

Amb els dos mestres que ens han acompanyat en la xerrada, Hume i Kant, podem il·luminar l'expressió de banalitat del mal. Cal elevar-se per sobre de la falta de raó i d'imaginació, com diria Kant, i actuar segons la màxima del bé per a tots, que és implícitament o explícita en el nostre enteniment. Però també cal dir que, per actuar bé no cal ser intel·ligent, ni culte, ni seguir cap deure imposat des de fora sinó seguir de forma intel·ligent el sentiment de moralitat, que ens fa tenir en compte els altres, sentiment unit a la compassió, en el sentit de Schopenhauer, amb una visió ecològica i globlitzadora del món. El mal, fora, doncs, l'egoisme i el tancament en un mateix.

DE LA RAÓ DEL MAL AL MAL DE LA RAÓ

GONÇAL MAYOS

«Por qué seleccionar un principio tan pequeño, tan débil, tan limitado como la razón y el designio de los animales tal como se encuentra en este planeta? ¿Qué peculiar privilegio tiene esta leve agitación del cerebro a la que llamamos pensamiento que nos obligue a hacer de ella el modelo del universo entero? Nuestra parcialidad en nuestro propio favor hace ciertamente acto de presencia en todas las ocasiones, pero una filosofía consistente debería poner especial cuidado en no caer en tan natural ilusión.»

HUME

«El pensar racional es un interpretar según un esquema que no podemos rechazar.»

NIETZSCHE

1. Els “Mals” i el “Mal”

¿Què és el mal? Com extreure una pretesa entitat substancial que unifiqui sota una essència comuna els diversos mals? Especialment, si tenim en compte la immensa singularitat, multiplicitat, polimorfisme i incommensurabilitat dels mals, els quals només poden ser patits de manera individual, en la pròpia pell —per dir-ho així—, impeding qualsevol comparació o universalització.

Segurament el problema així plantejat és irresoluble i per això proposem una important i decisiva salvaguarda. Com a postkantians no ens preguntem què és el mal “en si”, sinó només què és el mal per a nosaltres o millor: ¿Què és el mal per als qui són com nosaltres? Per això reinterpretarem la famosa expressió de Terenci «sóc humà i res humà no m'és aliè», dient que som humans i, conscients de la pròpia limitació, només l'humà no ens és del tot aliè. I ens preguntem tan sols pel mal humà, pel mal tal i com el perceben i conceben els humans. Aquest és ja un repte fortíssim, però aspirar a qualsevol altra cosa sembla literalment impossible.

Una vegada situats els límits de la recerca, es pot formular una hipòtesi destinada a vincular els singulars, contrastats i diversos mals sota el mínim comú denominador d'un concepte aproximatiu. Certament, malgrat que la vivència del mal —tot i ser similar— no pot deixar de ser individual i específica, la humanitat ha cercat l'arrel de la malignitat i ha vist el mal general i ontològic dels infinitament particulars mals òntics en l'irracional.

Aquesta és la nostra hipòtesi: la humanitat ha tendit a destacar l'irracional com l'arrel profunda de la «malignitat» present en la inescapable munió de dolors, misèries, horrors, crueltats, turments, afliccions,

esglais, etc. El comú a tots el mals és la seva incomprendibilitat, per això la malignitat que s'hi amaga al darrera (literalment el «mal» dels mals) rau en la seva irracionalitat. Certament, el mal remet a un patiment, però sobretot a una pregunta angoixosa: ¿per què? I quan no s'hi troba cap resposta, el mateix mal fa patir més, és més angoixosament dolorós, és molt més maligne, fa més mal i se'ns apareix com a més radicalment malvat. Per això la humanitat sempre ha tendit a remetre el mal amb majúscules a quelcom irracional, a quelcom que sentia i li sembla incomprendible, no raonable, antirracional. Tant clara és aquesta tendència que el mal en qüestió resulta magnificat en proporció directa a la dificultat que presenta a la comprensió, fins al punt que, davant la impossibilitat total de donar-ne raó o de pensar-lo com a racional, es substantivitza com a absolut.

2. L'opció occidental en contra del mal, a través de la racionalitat

D'altra banda, la humanitat ha mostrat històricament una gran capacitat per a suportar, conviure i sobreposar-se als mals més terribles. Per a fer-ho, ha usat (si bé amb l'ambivalent resultat de totes les armes o eines) el que d'alguna manera resulta encara el seu gran tret diferenciador en relació a la resta d'animals: la racionalitat. Per això podríem continuar parlant en termes de tota la humanitat; però ens centrarem a Occident, conscients que en pocs pobles i cultures no ha calat tan profundament l'ambició i esperança en la potència de la raó com a eina d'alliberament de tots els mals.

Certament, entre la tràgica saviesa de Silè i l'aposta de Prometeu, Occident ha tendit a optar per la segona. Curiosament i en un principi, tant Silè com Prometeu estan d'acord sobre la situació natural de l'home: «despullat i descalç i sense cobertures ni armes» davant de «la resta d'animals que tenien curiosament de tot»,¹ de tal manera que els

¹ PLATÓ. *Protàgores*. Barcelona: Bernat Metge, 321c.

homes «es veien destruïts per les feres».² A partir d'aquí Silè considera com el destí natural de la humanitat: el millor per a l'home és no haver nascut i, el segon més bo, morir el més jove possible.³

Però Prometeu —com a mite personificador del que podem anomenar l'home «prometeic»— no es resigna i capgira la situació robant el foc d'Hefest i la saviesa tècnica d'Atenea. Aquest robatori marca mitològicament l'aspiració humana a fer-se amo d'aquella mateixa natura que l'havia fet tan dèbil, i a eliminar tots els mals que amenacen la seva vida. Gràcies a la previsió prometeica,⁴ la humanitat es proposà un procés d'alliberament total de la seva submissió al mal. Certament, el camí no és fàcil i, ja una certa tradició misògina grega, avisava que la humanitat no podria superar el mal que la perseguia i recauria en la seva original condició tràgica. El mite recorda la dualitat intrínseca humana, sota la forma de la debilitat racional i la reflexió tardana, retardada o lenta que representa Epimeteu⁵ —el germà bessó però poc espabilat de Prometeu. Epimeteu, en contra del consell del seu germà, accepta el regal de Zeus engalanat de tots els dons dels déus: Pandora, la qual obrirà la caixa on eren tancats els mals i malalties, només deixant-hi l'esperança.⁶ Amb això darrer, el mite coincideix amb la mentalitat tràgica arcaica grega en intuir que l'esperança és en si mateixa un mal, ja que augmenta l'angoixa i el patiment dels altres mals, i perquè impedeix la total resignació que predica Silè. Per això el mite ens suggereix que hem de prescindir fins i tot de l'esperança, que era la gran aportació prometeica juntament amb la previsió racional.

² *Id. Ibid.* 322b.

³ PINDAR, fragment 143.

⁴ Prometeu vol dir etimològicament «el que preveu». Cf. H.J. ROSE. *Mitología Griega*. Barcelona: Labor, 1973, p. 61 i nota 53.

⁵ Epimeteu remet etimològicament a «reflexió tardana», retardada o lenta, *Idem*, p. 62.

⁶ HESÍODE. *Teogonia*. p. 570 i ss. i *Obres i Dies*. p. 60 i ss.

Malgrat tot, en la tradició occidental la confiança en la racionalitat exemplificada pel previsor Prometeu s'imposa a la desencisada saviesa tràgica de Silè. L'home, especialment l'occidental, no es resigna al destí maligne al que sembla destinat i, armat de la seva capacitat de previsió racional, vol foragitar el mal de la seva vida o, al menys, domesticar-lo. Pretén eliminar efectivament els mals de la vida humana o, al menys, racionalitzar-los per assolir la consolació que ofereix la filosofia: un nou tipus de resignació basat en la comprensió racional.

Pel que fa a l'esforç humà per a eliminar efectivament els mals, no hi podem entrar ara, si bé constatem que s'hi han obtingut tants èxits concrets (per exemple, en el domini de certes malalties i d'algunes incomoditats) com roman l'absolut fracàs per eliminar l'arrel mateixa del mal. Per això, ara simplement ens limitarem a l'esforç humà per —davant la impossibilitat d'eliminar radicalment el mal— pensar-lo, racionalitzar-lo i comprendre'l en la mesura del possible.

3. Dificultat de justificar el mal moral i el mal racional

És més difícil de justificar el mal moral que el físic, però encara és més complex explicar el mal racional. Analcem breument, doncs, els esforços humans per a comprendre i racionalitzar el mal. Ho farem en tres etapes que exemplifiquen molt bé les dificultats creixents en què la humanitat s'ha trobat quan ha volgut justificar racionalment el mal. Primer ens centrarem en els esforços destinats a pensar el sentit del mal físic. Després ens ocuparem de les dificultats per a justificar el mal moral. I finalment analitzarem la angoixa que sorgeix en copsar que la mateixa raó que pretenia donar sentit als mals, podia ser ella també en algun cas una terrible font de mal. En aquest tercer moment analitzarem, no la racionalitat del mal, sinó el mal de la racionalitat, el que hi arrela i s'hi pot amagar.

Ens guia en l'anàlisi la idea que la voluntat consoladora humana no s'intranquil·litza tant davant els mals o dolors físics, concretament aquells que tenen un origen exterior a la humanitat: en la terribilitat

del món, en les causes naturals, en les circumstàncies atzaroses, etc.), com davant el mal que parteix i és responsabilitat de la humanitat mateixa (el mal moral). Precisament per això, encara resulta més insofrible a l'home occidental el mal causat i originat per la pròpia raó, per allò que considerava més propi i al que —prometeicament— fiava totes les seves aspiracions i esperances: la pròpia racionalitat.

L'home prometeic occidental podia assumir estoicament els mals físics si se'ls donava un sentit racional o si eren a canvi d'un bé. Però patia molt més davant el mal moral i, per a justificar-lo, s'acabava llençant com a darrera esperança en mans d'una racionalització totalitzadora. Però aquesta dialèctica quedava tràgicament truncada davant la sospita que en el si de la mateixa racionalitat també podia arrelar el mal. Llavors, l'home previsor racional —l'home prometeic— es veia abocat a la més incompreensible —per a ell— de les amenaces.

En endavant mostrarem breument l'hiperbòlic increment de dificultat i d'angoixa quan es pensa, en primer lloc, el mal com a infortuni físic, en segon lloc com a maldat moral i, finalment, com a intrínseca ambivalència de la pròpia racionalitat. En la racionalització de l'infortuni físic s'hi cerca un sentit (càstig diví o millora educativa), en la racionalització del mal moral s'aposta per una perspectiva racional totalitzadora (que intenta fer racional tot l'irracional sense excepció), però aquesta possibilitat s'estronca definitivament davant el mal que arrela en la pròpia raó.

4. Justificació dels mals físics en termes morals

No ens allargarem massa sobre la justificació del mal físic, ja que és l'aspecte més tractat en aquestes conferències. Segurament una de les primeres necessitats de la humanitat fou justificar i trobar un sentit a la presència del dolor i de les desgràcies naturals. En un moment en què la humanitat no disposava de grans sabers tècnics que —com ja diu el mite de Prometeu— el protegissin de la resta dels animals i el possessin a recer de les grans inclemències i desgràcies naturals, la clara

percepció de la pròpia debilitat l'hi exigia una perspectiva consoladora del món. S'havia de donar un perquè a tot el patiment físic i a totes les amenaces que envoltaven la vida humana i acabaven indefectiblement d'afectar-la fins a la mort.

Els mites ja eren —en gran mesura— una manera de donar sentit a un món terrible en que els homes estaven a mercè de cataclismes i d'inclemències. Aquestes adquirien sentit gràcies a la personificació mítica en termes de càstigs i recompenses, de venjances i aliances, de proves i enganys; en definitiva de l'amor i l'odi de les forces personificades de la natura. Les religions també van satisfer aquesta demanda, afegint-hi potser la gran justificació de la pedagogia que la divinitat exercia sobre els humans precisament a través dels mals. Els dolors, inclemències i desgràcies eren vistos ara com a proves i reptes que la deïtat posava amb vistes a una finalitat moral. Els mals físics, en definitiva, eren interpretats i justificats en termes de mals morals. Els dolors i desgràcies eren conseqüència, o bé d'haver comès un pecat (en principi el trencament d'un tabú, després d'un manament diví, finalment d'un valor intrínsec alhora a la bondat divina i a la dignitat de les seves criatures); o bé d'un procés educatiu amb vistes a assolir un bé superior. Tot això estava clarament justificat a partir de la interpretació i dels dogmes que cada religió oferia. Especialment en les grans religions monoteïstes, la idea d'una prova o experiència que havia de conduir a la millora moral era la via bàsica per a atorgar un sentit als mals físics.

El gran problema apareix (i podem exemplificar-ho en el llibre de Job) quan la justificació que interpreta el sentit dels mals físics en termes de mals i béns morals és posada en dubte o entra en qüestió. Kant valora molt positivament la sinceritat de Job quan proclama l'angoixa que brolla d'una autoconsciència sincera i honesta que —fins on ella arriba— no pot concebre la causa moral de les pròpies desgràcies ni el seu sentit com a càstigs divins. Llavors, la subjectivitat de la criatura s'atreveix a equiparar la sincera consciència de la pròpia honestedat a la justícia divina. D'aquí sorgeix l'angoixant bloqueig en que cau Job ja

que no pot dubtar —en bona fe— de cap de les dues: ni de la pròpia honestedat ni de la de Déu. Naturalment, altra gent molt menys forta en la seva fe hi veuen un argument en favor de l'ateïsmo o, almenys, de l'agnosticisme; mentre que filòsofs com Leibniz exigeixen una justificació racional de Déu que els aboca a una totalització racionalista⁷ on —com veurem— el mal mateix perdrà la seva radicalitat i sentit.

Així Pierre Bayle i tants altres lliurepensadors parteixen de la constatació de l'existència del mal en el món per a aixecar una terrible acusació respecte el seu creador: si Déu, en tant que omnipotent, podia evitar el mal i, en tant que immensament bo, volia evitar-lo, ¿per què no l'ha evitat efectivament i de manera total? Aquest és el gran repte que encara Leibniz en el seu sistema, més concretament en la *Teodicea*. Com Leibniz confessa clarament al final del seu *Compendi*,⁸ es tracta de justificar la plena bondat i racionalitat de Déu i del món mostrant que tot mal només pot existir a canvi d'un bé superior, perquè «si (Déu) no anés sempre plenament cap el millor i fos capaç de preferir un bé més petit a un bé més gran, és a dir, un mal a un bé, ja que el que impedeix un bé més gran és un mal, (Déu) seria imperfecte,⁹ així

⁷ Ràpidament l'acusació no només es dirigirà en contra de la deïtat religiosa sinó també en contra de la "deïtat" filosòfica; per entendre'ns a més de contra Déu, també en contra de la racionalitat mateixa. En relació a aquest tema és interessant el «Compendi de la controvèrsia, reduïda a arguments en forma» que va afegir Leibniz (en 1710) al final de la seva *Teodicea*. Hi encara el problema del mal en funció de vuit sil·logismes que expressen les principals objeccions que el feien injustificable racionalment. La mateixa forma d'argumentació en funció de sil·logismes ja indica fins a quin punt l'important és salvar la racionalitat (del perill d'irracionalitat que comporta la presència del mal) més que no encarar o pensar la qüestió del mal com a tal. Així la qüestió no és si hi ha o no mal físic i mal moral, sinó si són imputables a Déu i si qüestionen la seva racionalitat (el que tradicionalment s'ha anomenat la «saviesa divina»).

⁸ Cito per l'edició de Gonçal Mayos de LEIBNIZ i KANT. *Escrits sobre teodicea*. Barcelona: El Llamp, 1991, p. 90.

⁹ Una altra tradició que privilegiava la voluntat i la omnipotència divina argumentava que aquesta imperfecció no seria imputable a aquests atributs ja que Déu llavors podria fer tot el que volgués, inclús l'irracional. No s'hauria de cenyir als condicionaments de la racionalitat humana.

com també l'objecte de la seva tria. No mereixeria de cap manera una confiança plena, en aquest cas obraria sense raó i el govern de l'univers fóra com certs jocs dividits entre la raó i la fortuna».

5. Justificació del mal moral

Quan el dolor físic (en alemany, *das Übel*) és legitimat reconvertint-lo en font d'un bé moral, l'humà no pateix menys però sí que el vivència d'una altra manera: queda racionalitzat i això li dona una gran pau i consol ja que se l'accepta com a condició necessària per a un bé moral. El problema, però, és complica quan passem a considerar el mal moral mateix. El dolor moral o espiritual (en alemany, *das Böse*) també ens fa mal i és un mal; però possiblement és el mal per antonomàsia perquè, a més de dolorós, és quelcom pròpiament "malvat", maligne èticament.

Com veiem, més enllà de la dialèctica que legitima els mals i les desgràcies físiques en funció d'una necessitat i càlcul racionals per tal de garantir un bé moral, el problema es torna a presentar —i encara més imperiosament— quan es tracta de justificar el mal moral mateix. I aquest és un repte molt més complex, perquè ja no sembla tan clar en funció de què justificar la maldat moral. La humanitat pot consolar-se amb els mals físics si d'alguna manera pot pensar que responen a una finalitat bona i racional. Ara bé, mentre que els mals físics poden ser pensats com a mitjans d'uns fins que els són exteriors, no és clar que això es pugui fer amb els mals morals. La maldat dels mals morals rau en la seva intrínseca finalitat, ja que no remetent a un mer mecanisme natural sense responsabilitat ètica, sinó que ells mateixos contenen i remetent inevitablement a una finalitat malvada, i això encara que puguin ser utilitzats com a mers fins. Per tant i de manera inevitable, el mal moral pressuposa una finalitat malvada, amb la qual cosa la dialèctica justificadora aplicada als mals físics no se li pot aplicar.

6. El racionalisme, sistema banalitzador del mal

Només hi ha una possibilitat de justificar el mal moral però a preu de fer impensable i intrínsecament contradictòria la mateixa raó de mal moral i, segurament, impossibilitant radicalment una perspectiva ètica de l'existència. El motiu és que, en un procés especulatiu de racionalització del mal com el dut a terme —per exemple— en el sistema leibnizià, tant el mal com l'irracional són totalment exclosos. Tradicionalment s'havia justificat l'existència del mal moral com a contrapartida necessària de la llibertat i de la responsabilitat humana: ara bé, en la mesura que Leibniz i els sistemes racionalistes racionalitzadors sotmeten tot sense excepció (incloent l'arbitri humà) a una lògica plenament racional predeterminable i, per tant, neguen el plenament i irrevocablement irracional, semblen negar i acabar excloent el mal i la llibertat com a tals.

Dit d'una altra manera, el sistema leibnizià acaba banalitzant el mal (i la decisió ètica humana) en la mesura que l'incorpora —ho vulgui o no la persona que el comet— dins d'un càlcul infinit en el que s'integra com a possibilitador d'un bé més gran. En conseqüència, el mal no és pensat en la seva radicalitat i terribilitat, com una realitat irreductible en si mateixa, sinó merament com un instrument per a maximitzar el bé i la racionalitat.¹¹ Fins i tot, els malvats semblen descarregats de la responsabilitat o, al menys, la culpabilitat o maldat absoluta (ja que en

¹⁰ És el gran argument de la teologia cristiana des d'Agustí d'Hipona i Tomàs d'Aquino: er endavant, passant per Kant o pensadors actuals com Paul Ricoeur i Hans Jonas. Recentment Rüdiger Safranski fa servir la idea del mal com a contrapartida de la llibertat i l'autonomia humanes com a fil conductor del seu llibre: *El mal o el drama de la llibertat*. Barcelona: Tusquets, 2002.

¹¹ Sembla com si alguns trets essencials de la raó instrumental intervingen aquí —al menys de manera inconscient— per tal de bloquejar la conceptualització plena, radical i per si mateixa del mal.

el fons no ho són tant) dels seus actes. Efectivament, segons Leibniz, Déu en la seva creació del millor dels móns possibles, necessita, per a fer compatible el màxim de bé, incorporar un mínim de mal. Però ¿llavors és legítim continuar anomenant-lo «mal» com fa la gent ineducada, quan és la condició necessària del màxim bé? ¿No desapareixen llavors —de manera inevitable— les fronteres entre el bé i el mal racional que el fa possible?

Així com l'esforç racionalitzador a ultrança de Leibniz amenaça d'aniquilar la noció de mal moral, també passa el mateix als sistemes d'altres racionalistes del XVII. En Spinoza el mal ontològic i substancial (el mal en si) passa a ser un mer error de conceptualització i, per tant, eliminable a través de la racionalització. Tampoc no hi ha mal moral o culpabilitat, hi ha simplement la racional necessitat conforme a la pròpia natura i a la natura còsmica. Certament, llavors el filòsof racionalista assoleix la tan anhelada consolació o *beatitudo*, que li fa comprendre els dolors físics i les desgràcies com a destí, com a necessitat del propi ésser. Per això, les preteses actituds o fins i tot maldats són per a Spinoza senzillament l'expressió de la pròpia natura, del propi *conatus*. Llavors, com l'escorpi de la faula d'Esop, també l'home clava sempre el seu fibló no per maldat sinó per la seva pròpia natura o caràcter. En ser racionalitzat així i en ser convertit en una necessitat indefugible, el mal desapareix com a tal, ja que —com deien els clàssics— només és mal quan és innecessari, gratuït, injustificat, irracional; o quan hi pot haver responsabilitat i llibertat, és a dir, quan hi ha un responsable que podia haver escollit altrament.

Com veiem, la moderna racionalització a ultrança del mal moral amenaça de dissoldre el seu valor moral, convertint-lo en impensable com a tal. D'acord amb la vinculació que hem destacat entre mal i irracionalitat, l'exclusió de l'irracional acaba exclouent i impossibilitant pensar el mal en tant que tal. Semblem abocats, doncs, a un estrany i paradoxal dilema: o bé racionalitzar el mal al preu de banalitzar-lo i no reconèixer-lo tal com és, o bé encarar amb tota radicalitat la problemàtica del mal moral però renunciant a trobar-hi una justificació

racional, satisfactòria i plena. Podem veure que aquest mateix problema es presenta en les obres de Hegel i altres filòsofs.¹²

7. Hegel, la total legitimació a partir de l'astúcia de la raó

Segurament l'autor més universalment acusat de dissoldre la qüestió moral i de subordinar-la totalment a una justificació acrítica de la realitat és Hegel. Una vegada més el punt de partida és una defensa dogmàtica i a ultrança de l'absoluta racionalitat de la totalitat. Hegel aplica el principi de raó suficient d'una manera historicista, diacrònica i —molt significativament— encara més universal que Leibniz (ja que l'aplica ampliament a tot l'altre de la raó). Té raó Luc Ferry quan diu: «la teoria hegeliana de la astúcia de la razón en el fondo no es más que la consecuencia inmediata, en el nivel de la historia, de un empleo ilimitado del principio de razón suficiente (...) toda afirmación ilimitada del principio de razón suficiente (o de lo que no es sino otra versión de lo mismo, el principio de causalidad) implica una representación de la historia como astucia de la razón».¹³

Per a Hegel, el món i la història en la seva globalitat són en darrer terme plenament racionals, com s'evidencia des de la perspectiva més abastadora; amb la qual cosa es vol dir alhora que són també plenament bons i legítims. De manera que tot l'irracional o tots els mals que es poden percebre han de ser pensats necessàriament com a instruments inconscients i portadors dels seus contraris: la racionalitat i el bé. És l'astut argument especulatiu de l'astúcia de la raó: l'esperit universal realitza els seus propis fins (que en darrer terme apunten a

¹² També és el cas de Nietzsche —curiosament en cap cas pensable com un racionalista— on el mal moral és un parany, precisament un parany vinculat estretament amb el de la racionalitat.

¹³ FERRY, Luc: *Filosofía política II. El sistema de las filosofías de la historia*, México: FCE, 1997, pp. 46 i ss. Vegeu també la pàgina 22.

la racionalitat i a la llibertat), no només malgrat la irracionalitat i la maldat presents en la història, sinó precisament a través seu. Això comporta atorgar la consideració de necessaris i imprescindibles a tots els mals que proliferen en la història, ja que sense ells aquesta no podria avançar ni realitzar el meravellós quiliasme que promet per al final dels dies.

Com veiem, mitjançant l'argument de l'astúcia de la raó no tan sols queden justificats els mals físics sinó també els morals, ja que les maldats dels agents històrics queden igualment legitimades. Els grans agents històrics (i, per tant, també els dictadors o genocides) inevitablement esdevenen herois de la raó. Per això, no poden ser jutjats només des de la perspectiva limitada dels seus concrets defectes, sinó que ho han de ser essencialment i racionalment des de la perspectiva global dels seus serveis a l'esperit universal. En cas contrari, si no s'analiza des de la història com a conjunt, no brolla per enlloc la tan recercada racionalitat. Així es dona una legitimació especulativa a una de les frases més reiteradament pronunciada —amb petites variants— pels agents històrics en el moment que se'ls critica o quan perden el poder: «la història m'absoldrà». Com podem veure, en la mateixa formulació de la frase s'accepta implícitament la realitat dels mals físics i morals comesos, ja que no és proclama simplement la pròpia innocència o l'error flagrant dels acusadors, sinó que s'afirma que des de la totalitat de la història (se suposa que oblidades les persones singulars damnificades) mereixeran finalment una absolució (que seria innecessària si no s'haguessin comès), perquè van ser realitzats en favor d'una gran —o racional— causa (que per això mateix ha de ser bona). Una vegada més, apareix la vella idea que els fins justifiquen els mitjans, si bé ja no en el marc pervers de la raó d'Estat, sinó en el no menys pervers marc especulatiu i còsmic de la història universal, de l'astuta raó de la història i del progrés.

Hegel va sintetitzar en un aforisme aquesta perspectiva totalment legitimadora dels grans agents de la història vistos com a herois de l'astúcia de la raó. A més ho va fer amb perfecte menyspreu de qui no es

resigna a la total desaparició de la perspectiva ètico-moral quan es tracta de judicar-los. Recollia la dita tradicional que deia entre lúcidament i desenganyada que no hi havia cap gran home per al seu servent de cambra. La idea és que aquest, en veure el gran home de prop, podia percebre totes les humanes debilitats i baixes accions que posaven en qüestió la seva pretesa grandesa. Però Hegel tot i acceptar la veritat d'aquesta perspectiva tan propera i personal, hi afegeix que això no vol dir que no existeixi cap «gran home» sinó que qui l'observa és merament un auxiliar de cambra. La idea és que, des de la immediatesa personal, no es podia copsar l'autèntic sentit universal i racional de les maldats que feien d'aquell «miserable canalla» un «gran home», un «heroi de la raó». Només des d'una perspectiva més global, des de la totalitat mateixa de l'esperit universal en la seva marxa imparabile, les maldestats adquirien un nou sentit i acabaven per ser finalment compreses i justificades racionalment. Llavors ja no observa, però, un simple ajudant de cambra, sinó el filòsof especulatiu; el portaveu de l'esperit universal i coneixedor de l'astúcia de la raó.

8. Del mal de la racionalització al de la racionalitat?

Amb aquestes idees Hegel abocava a una pregunta terrible: ¿l'esperit universal o la raó astuta, com que no podien realitzar-se d'altra manera, eren responsables de totes les maldats necessàries a la seva realització? Naturalment per molt que es facin sàvies distincions entre qui vol i realitza efectivament una maldat i qui “se n'aprofita especulativament” per a realitzar un bé superior que, en certa manera, la pot compensar; no podem negar la concomitància entre un i altre, entre els fins i els mitjans.

Com veiem, aquesta crítica a la racionalització total del procés històric també apunta ni més ni menys que a la racionalitat mateixa i, fins i tot, a l'esperança prometeica que ha mogut la humanitat durant mil·lenis. És a dir, resulta que el que justificava i legitimava els mals físics —primer— i els mals morals —després— necessitava també un

legitimador, el qual en ser cercat no es veu per enlloc. Ara bé, sense cap legitimació immanent, el pretès procés progressiu de la història vers la racionalitat i el bé perd tota garantia de què sigui efectivament procés, progressiu i que tingui com a meta la racionalitat o el bé. Al contrari, sembla amenaçadorament presidit per la irracionalitat i la maldat. La qüestió és aleshores clara: si hi ha una profunda concomitància entre mitjans i fins —com hem vist—, els mitjans són malvats i irracionals, i els fins no tenen cap legitimitat que en garanteixi la bondat i racionalitat, ¿per què no concloure —per terrible que sigui— que els fins també comparteixen la mateixa maldat i irracionalitat que els mitjans que fan servir?

Una vegada més els tres aspectes, mal, maldat i irracionalitat, es donen la mà i s'impliquen mútuament. Si bé d'una banda, el mal ha estat sempre el que la humanitat es resistia a comprendre (l'irracional); d'altra banda, durant mil·lenis i especialment per una part significativa de la filosofia moderna, l'impuls a cercar un sentit als mals presents en la realitat tendia a racionalitzar-los i justificar-los. I, finalment, es va descobrir que el mateix mal que neguitejava la humanitat sobretot per resistir-se a ser racionalitzat, s'amagava també darrera d'aquest mateix esforç per a comprendre'l i racionalitzar-lo. De nou, el mal es va metamorfosejar i va adquirir astutament la forma del mitjà humà que l'havia d'eliminar.

Aquest salt pot ser pensat a través del famós gravat de Goya titulat «el sueño de la razón engendra monstruos» (és a dir, engendra mals, el mal). Si s'interpreta *sueño* simplement com a «son», llavors vol dir que la raó al dormir o deixar de vetllar (per cansament o per defalliment en la seva tasca tant li fa) deixa que surtin de nou els monstres que només ella podia evitar o eliminar. Ara bé si s'interpreta «somni», llavors es vol dir que la raó quan es posa a somniar engendra per ella mateixa monstres, els quals sorgirien d'ella i no del seu defalliment com en la interpretació anterior. És a dir els propis somnis de la raó —els mateixos ideals màxims que ella es forja— són els que engendren monstres que, per tant, són «monstres dels somnis de la raó» i no els

«monstres de la son de la raó». Aquesta ambivalència del gravat goiesc sembla apuntar, doncs, que la raó no és una facultat tan pura, homogènia i unilateral com pensava la tradició dominant a occident, sinó molt més complexa, ambigua, diversa, equívoca i, fins i tot, perillosa, ja que els enemics o l'altre de la raó pot sovint arrelar en ella mateixa.

Aquesta paradoxa va ser percebuda i expressada a l'inici de la «*Dialèctica de la il·lustració*» per Horkheimer i Adorno: «el iluminismo, en el sentido más amplio de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido siempre el objetivo de quitar el miedo a los hombres y de convertirlos en amos. Pero la tierra enteramente iluminada respaldece bajo el signo de una triunfal desventura».¹⁴ Sembla com si a occident, després de gairebé tres mil·lenis de somni prometeic, s'acabés reimposant la vella i tràgica saviesa de Silè. Formulats en termes de Nietzsche: el mal no és eliminable per l'home, la seva existència el pressuposa i, per tant, —voler-lo eliminar— comporta aixecar nous ídols amb conseqüències funestes que coincideixen en renunciar d'alguna manera a la vida i abocar al nihilisme.

Per tot això, finalment, la modernitat occidental, després d'haver destruït un per un els grans arguments racionalitzadors del mal, ha de tornar humilment al vell astorament davant d'aquest, ha de reconèixer el fons d'insuperable irracionalitat i incomprendibilitat que s'amaga en el mal. S'adona que haurà de repensar de cap i de nou els mals i el mal sense haver-los de sotmetre al marc d'una racionalització inevitablement legitimadora. Haurà de refer gran part del camí dut a terme per la teologia, la metafísica, la teodicea i, inclús, la política. D'una banda perquè l'esforç per a legitimar, justificar i racionalitzar el mal és en darrer terme impossible i condemnat al fracàs. Però, sobretot perquè aquest mateix intent legitimador, per molt que es faci a favor de la racionalitat més absoluta, amenaça de ser en si mateix malvat, irracional, perillós i condemnable.

¹⁴ *Dialèctica del iluminismo*. Buenos Aires: Sur, 1969, p. 15.

Amb una sorpresa que no disminueix per molt que hagi estat avisa-
sada, la humanitat occidental ha constatat que el seu legítim esforç i
la seva necessitat per a comprendre, que l'ha dut a donar sentit fins i
tot al mal, al que li és el més irracional, l'ha abocat a una perillosa deri-
va. Dins del marc de la metafísica i del racionalisme especulatiu, en
resulta amb aparent inevitabilitat una legitimació que facilita la comisió
de mals o, al menys, els banalitza. És a dir, projecta una perspecti-
va entre consoladora i inhibidora que bloqueja l'esglai que acompanya
i ha d'acompanyar el mal, impedeix la percepció de la irracionalitat
que hi emana i, finalment, fa impensable el mal com a tal (no com
un mitjà per al bé, etc. sinó com a mal irreductible). Llavors el mal i
la maldat, banalitzats als ulls de la humanitat, poden seguir el seu camí
més fàcilment i, fins i tot, parapetar-se darrera de la raó i de la pro-
funda necessitat humana de comprendre racionalment. Certament,
llavors la humanitat aconsegueix la tranquil·litat de consciència i la
conformitat que cercava de manera conscient i inconscient, però,
enlloc de la *beatitudo* espinocista o del saber absolut hegelian, més aviat
ha trobat la banalitat ètica que tant va esglaiar Hannah Arendt a
*Eichmann a Jerusalem*¹⁵ o la prestesa «obediència deguda» dels botxins
dels dictadors.

¹⁵ L'enorme esglai de Hannah Arendt fou comprovar que gran part del mal nazi (per a sim-
plificar de la *Shoah* o de l'Holocauste) es va dur a terme, no per gent completament sàdica i
perversa, sinó per gent aparentment ben normal. Així Eichmann manifestava i semblava
haver dut a terme els seus actes malvats, que tan profundament atemptaven en contra de tota
ètica i tota humanitat, sense que se l'encengués cap alarma de la consciència moral i sense pro-
vocar-li cap autèntic i profund dilema ètic. Al contrari, tot aquell mal s'havia plantejar i dut
a terme d'una manera banal, com si fos un acte més sense especial valor i sense ser suscepti-
ble d'autèntica repulsa moral. Cf. H. Arendt. *Eichmann en Jerusalem, la banalidad del mal*.
Barcelona: Lumen, 1967.

9. Epíleg en reivindicació de la raó, malgrat tot

Hem exposat breument una part de la deriva i del sistemàtic procés
autocrític que la filosofia occidental ha dut a terme en els dos darrers
segles. Sens dubte ha estat un complex llegat que arrela en les filoso-
fies de la sospita de Marx, Freud i, especialment, Nietzsche, per a
esclatar en tota la seva terribilitat en alguns dels més autocrítics pen-
saments del segle XX, des de Sartre a Foucault, Vattimo, Derrida o
Sloterdijk, passant per les diverses generacions de l'Escola de
Frankfurt. Tots ells coincideixen en posar en qüestió la ingenuïtat
logocèntrica de la tradició occidental, la qual exonera acríticament
la racionalitat especulativa i totalitzadora de qualsevol responsabilitat
o relació amb el mal, amb els mals humans. Encara més, des de l'au-
tocrítica, es negava aquesta excepcionalitat dogmàtica de la raó i se la
resituava dintre de les facultats, actituds i aspiracions humanes, les
quals —en conjunt i superant els prejudicis— han de ser avaluades
quan es tracta de cercar l'arrel del mal en la humanitat.

Una interpretació trivial i poc aprofundida de la deriva autocrítica
exposada ens porta a criminalitzar exclusivament o especialment la
raó, a veure-hi només l'origen del mal. Volem sortir al pas rotunda-
ment d'aquesta tan fàcil com errònia interpretació, així com de ten-
dències irracionalistes que proposen prescindir de la raó en els
humans, si això fos possible. La història ens ha ensenyat el gran error
que s'amaga en les solucions simplistes que volen esquinçar i cauterit-
zar aquelles vessants reals i naturals a la humanitat, per molt que pro-
voquin l'escàndol de fanàtics i integristes. Ja el precepte bíblic —mal-
grat que també fou utilitzat per fanàtics unilaterals— ho avisava: si el
teu ull s'escandalitza —deia—, arranca-te'l. No apuntava tant a què
s'havia d'arrancar, negar o cauteritzar amb el foc el que provocava
escàndol, com exhortava els «professionals» de l'escàndol a apartar-se
d'aquesta fàcil tendència sovint hipòcrita.

En contra de tot irracionalisme fanàtic que aposti per una con-
demna absoluta i l'oblit subsegüent de la raó, però també en contra

d'exonerar-la acríticament de les seves comprovades responsabilitats, reivindicuem aquella sàvia apreciació de Hölderlin quan ens avisava que precisament en la proximitat del perill està el que salva. És un principi que la humanitat ja ha aplicat molt fructíferament, per exemple, en la medecina de les vacunes. Usem, per tant, la deriva autocrítica exposada en aquest article com a vacuna davant els paranys i la inevitable "ombra" que la raó sol comportar. Però no per allunyar-nos-en i fer-la callar absolutament sinó per aprofundir en la raó, com a coneixedors de la seva natura, de les seves limitacions i, fins i tot, del seus perills. Ja Horkheimer i Adorno ens avisaven que del descobriment d'alguna perversió en i de la raó (al qual ells hi van col·laborar decididament) no se'n deduïa que hom hagués de renunciar-hi. Malgrat haver de prescindir d'algunes falses esperances occidentals, no podem renunciar totalment a la convicció fonamental de la filosofia que Javier Muguerza ha actualitzat vigorosament al dir: «Con esperanza, sin esperanza y aun contra toda esperanza, la razón es sin embargo nuestro único asidero». Com a mínim, la racionalitat és un agafador i una taula de salvament de la que no podem prescindir.

A més, en cap cas no podem prescindir de la raó com a eina crítica, de fet l'única veritablement autocrítica. Com mostra Horkheimer a *La raó instrumental*: «La denúncia d'allò que actualment s'anomena raó constitueix el servei màxim que pot oferir la raó». En cap cas no en podem prescindir, perquè cal no oblidar que tota la deriva exposada ho ha estat en i des de la raó; sense ella no hauria estat possible i, fora d'ella, perd totalment el seu sentit i valor. Com ja va mostrar Hume, l'escepticisme sobre la raó en depèn ja que en treu la força demostrativa; per això comparteixen un destí similar. Encara més, un sa escepticisme autocrític ha de poder acompanyar permanentment la racionalitat en el seu exercici i esforç. Cal evitar el somni prometeic¹⁶ de la humanitat

¹⁶ Potser el qualificatiu «prometeic» fa més justícia a l'origen d'aquest somni —que és inevitablement Grècia— que no el d'«il·lustrat» que van fer servir Horkheimer i Adorno.

per a donar raó de tot, per fer-se mestressa del seu destí i del món, i per a conquerir la còmoda tranquil·litat («malaltissa» i «peril·losa» com diria Nietzsche) de qui prefereix comprendre-ho tot, encara que comporti oblidar-ne les conseqüències malvades.

Recentment, Edgar Morin ens ha recordat que «se reconoce la verdadera racionalidad por la capacidad de reconocer sus insuficiencias» i que «comenzamos a ser verdaderamente racionales cuando reconocemos nuestros propios mitos entre los cuales el mito de nuestra razón todopoderosa y el del progreso garantizado». En la mateixa línia Stephen Toulmin argumenta que «el hecho de que ningún modelo parecido al racionalismo moderno esté disponible hoy no significa tampoco la "muerte" de la racionalidad, sino más bien nuestro despertar de un sueño transitorio y ambiguo». Certament, no és segur que puguem despertar totalment d'aquest somni, potser constitueix massa profundament la condició humana —al menys en la seva versió occidental—. Però armats de la capacitat autocrítica que només té la raó, podrem evitar el dogmatisme i fanatisme del que Kant i tants altres ens han anat avisant i que La Rouchefoucauld va expressar d'una manera tan planera con encertada: «Tant m'apassiono per la raó, que jo mateix em torno poc raonable».