

CLAUS INTERPRETATIVES DEL MÓN QUE ESTÀ VENINT

Andreu Marquès

UNIVERSITAT RAMON LLULL

En aquest article es recull una conferència que l'autor va impartir a Montserrat a un conjunt de professors i directius de la Fundació Blanquerna en el decurs d'unes jornades de reflexió celebrades pel juny de 1997. El treball és una reflexió oberta i profunda sobre els grans desafiaments de caire filosòfic, ètic i polític que assetgen el món contemporani i el nostre futur més immediat.

151

Em sembla que les claus interpretatives d'un determinat fenomen haurien d'indicar, en primer lloc, quins aspectes o punts del fenomen són rellevants de cara a fer-nos càrrec del fenomen global, i, en segon lloc, haurien de proporcionar uns paràmetres que permetin de valorar allò que ha estat constatat en cada un dels punts o aspectes rellevants investigats. Així per exemple, un metge, per tal de fer-se càrrec de l'estat d'un pacient Àdiagnosticar és sempre interpretar—, ha de saber quins són els punts o aspectes rellevants en relació amb la salut (no sembla que sigui rellevant la forma del lòbul de l'orella del pacient; sí en canvi que ho és el nivell de glucosa en la sang), i li cal, a més, tenir uns paràmetres de valoració. De manera anàloga, amb vista a interpretar una època o una cultura per tal de fer-ne un diagnòstic, ens cal saber quins són, d'entre la multitud d'aspectes que ofereix, els punts o aspectes més rellevants; i cal, a més, que tinguem uns criteris que ens permetin de fer valoracions.

Com és obvi, el món que està venint, no el coneixen ni els futuòlegs professionals. Però podem conjecturar que aquest món futur ja ha començat i que se'ns comença a manifestar en els trets més dinàmics (més generadors de problemes o de solucions de

problemes) del nostre món. Em faré meva aquesta hipòtesi (i, per tant, parlaré sobretot del present), tot intentant mostrar –a partir de la meva informació limitada, de la meva sensibilitat i de les meves conviccions– els punts a què hem d'estar especialment atents per fer una bona interpretació del nostre món i del que està venint. La qüestió dels paràmetres o criteris de valoració és més difícil, i no m'atreveixo a afrontar-la directament. Però em sembla que la justificació que intentaré de fer de la meva tria dels punts rellevants deixarà veure també l'escala de valors que considero més correcta.

Els punts en què em fixaré són: 1) el sentit de la transcendència; 2) ètica i utilitarisme; 3) la qüestió de la veritat; 4) dolcesa i debilitat de la raó.

1. Sentit de la transcendència

D'aquests quatre punts el més important és probablement el primer, ja que crec que patim una forta erosió del sentit de la transcendència, i és això, segons crec, el que explica moltes de les altres característiques del nostre món. Cal, per tant, que estiguem molt atents a veure com aquest punt evoluciona. Però em sembla que no hem de córrer massa a entendre transcendència en sentit estricte i religiós. Per això m'entretindré una mica a exposar la vinculació entre transcendència i alteritat personal.

Com tothom sap, l'adquisició per l'individu humà del sentit de l'alteritat és fruit d'un difícil aprenentatge que no resulta igualment reeixit en tots els individus. En efecte, el reconeixement de l'alteritat dels altres homes (el reconeixement de l'altre com a altre) no s'obté automàticament per un desplegament biològicament programat de les potencialitats instintives de cada individu, sinó que és una tasca fortament condicionada per les relacions de cadascú amb el seu medi ambient humà. En el si d'aquestes relacions, cada home ha d'anar aprenent (d'ençà de la primeríssima infantesa) que els altres homes són autèntics subjectes, és a dir, que no són com coses que puguin ser totalment controlades i dominades, sinó que se'ls ha de reconèixer la possibilitat d'iniciatives que no podem preveure, de qualitats que no coneixem i de necessitats legítimes a les quals ens hem de doblegar. Un autèntic subjecte està sempre, per principi, més enllà del que en podem conèixer i preveure, i no és, per tant, del tot controlable (altrament deixaria de ser subjecte i seria una cosa). En el seu procés de socialització, cada individu humà ha de superar la seva tendència a reduir l'altre a l'estat de cosa controlada que no pot oferir novetat,

tot vencent així la falsa seguretat que consisteix a creure que tot està previst i ben controlat. El procés de socialització de l'individu humà exigeix que cadascú reconegui i accepti que no és un centre absolut al voltant del qual tot giraria, cosa que implica deixar-se limitar pels altres.¹ En la mesura que això no s'aconsegueix mínimament, queda truncada la possibilitat de conductes recíproques, conductes que són la trama de la vida eticosocial.

Aquestes breus pinzellades sobre la manera com la noció d'alteritat és utilitzada en algunes ciències humanes evocaran –als coneixedors de la nostra tradició filosòfica i de la teològica– la noció de transcendència personal. Durant segles molts filòsofs han cregut poder parlar d'un Absolut transcendent i personal (designat així o d'altres maneres), i encara avui la qüestió es planteja i és discutida. Per la seva banda, els teòlegs cristians han defensat sempre, de diverses maneres, el caràcter transcendent de Déu contra tota temptació d'intentar manipular-lo o controlar-lo (per exemple, per mitjà de la màgia o de l'acumulació d'obres meritòries), o contra tota temptació d'abastar-lo i esgotar-lo conceptualment per mitjà d'un saber del tipus de la gnosi. Parlar de la transcendència de Déu vol dir referir-nos a un Déu sempre més enllà del que els homes podem abastar, controlar, preveure i del que podem definir per mitjà de conceptes.

És evident el parentiu entre l'actitud de respecte de l'alteritat de l'home (del proïsme) i l'actitud de respecte de la transcendència de Déu (el lèxic és aquí pràcticament intercanviable: pot parlar-se també de la transcendència del proïsme i de l'alteritat de Déu; en aquesta perspectiva, Max Horkheimer va escriure un cèlebre llibret intitulat *La nostàlgia del totalment altre*).² Més encara, les escoles cristianes d'espiritualitat han subratllat que totes dues actituds (envers el proïsme i envers Déu) estan estretament vinculades: l'aprenentatge del respecte de la transcendència de Déu és alhora aprenentatge del respecte de la transcendència del proïsme, i vice-versa.

Ja en els anys cinquanta Horkheimer i els seus companys de la primera tongada de l'escola de Frankfurt van posar en guàrdia contra la conversió de la raó humana en una mera "raó instrumental" al servei de la dominació de la naturalesa i de l'explotació

¹ Ens trobem aquí amb el gran tema del narcisisme a nivell cultural i a nivell individual. Cf. C. Lasch, *The Culture of Narcissism*. New York, Norton, 1979.

² Max Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*. Fricke, Hamburg, 1970.

dels homes. La raó instrumental s'ocupa només d'adequar els mitjans a uns fins preestablerts (habitualment uns fins de domini i d'explotació), tot deixant de banda tota reflexió i discussió sobre aquests fins. La raó instrumental, doncs, ho converteix tot (homes inclosos) en instruments, i no coneix una autèntica alteritat i transcendència. Els primers frankfurtians van vincular estretament els estralls de la raó instrumental amb el desenvolupament de la ciència i de la tècnica. Actualment aquesta estreta vinculació ens sembla una mica abusiva, tal com ho reconeixen, per exemple, els frankfurtians actuals (i en particular Habermas). Però em sembla que no hi ha dubte que la pràctica de la ciència pot donar lloc (potser sobretot en els qui no són científics) a una mentalitat reduccionista que Horkheimer anomenava positivisme. Sembla, en efecte, que una de les característiques més importants (encara que no l'única) de l'actitud científicotècnica és una determinada manera d'enfocar la realitat, una manera de tipus dominatiu: l'home és, en aquest enfocament dominatiu, "el Senyor dels objectes", com diu Heidegger. Es tracta de calcular la realitat (si cal, amb un gran aparell matemàtic), de resoldre'n els problemes, de dominar aquesta realitat. I tot això acostuma a tenir èxit: la realitat (inclosa la realitat humana) es presta i respon a aquest enfocament o tractament científicotècnic, i es deixa sotmetre, controlar i explotar. Però d'aquí a dir que no hi ha altres qüestions que aquelles que són solucionables (almenys en principi) en termes matemàtics, hi ha només un pas, un pas que la mentalitat positivista efectua espontàniament. Aquesta mentalitat no veu en la realitat altra cosa que problemes en principi solucionables de manera exhaustiva, uns problemes que un cop resolts queden liquidats i deixen de ser problemes en sentit propi (ja fa segles, per exemple, que la qüestió de la relació entre el perímetre i el diàmetre de la circumferència és un problema resolt i liquidat). Hi ha, però, segons que sembla, certes qüestions que no es liquiden mai, sinó que, al contrari, com més ens hi endinsem i hi reflexionem més se'ns eixamplen i més camp se'ns obre per a córrer (això fins i tot en el cas –i jo diria: sobretot en el cas– que la nostra reflexió hagi estat fructuosa, ens hagi aportat nova llum). Unes qüestions així –que mai no enllestirem i no ens en farem amos, sinó que tenen una dimensió de transcendència– són, per exemple, els temes de la llibertat, els valors, el sentit o l'absurd de la vida i de la història, Déu, el mal... i probablement totes les grans qüestions filosòfiques i teològiques. Aquestes qüestions poden ser anomenades misteris, terme que aquí indica sobretot que no es tracta de qüestions dominables i liquidables, sinó de qüestions amb una dimensió de transcendència. Aquest punt de la

transcendència, entesa en sentit ample, és un punt essencial, amb el qual està estretament vinculat el tema de la raó instrumental.

La mateixa qüestió de la transcendència es troba també plantejada en un àmbit de gran actualitat que, aparentment, es troba a les antípodes de la mentalitat científicotècnica: em refereixo a l'anomenada "Nova religiositat", una religiositat que es pot exemplificar amb l'anomenat *New Age* encara que no s'hi redueix). És només aparentment, com he dit, que la Nova religiositat està a les antípodes de la mentalitat científica, perquè tant el *New Age* que és una realitat molt pluriforme) com l'Església de Cientologia (i altres sectes semblants), com la versió del budisme més corrent a l'Occident, tenen una forta pretensió de científicitat. Així, per exemple, quedant-nos en el *New Age*, Fridjof Capra, en el seu llibre *El Tao de la física*, pretén recolzar en la física atòmica; Karl Pribram, en el seu treball *La hipòtesi hologràfica de la funció del cervell, en la neurologia*; Stanislav Grof, en *Noves dimensions de la psicologia*, en la psicologia de les profunditats, etc.³ (No cal dir que tots aquests llibres es troben en la secció d'esoterisme de les llibreries, una secció habitualment molt ben proveïda.) El cardenal Ratzinger, que últimament s'ha ocupat diverses vegades del *New Age* perquè el considera molt significatiu per al nostre temps⁴, afirma que aquest fenomen neoreligiós "[no busca] un nou trobament del jo amb el tu o amb el nosaltres, sinó la superació del subjecte en el retorn extàtic en la gran dansa còsmica.⁵ Com passava amb l'antiga gnosi, aquesta solució es considera en sintonia amb tot el que ensenya la ciència i pretén, a més, valorar els coneixements científics de qualsevol gènere (biologia, psicologia, sociologia, física). Alhora, això no obstant, partint d'aquestes premisses, vol oferir un model totalment antiracionalista de religió, una moderna 'mística' en la qual l'absolut no s'ha de creure sinó que es pot experimentar. Déu no és una persona que està davant el món sinó l'energia espiritual que envaeix el Tot. Religió significa la inserció del meu jo en la totalitat còsmica, la superació de tota divisió". (Ratzinger parla aquí de religió, tot i que als adeptes del *New Age* no els agrada aquesta paraula –que fa pensar en dogmes, doctrines i sacerdots– i prefereixen parlar d'espiritualitat.)

³ Sobre aquests autors, vegeu Josef Sudbrack, *Die vergessene Mystik und die Herausforderung des Christentums durch New Age*. Echter, Würzburg, 21988.

⁴ Cf. *Documents d'Església* (1997) núm. 675, p. 283.

⁵ Aquest tema de la dissolució del jo i del retorn a la gran dansa còsmica no es pas nou. Era un tema típic de la contracultura dels anys seixanta. Cf. els llibres d'Alan Watts: *L'art de ser Déu* i *El llibre del tabú*.

Segons Josef Sudbrack –jesuïta alemany especialista en espiritualitat i que ha dedicat diversos llibres al *New Age*–, aquesta pruija de científicitat porta a eliminar la llibertat de la fe (no es tracta de creure, sinó de saber i d'experimental), porta a evacuar tota autèntica transcendència i dóna a les concepcions de la Nova religiositat un caràcter totalitari que les fa degenerar fàcilment en sectes.⁶ Segons aquest mateix autor, tots els trets que he anat exposant es troben molt ben sistematitzats en la “psicologia transpersonal” de Charles Tart, un autor que no pertany al *New Age* però que es pot englobar a l'interior de la Nova religiositat i que perllonga, a la seva manera, la “psicologia humanista” de Maslow. Escriu Tart: “Tot allò que és personal i individual és també limitador (jo no sóc tu), i per aquest fet, ‘objectivador’ i ‘cosificador’, impedeix l'estat de consciència de la unitat última”. Em sembla que amb l'expressió “estat de consciència de la unitat última” Tart remet a les “experiències cimbal” (*Peak-experience*) de Maslow. No cal dir que allò que se cerca en aquestes experiències és l'experiència per ella mateixa, el sentir-se bé, i no Déu o l'home, encara que es parli d'enfocament humanista i espiritual.

També en el neopositivisme científicista del Cercle de Viena el mots “experiència” (*Erfahrung*) i “vivència” (*Erlebnis*) eren mots clau (encara que situats en un altre context).⁷ Crec que la coincidència no és casual i que expressa un tret fonamental d'amplis sectors del nostre temps, sectors tancats a la transcendència.

2. Ètica i utilitarisme

Si anomenem positivisme, tal com fa Horkheimer, l'actitud de negació de la transcendència (o almenys de tancament a ella), aleshores sembla que la lluita filosòfica contra el positivisme va començar (i d'una manera especial en els camps de l'ètica i del dret) amb la polèmica de Sòcrates contra els sofistes. És molt probable que en el fons dels enfocaments sofístics hi hagi aquella idea de Protàgores que Plató ens ha reportat en el diàleg Teetet: “L'home és la mesura de totes les coses; de les que són mesura llur ésser; de les que no són mesura llur no-ésser” (*Teetet* 152 a). Si això és exacte, no hi ha una veritat incondicionada, ni un bé incondicionat, sinó que tot és relatiu a l'home, és a dir a l'individu. En aquesta mateixa línia, en diàleg Gòrgies, Calicles (*Gòrgies* 483 d) i

⁶ Cf. Josef Sudbrack, *Neue Religiosität. Herausforderung für die Christen*. Mainz, Matthias-Grünewald, 1987, pp. 16-18.

⁷ Cf. V. Kraft, *El círculo de Viena*. Taurus, Madrid, 21977.

Trasímac (*id.* 488 c) afirmen que la justícia és l'interès i la voluntat del més fort. I en el *Fileb* se'ns diu que per als sofistes el bé era la comoditat, la utilitat o el plaer (*Fileb* 11 a-12 b2). No hi ha, doncs, cap transcendència que mesuri l'home i les seves accions, sinó que és ell, l'individu humà, qui, amb els seus interessos i gustos, és la mesura de totes les coses; dit altrament, el bé i la veritat no tenen res de transcendent, sinó que l'home se'ls pot fer a la seva mida. En aquest sentit, els sofistes van ser els primers positivistes. És en contra d'aquestes posicions que Plató –que concebia la transcendència de manera religiosa– afirma a les *Lleis*: “La divinitat ha de ser la mesura de totes les coses, en un grau suprem, i molt més, penso jo, que no ho és l'home, tal com diuen” (*Lleis* IV, 518 d).

Podria semblar que la moral kantiana, que tanta influència ha tingut i té, va significar una recaiguda en el positivisme sofístic, ja que Kant parla d'una raó moral autònoma i autolegisladora (és a dir, que es dóna a si mateixa la seva llei).⁸ Però tots sabem com és de difícil seguir la llei de la pròpia raó sense autoenganyys ni autotrampes (en això consisteix, segons Kant, una conducta autònoma), sense deixar-se determinar decisivament per interessos i apetits sensibles (fer-ho seria l'heteronomia). Segons Kant, com tot hom sap bé, la llei que la raó moral dicta a tots els subjectes racionals és essencialment aquesta: “Obra únicament segons la màxima que fa que puguis voler al mateix temps que ella esdevingui una llei universal” (*Fonamentació de la metafísica dels costums*, edició de l'Acadèmia de Berlín, IV, 421). Es tracta d'un imperatiu categòric de la raó humana que els individus no poden manipular al grat dels seus capricis ni en funció dels seus desigs o interessos. La llei moral és, diu Kant, un *factum rationis* (un fet de la raó; cf. *Crítica de la raó pràctica*, edició de l'Acadèmia de Berlín, V, 46 s.), de la raó de cadascú i, per tant, de tots. Crec que es pot dir, doncs, que també per a Kant la llei moral té un caràcter transcendent, almenys amb relació a l'individu concret que tots som, amb els nostres desitjos i interessos sensibles (per dir-ho a la manera de Kant), és a dir, no mesurem nosaltres la llei moral sinó que ella ens mesura (per dir-ho a la manera de Plató).

En la tradició aristotelicotomista, l'altra gran tradició moral al costat de la kantiana, hi trobem el concepte central de llei natural. Hom ha objectat a aquest concepte, entre d'altres coses, de no ser res més que una canonització del que habitualment la gent

⁸ Kant parla sobretot de “voluntat autònoma”, però equipara “voluntat” i “raó pràctica”.

acostuma a fer, ja que se sol considerar natural el que és habitual. Així, per exemple, Max Weber escriu (en contra de la moral de la llei natural): "hom assimila proposicions generals referents a regularitats de fet a normes generals de conducta [...] El 'deu' és confós amb l'és', és a dir amb el que existeix en la mitjana universal" (*Wirtschaft und Gesellschaft*, VIII, vii, 4). En realitat, Aristòtil oposa explícitament allò que és natural i allò que és comú a la majoria dels homes (*Política*, IV, 1, 1288 b 10-40). Per la seva banda, Tomàs d'Aquino subratlla freqüentment que la majoria de gent i la majoria de llurs actes són insensats i corromputs (*Summa teològica*, I, 113, 1; I-II, 9, 5 ad 3). Per tant, també la llei natural té un cert caràcter de transcendència amb relació a l'individu concret amb les seves inclinacions i interessos.

Segons crec, aquests últims temps està agafant una gran volada en tot el món una tercera orientació ètica en la qual no sé veure gens de transcendència: em refereixo a l'utilitarisme, íntimament lligat des dels seus orígens (Adam Smith, Jeremy Bentham i John Stuart Mill) amb el liberalisme polític i el liberalisme econòmic. Entre nosaltres Josep Ma. Colomer, professor de Ciència Política, ha defensat amb gran vigor les posicions utilitaristes.⁹ Crec que són dues les tesis bàsiques de l'utilitarisme. *1a tesi* (de caràcter constatatiu): els individus actuen sempre moguts per la recerca de la pròpia utilitat individual (segons sembla, quan la ciència econòmica i la ciència política parteixen d'aquesta tesi obtenen excel·lents resultats en les seves prediccions); *2a tesi* (de caràcter normatiu): és bo que els individus actuïn així, és a dir que recerquin la pròpia utilitat, mentre ho facin racionalment (és a dir, mentre triïn els mitjans adequats per al fi recercat). Si ho fan d'aquesta manera, de les múltiples recerques individuals del propi benestar en resultarà el benestar general, gràcies a l'acció d'una mà invisible (com la d'Adam Smith) o gràcies a una "astúcia de la raó" (com la de Hegel); probablement hi podem afegir una *3a tesi* (de caràcter constatatiu): els individus humans habitualment actuen de manera racional (en contra del que pensaven Marx i Freud), en el sentit que habitualment trien de manera adequada els mitjans per aconseguir allò que recerquen (el propi benestar). Aquesta 3a tesi és el punt de recolzament principal de la teoria de

⁹ Cf. Josep Ma. Colomer, "Estudio introductorio. El enfoque de la elección racional en política", a Josep Ma. Colomer (ed.), *Lecturas de teoría política positiva*, 7-30. Instituto de estudios fiscales, Madrid, 1991. Cf. també Josep M. Colomer, *El utilitarismo*. Montesinos, Barcelona, 1987.

l'elecció racional (*Rational Choice*), desenrotllada sobretot pels economistes de la escola de Virgínia i que tan bons resultats ha donat en el camp econòmic i en el camp polític (on és tan important de predir el comportament dels consumidors i dels electors). La teoria de l'elecció racional no troba en l'individu humà cap altra racionalitat que la merament instrumental, una racionalitat que, quan en el càlcul de la utilitat té en compte les probables reaccions dels altres individus, s'anomena racionalitat estratègica. Sobretot a partir del "dilema del presoner",¹⁰ i gràcies a l'aportació de la teoria matemàtica dels jocs competitius, s'ha perfeccionat molt el càlcul estratègic, fins al punt que Kasparov ha estat derrotat per un programa d'ordinador. És a propòsit d'aquestes qüestions que hi ha un dels debats més importants de la filosofia contemporània, un debat situat en el camp de les teories de la racionalitat i en el de l'ètica: ¿els homes realitzem només accions socials instrumentals i estratègiques, encaminades a l'èxit (a sortir-nos amb la nostra)?; o bé, ¿realitzem de vegades accions socials comunicatives (en el sentit que donen a aquesta expressió Apel i Habermas), és a dir, cerquem un consens basat en raons (que potser implicarà que haguem de cedir i canviar d'opinió)? Vinculada amb aquesta qüestió,¹¹ n'hi ha una altra d'igualment important o més: ¿existeix només una racionalitat instrumental i estratègica que adequa els mitjans als fins, sense que tingui sentit argumentar i discutir sobre aquests fins? O bé, ¿no tots els fins són iguals, i, a més, té sentit de parlar-ne? Si contestem sí a aquesta segona pregunta, és que admetem una racionalitat específicament ètica distinta de la racionalitat estratègica.¹²

En teoria sembla possible admetre que no hi ha cap altra racionalitat que la instrumental i no ser, per aquest fet, utilitarista, tot prenent com a objectiu últim desitjable no la utilitat sinó un altre valor. A la pràctica, però, tal com ho mostra la història de la filosofia, l'única alternativa seriosa a uns principis ètics incondicionats que mesuren l'home és l'utilitarisme, tan proper a les concepcions ètiques dels sofistes descrites per Plató.

Aquest debat que acabo de presentar no és un pur debat acadèmic, sinó que, com ja ho deixa veure el seu entrellaçament

¹⁰ Cf. Josep Ma. Colomer (ed.), *Lecturas de teoría política positiva*, o.c. pp. 81-114. Cf. també Francesco Forte, *Etica pubblica e regole del gioco*. Liguori, Napoli, 1995.

¹¹ Si hi ha accions socials comunicatives, distintes de les estratègiques, hi ha també una racionalitat comunicativa distinta de l'estratègica.

¹² Cf. K.-O. Apel, "Läßt sich ethische Vernunft von strategischen Zweckrationalität unterscheiden", a *Archivio di Filosofia*, 51 (1983), 375-434.

amb l'economia i la política, està ple de repercussions pràctiques. De les repercussions negatives del liberalisme utilitarista, Ignacio Ramonet, director de *Le Monde diplomatique*, n'ha fet una llista en un treball intitulat "Ascenso de lo irracional", publicat a *El País* del 25 de maig d'enguany (p. 14/domingo).¹³ Afirmar Ramonet: "una concepción mercantil del progreso es responsable de algunos de los problemas más graves a escala planetaria". Pel context es veu clarament que aquesta "concepción mercantil" és una concepció utilitarista i liberal.

A parer de Ramonet, les conseqüències negatives de la racionalitat mercantilista expliquen "el ascenso de lo irracional" o "el eclipse de la razón" (una expressió que Horkheimer ja feia servir als anys quaranta). Escriu també Ramonet, després d'haver posat algun exemple: "La crisis económica actual provoca, por su brutalidad, efectos de pánico y de desequilibrio mental en distintos ámbitos. En sociedades presididas en principio por la racionalidad, cuando ésta se diluye o se disloca, los ciudadanos se ven tentados a recurrir a formas de pensamiento prerracionalistas. Se vuelven hacia la superstición, a lo esotérico, lo ilógico, y están dispuestos a creer en varitas mágicas capaces de transformar el plomo en oro y a los sapos en príncipes.(...) Cada vez son más los ciudadanos que se sienten amenazados por una modernización tecnológica brutal y se ven impelidos a adoptar posturas recelosas antimodernistas. Puede constatar que la actual racionalidad económica desprecia hacia el hombre favorece el ascenso de un irracionalismo social."¹⁴

Sembla, doncs, que hi ha un lligam entre la racionalitat purament estratègica, típica del liberalisme i de l'utilitarisme (dues concepcions que des de Bentham van molt lligades), i la irracionalitat esotèrica. Però jo diria que entre racionalitat estratègica i irracionalitat màgica i esotèrica no hi ha només un lligam de causalitat, sinó també una relació de semblança: la paraula-clau en les dues concepcions és la paraula "benestar". Els utilitaristes tenen el gran mèrit d'haver introduït l'expressió "societat del benestar" i d'haver-ne propagat l'ideal ("el benestar més gran per al més gran nombre de persones"). I és també el benestar allò que és cercat en la Nova religiositat (aquí, però, és deixada força de banda la perspectiva social): allò que és decisiu és estar bé, sentir-se bé un

¹³ Ramonet, però, no distingeix entre sectes i esglésies.

¹⁴ En les seves anàlisis Ramonet no distingeix entre superstició i religió, ni entre secta i església.

mateix (d'on ve el paper dominant que les tècniques psicològiques i de relaxació corporal tenen en la Nova religiositat). Crec que val la pena de visitar la secció d'"autoajuda" en una bona llibreria (secció que de vegades es troba a l'interior de la de religiositat esotèrica i ben a prop –malauradament!– de les seccions de filosofia i de religió).

Jo no sé el futur del *sentir-se bé a la pròpia pell* en tant que valor suprem, però crec que cal estar molt atents a l'evolució d'aquest valor de la Nova religiositat, un valor molt emparentat amb el "benestar" dels utilitaristes.

Tampoc no sé l'evolució de la raó purament instrumental, però em sembla que té reservat un futur molt brillant ja que és molt més fàcil, amb un bon programa, de fer càlculs estratègics d'utilitat que reflexionar sobre els primers principis morals i tractar d'entendre en què es fonamenten.

3. La qüestió de la veritat

En un escrit molt incisiu, Paul Feyerabend –filòsof vienès (1924) deixeble de Karl Popper, i amic de Thomas Kuhn i Imre Lakatos–, afirma que la veritat és una vella, i fa servir l'expressió pejorativa *altes Weib* [vella fembra] (que aplicada a un home vol dir que es tracta d'un home afectat, efeminat i covard). És ben poc, doncs, el que hem perdut perdent la veritat, i podem continuar vivint feliços.¹⁵ Feyerabend és conegut sobretot pel seu llibre *Tractat contra el mètode* (publicat l'any 1975),¹⁶ on defensa la tesi del "tot val" o "tot és bo", tesi que ha estat considerada com una de les millors expressions del capteniment postmodern. Feyerabend deriva aquesta seva tesi directament de la tesi kuhniàna de la incommensurabilitat de paradigmes científics (entesa com a incomparabilitat de paradigmes).¹⁷ En efecte: si els paradigmes són incomparables, el pas d'un paradigma a un altre mai no és degut a la comparació dels mèrits respectius amb criteris racionals, sinó que aquest pas s'assembla –com diu el mateix Kuhn– a una revolució política, amb el paper que hi tenen les passions, o a una conversió religiosa, amb el paper que hi té una il·luminació indivi-

¹⁵ Cf. Paul Feyerabend, "Consuelos para el especialista", a I. Lakatos & A. Musgrave (eds.), *La crítica y el desarrollo del conocimiento*. Barcelona, Grijalbo, 1975. p. 345-389. El text alemany a què em refereixo es troba a G. Andersson, *Kritik und Wissenschaftsgeschichte*, Mohr, Tübingen, 1988. p. 8.

¹⁶ Paul Feyerabend, *Tratado contra el método*. Tecnos, Madrid, 1986.

¹⁷ Cf. T. S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1969.

dual sobtada. A més, si les falsacions són impossibles –com sosté Kuhn–, hem de concloure que l'astronomia de Ptolomeu, amb el seu geocentrisme, no ha estat mai falsada; ni la física d'Aristòtil, on no té cabuda el principi d'inèrcia; ni la química d'abans de Lavoisier, amb la seva teoria del flogist. [El mateix Feyerabend ha dedicat alguns escrits a defensar la física aristotèlica.] D'aquí a dir que “tot val” (*Anything goes*) i que vénen a ser al mateix la química i l'alquímia, l'astronomia i l'astrologia, i que la quiromància és una tècnica psicomètrica com les altres, només hi ha un pas (si és que hi ha un pas). Crec que Feyerabend ens ve a dir: “No us preocupeu per la veritat i mireu de ser feliços.” Posteriorment, l'any 1988, Feyerabend va publicar un llibre intitulat *Adéu a la raó*; la motivació d'aquest “adéu” és la preocupació per la qualitat de vida dels individus, una qualitat que la tirania de la raó podria dançar.¹⁸

Crec que és sorprenent que un sector –només un sector– de la filosofia de la ciència, un sector penetrat de lògica i de matemàtiques, hagi anat a parar a unes posicions tan properes a les de la religiositat esotèrica. Aquesta religiositat esotèrica (o Nova religiositat) busca el seu recolzament sobretot en la psicologia i, concretament, en la psicologia transpersonal. La psicologia transpersonal, que té com a principal representant Charles Tart, parteix –com ja hem vist– de la psicologia humanista d'Abraham Maslow, amb el seu afany d'autorealització, però vol anar força més enllà de les experiències cimbal o d'integració de Maslow i té com a objectiu les anomenades experiències transpersonals.¹⁹ Aquestes experiències transpersonals poden ser de diverses menes: vivències embrionàries i fetals, arquetípiques i mitològiques, vivències “kundalini” (semblants a les del budisme tântric), consciència de la ment universal o del buit supracòsmic i metacòsmic. Però no sembla que aquesta varietat d'objectes compti gaire per als psicòlegs transpersonals (autodenominats també psicòlegs espirituals), ja que el que és decisiu és l'experiència i el correlatiu eixamplament de la consciència, i no el que és experimentat: el pol objectiu desapareix (o se situa molt en segon pla) i queda només el pol subjectiu. Per això, Josef Sudbrack pot escriure que aquest enfocament “abstreu

¹⁸ Cf. Jean Ladrière, a l'article “Feyerabend, Paul”, de l'*Encyclopédie Philosophique Universelle. Les Oeuvres philosophiques*, 2, p. 3222.

¹⁹ Cf. Stanislav Grof, “Dominios del inconsciente humano: observaciones a partir de la investigación con LSD”, a R. Walsh & F. Vaughan (eds.), *Más allá del Ego. Textos de psicología transpersonal*, pp. 127-145. Kairós, Barcelona, 61994.

de la veritat i de la seva transmissió vàlida";²⁰ la veritat del que és experimentat hi té, efectivament, ben poca importància. La qualitat subjectivament viscuda de les vivències és el criteri últim de valoració de totes les experiències, i la qüestió de la veritat del que és experimentat o viscut no presenta cap interès. Per això Charles Tart pot escriure: "El progrés ha avançat tant que podem provocar estats de felicitat amb una estimulació elèctrica directa del cervell (*Biofeedback*)... Però si determinades drogues i una determinada estimulació elèctrica susciten experiències que són totalment semblants a les que poden ser obtingudes amb l'ajuda de les pràctiques molt fatigoses del camí espiritual, ¿per què hauríem de sotmetre'ns encara a la fatiga de practicar tota la vida la meditació o a qualsevol altra mena possible de dura autodisciplina?".²¹ Crec que trobem aquí, a més d'un fort desinterès per la qüestió de la veritat, uns marcats trets hedonistes i utilitaristes que estan ben lluny de les autèntiques tradicions espirituals. En la tradició cristiana, per exemple, allò que és decisiu és Déu i no la seva vivència o la seva experiència, tal com diu el Kempis: "*Non quaero datum tuum, sed te*" ("No cerco els vostres dons, sinó a Vós"); i una mica més enllà ens diu que no hem de cercar el nostre consol sinó la glòria de Déu.²²

Em sembla que ja fa molt de temps, almenys d'ençà que als Estats Units va haver-hi la primera gran florida de pragmatisme en filosofia (penso en els filòsofs Peirce, James, Dewey, actualment molt estudiats a Europa), que és molt important, de cara a fer un diagnòstic del nostre temps i del temps que s'acosta, que ens fixem en si donem importància a la qüestió de la veritat o tendim a substituir-la per la qüestió de la utilitat o de l'èxit en general.

4. Dolcesa i pensament feble

Em sembla que en aquesta quarta part no diré res que ja no hagi dit, però potser aconseguiré d'exposar de manera més concreta alguns dels punts esbossats.

"Dolcesa" fa pensar en *New Age* i concretament en el llibre programàtic de Marilyn Ferguson, *La conspiració d'Aquari*, publicat als Estats Units l'any 1980.²³ La idea essencial n'és que la humani-

²⁰ Cf. Josef Sudbrack, *Neue Religiosität*, o.c., p. 95.

²¹ Text citat per Josef Sudbrack. Cf. *ibidem* p. 96.

²² "[...] non respicit ad propriam devotionem et consolationem, sed super omnem devotionem et consolationem, ad Dei gloriam et honorem" (*De imitatione Christi*, IV, 15).

tat, en vigílies de l'any 2000, està a punt d'entrar en l'era astrològica d'Aquari, després d'haver passat per l'era astrològica dels Peixos.²⁴ Així com l'era dels Peixos, l'era del cristianisme, on encara som per poc temps, es caracteritza per la duresa, la intolerància i la bel·licositat, la Nova era es caracteritzarà per la dolcesa: serà una era d'harmonia i de llum, de desenvolupament de la consciència, de relacions socials suaus, tot plegat possibilitat per profundes mutacions psíquiques i socials. Cal dir, d'una banda, que la idea no era nova: ja en els anys seixanta l'òpera rock *Hair* havia cantat l'adveniment d'Aquari, i molt abans l'esoterista francès Paul Le Cour (1871-1954) havia fet tota una teoria sobre les eres astrològiques i llurs característiques; d'altra banda, almenys d'ençà del 1988, quan alguns dels seus partidaris li van començar a formular objeccions,²⁵ el fenomen *New Age* està decreixent i avui, segons sembla, als EUA s'utilitza ben poc aquesta denominació. Però el *New Age* és un fenomen pluriforme i, si més no, alguns dels seus trets continuen ben vigents, i, segons penso, encara es van accentuant. Crec, a més, que els cristians hem deixat interpellar-nos seriosament pel retret que se'ns fa de ser poc dolços, ja que la dolcesa ocupa un lloc molt important en l'ideal cristià que ens presenta el Nou Testament. En efecte, sant Pau, que habitualment no parla de la manera de ser de Jesús, escriu als Corintis: "Jo mateix, Pau, us ho demano per la dolcesa (*praytês*) i la bondat de Crist" (2C 10:1); i en un text important de l'evangeli de Mateu: "Veni a mi tots els qui esteu cansats i afeixugats, i jo us faré reposar. Accepteu el meu jou i feu-vos deixebles meus, que sóc dolç (*prays*) i humil de cor" (Mt 11: 28-29; cf. Mt 21:5). Jesucrist, doncs, era dolç, i el cristià també ha de ser-ho, tal com ho diu una de les benaurances: "Feliços els dolços (*praeis*): ells posseiran la terra!" (Mt 5:5). Segons el *New Age*, una conducta dolça és sobretot una conducta no agressiva, més o menys en el sentit que són dolces les medecines no agressives (homeopatia, acupuntura, aromoteràpia, vegetarianisme, etc.), medecines molt estimades pel *New Age*. Dolcesa vol dir també tolerància i calidesa afectiva. Però més enllà d'això, em sembla que en la Nova religiositat la dolcesa es manifesta en la coexistència pacífica amb què poden conviure-hi els ingredients més heteroge-

²³ Marilyn Ferguson, *La conspiración de Acuario. Transformaciones personales y sociales en este fin de siglo*. Kairós, Barcelona, 31989.

²⁴ Sobre el *New Age*, cf. Jean Vernet, *Le Nouvel Age. A l'aube de l'ère du Verseau*. Téqui, Paris, 1990. Josef Sudbrack, *Die vergessene Mystik*, o.c.

²⁵ Cf., per exemple, Ken Wilber, *Los tres ojos del conocimiento*. Kairós, Barcelona, 1994.

nis, uns ingredients que a nosaltres sovint ens semblen incompatibles. Josef Sudbrack enumera i descriu trenta-tres ingredients. En diré uns quants en una barreja-barreja: esoterisme i ocultisme, radioestèsia, forces latents guaridores, parapsicologia, tècniques de meditació i tècniques psicodèliques, fenòmens místics, símbols i mites antics, hermetisme, espiritisme, màgia, profecies, satanologia, experiències fora del cos, reencarnació, religiositat oriental, arts marcial i altres exercicis corporals, sufisme, astrologia, teosofia i antroposofia, ufologia, veneració de personalitats "carismàtiques" del passat i del present, etc.²⁶ Òbviament no cal que tots aquests ingredients possibles es donin alhora en cada forma de religiositat, però sí que tothom se'n pot servir "a la carta" sense que es plantegin gaires problemes d'incompatibilitat. Estem aquí, doncs, molt a prop del "tot val" de Feyerabend. A mi, m'ha colpit la coexistència entre, d'una banda, el culte del cos (tal com el trobem, per exemple, en la mística de les medecines dolces), com si el cos fos el tot de la persona, i, d'altra banda, les concepcions espiritualistes i l'afecció per les experiències fora del cos.²⁷ També sorprèn que es preconitzi sovint la dissolució del jo i la seva fusió en el Gran Tot, i que alhora es facin referències encomiàstiques a Martin Buber i també a Teilhard de Chardin (que, a la seva manera, és també un autor personalista).²⁸ Igualment, d'una banda, es preconitzen les medecines dolces i, d'altra banda, s'admeten intervencions elèctriques en el cervell i l'ús de drogues força agressives. Em sembla que el principi de no-contradició vigeix ben poc en el *New Age* i, en general, en la Nova religiositat, en la qual cosa em sembla veure un dèficit ètic, ja que aquest principi no és únicament un principi teòric sinó també un important principi ètic, tant o més important que el principi de la dolçor. Naturalment, l'arraconament del principi de no-contradició està vinculat amb el poc afecte –normalment no explicitat– pel rigor argumentatiu, ja que l'argumentació seriosa i la presa ferma de posicions són sovint concebudes com un exercici de violència, incompatible amb la dolçor. Com escriu Josef Sudbrack: "[...] així que es tracta de prendre posicions, de cerciorar-se o àdhuc 'només' de la veritat, la majoria es fan enrere. Discuteixen de bon grat mentre es tracta de l'aroma" i

²⁶ Cf. Josef Sudbrack, *Die vergessene Mystik*, o.c. pp. 18-32.

²⁷ En català tenim traduït el llibre d'Elisabet Kübler-Ross, *La mort: una aurora*. Luciérnaga, Barcelona, 1992. A la llibreria Bosch de Barcelona, a la secció d'esoterisme, hi ha tot un prestatge dedicat a les experiències fora del cos de les persones que han mort i retornat a la vida.

²⁸ Cf. Josef Sudbrack, *Neue Religiosität*, o.c. pp. 143-148 i 70-74.

de l'aura' del que és incompreensible, del que no és vinculant; ja els resulten menys simpàtics la doctrina, l'ordre i la claredat".²⁹ Podríem trobar molts precedents i paral·lismes a aquesta manera de veure: paral·lismes en certes actituds postmodernes;³⁰ precedents, per exemple, en la "filosofia lúdica" que, els anys setanta, defensava ben a prop nostre Fernando Savater, el qual va escriure en el seu llibre *La piedad apasionada*: "De la discusión raramente sale la luz, pero hay que felicitarse por ello, pues nada tan humanamente grato como la discusión y nada tan pedantemente opresivo como la conclusión luminosa que la zanja. Lo falso y lo artificioso son un momento imprescindible y estéticamente jocundo de la verdad; quien olvida esto ha nacido para ilustrarse en Pravda o en el ABC".³¹ Les conclusions són, doncs, a més de pedants, opressives, és a dir, violentes.

Crec que pot ser útil, per acabar, de presentar molt breument dos autors reconegudament postmoderns: l'americà Richard Rorty i l'italià Gianni Vattimo. En el seu llibre de l'any 1979 *La filosofía i el mirall de la naturaleza*,³² Rorty sosté –amb força raó, crec jo– que tradicionalment la noció de representació ha dominat en les grans controvèrsies filosòfiques sobre la constitució de la natura i el funcionament de l'esperit, sobre l'estatut del saber i la finalitat de la filosofia. L'esperit humà hi és comparat a un mirall que reflecteix la realitat, el saber té com a criteri l'adequació d'aquest reflex, i la tasca de la filosofia és de polir el mirall. Rorty s'esforça a "deconstruir" tot això, i conclou que la idea d'una filosofia centrada en la representació, una filosofia que s'e-rigeix en tribunal de la raó, ha de ser abandonada. L'objectiu d'una "filosofia sense mirall", que és la preconitzada per Rorty, és de continuar els debats i les converses que constitueixen la nostra cultura, o, dit altrament, la finalitat de la filosofia és la *Bildung*: els filòsofs són essencialment persones *gebildete* (cultes, instruïdes), bons conversadors i, eventualment, conferenciants amens. L'any 1982 Rorty publica un altre llibre important: *Les conseqüències del*

²⁹ Josef Sudbrack, *Neue Religiosität*, o.c. p. 52.

³⁰ Karl Otto Apel ha polemitzat contra la tesi postmoderna: "Tota argumentació és un ús de la força". Cf. Andreu Marquès, *Coneixement i decisió. Els fonaments del racionalisme crític*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1996, pp. 140-141.

³¹ Fernando Savater, *La piedad apasionada*, p. 83. Sígueme, Salamanca, 1977. Cf. Andreu Marquès, "Espagne 1979, une crise de l'humanisme", a *Convergence, Journal de Pax Romana* (1980) n° 2, pp. 4-9 i 21.

³² Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Càtedra, Madrid, 1983.

pragmatisme.³³ Com se sap, el pragmatisme és una realitat pluri-forme –Ferrater i Mora distingeix, només en l'àmbit anglosaxó, tretze formes de pragmatisme–, però potser es pot caracteritzar globalment per la seva tendència a atribuir a la intelligència finalitats pràctiques. Rorty perllonga el pragmatisme de Dewey, segons el qual el coneixement és un instrument forjat per la vida amb vista a la seva adaptació al medi ambient.³⁴ En aquesta línia, Rorty qüestiona tota recerca de fonaments, les temptatives per definir els lligams entre els conceptes (o els mots) i la realitat, les distincions entre subjecte i objecte, entre cos i esperit, entre elements transcendents i elements empírics..., unes preocupacions que estan al cor de la majoria de filosofies. Si la filosofia –o, més generalment, la ment humana– ha de renunciar a tot això, aleshores el més recomanable sembla ser d'usar la nostra intelligència només per adaptar-nos al medi ambient i així viure tranquils i feliços.

Pel que fa a Vattimo, que sovint es refereix a Rorty, va exposar el seu programa d'un "pensament feble" en el llibre de l'any 1980 *Les aventures de la diferència. Què significa pensar després de Nietzsche i Heidegger?*,³⁵ un programa segons el qual, davant de l'esdevenir de la realitat i de les seves múltiples aparences, cal no assumir les posicions rígides i violentes de la tradició metafísica, sinó mostrar-se flexible, remissiu i permissiu ("remissiu" ve de remissió). En la fi de la modernitat. Nihilisme i hermenèutica en la cultura contemporània, publicat l'any 1985, Vattimo examina la modernitat en els seus ideals predominants de progrés, de sobrepassament crític i d'art d'avantguarda, per tal de mostrar el fracàs d'aquests ideals i indicar la possibilitat d'una cultura i d'un pensament postmoderns i postmetafísics. El pas obligat que cal fer per avançar en aquesta direcció és el nihilisme, i concretament el nihilisme gai (en el sentit del "gai saber" nietzscheà): Vattimo en fa l'elogi i l'apologia, i sosté la tesi que el malestar de la cultura contemporània ve del fet que encara no és suficientment nihilista.

Entre l'últim punt que, seguint Vattimo, he mencionat (el

³³ Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Harvester, Brighton, 1982. Cf. S. Vegas, "Filosofía e historia de la filosofía en el pensamiento de Richard Rorty", a *Pensamiento* 182, (1990) 149-178.

³⁴ Cf. J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, article "Dewey, John". Alianza Editorial, Madrid, 21980.

³⁵ Gianni Vattimo, *Las aventuras de la diferencia*, Península, Barcelona, 1986.

³⁶ Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 41994.

nihilisme: la desvaloració dels valors) i el primer que he presentat (el sentit de la transcendència), he volgut indicar una sèrie de trets del nostre món i probablement del món que està venint als quals hem d'estar particularment atents, si en volem fer una bona interpretació, un bon diagnòstic. Crec que ara hauria de resumir-los. Però em sembla que tots vénen a dir el mateix. M'he adonat que si s'aprofundeix la reflexió sobre un d'aquests trets, es troben tots els altres. També m'he adonat, tot redactant aquest treball, de la gran proximitat entre les posicions típiques de la racionalitat científico-tecnicoeconòmica i les posicions aparentment inconformistes i sovint contraculturals de la Nova religiositat.

Com a resum, potser es poden assenyalar els trets següents:

1. Sentit de l'alteritat humana i narcisisme.
2. Sentit de la transcendència de les normes ètiques i dels valors.
3. Sentit de la transcendència religiosa.
4. Concepció purament instrumental (i estratègica) de la raó.
5. Utilitarisme.
6. Recurs a la mà invisible.
7. Desinterès (de tipus pragmatista o postmodern o neoreligiós) per la qüestió de la veritat.
8. Debilitat o eclipsi de la raó.
9. La dolcesa, valor suprem?

Abstract

This article is the written version of a lecture the author gave to a group of professors and executive members of the Blanquerna Foundation during a Reflection Meeting held at Montserrat in June 1997. It is an open and profound reflection on the great philosophical, ethical and political challenges that the contemporary world and our near future will face.