

ÈTICA DE L'HOME I ÈTICA DEL CIUTADÀ UNA LECTURA FILOSÒFICA

Bartomeu FORTEZA PUJOL
Lliçó inaugural del curs 2000-2001

Senyor President, amigues i amics, senyores i senyors,

He de començar agraint amb tota veracitat l'honor que em dispensa la Societat Catalana de Filosofia invitant-me a impartir la lliçó inaugural d'aquest nou curs 200-2001. Permeteu-me que faci memòria breument del lligam familiar que m'uneix a la Societat, és a dir, del meu oncle Josep Maria Capdevila, casat amb Maria Dolors Pujol, bibliotecària del Centre de Lectura de Reus i autora de la bibliografia de don Eduard Toda i de la catalogació de la seva biblioteca. Capdevila —la persona i l'obra del qual van ser evocades en aquesta mateixa seu pel Dr. Jordi Giró fa vuit anys— fou l'any 1923 un dels fundadors de la Societat Catalana de Filosofia. Estic segur que veuria ara amb enorme il·lusió la força amb què ha reprès els seus afanys des de l'any 1980.

Voldria presentar en aquesta exposició un problema que sembla recórrer tota la història de la filosofia, val a dir: la coexistència de dues ètiques que en alguns textos difícilment arriben a harmonitzar-se, una ètica de l'home i una ètica del ciutadà. Partiré així d'uns textos de Thomas Hobbes, per interrogar després la tradició filosòfica i acabar veient quina seria avui la manera més adient de llegir aquest i d'altres textos filosòfics.

I

El filòsof anglès Thomas Hobbes no va publicar la segona secció de la seva trilogia *Elements de Filosofia*, el *De Homine*, fins l'any 1658, és a dir, després d'haver publicat la tercera i la primera, el *De Cive* i el *De Corpore*. En ella exposa per darrera vegada el seu tractat de les passions i els principis de la seva ètica, una temàtica que ja havia tractat a tres obres anteriors, als *Elements de Dret Natural i Polític* (1640), al *De Cive* (1642) i al *Leviatan* (1651). El *De Homine*, l'obra que prenem com a punt de partida de la nostra lectura, té l'avantatge de l'esforç sintètic i de representar —així ho hem de suposar— la seva posició definitiva.

És en els darrers capítols de l'obra, quan exposa la seva doctrina sobre l'apetit i la voluntat, les passions, els caràcters i els costums, la religió i l'home fictici, on s'estableix una distinció clara entre dues ètiques, les que anomenem ètica de l'home i ètica del ciutadà, i que corresponen a l'ètica de l'home considerat en estat de naturalesa i la de l'home considerat com a súbdit d'un Estat ja constituït. Una lectura ens fa veure no només que

les dues ètiques resten deslligades l'una de l'altra sinó que l'argumentació de Hobbes es troba plena de contradiccions. Per què es dóna aquesta divisió? Per què aquestes contradiccions? Són culpa de la descurança de Hobbes o és un problema inherent al seu mateix plantejament filosòfic? Es troba només en ell aquest problema o és present en altres autors i èpoques?

Abans, però, de contestar aquestes preguntes hem de veure de més a prop el pensament hobbesià.

La seva ètica del ciutadà és prou coneguda, és la que s'explica sovint, i algunes vegades amb excessiva simplificació, en aules i manuals. Després d'haver distingit al *De Homine* (c. X, 4, 5) entre *ciència* i *coneixement*, Hobbes afegeix: «Per tant, només s'ha concedit als homes la ciència, mitjançant la demostració *a priori*, d'aquelles coses la generació de les quals depèn de l'arbitri dels homes mateixos... A més [de la geometria], es poden demostrar *a priori* la política i l'ètica, és a dir, la ciència del *just* i de l'*injust*, de l'*equitatiu* i l'*inic*, car els principis mitjançant els quals hom coneix què són el *just* i l'*equitatiu* i, contràriament, l'*injust* i l'*inic*, val a dir, les causes de la justícia, com ara són les lleis i els pactes, els hem fet nosaltres mateixos. Car abans de l'establiment dels pactes i de les lleis no hi havia entre els homes més justícia o injustícia, ni més gènere de bé o mal públics, que els que hi ha entre les bèsties». El fruit d'aquests pactes i el promulgador d'aquestes lleis és, com sabem, l'Estat, aquest home artificial o màquina antropomorfa descrit al *Leviatan*.

Anys abans, al *De Cive* (V, 9), Hobbes havia dit que «l'Estat és una sola persona la voluntat de la qual, com a conseqüència dels pactes de molts homes, s'ha de tenir en lloc de la de tots a fi que pugui disposar de les forces i de les facultats de cada un per a la pau i la defensa comunes». La voluntat de l'Estat és la seva essència i d'ella emanen les lleis que, dictades i aplicades amb equitat, són la raó *artificial* (Lev., intr.) que regeix la Ciutat. Aquesta voluntat es constitueix en un poder sobirà absolut que, en raó del pacte institucional, quan s'exerceix en actes, expressa la voluntat de tots els que abans havien pactat entre si la renúncia a l'ús de la violència i la transferència de l'espasa i de la pròpia responsabilitat pública en mans d'un home o d'una assemblea d'homes. És així com l'Estat és la raó legisladora — certament no cega, perquè s'ha de guiar per la raó natural — que va construir la seva pròpia racionalitat mitjançant les seves actuacions.

I és aleshores quan Hobbes passa del dret a l'ètica, tot determinant la virtut pròpia del ciutadà, és a dir, la justícia. Al capítol XIII del *De Homine* tracta dels «caràcters i els costums» dels homes que, «si són bons, es diuen *virtuts* i si són dolents, *vicis*». Però aquestes tals virtuts i aquestes tals vicis no són els mateixos per a tothom, sinó que uns tenen per bones unes coses que altres tenen com a dolentes. Per tant, continua dient Hobbes (9), «només a la vida civil es troba una mesura comuna de les virtuts i dels vicis i, per aquesta causa, aquesta mesura només poden ser les lleis de cada Estat; car les lleis naturals, un cop constituït l'Estat, formen part de les lleis civils. I no impedeix que això sigui així el fet que siguin ara i hagin estat en el passat innumerables els Estats amb lleis diverses; siguin quines siguin les lleis, no violar aquelles lleis s'ha considerat sempre i per tot arreu una virtut dels ciutadans, i negligir-les un vici. Per això, encara que unes accions que són justes en un Estat són injustes en un altre, la justícia tan-

mateix, és a dir, no violar les lleis, és i serà per tot arreu la mateixa». Veiem així com Hobbes, teòric del iusnaturalisme i del positivisme jurídic a l'enssem, redueix al si de l'Estat les lleis naturals a lleis positives, estableix la justícia com a virtut cabdal i determina la bondat o maldat dels caràcters i els costums que generen altres virtuts segons sigui la seva idoneïtat per establir i conservar òptimament una societat civil. La preeminència de la justícia s'entén per quant és la virtut que consisteix en complir els pactes i el pacte és el fonament en què es basa tot l'edifici de l'Estat, únic espai on és possible la pau i el benestar. Per l'anglès, aquesta és l'única doctrina integradora capaç d'eliminar el relativisme caòtic que regna en estat de naturalesa.

Hobbes intenta fonamentar d'alguna manera aquesta *ètica civil* en la que podríem anomenar *ètica antropològica* i basar en ella la seva racionalitat. Abans, per tant, de la constitució de l'Estat es donava una altra ètica, l'ètica presidida per la llei natural, quan la situació de la humanitat era la de «guerra de tots contra tots», a causa de la igualtat real que existeix entre tots els homes i del dret d'usar la violència en defensa de la pròpia vida. Per tal d'entendre aquesta situació, recordem els principis ètics que Hobbes exposa al *De Homine*.

L'home és constituït per les sensacions de dins cap a fora, els anomenats *fantasmes*, i les de fora cap a dins, com el plaer i el dolor, l'apetit i la fuga, que són les nostres primeres passions, a les quals, en paraules de l'autor, «no apetim perquè volem, ja que la mateixa voluntat és un appetit; i no fugim d'elles perquè no les volem, sinó que, essent generades tant l'apetència com l'aversion per les mateixes coses desitjades o odioses, segueixen necessàriament la prefiguració del plaer i del patiment que es presenten a partir dels mateixos objectes» (DH, XI, 1-2). No és el desig d'un objecte que contemplem com a bo la causa del nostre plaer, sinó el plaer que ens produeix és la causa mecànica del nostre desig.

D'aquí que «el nom comú de totes les coses que hom apeteix, en quant són apetides, és *bé*, i el de totes aquelles coses que defugim, *mal*» (XI, 4). Hobbes no defineix en cap moment què siguin el bé i el mal, només diu que són els noms que donem al conjunt de coses que desitgem o avorrim —que també es poden dir coses agradables o belles— de les quals fa Hobbes una variada enumeració. Però és clar que a partir d'aquest pressupòsit resulta impossible parlar d'uns *bona simpliciter*, d'uns valors objectius i eterns cap als quals tendeix el nostre esperit. No cal dir que es tracta d'una posició doctrinal conseqüent en un autor que nega a la ment humana la capacitat d'un coneixement absolut o metafísic i que identifica la raó amb el llenguatge capaç de sumar i restar noms a noms i proposicions a proposicions.

Les persones, per tant, consideren diversament els béns i els mals, de manera que per uns són bones unes coses que per altres són dolentes. Nogensmenys, Hobbes accepta el *bé comú*, com la salut; més encara, accepta l'existència d'un *primer bé* que és la pròpia conservació, val a dir, el propi benestar, i d'un *primer mal*, que és la mort. Afegeix, però, que el *bé suprem*, la felicitat, no és propi d'aquesta vida, car seria la fi del desig, de manera que es redueix a «un progrés continuat en el desig». Aquest moviment, aquests desitjos i fugues, són les *passions*, és a dir, «uns moviments de la sang que s'expandeix o es retira a la seva font, i que tenen com a cau-

sa les sensacions que els objectes exciten a l'ànima» (DH, XII, 1). Essent, per tant, la vida, han de ser considerades també com a pertorbacions de l'ànima, per quant pertorben l'operació de la raó en l'acte de la *deliberació*. I és així com en la reflexió hobbesiana ens veiem abocats al fil de les passions al nucli del problema ètic, el de la deliberació, l'elecció i la virtut, que ens portarà a considerar el tipus de racionalitat pròpia de l'home en estat de naturalesa i la funció que té aquesta racionalitat en la fonamentació de la racionalitat pròpia de l'estat civil.

La deliberació és un raonament correcte que busca distingir entre el bé vertader i el bé aparent, la qual cosa s'aconsegueix «preveient-lo des de lluny, cosa pròpia de la raó», ja que, encara que alguns animals també deliberin, l'home, dotat de llenguatge, pot copsar amb més precisió el conjunt d'experiències que ha anat acumulant a la seva vida, i pot seguir un ordre d'inferències més rigorós. Passat i futur es vinculen d'aquesta manera gràcies a la raó. Les passions, però, poden jugar un paper negatiu quan dificulten la deliberació «lluitant contra el bé vertader a favor del bé aparent i actualíssim que sovint, un cop sospesades totes les circumstàncies, resulta ser un mal... de manera que l'apetit s'apodera del bé present sense preveure aquells mals més grans que necessàriament s'hi adhereixen». Les passions, com ja hem dit, poden ser afavorides o temperades pels *caràcters*.

La decisió d'elegir el bé, o el mal, és un acte voluntari, car és aquesta consideració dels beneficis i dels danys, és a dir, «de la recompensa i del càstig, el que constitueix la causa del nostre apetit i dels nostres temors i, per tant, també de les nostres voluntats... En conseqüència, els nostres desitjos segueixen les nostres opinions, de la mateixa manera que les nostres accions segueixen els nostres desitjos» (ED, p. I, XII, 6). Aquesta és la doctrina de Hobbes sobre l'acte voluntari, que matisa el seu conegut determinisme que exclou la voluntat lliure; l'acció és voluntària i és lliure en quant pot ser realitzada externament o impedita, però la voluntat no és voluntària sinó que és l'últim apetit, fruit de la deliberació.

A partir d'aquests principis generals, veiem com es desenvolupa la raó pràctica en estat de naturalesa. Contràriament a Aristòtil, Hobbes sosté que l'home en aquest estat no és apte per a la societat ja que «la naturalesa ha donat a tots el dret a tot, que és com si no hi hagués dret a res» (DCi, I, 10-11), la qual cosa genera una situació d'enfrontament continuat entre els individus. Però la naturalesa ha atorgat també a l'home la capacitat de raonar, de lligar proposicions mirant més enllà, cap al futur, i de poder així determinar uns dictàmens que puguin ajudar-lo a sortir d'aquella situació caòtica. Aquests teoremes racionals són les també anomenades lleis naturals, la primera de les quals és la de «buscar la pau allà on es pugui donar» (DCi, II, 2), de la qual se'n deriva aquesta: no s'ha de mantenir el dret de tots a tot, alguns drets s'han de transferir o s'hi ha de renunciar mitjançant pacte (3,9). La segona llei natural dicta, aleshores, que s'han de complir els pactes, de manera que sigui la injúria el màxim delictes i la justícia, o compliment dels pactes, la primera de les virtuts. A continuació proposa fins a vint lleis naturals que porten a una conducta humanitària sota el lema «no facis a un altre el que no voldries que et fessin a tu» i creen les condicions pel degut compliment dels pactes (DCi, III; Lev, cap. 14-15).

És aquí on semblen començar les contradiccions o, almenys, les vacil·lacions de Hobbes. Ja ha dit, en efecte, que les lleis naturals no són pro-

piament lleis, és a dir, enunciats de qui, per dret, té comandament sobre els altres, sinó teoremes de la raó, però que es tornen lleis quan Déu les prescriu per revelació a les Sagrades Escripures (DCi, III, 33; Lev, cap. 15). Afegeix que la llei natural i la llei moral són el mateix i que obliga sempre en el fur intern o consciència, i en aquest sentit són immutables, com la mateixa raó, però que no obliga sempre en el fur extern (DCi, III, 27-31). I acaba dient que les lleis naturals no proporcionen la seguretat de la seva observància pel fet que siguin conegudes, de manera que per complir-les és suficient la *intenció* de buscar la pau car «en estat de naturalesa, és a dir, de guerra, les lleis callen» (DCi, V, 2).

Sembla, doncs, que la racionalitat ètica que regeix l'estat de naturalesa és una racionalitat truncada, quasi bé bicèfala i, en tot cas, impossible de ser portada a terme sota les condicions purament naturals de l'home i que només pot ser observada des de la intenció.

Nogensmenys —i aquí és on es donaria el salt teòric contradictori en Hobbes—, si d'una banda afirma que aquestes lleis naturals i, per tant, el seu compliment, fa possible i fonamenta la constitució de l'Estat i la pau civil, d'altra banda declara «que no poden ser observades si no han estat constituïdes abans les lleis civils i el poder d'obligar» (DH, XV, 4). Ens trobem clarament davant d'un cercle viciós difícil de trencar que, com veurem, s'agreuja amb la declaració de la impossibilitat d'una ciència moral en estat de naturalesa. Però considerem ara la relació que acabem d'esmentar. L'home, afirma el filòsof, té una possibilitat de sortir del trist estat de naturalesa, possibilitat que prové tant de les passions com de la raó (Lev, XIII). En efecte, les passions que inclinen els homes a buscar la pau són la por a la mort, el desig d'obtenir les coses necessàries per viure amb benestar, i l'esperança d'aconseguir aquestes coses amb el seu treball. Les passions mostren així tota la seva força positiva; són, com hem dit, l'afirmació de la vida que potencia els dictàmens de la raó, que suggereixen les normes adequades per tal d'aconseguir la pau de manera que, «tot basant-se en elles puguin arribar a un acord» i al pacte polític. Les ganes de concòrdia i la bona voluntat no són suficients per garantir la pau duradora, cal la determinació d'aplicar les dues primeres lleis naturals, que protegeixen el suprem fonament del dret natural que consisteix en la defensa de la pròpia vida. La racionalitat ètica, per tant, empesa per les passions, pot ser assolida d'alguna manera en estat de naturalesa abans de la constitució de la societat civil; més encara, aquesta només pot ser constituïda mitjançant el compliment d'aquesta racionalitat, baldament s'hagi dit que només pot ser observada un cop constituït l'Estat.

Troblem aquí el mateix cas que diu Hobbes que es dona en la composició de tota l'obra del *De Homine*, en el sentit que les dues parts de què consta «*conjunguntur quasi ad praecipitium*» (DH, ep. ded.). L'ètica que podríem anomenar de la consciència, de la interioritat, no casa amb l'ètica positiva, amb l'ètica de l'exterioritat. Ens trobem amb un hiatus impossible de ser confegit, i això ha de tenir alguna explicació des de la mateixa concepció filosòfica de Hobbes i, al mateix temps, ens ha de donar a nosaltres una clau per a la lectura del seu sistema.

Però Hobbes dóna un pas endavant, és a dir, nega també la possibilitat d'una ciència o filosofia moral en estat de natura, i ho fa per una raó epistemològica: «totes les ciències comencen per les definicions, altrament no

s'han d'anomenar ciències sinó simples discursos» (DH, XIII, 8). L'ètica és la ciència del bé i del mal, les virtuts i els vicis, i no hi ha possibilitat de fixar unes definicions universals i necessàries dels mateixos si només comptem amb les dades generals antropològiques; de fet, el relativisme moral inherent a les nocions de bé i mal i la forta pertorbació de les passions quan es tracta de qüestions que pertocquen a la conservació de la vida o a l'obtenció de poder, fan impossible l'establiment d'una «mesura certa per la qual la virtut i el vici puguin ser apreciats i definits»; en estat de guerra res no pot ser just o injust, allí no hi caben les nocions de moral i immoral, de just i injust: «on no hi ha un poder comú, no hi ha llei; on no hi ha llei, no hi ha justícia. I la força i el frau són les dues virtuts cardinals de la guerra», podem llegir al *Leviatan* (cap.13).

L'anomenada «recta raó», que molts filòsofs han proposat com aquesta mesura comuna de la virtut, no existeix més que en la ment de qui la proposa (ED, p. I, X, 8), i la moderació o l'aristotèlic «terme mig» són un criteri que sovint destrueix la mateixa virtut (Lev, c. 15). Aquesta mesura comuna i certa de la virtut i el vici que fa possible l'establiment d'unes premisses científiques només pot ser donada, precisament, un cop constituït l'Estat, per les lleis que emanen d'aquest i que són pròpies de tots els ciutadans en virtut dels pactes (EL, *ibid.*). Hi ha veritablement grans diferències entre les lleis dels diferents Estats, però la *justícia*, virtut suprema, és una i es defineix per tot arreu de la mateixa manera: «el compliment de les lleis civils», mentre que la injúria, vici suprem, és definida com a «violació de les mateixes». És així com superem el relativisme moral i fem possible una ciència de la virtut, ara no tan sols civil sinó també antropològica, en quant les lleis naturals acollides al fur extern són assumides com a lleis civils i les virtuts naturals adquireixen el seu valor en quant afavoreixen els fins de l'Estat.

És així que, al costat de la justícia i l'equitat, hem de considerar la *carietat* com aquella virtut per la qual portem a terme el compliment de les lleis naturals, i que pot anar acompanyada de la fortalesa, la prudència i la temperança, tenint però en compte que aquestes no són pròpiament virtuts, sinó meres forces de l'ànima pròpies dels homes, no dels ciutadans, és a dir, no són útils a l'Estat sinó només al bé privat de cada ú. La bondat dels costums prové simplement del fet que siguin idonis per establir i conservar la pau dins la societat civil (DH, XIII, 9).

Vet-aquí, doncs, dues ètiques que no arriben a unificar-se: l'una es pot codificar racionalment, l'altra no; l'una és social i objectiva, l'altra és individual i subjectiva. Però aquesta fonamenta racionalment l'altra, la qual dóna sentit i vigència a la primera.

Què passa, doncs, en Hobbes? Podem trobar explicació a aquesta incoherència, a aquesta vertadera i sorprenent contradicció que trobem en el mateix nucli del sistema hobbesià?

Recordem, en una primera aproximació al problema, que el professor Yves-Charles Zarka assenyala que el nostre autor obre tres espais que alliberen el seu pensament de tota mena de realisme. Amb la hipòtesi anihilatòria crea l'espai del coneixement fenomènicolingüístic i nega la possibilitat del coneixement de les coses en si; amb la negació de l'estat de naturalesa i la institució del pacte social crea l'espai polític que permet la construcció del *Leviatan*, i, al bell mig, amb la negació de valors ètics ob-

jectius, crea l'espai per a la constitució d'una ètica que es recolza en la determinació legisladora d'una sola ment (EL, p. I, X, 8).

Cal afegir que la creació d'aquests tres artefactes —el llenguatge, la justícia i l'Estat— obeeix al principi que regeix la filosofia de Hobbes, el d'exterioritat, la màxima expressió del qual és el principi de lingüïsticitat del saber. Segons aquest principi, hom prescindeix en filosofia de qualsevol consideració de la interioritat, en un rebuig clar de la metafísica cartesiana. Per Hobbes, ni el *cogito*, ni la consciència, ni l'ànima, ni la llibertat, ni l'essència, ni Déu són objecte de la filosofia perquè la raó humana no es troba capacitada per assolir el seu coneixement; la raó lingüística pot només construir models que, un cop contrastada la seva eficiència, demostrin la seva objectivitat, però jamai podrà aquesta raó construir res a partir d'entitats amagades que disfrutin d'una espontaneïtat que no permeti la seva manipulació racional sotmesa al càlcul i que, fins i tot, pugui pertorbar les construccions de la raó mecànica.

Així, la ruptura entre les dues ètiques vindria exigida per la necessitat d'excloure de l'àmbit de la reflexió la consideració d'uns comportaments subjectius i radicats en la interioritat de les intencions que s'escaparien de qualsevol control objectiu. La caritat i la resta de virtuts i costums que acompanyen el compliment de la llei natural no només no poden ser reconegudes externament amb precisió sinó que, per culpa de la seva indeterminació i diversitat, sovint generen opinions contràries a la raó política tot interferint en l'acció de l'Estat i provocant de vegades la seva destrucció.

II

Caldrà buscar una lectura més aprofundida d'aquest trencament teòric de Hobbes, car el que hem dit fins ara no dóna raó de l'error i del cercle viciós que hem detectat. Ens pot ajudar el fet de considerar que a la història de la filosofia s'ha donat aquesta coexistència entre dues ètiques que s'ha resolt en un intent, més aviat precari, de mútua articulació. Sembla que són dos els moments en què es dóna aquest plantejament, que són dos els processos esmentats que tenen com a punts focals la doctrina d'Aristòtil i la de Hegel. Fugint, és clar, d'una exposició sistemàtica, voldríem apuntar les línies de la nostra argumentació.

La societat grega és, fins el segle V a. C., una societat tribal, aristocràtica, elemental, com tantes altres societats primitives. Els testimonis d'Homèr i d'Hesíode ens mostren uns grups humans que es construeixen a partir de la lluita i la col·laboració bàsica entre l'individu i la realitat col·lectiva, una situació que porta a formular les primeres «recomanacions» de tipus ètic; amb elles s'intenta «mediar» en aquesta oposició que determina qualsevol possible discurs ètic. Com diu el professor Emilio Lledó, «el bé era quelcom que tenia a veure amb aquell comportament de l'individu que integra l'afirmació de la seva personalitat en la del grup humà al qual pertany. En conseqüència, 'bé', 'bo' van significar una certa utilitat pel grup. Els fets d'un individu són bons perquè redunden en benefici col·lectiu» (*Mem. de la ètica*, p. 51).

L'evolució política d'Atenes, la irrupció de la *paideia* sofista i, sobretot, la presència d'aquest personatge singular que s'escapa historiogràficament a qualsevol tipificació, Sòcrates, introdueixen una novetat revulsiva, la que

el mateix Sòcrates designa com a *therapeia tês psychês* i Jaeger anomena «autarquia de la personalitat moral». El filòsof invita els joves a la negació dialèctica de l'entorn polític i a la formulació interna de la pregunta: què sigui el bé, què la virtut, què la justícia, i promou la resposta personal, més enllà de l'educació rebuda i de l'exercici intel·lectual vacu, com a cura de la pròpia ànima i exercici de llibertat. D'aquesta manera, la interioritat s'ha introduït com element actiu en l'entramat i la mateixa construcció de la *pólis*, s'ha introduït a l'*àgora*, però el fet és tan alarmant que és castigat amb la mort legal de l'innocent/culpable subversor.

Plató rep aquesta herència difícil i elabora la seva proposta idealista. Serà, però, Aristòtil qui integrarà amb sentit les dues ètiques, la individual i la col·lectiva, a partir d'una nova reflexió sobre el bé, i podrà així sintetitzar en l'*Ètica nicomaquea* (I, 2 ; 1094a26-1094b9): «*Ja que la política es serveix de les altres ciències i prescriu què s'ha de fer i què s'ha d'evitar, el seu fi inclourà els fins de les altres ciències, de manera que constituirà el bé de l'home. Car, encara que sigui el mateix el bé de l'home i el de la ciutat, és evident que és molt més gran i més perfecte assolir i salvaguardar el de la ciutat, perquè procurar el bé d'una persona és quelcom de desitjable, però és més hermós i diví aconseguir-ho per a un poble i per a ciutats*».

De fet, segons diu Lledó, la paraula *ètica*, en el sentit d'una disciplina «filosòfica», no és d'Aristòtil; ell considerava tan units el «plantejament» polític i l'ètic que no va parar esment en separar-los: l'ètica, nascuda mitjançant la *paideia* en quant aquesta ha intervingut en el desenvolupament de la naturalesa humana, és una part de la política, perquè «la vertadera finalitat de la vida és la *polis*».

Tanmateix, pocs anys després de morir Aristòtil, escriurà Epicur: «*És necessari no fingir que filosofem, sinó filosofar realment*» (G. V., 54), i afegirà: «*Fuig, afortunat, amb veles desplegades, de qualsevol forma de paideia... Ens hem d'alliberar de la presó dels interessos quotidians i de la política*» (Usener, 163; G. V., 58). La política, lluny de senyalar un ideal, és vista, junt amb el seu entramat cultural, com «l'organització de la vulgaritat», que impedeix precisament l'encontre amb allò que essencialment som, amb la nostra íntima llibertat. S'obre així el llarg procés d'interiorització que travessarà durant segles —de vegades amb alguns fruits de malignitat— la nostra civilització occidental.

Fins que arribem així al segon moment de què hem parlat i del que, com veurem, participa Thomas Hobbes. És un contemporani seu, Baruch Spinoza, qui es farà receptor de l'àmplia tradició hel·lenística, jueva i cristiana, articulades en el si de la seva límpida i robusta reflexió filosòfica, una reflexió arrelada en el pensament que era llavors el més actual a Europa. Spinoza —que defineix el bé per la seva utilitat— concep l'ètica com l'afirmació mateixa de l'ésser, de la vida; una afirmació que, de fet, per culpa de la imaginació i les conseqüents passions, no podem desenvolupar amb llibertat i ens porta a l'enfrontament dels uns amb els altres. Neix d'aquí la necessitat de l'Estat, «els fonaments del qual —diu Spinoza—... és quelcom que pertany determinar a l'Ètica general» (TTP, c. 4). «L'Estat busca allò que intentaria aconseguir, encara que fos en va, en l'estat natural, aquell que es guia per la raó» (TP, III, 6); dit expressament, «el vertader fi de l'Estat, és, doncs, la llibertat» (TTP, 20).

Hi ha així, en el filòsof holandès, una continuïtat entre l'estat natural i

el civil que Hobbes trenca i que ell vol remarcar: «La diferència entre Hobbes i jo —escriu en una carta— consisteix en que jo conservo sempre incòlume el dret natural» (Ep. 50), la noció del qual en Spinoza s'ha d'identificar —lluny de qualsevol enfocament jurídic o moral— amb la mateixa potència d'obrar.

Observem un altre tret importantíssim en la reflexió spinoziana, a saber, la incidència que els esdeveniments històrics tingueren en l'evolució del seu pensament, que el portaren a interrompre la redacció de *l'Ètica* per escriure el *Tractat Teològic Polític* i deixar-nos finalment també el *Tractat Polític*.

Sabent que el que anem a dir exigeix una argumentació prou elaborada, ens preguntàrem si aquestes dues característiques que hem esmentat no troben una certa continuïtat en la doctrina de la *voluntat general* de Rousseau i en la interiorització universalitzadora de la moral kantiana. També aquests dos autors foren decisivament afectats pels esdeveniments històrics del seu temps. ¿No es donaria ja aquí un principi de trencament de la rígida raó analítica que culminarà amb Hegel, amb la seva assumpció d'aquest planteig i la incorporació plena de la història en la comprensió filosòfica?

L'Estat, pel filòsof alemany, ha de ser reconegut com «univers ètic», més encara, «és la realitat de la idea ètica — l'esperit ètic en quant voluntat manifesta, evident a si mateixa, substancial». L'Estat, acaba afirmant Hegel, «és la realitat de la llibertat concreta» (*Fonaments de la filosofia del dret*, §§ 257, 260). D'aquesta manera, tal com havia proposat segles abans Aristòtil per al seu temps, s'integra de nou l'ètica a la política, l'ètica de l'home a l'ètica del ciutadà, superant l'escissió entre les dues. La reflexió política és filosòficament anterior a la reflexió ètica i l'assumeix ja sigui a partir de la idea de *télos*-bé a l'antiguitat, ja sigui com a realització de la llibertat als nostres temps.

Thomas Hobbes havia integrat també l'ètica en la política a partir de la idea de justícia civil, però amb un cost massa alt, el cost d'unes contradiccions teòriques. Malgrat que trobem al *Leviatan* alguns principis que fonamenten la tolerància i malgrat que l'autor es trobés fortament implicat en els esdeveniments polítics del seu temps, la rigidesa de la seva concepció de la raó com a càlcul, amb el consegüent necessitarisme causal, i l'exclusió per principi de la consideració de la interioritat humana en tot el seu sistema, l'aboquen a haver de pagar aquest cost. Només una noció menys «jurídica» del dret natural l'hauria permès d'enlluminar una concepció de l'Estat entès més com a mediació que com a terme, i una concepció de la llibertat entesa com a factor de construcció social i humana. La integració de l'ètica en la política de Thomas Hobbes no entra dins el corrent d'esforços que van de Spinoza a Hegel i, en realitat, resta anulada tot just s'ha consumat, ja que és suprimida la capacitat d'autoconstrucció humana. L'error teòric de Hobbes seria així menys important en quant dependria excessivament de l'aplicació d'un model mecanicista que, per dissort, es mostra incapaç de retornar sobre si mateix, mancat d'una suficient autocomprensió i esgotat en les seves formalitzacions empobridores.

III

Voldríem però preguntar-nos encara: és possible una altra lectura del text hobbesià que l'integri en una visió més nostra, que, més enllà de la seva significació teòrico-històrica, suposi un enriquiment del nostre mateix quefer filosòfic? ¿Hi hauria una lectura pròpia del nostre temps, nascuda del gir operat des de i, en bona part, a partir de Hegel que recull la convergència d'una nova comprensió teòrica i metodològica de la història —també de la història de la filosofia— entesa com a construcció de models, i d'una nova comprensió del discurs entès, més enllà de la seva funció semàntica, com a conjunt de signes que per pròpia naturalesa només pot ser copsat en contraposició amb altres conjunts semiòtics dels quals rebí una continuada il·luminació?

Potser sí que és possible aquesta nova lectura, ja que aquests darrers cent-cinquanta anys ens han donat un seguit de «mestres de la lectura», com ara són Nietzsche, Gadamer, Foucault o Derrida, que, tot recollint la convergència teòrica que palesen diverses línies de pensament, no senyalen banalment modes i aplicacions a tenir en compte, sinó que conviden a obrir i obren de fet nous espais a la filosofia, de manera que *llegir* filosofia seria avui *fer* filosofia.

Trobem en Nietzsche el fil conductor d'aquest mestratge que ell assoleix en el seu peculiar i fecund combat amb Hegel. L'autor de *Zaratustra* entén la recerca filosòfica en la comprensió mateixa de l'etern retorn, en un descobriment dels textos del passat que ens il·luminen sobre la nostra situació, de manera que la interpretació textual s'incorpora al mateix discurs filosòfic en quant negació d'un referent últim no lingüístic. La tergi-versació que portarà a terme més tard Heidegger tot proposant un horitzó de futur com un estrany i vagarós referent, endarrerirà durant dècades malauradament el camí de la filosofia però no impedirà que es recuperi el lector actual, concret i creatiu, com únic subjecte de lectura, lluny de qualsevol altre subjecte històric o anònim que guaita amagat darrera el text o que, fora del text, pretén canalitzar uns sentits impersonals i inexistents que són sempre artefactes per a la manipulació. Zaratustra, una mica ebri, riu, canta i balla tot assumint la repetició, contrafigura de l'heroi wagnerià.

La lectura filosòfica s'ha d'integrar segons Nietzsche en la vida mateixa per tal que conservi d'aquesta el goig, un goig que li serà llevat si manté la tristot pedestre de l'estricta formalització o fomenta l'angoixa del no res. És així, en un llenguatge tal, que el solitari del Sils-Maria vol resituar la filosofia, més enllà ja de la Il·lustració i de l'Idealisme. La nova *physis* signfica que ha emergit demana una altra *theoria*, demana un altre lector capaç de salvar antics paranys tot sospitant interpretacions que descobreixen nous camins que no sabíem que havíem recorregut.

Aquesta és la torxa que recull Michel Foucault, afegint-hi el regust de la seva lluita política. El discurs esdevingut arxiu s'ha convertit en conjunt d'esdeveniments discursius que considera la materialitat de l'incorporal, i l'historiador, el filòsof, el lector saben que a la seva arrel es troba l'atzar, el discontinu, la ruptura i que, per tant, la seva reconstrucció arqueològica només és possible mitjançant la comparació amb altres arxius que il·luminaran el primer amb la seva tipologia i en requeriran essencialment d'altres. És així com la *physis* històricosignfica exigirà una major autocompren-

sió, que intentarà per a la filosofia la unitat de la major simplificació amb la més àmplia globalitat.

És aquesta la tasca que el Dr. Francesc Fortuny, en encertada expressió, ha denominat «l'epistemologia que s'epistemologitza a si mateixa», val a dir, l'ascensió mitjançant noves formacions lingüístiques fins a la determinació dels últims elements semiòtics un cop integrat l'imaginari cosmovisional que entrellaça la materialitat del discurs amb la formació del text filosòfic, que ha necessitat l'elaboració i aplicació d'unes regles pròpies de formalització, que són creació igualment del subjecte. Aquest ascens/descens de les formacions lingüístiques permeten entendre tant la naturalesa com la mateixa organització del discurs, i s'ha de mostrar prou potent com per poder donar compte de la mútua il·luminació i contradicció dels textos per tal de procurar-nos una pragmàtica que faci de la filosofia una eina habitual en la labor comuna de construcció social.

Llegit, doncs, des d'avui, el text del *De Homine* que estem tractant fa palesa en primer lloc la despreocupació de Hobbes per la coherència teòrica del seu model, en el qual s'afirma i es nega al mateix temps la validesa d'una filosofia moral antropològica, és a dir, en estat de naturalesa —una incoherència que estranyament no recullen els estudiosos, mentre que el seu aprofundiment pot revelar aspectes molt importants del pensament de Hobbes—; i mostra aquesta nova lectura, en segon lloc, la prioritat atorgada per l'autor a la pragmàtica del seu discurs, que busca com a primer objectiu modificar l'organització política i el teixit cultural universitari per tal de fer impossible una guerra civil que desfaci la possibilitat d'un desenvolupament progressiu en el benestar. En aquest sentit el discurs de Hobbes resulta estàtic i estèril, presoner d'un imaginari que ja no respon a la realitat. El *De Homine* renuncia a una renovació teòrica i manté les posicions anteriors, des dels *Elements de Dret* fins el *Leviatan*, passant pel *De Cive*, com al *De Corpore* manté, per exemple, el seu geometrisme obsolet i rebutja la renovació algebraica.

¿Se li escapa així a Hobbes l'últim vertader sentit de la seva gran innovació, val a dir, la comprensió de la raó com a llenguatge? Diríem que sí. Diríem que una insuficient lectura de les arrels de la tradició filosòfica més vigent —afegiríem, sempre vigent— no el permet veure més enllà de la funcionalitat de la seva innovació. Aprofitant el títol d'un dels seus escrits matemàtics polèmics, afirmariem que se sap poc a ell mateix per culpa d'un desconeixement quasi culpós dels textos històrics que li permeten escriure els seus propis textos. Tanmateix, altres joves contemporanis redacten ja altres discursos.

Moltes gràcies.