del tot enfrontada a una altra part (els «capitalistes» o els «burgesos»), i per això no pot representar un

la filosofia de la història aquests dos moments [Grècia i el cristià] centren tot el discurs i la problemàtica. Llavors la resta de moments hi estan subordinats i en una posició secundària.»

25 Valls (2003, p. 162) denuncia que «ja no cerca la font de la moralitat en la naturalesa [com la naturalista], sinó en Déu. (...) [I determina] deures considerant la fe religiosa com a font d'ells. I estén a més tals deures als no creients prenent fer-los passar com a dret natural.»

26 El seu realisme pragmàtic, si bé no marxista, l'abandonament de l'orde jesuïta, la seva creixent deriva anticlerical i, sens dubte, haver-se especialitzat en el «mestre» de Marx, van permetre que Valls fos reconegut com a aliat per a molts marxistes. Alguns es mantenien a certa distància, com el grup de Manuel Sacristán i Paco Fernández Buey. Entre els més propers filosòficament cal citar el ja mencionat José María Valverde, la catedràtica de secundària Maria Rosa Borràs i el catedràtic de la UNED José María Ripalda. Ho van ser menys Gustavo Bueno i el seu grup a Oviedo. Valls es va anar enfrontant a marxistes, com ara els catedràtics de la Universitat de Barcelona José María Bermudo i Manuel Cruz, i al catedràtic de secundària Lluís Alegret. Encara més es va oposar als qui evolucionaren ràpidament des de posicions d'extrema esquerra a posicions dretanes i —per a Valls— frívols i postmodernes (com Eugenio Triás).

veritable i universal «nosaltres». Sens dubte, per a Valls i molts de la seva generació, la «lluita de classes» s'assemblava massa a una «guerra civil» i coartava, per tant, l'existència efectiva d'un «nosaltres» pacificador.

D'altra banda, la lluita de classes i la revolució fomenten el perillós impuls agonista que Valls temia en la humanitat. A més, pel seu realisme polític, concebia la revolució més aviat com el caos violent sense llei ni drets del «durant», que no com l'ordre perfecte i utòpic dels que només miren el «després». Això feia que, per a ell, lluita de classes i revolució representessin el més perillós triomf de la guerra i la dissolució de tot «nosaltres».

Similarment al seu distanciament del «nosaltres» com a església, Valls (2003, p. 131) cada vegada es mostra més irònic amb el «materialisme històric», s'anomenés «filosofia de la història o com es vulgui». Malgrat que (Valls 2003, p. 135) pot entendre la «protesta ètica» present en el marxisme, clarament optà més per Hegel que per Marx (Valls 2003, p. 134), a qui acusa d'utopista²⁷, moralista²⁸, poc rigorós i generador de malentesos²⁹ i superat per la història³⁰.

El cru realisme o pessimisme polític de Valls no concep la satisfacció i apaivagament de l'agonisme humà ni tampoc una justícia, igualtat i solidaritat efectives. Diu: «cap Estat no disposa de l'estupenda solució a gust de tots. L'equilibri més enginyós i més aconseguit serà inestable i temporal perquè sempre comptarà amb famolencs esperant taula. L'art del polític, en definitiva, consisteix a administrar descontentaments ja que només pot refrenar el conflicte mitjançant l'alternança dels que aplaudeixen i els que protesten» (Valls 2003, p. 78).

Desconfiant de la societat civil i la dinàmica dels «jos»

Sens dubte era molt difícil ser liberal a la Catalunya marcada per la Guerra Civil i el franquisme, i encara més en una Espanya que mai no havia fet la revolució liberal ni tampoc s'havia industrialitzat. No ha de sorprendre, doncs, que com la majoria de la seva generació Valls també considerés perillosos els

27 No se l'ha de confondre amb «el-que-encara-no-és» de Bloch, de qui parla elogiosament Valls (1981a, p. 134). Aquí l'acusació és molt més dura, dirà Valls (2003, p. 135): en «el que és profecia de futur (...) l'anomenat socialisme científic no va poder evitar l'utopisme».

28 Valls (2003, p. 134, la cursiva és nostra) critica el concepte marxista d'alienació en tant que és «netament pejoratiu *en aquest sentit i poseeix, al nostre parer, rasons morals*».

29 «Pel que fa a l'originalitat d'aquesta doctrina i la seva pretensió de científicitat, crec que ha produït innombrables malentesos, perquè la ciència és una benedicció, però el cientisme, una plaga. (...) [L]a seva obra és plena de filosofemes» (Valls 2003, pp. 135s).

30 «Avui, quan grups residuals canten amb el puny alçat la Internacional, sentir que aquesta lluita és la lluita final resulta un tant patètic» (Valls 2003, pp. 135s).

intents de construir el tan desitjat «nosaltres» a partir de la societat civil i la dialèctica (immanent i sense tutela superior) que els «jos» es posen a si mateixos. Per a Valls, tant la societat civil com la dialèctica dels «jos» són francament dèbils i impotents, a més d'intrínsecament perilloses.

Valls, malgrat que considera que l'agonisme constitueix un impuls natural en l'espècie humana³¹, no és un liberal. Per això no pot acceptar que l'anomenada societat civil pugui generar un «nosaltres» pacífic i industriós per la seva simple i pròpia dialèctica. Dedicà un capítol a la societat civil però, irònicament, l'anomena «la societat incivil» (Valls 2003, p. 176s) destacant que es basa en la concurrència, competència i certa guerra civil (almenys amenaçadora).

No pot acceptar reivindicar la «societat civil» oposant-la a l'Estat i les seves institucions «objectives» superiors, ja sigui per menystenir l'eficàcia i poder d'aquestes darreres, ja sigui per destacar-ne les derives negatives i totalitàries. A més, pensava Valls, l'Estat és molt més fort i efectiu, cosa que converteix en ridícula la pretensió liberal de fer que la societat civil en sigui un contrapès.

Tesis com el rusc industriós de la *Faula de les abelles* de Mandeville, la «mà oculta» del mercat d'Adam Smith o l'estat civil definit per Locke, li semblen a Valls errònies, falses i ineficaces. Mantinent-se fidel a Hegel, accepta la rellevància de la societat civil, però sempre que estigui subordinada a l'Estat, el veritable «nosaltres», ja que els interessos de la societat civil i dels jos «han de ser disciplinats» (Valls 2003, p. 179) i l'Estat és l'únic «representant efectiu dels interessos generals» (Valls 1983, p. 455).

En definitiva, Valls no pot acceptar el fonament últim del relat liberal que desconfia profundament de l'Estat com a tal. Citant precisament el liberal pluralista Isaiah Berlin, recorda: «res no ens assegura que els interessos contraposats siguin conciliables. Sabem, més aviat, que en el seu pla són inconciliables» (Valls 2003, p. 186). Com Hegel, Valls pensa que només ascendint al pla superior de les institucions objectivament efectives (entre d'altres coses perquè tenen el monopoli de la violència) es poden conciliar els interessos humans agonísticament enfrontats.

Valls (2003, p. 84s) destacà que la divisió liberal de poders no trenca «la unitat de l'Estat» i que «tot i la certa suavització que significa la divisió de poders i el democratism limitat de la cambra baixa, no deixa de ser un Estat absolut. Poder castigar amb la mort, l'autèntic senyor absolutament absolut deia

31 No obstant això, el seu realisme panagonista el va fer evolucionar una mica vers el liberalisme. Valls (2003, p. 164) arribà a defensar el «valor moral del tramat d'interessos econòmics. Aquests interessos no només són legítims en principi, sinó que són imprescindibles per a donar contingut real al valor dignitat.»

Hegel, no deixa de ser un poder ben absolut (...). Repeteixo, el rei ha deixat de ser absolut, però no l'Estat.»

Certament, el veritable «nosaltres» no és donat, natural, fàcil... sinó que s'ha de construir dificultosament, tràgica, dura, disciplinada, efectiva, pels «jos», individus o ciutadans. Valls sap que si aquests abdiquen de la seva vigilància democràtica o ciutadana, l'Estat pot derivar autoritàriament i el «nosaltres» deixa de ser tal. Però, com hem dit, pressuposa sempre que el panagonisme humà no descansa mai i, per tant, sempre s'ha de vigilar, controlar i evitar que pugui sortir-se de mare. Per a Valls, aquest perill és tan espantós i terrible que el fa desconfiar del poder agonista (elogiat pels liberals) dels ciutadans quan es vigilen a si mateixos, perquè inevitablement depenen de quelcom sospitós com és un impuls i, a més, agonista!

Per això, Valls no només desconfia de les opcions de liberals clàssics (com Mandeville, Adam Smith i Locke) sinó també del molt més matisat Kant (d'altra banda un autor del qual fa molts elogis). Valls no acceptà la «insociable sociabilitat» humana com a «motor de la història», perquè pressuposa que el panagonisme (insociabilitat) pot ser contrapesat amb la necessitat humana de viure amb altri (sociabilitat)³². A més, creiem que tampoc no li agrada perquè és massa limitat al moment segon de la dialèctica, als «jos» individuals i en conflicte (encara que aquí Kant es desmarca del «moralisme»³³) i, per tant, a la lliure concurrència d'interessos contraposats «agonistament» del liberalisme.

Desmarcant-se de qualsevol opció que pensi que, autònomament i per la seva simple dinàmica, els «jos» poden conduir al veritable nosaltres, Valls optà per considerar com el primer moment de la dialèctica un «nosaltres». Per tant, la condició inevitable de tota la dialèctica, l'en si o la unitat indiferenciada primigènia, seria un «nosaltres» mancat però polític, disciplinador i educador, però també efectiu, afectiu i protector. Ara bé, és un «nosaltres» natural, no escollit, imposat, és a dir, inevitablement un nosaltres autoritari i coactiu, que pacífica i exerceix el monopoli de la força. Sense ell ni aquesta autoritat, natural, imposada, coactiva, efectiva, pacificadora i monopolitzadora de la força, els «jos» individualitzats ni tan sols tindrien el model ni la mínima vivència de llei moral, lliure reconeixement o «nosaltres» autèntic (Valls 2003, p. 219).

Certament, la por que tot individu experimenta davant l'agressivitat d'altri i el càlcul racional que tard o d'hora serà derrotat són clau perquè els

32 L'escrit de 1784 de Kant *Idees per a una història universal en clau cosmopolita*. Sobre això, G. Mayos, *Ilustración y Romanticismo. Introducción a la polémica entre Kant y Herder*, Herder, Barcelona, 2004, pp. 172ss, 338ss i 398ss.

33 Per això, Valls i Requejo (2011) al final del seu article destaquen la coincidència entre Kant i Hegel en valorar el paper de l'Estat per a dominar l'agonisme humà, però hi destaquen també la fòbia hegeliana a tot argument que pugui aproximar-se al moralisme.

individus acceptin lliurar tot el seu poder i llibertat al Leviatan. Però amb això Valls creu que no n'hi ha prou, per dos importants motius: el primer és que, com reconeix Hobbes, el presumpte «pacte» que donaria accés al Leviatan no és real. D'una banda, en situació «natural» de guerra de tots contra tots, no hi ha la mínima possibilitat que es faci la deliberació racional. D'altra banda, el «sobirà», precisament per ser-ho, no pacta ni en absolut està sotmès al pacte. El segon motiu és que els «jos» individuats, enfrontats i sense cap vivència del «nosaltres», no poden construir cap veritable «nosaltres» (amb lliure reconeixement mutu) simplement apressats per meres constriccions autoritàries. A més, cal alguna vivència del «nosaltres» i del lliure reconeixement encara que sigui insuficient i natural. I aquesta vivència del reconeixement lliure (encara que mancat i no universalitzat) només es produeix, com un en si o primer moment de la dialèctica a desenvolupar, en la «pròpia tribu»: «aquesta primera llei de l'autonomia moral només la dictarà en el seu cor qui abans hagi adoptat ja, com a màxima del seu comportament particular, aquest respecte a altri. (...) [P]ensem que, si la llei ha hagut de ser abans màxima de conducta, això significa que el respecte a tots els humans i, amb ell, la moralitat mateixa, formal i de veritat, només s'assoleix després d'haver estat educats per la pràctica del reconeixement mutu en cercles limitats de la pròpia tribu» (Valls 2003, p. 218).

Com veiem, Valls nega el pressupòsit liberal que l'enfrontament merament negatiu entre «jos» pot donar lloc a l'espontani reconeixement i al lliure respecte d'altri, de manera que no cal cap altre principi. Molt al contrari, Valls (2004, pp. 172s, 338s i 398s) accepta que cal un altre principi en forma d'un «nosaltres» natural per tal que la dialèctica històrica pugui finalment culminar amb un «nosaltres» sorgit del lliure reconeixement.

Contra el «nosaltres» com a cultura i nació

El romàntic alemany Herder i el mateix Hegel pensaven, com Valls, que el «nosaltres» no pot resultar simplement ni de la por hobbesiana de la constant competència amb altri, ni de l'agonisme mutu entre els «jos» individuals, sinó que neix del «nosaltres» natural present en la vida familiar i comunitària. De fet, aquesta és la línia clau de l'anomenat concepte germànic de nació, que Valls, però, sempre va veure amb recança.

Certament, Valls reconeixia que en la condició humana natural hi ha tant aquest principi de «sociabilitat», com el seu contrari: l'agonisme insociable. Però no ho concep com un dualisme més o menys equilibrat (com el pensava Kant i, més optimistament, Herder), sinó com un desequilibri que pràcticament remet al domini absolut de l'agonisme. Per a Valls, aquest és un principi

molt més poderós que no el principi de sociabilitat, de tal manera que el segon és pràcticament irrellevant quan s'enfronta al perillós agonisme humà. Per tant, la condició humana és dual, com remarcà Kant, i té una clara necessitat de sociabilitat i impuls comunitari, com subratllà Herder, però el predomini de l'agonisme egoista és tan gran, pensa Valls, que la dualitat o la sociabilitat esmentades resten pràcticament marginals.

Per això, Valls no parteix en cap de les seves anàlisis de l'impuls de la sociabilitat per a legitimar el «nosaltres», sinó que sempre el pensa com un protector (amb monopoli de la violència) davant la guerra de tots contra tots, que veia inevitable sense el fre del «nosaltres-Leviatan». Per a Valls és un error pensar el «nosaltres» com a nació, comunitat cultural o lingüística, etc. I això l'apartava radicalment de molts catalanistes i espanyolistes de la seva generació. Sempre es va negar a considerar que el veritable «nosaltres» pogués limitar-se (una altra cosa és que n'incorporés elements secundaris) a fonaments tan dèbils i vinculats a la perillosa natura animal humana com són els vincles comunitaris, culturals, lingüístics, històrics...

Encara més, Valls no podia acceptar aquest concepte anomenat «germànic» de la nació, però tampoc el concepte anomenat «francès» (que en privilegia només els elements institucionals i polítics), malgrat ser-hi sense dubte més a prop. El motiu clau és que associava qualsevol nacionalisme als més perillosos i primaris impulsos animals, i a les catàstrofes viscudes de la guerra civil i el franquisme.

Realista com era, Valls podia entendre que cultura o nació habitualment són una potent i necessària base per a la institucionalització política, però considerava que eren perilloses i dèbils sense la vigilància armada d'aquesta institucionalització. Només l'Estat pot pacificar efectivament els impulsos agonistes omnipresents en la condició humana. Coneixedor de la història moderna, Valls entenia (i podia defensar) la coincidència d'Estat i nació; però, una mica ingènuament i malgrat saber que és escenari de lluita pel poder, considerava que l'Estat era necessàriament l'element racional de control i pacificació, mentre que la nació era inevitablement l'element irracional i de descontrol agonista. Cal dir, certament, que aquesta era una idea força estesa en la seva generació pels motius que hem esmentat.

Per tant, tot i que mai no va militar en l'espanyolisme, que en la seva època era inseparable del franquisme, Ramon Valls tampoc no acabà de coincidir amb el creixent nacionalisme català, inequívocament democràtic. Certament, va acceptar presidir la restablerta Societat Catalana de Filosofia (filial de l'Institut d'Estudis Catalans) entre 1982 i 1985, on va col·laborar amb catalanistes de diverses extraccions ideològiques, com ara els professors universitaris Jordi Sales i Coderch, Xavier Rubert de Ventós, Pere Lluís i Font, Francesc

Gomà, Francesc Fortuny, Joan Leita³⁴, Salvi Turró o jo mateix. Després encara va col·laborar activament en les primeres edicions dels *Col·loquis de Vic*, on va tenir una presència important amb diverses lliçons (Valls 1997c, 1998, 1999) i també com a membre del consell científic de l'*Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*. Malgrat la seva resistència a tota mena d'homenatge, va acceptar la presidència d'honor del I Congrés Català de Filosofia, organitzat per les societats de filosofia de Catalunya, València i de les Illes Balears, celebrat a Barcelona el 2007³⁵.

Ara bé, malgrat l'indiscutible pacifisme democràtic del catalanisme, que encarnava un potent projecte modernitzador, Valls no s'hi sentia del tot proper. Sens dubte recordava els xocs traumàtics que havia viscut amb el nacionalisme basc en la nova Universitat del País Basc que ell va ajudar a constituir. I la incomoditat de Valls va augmentar en paral·lel a la consolidació de l'autonomia política i la sortida del catalanisme de la marginalitat on l'havia arraconat el franquisme.

A més, per entendre l'orgullosa solitud i relatiu silenci dels darrers anys de la seva vida, són decisius dos fets acadèmics personals. El primer és que Ramon Valls va haver d'abandonar la seva aspiració d'esdevenir rector de la Universitat de Barcelona. Durant uns anys en va ser vicerector de professorat i se'l considerava, *in pectore*, successor del rector Josep Maria Bricall. La manca de salut, però, el va obligar a dimitir i va truncar, així, una aspiració que s'inspirava en la de Hegel i en la qual havia posat tota la il·lusió.

En segon lloc, van influir en Valls el greu enfrontament amb la major part dels membres del Departament d'Història de la Filosofia³⁶ de la Universitat de Barcelona i amb el seu antic mentor (el catedràtic de la UNED i aviat membre de l'Academia de la Lengua Española) Emilio Lledó, de resultes d'una famosa i polèmica oposició.

Tot això va amargar els darrers anys universitaris de Valls i el van impulsar a tancar-se en si mateix. Successivament, va anar perdent amistats o aliances acadèmiques i intel·lectuals amb catedràtics universitaris com ara Raul Gabás, Victòria Camps, Felipe Martínez Marzoa, Félix Duque i, fins i tot, els que li eren més propers: José Luis Villacañas, Francisco Jarauta o Víctor Gómez Pin.

34 Amb qui mantingué una forta diversitat de criteris durant la conjunta edició de la *Fenomenologia de l'esperit*.

35 Josep Monserrat (ed.), *Actes del primer congrés català de filosofia*, Societat Catalana de Filosofia, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 2011.

36 Fins i tot va abandonar les classes a la Facultat de Filosofia i va passar a fer-les a la de Dret, en concret sobre filosofia del dret. I durant anys no va fer pràcticament ús del seu despatx a la Facultat de Filosofia.

De fet, i seria interessant que una biografia aprofundida ho confirmés, creiem que el progressiu aïllament de Valls és el resultat de la suma del propi caràcter, del fracàs de la seva aspiració al rectorat, dels seus conflictes acadèmics i, també, del profund desengany i distanciament creixent que experimentava respecte als tres grups intel·lectuals i socials més poderosos del moment. Com ja hem explicat, Valls mai no va arribar a connectar del tot amb els sectors liberals i, a més, es va distanciar malhumoradament tant dels sectors religiosos, on s'havia format, com dels sectors marxistes, tan influents en la universitat, i dels catalanistes modernitzadors, que recuperaven la seva tradicional centralitat social i cultural.

En definitiva, i per motius diversos, Valls es va obligar a una orgullosa i creixent retirada sobre si mateix i al solitari estudi i traducció de Hegel. Això va tenir la lamentable conseqüència de minimitzar molt el seu impacte intel·lectual directe sobre les noves generacions d'estudiants i filòsofs.

Contra el moralisme

«Es copsa clarament que la Política sense Ètica arriba a ser cruel i espantosa-ment injusta. Igualment, però, l'Ètica sense Política es redueix a música celestial. Es degrada a moralina realment immoral, perquè el seu sermó és ineficaç per a fer el bé en aquest món» (Valls 2003, p. 151s.)

L'allunyament conscient i volgut del model de «nosaltres» com a església, com a classe, com a societat civil o concurrència de «jos», i com a nació-cultura (així com dels seus partidaris) va ser clau per a l'evolució darrera de Ramon Valls. També hem vist que tots quatre rebuigs arrelen profundament en la seva visió agonista de la naturalesa humana i en les pors i perills que aquesta comporta.

Per a un realista pragmàtic i convençut de l'agonisme humà com fou Valls, el moralisme (no la moral ni l'ètica) és un complet error. Necessàriament el moralisme és ingenu i ineficaç, pensa Valls, ja que es planteja el món i la humanitat negant-los la seva condició agonista o, en tot cas, com si tot es pogués superar només fent un acte de constricció, de penediment o de voluntarisme. La maldat o la conflictivitat humana no desapareix simplement pel fet d'adonar-se que és dolenta, contraproductiva i violenta (que ho és!). Per això diu contundentment: «El moralisme es complau també en tòpics sense sentit. Diu, per exemple, que *si tot el món fos bo* no serien necessàries les lleis. O que *si tots ens estiméssim*, el món seria una bassa d'oli. (...) No diguem, per tant, ximpleries, i repetim que ètica sense política i dret és un conte infantil. (...) En definitiva, *el moralisme és immoral. És refugi ideal que es condemna a no baixar a la realitat*» (Valls 2003, p. 176, cursives nostres).

La denúncia del moralisme abstracte per part de Valls remet a un plantejament molt proper a la doctrina kantiana, d'origen cristià, del «mal radi-

cal»: l'ésser humà és fet d'una fusta tan torçada que no hi ha cap manera de posar-la recta, ni menys encara que s'hi mantingui. Valls té molt clar que cap voluntarisme moralista no pot transformar duradorament i eficaç la naturalesa agonista humana. Com hem vist, considera molt més efectiva la dura disciplina exercida pel «nosaltres» real i institucionalitzat (encara que sigui despòtic) sobre la humanitat al llarg de la història: «Sabem que l'Ètica no cau del cel. El seu origen és molt més modest. *Neix de la Política com a tècnica d'organització que sempre resulta imperfecta*» (2003, p. 151, cursives nostres).

Coincidint amb Hegel, Valls sempre acusa els moralistes d'utòpics, somiatruïtes, abstractes... O d'«idealistes», en el pitjor dels sentits del terme³⁷. La seva crítica primordial és que, no només són ineficaços i un mer brindis al sol, sinó que tot sovint amaguen la voluntat perversa d'evitar l'autèntic problema i la dura tasca a fer. Molt influït per Nietzsche, Valls hi veu l'error eticosocial més habitual en l'actualitat i una de les pitjors herències de la religió. Per això diu que «el moralisme impregna la barreja de creences que constitueix, per dir-ho així, la pasta ètica del nostre món. La seva procedència és clara. (...) Especialment els clergues sembla que gaudeixen posant als altres càrregues que ells mateixos no poden dur» (Valls 2003, p. 175s).

En el decisiu inici de la «Conclusió» del seu darrer llibre, Valls recorda molt significativament la «brillant expressió» de la *Paràbola del Gran Inquisidor* que Dostoievski va incloure en *Els germans Karamàzov*. Com diu Valls (2003, p. 217) amb el seu directe i inconfusible estil: «El gran inquisidor li diu a Jesús, en resum, que tu vas de bo, i quedes bé. Jo en canvi vaig de dolent, i quedo malament. No obstant això, tu no fas res, i el treball és per a mi. El treball brut, per descomptat. Dit més abstractament: la moral és neta; la política, bruta. Però la moral és neta perquè només sermoneja, sense posar les mans a la massa, mentre que la política és bruta perquè el món dels humans ho és.»

Les andanades de Ramon Valls en contra del moralisme sempre foren constants en les seves classes i en els seus escrits. Fins i tot introdueix un nou tipus de fal·làcia, que anomena «angèlica», per a denunciar el «tòpic moralista i, per tant, ineficaç» que «exigeix que la política es converteixi en braç de la moral *al marge de tot interès*» (Valls 2003, p. 165). Mentre tota la humanitat sense excepció no hagi educat i controlat la seva tendència agonista cal, pensava Valls (2003, p. 219s), un poder fort i coactiu que imposi la pau i l'imperi de la llei. Per això arriba a formular un imperatiu, que en moltes classes i debats li va generar molta incomprensió: «És deure moral donar el pas de la moralitat a la política per a demanar-li a aquesta dret» (Valls 2003, p. 188).

37 Vegeu el capítol «¿Cuál es el idealismo de Hegel?» a G. Mayos, *Hegel. Vida, obra y pensamiento*, Planeta DeAgostini, Barcelona, 2007, pp. 80s.

Contra el nosaltres emotiu

Precisament perquè vincula la perillosa naturalesa agonista humana als impulsos més animals, irracionals i emotius, Valls és molt contrari als arguments basats en sentiments o que inclouen aspectes emotius. En coherència hegeliana i racionalista, identificà el romanticisme «sentimental» com un exemple més de moralisme, ja que es limitaria a proclamar un contingut sentimental, sense atendre ni mirar de realitzar efectivament els mecanismes concrets que podrien realitzar efectivament aquell contingut.

Sens dubte, això és el que Valls veia implícit fins i tot en les versions més vàlides de religiositat, nacionalisme, marxisme romàntic tipus «la sal de la terra» o del liberalisme anarquitzant de «la gent sola i sense l'Estat ho pot fer millor tot». Hi veia ingenuïtat ben intencionada, «ànimes belles» posant-se en un perillós carreró sense sortida, o mentalitats «angèliques» que pretenen canviar el món sense conèixer-lo.

Coherentment a la seva concepció de la condició agonista humana, Valls veia en les emocions i sentiments més el perill que no la solució. Hi veu més la trampa saducea que ho acaba embolicant tot, que no pas el pretès impuls bo que salvarà finalment la humanitat. Per tant, li semblen perillosos i contraproductius tots els intents emotius i sentimentals de reforçar el «nosaltres polític» que hem esbossat. Creu que, sovint, potencien l'agressivitat humana, més que no la limiten (que és la tasca primordial del nosaltres juridicoestatal).

Com vam poder constatar en les seves classes i alguna conversa, Valls tendia a reduir la pràctica totalitat del Romanticisme a cert sentimentalisme i, per això, minimitzava les bases romàntiques de l'idealisme alemany³⁸. Acceptava que el Romanticisme cerca un absolut i que inclou també un potent «nosaltres» ètic, però —contraatacava— pensats sempre com a naturals, amb massa tendència al solipsisme, a l'individualisme «genial» i a l'elevació de les grans passions. Per a Valls, el Romanticisme no s'adona que vol construir un absolut o un «nosaltres» precisament amb la part més perillosa que hi ha en la humanitat. D'aquí el seu inevitable fracàs, que encara és més perillós en la mesura que, vulgui o no, amb els seus esforços ataca i destrueix les barreres racionals, jurídiques, «objectives», que són les úniques eficaces. Són, en definitiva, l'únic «nosaltres» real efectiu.

38 També per això Valls (2003, p. 142) redueix el postmodernisme a una espècie de romanticisme per a malcriats: «Els papers postmodernistes transpiren, en efecte, certa fatuïtat estufada, pròpia de nens mimats (...). [J]oves aparentment revolucionaris però en el fons 'senyorets' que, posseïts pel gust de trencar, prenen per ocurrencies genials les revelacions de la seva subjectivitat descentrada.»

Bibliografia bàsica de Ramon Valls Plana

- (1958) *Necesidad y contingencia en Aricena y Santo Tomás*, tesi de llicenciatura dirigida per Joaquim Carreras Artau, 59 pp.
- (1964) «La tensión hacia la verdad como justificación intrínseca del ecumenismo», *Unitas*, 3, revista de la Facultat de Teologia, Sant Cugat del Vallès, pp. 136-147.
- (1971) *Del Yo al Nosotros. Lectura de la fenomenología del espíritu de Hegel*, pròleg d'Emilio Lledó, Estela Barcelona (1a ed., 426 pp.), Laia, Barcelona (2a ed. 1979, 426 pp.) i PPU, Barcelona (3a ed. 1994, 446 pp.).
- (1981a) *La dialéctica. Un debate histórico*, Montesinos, Barcelona, 156 pp.
- (1981b) *El trabajo como deseo reprimido en Hegel*, Universitat de Barcelona, Barcelona, 39 pp.
- (1982) «El sistema hegeliano, 'ciència' o tomba de la llibertat?», *Enrahonar*, 3, pp. 5-11.
- (1983) «Schelling, libertad y positividad», «Hegel, la necesidad de la libertad» i «Nietzsche, la libertad sin pauta», a J. M. Bermudo (ed.), *Los filósofos y sus filosofías*, 3 vols., Vicens-Vives, Barcelona, respectivament: vol. 2: pp. 391-433 i 437-463, i vol. 3: pp. 77-106.
- (1984) conjuntament amb J. M. Bermudo i F. Savater, *Progrés i poder*, Fundació Caixa de Pensions, Barcelona, 133 pp.
- (1985) edició de G. W. F. Hegel, *Fenomenologia de l'esperit*, trad. de Joan Leita, 2 vols., Laia, Barcelona, 407+345 pp.
- (1989) pròleg a G. Mayos (1989), *Entre lògica i empíria*, PPU, Barcelona, pp. 9-12.
- (1993a) *Societat civil i Estat a la filosofia del dret de Hegel*, Institut de Ciències Polítiques i Socials, Barcelona (1a ed., 54 pp.), PPU, Barcelona (2a ed. 1993b, 74 pp.).
- (1994) «El principi de no-contradició a Hegel», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, VI, pp. 169-188.
- (1995a) «Una vegada més: Què és filosofia?», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, VII, pp. 7-21, lliçó inaugural de la Societat Catalana de Filosofia, curs 1995-1996.
- (1995b) *Conceptes per a una filosofia de l'educació pluralista i pacifista*, Universitat de Lleida (Institut de Ciències de l'Educació), Lleida, 54 pp.
- (1997a) edició, introducció i notes de G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio, para uso de sus clases*, Alianza, Madrid, 630 pp. (5a reimpressió, Alianza, Madrid, 2010, 630 pp.).
- (1997b) «Sociedad civil y Estado en la filosofía del derecho de Hegel», *Tòpicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, V:5, pp. 4-27, i 6, pp. 116-140.
- (1997c) «La ciutat i la llei», a J. Monserrat & I. Roviró, *Col·loquis de Vic (I): La ciutat*, Barcelonense d'Edicions, Barcelona, pp. 141-161.
- (1998) «Llei i legalitat», a J. Monserrat & I. Roviró, *Col·loquis de Vic (II): La llei*, Barcelonense d'Edicions, Barcelona, pp. 9-25.
- (1999) «Llei i cultura», a J. Monserrat & I. Roviró, *Col·loquis de Vic (III): La cultura*, Universitat de Barcelona, Barcelona, pp. 9-23.
- (1999-2000) «El concepto es lo libre (Enciclopedia § 160)», *Seminarios de Filosofía*, Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile, 12-13, pp. 129-145.
- (2003) *Ética para la bioética y a ratos para la política*, Gedisa, Barcelona, 224 pp. (2a ed., Gedisa, Barcelona, 2010, 224 pp.).
- (2005) «El concepto de dignidad humana», *Revista de bioética y derecho*, 5.
- (2006) *Jaume Balmes predicador de la conciliació*, Ajuntament de Vic, Vic, 24 pp.

(2011) conjuntament amb Ferran Requejo, *La legitimidad en las democracias del siglo XXI. Un giro hegeliano: pluralismo, reconocimiento y acomodación constitucional*, Editorial Académica Española, Madrid, 88 pp.