

Cuéllar recolzant-se en l'onzena de les *Tesis sobre Feuerbach* de Marx (el filòsof, afirma Cuéllar, «vol conèixer, vol actuar fins i tot socialment i políticament»). Sembla que aquesta afirmació no s'ajusta gaire a la marxiana, puix que aquesta descansa, precisament, en el rebuig de la «filosofia» pel seu caràcter d'ideologia. Llavors, ¿com la filosofia (ideologia) pot influir correctament en la praxi quan aquella no és altra cosa sinó una interpretació / falsificació des dels interessos dominants? Potser s'ajusta més a l'esperit del text emprar l'expressió «comportament humà» en lloc d'acció humana-filosòfica. La qüestió moral centra una bona part de la reflexió en el llibre que comentem. Però la moral només tindrà sentit per a l'autor si l'home és portador d'una ànima lliure. L'home es troba destinat al bé en el si de la seva consciència, alhora que es veu obligat a obeir unes lleis determinades —quan aquestes són justes—. Ambdues esferes no s'exclouen, ans al contrari, s'interralacionen. La consciència es fa ressò de la llei, proclama un imperatiu moral que no ve d'ella mateixa. De la natura humana o de Déu? Ambdues «són respostes possibles, amb perfecte sentit», admetrà Cuéllar. I en el terreny de les lleis socials cal que aquestes coincideixin amb les exigències personals, cas en què consciència i voluntat no divergiran. S'entra així en l'autonomia moral sostinguda per Kant, encara que Cuéllar sotmet el concepte a revisió, puix que refusa que les lleis o imperatius categòrics tinguin llur origen en la voluntat; ens trobaríem llavors, situació que resulta difícil d'admetre, que la raó pràctica seria alhora «legisladora i súbdita», amb paraules de Cuéllar, el qual conclou: «Jo m'inclino a creure que l'origen de les autèntiques lleis morals es troba fora de la consciència, en les exigències de la natura personal de l'home: al meu entendre, les lleis morals no són sinó l'expressió d'aquestes exigències. Això no és «heteronomia», perquè no sortim de la pròpia persona moral». La qual cosa vol dir —sempre segons l'autor— superar els equívocs de l'«autonomia», fer compatibles cons-

ciència lliure i llei moral. Cuéllar protesta davant una societat entesa «molecularment» i proposa una societat fraternal en la qual governin l'altruisme i l'amor. Aquesta és, segons l'autor, la utopia envers la qual cal esforçar-se. Encara que, afegiríem nosaltres, una concepció cristiana de la moral haurà de recórrer, tard o d'hora, al suport d'una transcendència. Llavors, per què no preguntar per la possibilitat i per la validesa d'un tal recurs? Per què no preguntar per l'origen antropològic, millor encara econòmic i social, afinant més la capacitat crítica envers la transcendència dita correntment Déu? Per què no interessar-nos per la utopia de la justícia? És ben difícil, però, de sortir-se de la coherència a què obliga una determinada opció filosòfica. O més ben dit, és difícil de plantejar-se certs problemes quan aquests romanen aliens al sistema escollit, quan l'ultrapassen a bastament.

També seria lícit de preguntar-se, des d'altres perspectives més recents i diferents d'aquelles en què es mou el llibre aquí ressenyat (per exemple, des de la més recent filosofia de la ciència) si la filosofia a l'any 1980 respon als interessos, ben lícits d'altra banda, de Lluís Cuéllar, i si no es mou ja dins unes altres coordenades, en què ell hauria de col·locar-la.

Joan Mañé

Ramón ALCOBERRO, *El desordre cívic*, El Llamp, Col. «La Rella». Barcelona 1983.

El desordre cívic fou premi «Serra i Moret» 1983 de la Sots-direcció General d'Acció Cívica de la Generalitat de Catalunya. L'assaig neix com a conseqüència de la constatació de la manca actual d'un sistema de valors unitari. Davant aquest fet indiscutible, altres pensadors han apuntat la necessitat de refer teòricament un nou sistema de valors més adient als nostres dies. Alcoberro, però, prefereix de no proposar cap

sistema, per bé que creu que el problema del civisme rau en «com podríem reajustar el desequilibri brutal de valors». Cal, doncs, «realitzar tota una tasca de reconstrucció del subjecte col·lectiu que complemènti, que nodreixi de sentit, l'arqueologia del saber social buit».

Per tal d'assolir aquesta finalitat, l'autor parteix d'una base teòrica fonamentada principalment en Sòcrates i Nietzsche. Alhora, el seu coneixement de l'obra de Kant es reflecteix en nombroses pàgines del llibre.

Aquell «saber social buit», de què parla Alcoberro, s'haurà d'omplir a partir de dues coordenades: la creativitat i el raciocini (entès com el *sapere aude* kantianà). La unió d'aquesta trets ha de dur-nos a lloar la diferència i la pluralitat, a un civisme actiu i crític, i no pas a un sistema de valors unidireccional.

El civisme «postmodern»

«Ésser un postmodern —escriu Alcoberro— vol dir haver adoptat unes pautes de comportament que hom sap buides, però plaents; que hom sap integrades, però corrosives (...). El postmodern duu corbata, però s'emporra. Escindint entre els significats i els significants dels seus actes (...), adopta els significants i nega els significats, pervertint així el funcionament de la màquina social.»

El pas de la «modernitat» a la «postmodernitat» corre paral·lel al pas del concepte de «massa» (tal com el definia Ortega) al de «majoria silenciosa» (elaborat per Jean Baudrillard). Ambdós es diferencien pel factor activitat. El mot «massa» fa referència a un conjunt de persones amorf, bé que, d'alguna manera, actiu; mentre que en dir «majoria silenciosa» hom vol fer veure que aquell conjunt amorf passa ésser, a més, inactiu. Aquest pas aporta, segons Alcoberro, les dades centrals que han d'emmarcar avui qualsevol reflexió cultural:

1. Ha estat buidat el sentit de les grans paraules.
2. Ha augmentat considerablement el nivell de vida (econòmic) dels individus.

3. S'ha degradat la qualitat de vida com a plantejament comunitari.

4. Ha estat descobert el sentit de la ironia.

5. La civilització moderna ha esdevingut narcisista.

L'autor no explica quin criteri ha seguit per a triar aquestes dades i no unes altres, probablement més significatives des del punt de vista social (per exemple, el creixement desproporcionat de l'atur en les societats occidentals, la separació cada cop més profunda entre els països desenvolupats i els anomenats del Tercer Món, la progressiva militarització de la societat, el neguit constant que suposa saber que és possible per primera vegada anihilar la vida del planeta, etc.).

Això demostra, entre altres coses, la desvinculació existent entre el discurs i la societat. El resultat és un text que, en el millor cas, incorpora una reflexió sobre idees, però que ha perdut la realitat social com a punt de referència.

L'autocrítica silenciosa: punt de partença i punt final

Alcoberro pensa que les dades esmentades han d'ésser afrontades tot deixant a un costat la societat política. Cal endinsar-se en la societat civil i, dins ella, retrobar el seu element primari: l'home («allà on ha acabat el subjecte-ciudadà comença el subjecte-home»). La solitud de l'home (abstracció de la posició socràtica) serà l'embranchida necessària per a poder acomplir la tesi central de l'assaig: «convindria desenvolupar una noció de civisme que assumís l'aspecte socràtic —“pregunta't a tu mateix si fas l'acció que et proposes...”— sense passar per l'adreçador d'una llei moral que inevitablement humilia el subjecte...»

Enfront, doncs, de teories que proposen com a eix de civisme la col·lectivitat, Alcoberro té una confiança il·limitada en la capacitat de l'individu. Si es produeixen contradiccions, l'autocontrol pot regular-les. Ja ho deia Kant: «l'individu és una finalitat».

D'aquest retrobament amb l'indivi-

du i amb la diversitat i varietat que el caracteritzen, se'n dedueix fàcilment la resta: no hi ha possibilitat de recuperar el subjecte humà mitjançant un aparell conceptual abstracte, perquè no inclouria totes les possibles variacions; cal acceptar els antagonismes existents; hom ha de recuperar el costat positiu de la tècnica; i, en expressió molt gràfica, «només des del desordre pot pensar-se l'ordre».

En definitiva, Alcoberro, a fi de resoldre la posició angoixosa en què es troba el subjecte-individu (atrapat en la contradicció entre el voler i la realitat), creu que cal potenciar alhora la diversitat del voler i la diversitat del real. En comptes de defensar una alternativa al civisme que sigui una reproducció pura i simple de tradicions, es planteja aquí la necessitat prèvia dels mecanismes de variació i selecció. De tal forma que aquesta nova proposta pot ésser definida com un civisme «postmodern» basat en la capacitat de l'individu per a dur a terme un llarg procés de variació, selecció i reproducció.

El veritable desordre cívic

Després d'haver vist, succintament i neutra, els trets més significatius del llibre que comentem, cal fer-hi algunes observacions.

D'una banda, proposar un civisme fonamentat únicament en l'autocontrol de l'individu pot conduir fàcilment a oblidar la seva dimensió social. És la imbricació entre individus allò que conforma el teixit social. Però Alcoberro no ho té en compte i, per això, la seva anàlisi resulta parcial. Una acció cívica que s'adreci al subjecte individual, desvinculat de la societat, pateix el mateix mal que pretén de guarir. Si bé és veritat que es referma la diversitat (tan necessària per a una creativitat no dirigida), també es cert que, amb aquesta actitud, hom pot *legitimar la desigualtat existent*.

Aquest és el perill a què es veuen abocades les propostes «postmodernes»: si hom adreça el discurs al subjecte

col·lectiu assegurant, com fa per exemple Lluís Racionero, que l'atur no és cap xacra, ans al contrari, és el camí que ens menarà a la societat de l'oci, hom intenta d'aconcentrar els qui *realment* estan aturats; si, i és el cas d'Alcoberro, les consignes s'adrecen a «l'home solitari», es trenca qualsevol possibilitat de cohesió social. En ambdós casos hom potencia el conformisme; l'únic que varia és el receptor.

Així, doncs, ha de quedar clar que no es pot fer abstracció d'una diferència entre classes socials realment existent, perquè hom corre el risc de legitimar-la per inhibició. Vull creure que això no és fet intencionadament i que es tracta simplement d'un intent honrat de cercar noves vies (indubtablement necessàries) per tal de poder articular qüestions que potser ja han perdut molt del seu sentit originari. La veritat, però, és que fa la impressió que s'incita a la passivitat, tot recloent l'individu en un cercle tancat. Dins la intimitat d'aquest cercle, la persona que tingui una ment desperta i reflexioni degudament podrà (ell sol!) escapolar-se de (o, millor, acceptar) les contradiccions del nostre temps.

D'altra banda, hem de deixar constància d'algunes contradiccions internes del text. Així, per exemple, a l'inici del capítol que tracta de la impossibilitat del civisme imperatiu, Alcoberro afirma que «la formulació imperativa de l'ètica, o de les virtuts cíviques, ha quedat absolutament desprestigiada al llarg del segle XX. Enfront dels qui afirmen (...) "Cal que facis" / "Cal que no facis", sempre serà possible d'inquirir, com Wittgenstein, en el *Diari* del 1916: "... I què passarà si no ho faig?" Un segle de marxisme —continua— destacant l'aspecte classista de les normes morals, i d'analítica, mostrant que de l'ésser no pot derivar-se el deure, no ha passat certament debades.» En canvi, just al final del llibre, gosa dir: «La societat civil és avui multiforme, desvehiculada, guanyada per la diversitat. Cal, per tant, una acció que assumeixi, exactament, les mateixes característiques que la societat.» La contradicció és tan palesa que no exigeix gaires comentaris. L'autor

cau en els dos errors dels quals ens havia previngut amb anterioritat: hi ha una formulació imperativa ètica («Cal...») i, al mateix temps, una deducció del deure a partir de l'ésser (l'acceptació i, àdhuc, l'exaltació, com ja queda dit, de *tota* desigualtat existent).

Igualment, no deixa de resultar estrany que un llibre dedicat al civisme se centri tan obsessivament en l'individu aïllat. Sembla com si la societat s'hagués descompost en les seves parts més simples i, després, hom hagués oblidat de retornar-les a la font de procedència (Galileu diria que Alcoberro, en el seu raonament, ha utilitzat la fase analítica, però ha obviat a la fase sintètica).

Amb aquestes poques línies crec que hom pot intuir que el llibre comentat intenta de donar sortides que s'allunyin del totalitarisme i del dirigisme (al llarg del text, Alcoberro identifica descaradament Socialisme i Gulag), i troba que la forma de fer-ho consisteix a abandonar el debat polític i retrobar la solitud de l'home (és, com si diguéssin, llençar la tovallola al primer assalt). Tanmateix sembla que no hi ha malícia en aquest assaig. Potser, si se'm permet de dir-ho, l'escrit traspua una mica d'ingenuïtat: segurament hom hi intenta de donar respostes al desencís, que siguin més originals que les altres. Per tot això, hom pot coincidir amb l'autor quan afirma que es tracta «d'una primera aproximació al tema amb ànim de suscitar debat». Ni més ni menys.

Josep M.^a Vilajosana

Lluís SALA-MOLINS, *Sodoma. A l'alba de la filosofia del dret*, Edicions 62, Col. «Llibres a l'abast» núm. 175, Barcelona 1984, 189 pàgs.

«Sodoma» proposa una reflexió sobre l'omnipresència del poder repressiu en la Filosofia del Dret. L'ofegament de l'individualisme i la impossibilitat del dissens semblen consubstancials a les estructures religioses que manllevan llur

legitimitat a la tradició religiosa, prolongada a través de la política. Església i Estat apareixen en el text com dues formes diferents d'assolir la mateixa finalitat: la submissió de l'individu a un poder suprahumà.

L'autor, professor de Filosofia Política a la Sorbona i estudiós de Lluïl, denuncia la pervivència en el si dels aparells d'estat, i àdhuc en el cos social, d'una concepció absolutista de les relacions humanes que convergeix en matèria simbòlica, desencarnada, tot allò que toca: «El lloc del teu sojorn és marcat amb tinta morada sobre el mapa dels drets i les normes (...); és a partir d'aquest llinard d'immaterialitat que l'estat t'adora» (p. 11). L'autor considera el totalitarisme consubstancial a totes les formes de poder i fonament últim d'una història en què és negada qualsevol possibilitat de progrés. La paraula, expressió i conseqüència de la llei, ho envolta tot i tot ho domina. I el model de la llei és Sodoma, perquè la seva essència és la destrucció violenta. Sodoma prefigura el destí del Montsegur càtar i de l'extermini de la dissidència arreu.

En la labor d'anorreament de la individualitat, «Déu-no-res i Raó-no-res són equivalents. L'un i l'altre segreguen la sang del dret. L'un i l'altra imposen veneració i culte perquè són u» (p. 142). Aquesta posició nihilista troba la seva resolució en l'individualisme i en la reivindicació de la figura simbòlica d'Hermes, el déu bifront de l'ambigüïtat i de la paradoxa agnòstica. Al lector li toca de demanar-se si la substitució de Prometeu, heroi de la revolta, per Hermes, protector de lladres i comerciants, és un signe dels nostres temps... En general, aquesta «Sodoma» palesa un bon coneixement de la darrera —i més desesperançada— filosofia francesa. Hom hi reconeix ressons de Serres (*Hermes, Détachement*); Girard (*Des choses cachées depuis la fondation du monde*) i Lardreu i Jambet (*L'Ange*), que aquí s'amistancen amb Ramon Lluïl i amb l'inquisidor Nicolau Eimeric. En qualsevol cas, ens troben amb una excel·lent adaptació al català dels tòpics