

EL SENTIT DE LA FILOSOFIA PRÀCTICA*

Victòria CAMPS

La tesi neopositivista segons la qual els enunciats valoratius no tenen sentit va tenir un futur efímer. Del mateix neopositivisme van sortir els emotivistes que ja atorgaven un cert sentit al llenguatge de l'ètica. Si aquest era considerat impropï per a descriure o donar a conèixer fets, en canvi valia per a expressar emocions i, sobretot, per a produir-les. El llenguatge moral tenia, pels emotivistes, un sentit emotiu o persuasiu. Poc després, el prescriptivisme de Hare concedia als judicis ètics una especificitat més substantiva: eren una mena de consells categòrics, traduïbles sempre a imperatius universalitzables. Aquest era el punt que distingia els imperatius ètics dels altres imperatius: els de l'ètica exigien universalitat, havien de ser manaments per a tothom, mentre els altres reduïen llur acció a l'univers de discurs pel que havien estat promulgats.

Eren teories que havien assimilat, més o menys conscientment, la proposta de Wittgenstein dels jocs de llenguatge: la idea segons la qual el llenguatge que habitualment parlem no té un sentit únic —el de la descripció del món—, ans una pluralitat de sentits tan diversos com ho són les intencions de la comunicació lingüística. Poques vegades ens referim a les coses o ens adrecem a les persones per descriure el que hi ha. Més aviat, o al mateix temps, el que fem és valorar la realitat: diem que ens avorreixen els partits de futbol, demanem augment de sou, ens queixem de l'estat del trànsit, recomanem el llibre que ens ha agradat. Som afectats per les coses —com digueren ja Hobbes i Spinoza—, i expressem les afeccions —o les produïm— amb un llenguatge que és valoratiu i descriptiu alhora. Un llenguatge que genera imperatius, exclamacions, interrogants, dubtes, insults, bromes. Amb les paraules —deia Austin— fem moltes coses.

*. Lliçó inaugural del curs 1988-89.

Des d'aquesta perspectiva, ja no hi ha res que no pugui ser dit. El llenguatge està bé tal com està. Si té un ús, si el fem servir i funciona, és perquè té sentit: serveix per a comunicar-nos, és comprensible, funciona com una eina o com un instrument bàsic del comportament humà. Tenim el llenguatge que necessitem. El llenguatge respon a les nostres necessitats. Si el llenguatge, doncs, compta amb valoracions i imperatius ètics és perquè la nostra «forma de vida» els inclou.

Preguntar-nos avui pel sentit de l'ètica ja no equival a preguntar-nos què fem amb els enunciats valoratius o amb els imperatius, què fem quan diem «he de fer X» o «X és bo». Aquesta és una qüestió massa formal que ja va ser suficientment resolta pels filòsofs analítics abans esmentats: amb els enunciats valoratius o imperatius expressem emocions, tractem de persuadir, prescrivim maneres de ser o d'actuar. Tot això és cert, però no explica quin és el sentit de l'ètica, no ens diu el que jo em vull demanar: *quin sentit té l'ètica per a nosaltres*. El que cal que ens preguntem no és «què fem quan diem X?», sinó «quan i per què diem X?». Una pregunta més contextualitzada: per què necessitem avui una ètica i quina és l'ètica que necessitem. Si el que he dit abans és cert, l'ètica que busco i que busquem haurà d'estar ja expressada —explícitament o implícita— en el nostre llenguatge. I caldrà reflexionar sobre les paraules i comprovar si reflecteixen la realitat o si, més aviat, ens enganyen i amaguen una realitat ben diferent. Penso que és aquesta la tasca que ha d'emprendre la filosofia pràctica del nostre temps. No discutim si l'ètica té o no sentit. Volem saber quin sentit té o ha de tenir per a nosaltres. El mateix interrogant que tot sovint ens plantejem al davant del que de veritat ens preocupa o ens interessa: què significa, quin sentit té això per a mi? Com integraré aquest fet en el discurs de la meua biografia? El significat objectiu de moltes coses, l'ètica inclosa, és clar, però és insuficient si no és assumit també subjectivament —o intersubjectivament. Buscar el sentit és, doncs, buscar la direcció. Cap on va l'ètica: que ens proposa, on ens mena, què ens exigeix i què ens promet a canvi, de quina manera recolza, configura o contradia el projecte de l'existència.

Abans d'encarar més personalment la qüestió, vull fer un repàs de les dues teories ètiques que serveixen de punt de referència de la filosofia pràctica contemporània: la *teoria de la justícia* de John Rawls i l'*ètica comunicativa* d'Apel i Habermas. La teoria de Rawls ens dona l'estructura ètica d'una societat ben ordenada, estructura que ell dedueix d'un hipotètic contracte social. Els tres principis que defineixen la justícia —el principi de la llibertat, la igualtat d'oportunitats i el de la diferència— són el resultat d'un acord imaginari realitzat pels futurs membres de la societat, els quals pacten els esmentats principis des d'una situació d'ignorància gairebé total sobre les possibles contingències de llur existència social. L'altra teoria, l'ètica comunicativa, considera que l'ètica ha de sortir del diàleg, de la intersubjectivitat o acció comunicativa. Ara bé, el diàleg ha de ser racional perquè també ho sigui l'acord sobre les normes. I la idea d'una comunicació racional no hem de buscar-la enlloc fora de nosaltres mateixos, ja que està implícita i present en qualsevol acte de comunicació. Efectivament, posseir «competència comunicativa» significa projectar una «situació ideal de diàleg» en la qual els parlants poden conversar lliures de dominació, en una situació de simetria i igualtat. Si la tal situació fos una realitat, els conflictes entre normes deixarien de ser-ho.

Volia fer referència a ambdues teories per tal de fer veure com ni l'una ni l'altra expliquen satisfactòriament quin és el sentit de l'ètica per a nosaltres. Tant Rawls com Apel o Habermas busquen una justificació epistemològica, busquen el fonament de l'ètica: d'on surt, d'on la deduïm. Trobant l'origen o el principi —pensen— justificarem la validesa dels judicis. És el mateix que es proposà Kant: donar-nos uns criteris generals de moralitat tot demostrant d'on procedien. No es preguntà cap on va l'ètica, sinó, més aviat, si llurs principis són vàlids. I no vàlids avui, sinó universal i ahistòricament vàlids.

La pregunta que jo em faig és més psicològica i, com he dit ja, està més contextualitzada. No busca els criteris definidors de la moral —la veritat de la moral—, ans el *télos* i la direcció de la conducta moral. No tracto de combatre el relativisme —la pluralitat de punts de vista—, sinó l'escepticisme o la desesperança —la negació del sentit de la moral. Penso que fou aquest últim punt el que enfrontà als sofistes i Sòcrates a *La República* platònica. Trasímac o Glaucó són escèptics, nihilistes, no creuen en una justícia transcendent a les justícies mundanes, ni creuen que la justícia sigui un mòbil real del comportament humà. Així defensen la tesi que no cal ser just sinó només semblar-ho, o que és millor cometre una injustícia que patir-la. Inútilment, Plató o Sòcrates s'esforçaran en mostrar els avantatges de la virtut; inútilment perquè l'experiència contradiu l'afirmació que el just és més feliç que l'injust. Com segles més tard li passarà a Kant, només la creença en una altra vida, on el just rep el premi i l'injust el càstig que els correspon, deixarà provisionalment saldada la qüestió.

Kant veu, veritablement, totes les dimensions de la pregunta ètica. Segons ell, és funció de la raó pràctica respondre al «què he de fer?», i després, al «què puc esperar si faig el que he de fer?». Ara bé, en el sistema moral kantianista la pregunta per l'objecte de l'esperança rep una resposta mig enigmàtica: «Cadascú té motius per a esperar la felicitat exactament en la mesura en que se n'ha fet digne». Amb això, Kant vol dir que la felicitat no és una conseqüència necessària de la moralitat. Ho seria si tothom fes el que ha de fer: si tots fóssim sants. Però no és aquest el cas: ni som sants ni possiblement arribarem a ser-ho mai si confiem només en les nostres forces. Tanmateix sentim com una mena de veu interior que ens diu que les coses haurien de ser d'una altra manera. Sentim que «no pot ser igual» la justícia que la injustícia, la pau que la guerra, que cadascú haurà de trobar «al final de la seva vida, felicitat per les seves virtuts o càstig pels seus vicis». En efecte, la consciència de la llei moral va acompanyada de la consciència que els ideals ètics han de trobar compliment. És una contradicció —és irracional— fer-se digne de la felicitat i no atènyer-la mai. És per això que Kant pensa que el fi de l'ètica ha d'anar més enllà del deure de fer una voluntat bona. El fi és el bé suprem, entès com la unitat sintètica de virtut i felicitat. Una unitat difícil —una antinòmia de fet, però una antinòmia que ha de ser resolta ja que si el bé suprem fos impossible, la llei moral seria una ficció. Doncs bé, Kant pensa que la contradicció queda superada si creiem que la unitat de felicitat i virtut ve donada per *la pràctica moral mateixa*, la qual ha de produir autosatisfacció: la satisfacció de l'acció ben feta. Si bé l'autosatisfacció només serà total i plena quan hi hagi una identificació definitiva i irreversible entre la voluntat individual i la llei universal. Ens trobem, doncs, davant el «mite de l'autoidentitat». Tan sols

l'autoidentitat humana —identitat del voler sensible i el racional— expresa la realització del projecte moral. Kant, més realista que Marx —i també més pessimista— situa el moment de l'autoidentitat més enllà de la història: en el reialme dels fins. La resposta a l'esperança, sentit últim de la moral, és, així, la religió.

Avui, dos-cents anys després de la publicació de la *Crítica de la raó pràctica*, pensem encara de la mateixa manera el fi de la moral? Podem mantenir l'esperança i el sentit que animà el pensament de Kant? Penso que tan sols parcialment. Mantenim l'esperança perquè sense esperança no és possible l'ètica, però la nostra esperança no és la kantiana. La confusa postmodernitat ha vingut de la mà del qüestionament dels dos ideals il·lustrats: l'ideal de la racionalitat i l'ideal del progrés. Això significa que som encara més escèptics que Kant, que tenim més motius per la desconfiança. La nostra ètica sembla tenir fonaments menys sòlids. Kant creia en la capacitat del coneixement moral, però dubtava de la capacitat humana de seguir les pautes d'aquest coneixement, i, finalment, esperava en la felicitat i plena realització de la moral. Nosaltres, en canvi, desconfiem de les tres coses. Vegem-ho breument.

1. *Desconfiem de la nostra capacitat de conèixer-ho tot*: no sabem exactament què hem de fer, ens manca la seguretat del deure. El creixement i la divisió del saber han augmentat la consciència de les nostres limitacions. Crec que els problemes ètics per a nosaltres presenten més la forma de conflictes entre valors incompatibles, que d'ajustament de la màxima subjectiva a l'imperatiu categòric. Els valors de la tècnica no semblen compatibles amb els valors ecològics; l'autodeterminació del poble o les identitats nacionals solen generar injustícies socials; el creixement econòmic és un fi assumit per moltes polítiques les quals obliden o ignoren els costos individuals que aquest fi implica; tots hem sofert les contradiccions dels deures familiars i els deures professionals. Com digué Max Weber, la nostra època és politeïsta, adora molts déus i la guerra dels déus significa també guerra de valors. Diem que no creiem en la Raó, perquè ja no sabem qui la té.

2. *Desconfiem del «nosaltres»*, fins i tot, o pot ser encara més en els països democràtics. Perquè veiem que la democràcia no s'ajusta a la seva idea. És una democràcia imperfecta, plena d'esquerdes i fisures: la representació no ho és de veritat, no hi ha participació, diem que vivim en l'època de la comunicació i només trobem la «comunicació» unilateral dels *mass media* que ens marquen un camí tant si ho volem com si no. L'individualisme, fenomen inevitable a les concentracions urbanes, genera contradiccions —com ha senyalat Lipovetsky: demanem el dret al vot, però no anem a votar, volem llibertat d'expressió, però no ens interessa el que diuen els polítics. Ens manca un gran valor avui oblidat: el de la solidaritat.

3. *Desconfiem, finalment, de què hi hagi un final feliç*: un reialme dels fins. El nostre món secularitzat i laic ha fet de la creença religiosa una simple opció individual. I si tenim teories ètiques que reproduïxen el model kantian (Rawls, Habermas), totes s'aturen i callen a l'hora de postular l'objecte de l'esperança. Les teories contemporànies projecten el contrafàctic o el transcendental però els hi falta el recolzament del transcendent.

Per causa de totes aquestes desconfiances, crec que la nostra esperança

ha de ser alimentada d'una altra manera. Sigui quina sigui la nostra ètica, sempre implicarà esforç i lluita. I hem de saber per què ens esforcem i per què lluitem. Torno a repetir: teòricament ja tenim bastant clar que és millor la pau que la violència, la tolerància que la intolerància, l'amor que l'odi, la veritat que la mentida. Però en la pràctica, els valors que ens mouen no són aquests, sinó el diner, l'èxit, l'ambició, el consum, tot allò que produeix un benestar inestable, similar al benestar del tirà que enlluernava els sofistes però no convenia Plató. Si és cert que maldem per a introduir en aquesta vida els valors autènticament ètics, cal que ens demanem què en podem esperar. Un progrés moral? Més coneixement del que hem de fer? El consol d'una altra vida millor? El consol d'haver fet tot el que hem pogut per a millorar l'existència?

Heidegger, de qui avui podem dir que és el filòsof menys ètic de la contemporaneïtat —tant pel que fa referència a la seva filosofia, com pel que sabem del seu compromís polític—, ens proposa la inacció, deixar d'actuar fins que tot es torni més clar. Segons Heidegger, la tècnica representa la pèrdua de les arrels humanes, i la filosofia és ja impotent per a transformar la realitat. No podem esperar res ni de la filosofia ni de cap altra empresa humana. «Ara, només un Déu ens pot salvar»: només ens resta «pensar i poetitzar»: la mera disponibilitat per a l'aparició de Déu (Entrevista a *Der Spiegel*, 31-5-76).

La proposta de Heidegger ha de ser rebutjada, no ens serveix perquè és excessivament escèptica. Nega la possibilitat de l'ètica. De Heidegger (si bé no només de Heidegger: també de Wittgenstein) deriven moltes de les frivolitats del *pensiero debole*, el qual a partir de la feblesa dels principis, es descarrega de tot compromís. És cert que la filosofia moral tota sola és impotent i incapaç de transformar el món, però d'aquí no es dedueix que haguem de desertar de l'ètica. Al contrari, si volem mantenir-la com un pensament viu, hem de creure en ella i hem de creure que pot col·laborar en la tasca de la transformació del món. L'ètica, i la filosofia en general, és anàlisi i reflexió, comprensió del món, i ha de ser, al mateix temps, una *pràctica*. La pràctica consistent en sentir-se insatisfet davant del que és, que no ens agrada, i d'esperar en la possibilitat de canviar i transformar l'existència en una altra de millor. És per això, perquè cal que l'ètica sigui teoria i pràctica alhora, que trobem més convincents certes teories derivades del «pragmatisme», com la de Richard Rorty, el qual proposa que la democràcia passi abans que la filosofia. Rorty pensa que les especulacions teòriques sobre fonaments i principis últims són avui pèrdues de temps. No ens aclariran què o com ha de ser la democràcia. El que ha de ser la democràcia ens ho diu més clar l'experiència, «l'experimentació», l'assaig i l'error que és la pràctica. No hem de posar en qüestió els fonaments de l'ètica perquè ja sabem que no és igual viure d'una manera que d'una altra. El relativisme radical —el «tot val igual», que jo anomeno «escepticisme»— és una posició absurda que ningú manté de veritat. De fet, tothom té unes preferències que tracta de raonar o justificar. Negar-ho és pura frivolitat intel·lectual. Repetim-ho: cercar el sentit o l'esperança de l'ètica no és cercar els seus principis. És assenyalar la direcció, el camí que ha de recórrer com un camí practicable i vàlid per a nosaltres, homes i dones del segle XX. És poder concebre un projecte, i voler-lo perquè ens satisfà: ens agrada més un món ètic, que un món que no en tingui d'ètica.

Hauríem de dir que la nostra esperança ja no és religiosa, sinó més aviat *estètica*. No confiem en la utopia intra o transhistòrica, ans *en la perennitat del projecte ètic*. Un projecte que no sempre hem de formular amb les mateixes paraules. Canviaran els continguts, però el que cal és que es mantingui la fe i la voluntat de canvi. Que es mantingui el disgust davant del present. Si pels grecs el projecte ètic consistí en la realització d'unes virtuts cíviques i pels moderns en la autoidentitat d'una voluntat general, a nosaltres crec que ens toca reflexionar i portar a la pràctica el valor més oblidat de la modernitat: el valor de la fraternitat o de la solidaritat, el descobriment o reconeixement de l'altre.

Vull acabar especificant el que considero que són els tres capítols que avui haurien d'omplir de contingut la pràctica ètica. Són, de fet, tres dimensions —polític-jurídic, social i individual— del que, al meu entendre, constitueix el sentit de la filosofia pràctica. Són les següents:

1. La filosofia pràctica no pot perdre de vista la *teoria de la justícia*, la qual ha de consistir en trobar el difícil equilibri entre els dos gran valors ètics: el de la igualtat i el de la llibertat. Però ja que ens sentim impotents per a descriure una «nova república», d'exhaurir el contingut del concepte de justícia i pensar-lo fins el final, ja que hem dit que el nostre coneixement és inevitablement limitat, les teories contemporànies de la justícia hauran de ser essencialment «negatives» i crítiques: crítiques de les injustícies, de les desigualtats, dels abusos de poder, de les violacions dels drets humans. El segle XX no ha configurat utopies, sinó més aviat, «distopies»: Huxley, Orwell, Jünger descriuen utopies negatives, les societats que no desitgem ni volem que es facin realitat. Avui som més capaços de dir què és el que no volem que de dir el què volem. D'una altra banda, tampoc veiem la raó de ser de les utopies filosòfiques: l'optimisme de l'ètica comunicativa, simple anticipació d'una situació «ideal», d'un diàleg simètric que mai no serà real, idees reguladores que romanen en la pura idealitat perquè no arriben a regular el consens real. Aquest, sens dubte necessari per a l'acció col·lectiva, és regulat per interessos corporatistes i parcials. Més que tantes ètiques contrafàctiques, avui ens satisfan les «filosofies de la sospita» que desconfien de tot, que posen en dubte tot allò que hom presenta com el contingut d'un «interès general» o de «l'opinió pública», paraules buides que serveixen de coartada als interessos privats. Aquest dubte sistemàtic, aquesta crítica, però, no ha de ser un obstacle tan potent que impedeixi l'acció de la voluntat. Hem de lluitar contra l'escepticisme tot i que la filosofia negativa ens ho fa molt difícil. Com ha dit molt bé Tugendhat, la comunicació ha de ser un factor «volitiu» i no cognitiu: «no ens trobem davant d'un problema de justificació ans de participació en el poder». Més que tractar d'ajustar la comunitat de diàleg real a un ideal de comunicació, sembla més eficaç i positiu que lluitem per una participació democràtica real. No puc deixar de citar aquí unes paraules de Kolakowski sobre la funció de la filosofia en el temps del fi de les utopies, paraules que coincideixen de ple amb el que pretenc dir. La funció de la filosofia —escriu— és «no deixar que l'energia mental s'adormi, no deixar de qüestionar el que sembla obvi i definitiu, desafiar els recursos aparentment intactes del sentit comú, sospitar que hi pot haver un altre costat del que donem per bo, i no permetre que sigui oblidat que hi ha qüestions que estan més enllà de l'horitzó legi-

tim de la ciència i són, tanmateix, crucialment importants per a la supervivència de la humanitat com a tal».

2. El segon punt que proposo consisteix en l'afirmació del valor de la *solidaritat* com ideal que necessita ésser representat i analitzat per l'ètica del present. Em refereixo a l'ideal de la fraternitat —o de la caritat, per què no?—, l'ideal més oblidat dels tres que constituïren la bandera de la modernitat. Les teories liberals o socialistes, desenvolupades durant els dos últims segles, han insistit, respectivament, en una concepció de la justícia més identificada amb la llibertat o amb la igualtat. Però ningú s'ha fixat amb la fraternitat, un valor que, d'una altra banda, fou essencial en la formació de les primeres democràcies gregues. Avui que sembla que hem exhaurit totes les explicacions possibles de la llibertat i de la igualtat sense que ni la una ni l'altra s'hagin fet del tot presents en el nostre món; avui que sobretot ens dolem de la falta d'equilibri entre aquest dos grans valor fonamentals, ens trobem potser en el moment propici per a mirar d'entendre què volem dir quan parlem de fraternitat o de solidaritat. De la solidaritat que trobem a faltar en les societats urbanes. Penso en aquest valor com la reparació o compensació de tantes injustícies. La solidaritat ben entesa és la virtut derivada de la idea aristotèlica de l'amistat —superior a la justícia, segons el mateix Aristòtil—. O la virtut derivada també de la benevolència de Hume, filòsof que concep la justícia com una virtut artificial, necessària per a adreçar possibles desviacions o parcialitats de la benevolència natural. No em refereixo a la «virtut teologal» de la caritat, mal remei del fals principi de què tots som iguals davant Déu, igualtat que cobreix les desigualtats i injustícies terrenals. La solidaritat —la caritat ben entesa— és, en canvi, la virtut que ve a corregir, per la via de l'afecte, tant les injustícies com les insuficiències de la justícia. És una virtut complementària de la justícia per dues raons: primer, perquè la justícia no és real, hi ha encara moltes i manifestes injustícies; en segon lloc, perquè la justícia sempre es materialitza en una legalitat que no pot tenir en compte les diferències individuals: la justícia social ha de generalitzar, no pot dirigir-se a cada individu. L'ètica, en canvi, ha de mirar també l'individu. Així, fer de la solidaritat un objectiu prioritari significa convertir-la en el valor primer de l'educació, integrar-la en les disposicions legals, fins i tot institucionalitzar-la convertint-la en l'objectiu d'associacions promogudes pel propòsit de criticar i compensar les deficiències de l'Estat.

3. L'últim punt és el de la *felicitat*: la felicitat individual que, com dèiem, no pot ésser ignorada per l'ètica. Els diferents filòsofs que han pensat en la felicitat com el fi de l'ètica, l'han entesa no com un estat en el que per fortuna ens hi trobem, sinó com un imperatiu, una exigència —«sigues feliç»— potser avui un xic deteriorada per la publicitat televisiva. Els estoïcs, Spinoza, Schopenhauer, Wittgenstein, transmeten aquesta idea de la felicitat com imperatiu de l'existència. Són filòsofs o filosofies que desconfien de la possibilitat humana de transformar radical o definitivament el món o la nostra naturalesa, però no de la capacitat humana de *voler* una humanitat millor. La felicitat individual no és independent de la felicitat col·lectiva —de la mateixa manera que la solidaritat no era independent de la justí-

cia—. Com Aristòtil va dir, qui no té amics ni família ni salut ni bona sort, el que és pobre i esclau, no té dret a la virtut ni té dret a la felicitat. L'*eudaimonia* —el que avui potser diríem «bona consciència»— està a les nostres mans en la mesura en què és «bona conducta». Ara bé, hi ha desgràcies, mals inevitables, que no depenen de nosaltres, no depenen del nostre esforç per a ser més feliços. La malaltia, el dolor, la manca de béns materials, la mort, entelen la felicitat. Davant de totes aquestes limitacions de l'existència, l'ètica s'ha de pronunciar, ha de dir quelcom. Ha d'ensenyar que la felicitat és possible per a nosaltres, éssers radicalment limitats, perquè la felicitat és, sobretot, la virtut mateixa, la vida viscuda amb dignitat, l'*energéia* o activitat de l'ànima capaç d'integrar i acceptar totes les circumstàncies de la vida, fins i tot les més adverses.

El sentit de la filosofia pràctica consistirà en l'equilibri entre els tres valors esmentats —la justícia, la solidaritat i la felicitat. Sentit individual i col·lectiu, ja que no és possible salvar l'individu sense salvar la societat, i viceversa. La filosofia actual ens diu que potser ja hem deixat enrera el temps dels descobriments científics, culturals, polítics. Que el màxim a què avui podem aspirar és a trobar noves «metàfores» —una manera més modesta de descriure i conèixer la realitat—, al voltant de les quals construïm la narració de la nostra història individual i col·lectiva. Aquesta narració, imprescindible per a la formació d'una identitat, singular i plural, reinterpreta el passat des del present i mirant un futur que *volem* que sigui millor. El llenguatge ens ofereix la teoria de la vida millor, i és feina nostra que el llenguatge reflecteixi la pràctica.