



13

El futur de la Il·lustració?

Jean Bricmont



UPEC



Universitat
Progressista
d'Estiu de Catalunya

Universitat Progressista
d'Estiu de Catalunya (UPEC) és filla d'un
llinatge que no vol que resti desconegut.
Fills i néts de les aspiracions de les classes
populars catalanes del segle XIX, plasmades
en el seu vell lema "Instruir-vos i sereu lliures, associeu-
vos i sereu forts, estimeu-vos i sereu feliços", fills i néts
de l'esforç de la primavera republicana dels anys trenta
on s'anunciava que "Per damunt de tot, cultura.
Res no quedarà de l'esforç cívic dels nostres dies sense
la pressió d'un ambient que ens porti a tots pels
camins més càlids de la intel·ligència" i fills i néts de
l'antifranquisme social i polític que aconseguí reconstruir
la raó democràtica al nostre país, volem que el llegat del
passat també teixeixi el nostre present cap al futur.



Autor: Jean Bricmont
Assessorament lingüístic: Montse Alba i Mar Olivé
Coordinació de la publicació: Montse Alba

Edita: UPEC
Producció: Primera Impressió
ISBN. 978-84-614-1964-7
DL. B-27544-2010

El contingut d'aquesta publicació pot ser reproduït, sempre que se'n citi la procedència.

Aquest llibre està imprès en paper certificat FSC, Boscos Ben Gestionats, Fons controlades i fusta i fibra reciclada.

El futur de la Il·lustració?



Jean Bricmont

Físic a la Universitat de Lovaina.
Coautor d'*Impostures intel·lectuals*



Els Il·lustrats són encara, més de dos segles després de la seva aparició, al bell mig de molts debats de la societat: les relacions entre l'Occident i l'Islam, o bé entre l'Occident i la resta del món, o fins i tot en qualsevol discussió sobre el postmodernisme i el relativisme. Seria necessari escriure tot un llibre o diversos llibres per explicar i resoldre totes les qüestions epistemològiques, morals i polítiques que aquests debats plantegen. Les observacions següents només podran arribar a tenir la condició d'un esbós, amb l'omissió de molts matisos i amb alguns arguments en què es fan afirmacions sense estar completament justificades, per manca d'espai.

L'exposició es dividirà en dues parts: una sobre el patrimoni filosòfic de la Il·lustració, i l'altra sobre els avatars polítics d'aquest llegat, anant des de les revolucions democràtiques fins a l'època con-

temporània. En la part filosòfica, es tractaran tres temes: el que fa referència a la noció de la veritat i el coneixement; el que es refereix a un estudi sobre els mitjans per arribar a un coneixement fiable i, finalment, la qüestió de l'ètica. La part política se centrarà en les objeccions contemporànies en relació al discurs de la Il·lustració i a la forma de respondre-hi.

1. L'herència filosòfica

El concepte de la veritat

6

El concepte més bàsic a introduir, que és alhora “evident” i en disputa o oblidat, és el de la veritat ordinària, o ingènua, o el que s’anomena a vegades la veritat-correspondència: un enunciat és autèntic si descriu un aspecte del món existent independentment de mi, de la meva consciència, de les meves percepcions i els meus desitjos.

Òbviament, per defensar aquesta noció primer hem de defensar la idea segons la qual hi ha en realitat un món “exterior” (a mi, a la meva consciència, etc.) i que aquest món està dotat de propietats. Aquesta idea és sovint desacreditada per simplista, però cap esforç de profunditat filosòfica

no em podrà mai convèncer que jo no *he nascut* en una data determinada. En aquell moment precís, vaig sortir de la matriu de la meva mare i, nou mesos abans, jo no existia (“jo” per a significar tant el meu cos com la meva consciència). O bé, si els meus pares ja existien abans que jo, calia que alguna cosa existís a part de mi i tingués una “estructura” i unes “proprietats”, que permetessin, entre altres fets, produir un nadó.

Òbviament, aquest realisme “naïf”, amb què es podria anomenar el realisme de la vida quotidiana, no resol les qüestions més subtils, per exemple la de la realitat de les entitats no observables en la física, com les forces, els camps, algunes partícules, etc., l’examen de les quals ens portaria molt més enllà d’aquest article¹.

Però aquest realisme ens dóna una noció de la veritat i ens permet il·lustrar conceptes com ara l’existència i l’objectivitat. S’oposa a l’escepticisme radical, que dubta de totes les nostres percepcions, fins i tot de les de la vida quotidiana, així

¹ Veure Jean Bricmont, Alan Sokal, Defense of a modest scientific realism, a: Knowledge and the World: Challenges Beyond the Science Wars, edited by Martin Carrier, Johannes Roggenhofer, Günter Küppers and Philippe Blanchard (Springer-Verlag, 2004), pp. 17-45

http://www.physics.nyu.edu/faculty/sokal/bielefeld_final_rev.pdf



com a diverses formes d'idealisme. S'oposa a l'idealisme radical, que veu el món com a *constituit* (en essència) d'idees o de sensacions, i també a una forma més subtil d'idealisme que admet l'existència d'una "cosa en si mateixa", però que diu que no la coneixem mai tal i com és "en si mateixa", sinó només tal i com la percebem. O, fins i tot, que els nostres discursos no tenen relació amb el món "com a tal", sinó només en el nostre coneixement del món.

8

Aquesta darrera idea és molt popular i es planteja sovint de manera que pugui semblar òbvia (com conèixer les coses més enllà del que podem percebre?), de vegades fins i tot en el terreny de les ciències –de fet un dels lemes de la interpretació anomenada de Copenhagen de la mecànica quàntica afirma que la física no estudia la natura, sinó tan sols allò que podem dir sobre la natura. No obstant això, aquesta idea és confusa, i també moltes de les seves reformulacions; de fet, en quin sentit la paraula percebre es fa servir quan es diu que no coneixem el món sinó tal com el percebem? Si és en el sentit usual de la paraula, aleshores, quan percebem alguna cosa, percebem alguna cosa externa a nosaltres i ens adonem d'un aspecte del món existent en si mateix: si veig

tres cadires en aquesta habitació i tinc una bona vista, no tinc al·lucinacions, etc., aleshores certament hi ha tres cadires en aquesta sala, i aquest fet és un aspecte del món, que existeix “en si mateix”, si volem fer servir aquesta expressió, i del qual n’aconsegueixo per tant un “coneixement objectiu”. Però es pot entendre la paraula “percepció” en un sentit ben diferent, gens comú: pensem en una mena de pel·lícula que es desenvolupa a la nostra consciència, però que no té cap vincle amb qualsevol altra realitat externa; o, fins i tot, per tal de donar una versió més “materialista” d’aquesta idea, que som uns cervells dins d’una cubeta, connectats a una sèrie de fils elèctrics que produeixen, per via de senyals apropiats, les nostres sensacions. En aquest cas, ens estaríem centrant en les nostres sensacions i no en el món. Però la retòrica idealista és ambigua i, depenent del sentit que li donem a la paraula percepció, arribem a dues idees molt diferents: el realisme naïf o l’escepticisme radical. Per descomptat, l’escepticisme radical és irrefutable -sempre ens podem imaginar que en realitat som cervells en una cubeta i que tots els nostres sentiments són il·lusions; però, com va dir en Hume, aquest escepticisme radical ha de ser processat “per la negligència i la manca d’atenció”; no hi ha cap raó



per creure que és veritat i que ningú actua en la pràctica com si ho fos –si no, per què mirar a un costat i a l'altre en creuar un carrer? Però l'idealisme no acostuma a presentar-se com una simple repetició d'aquesta banalitat (la no refutabilitat de l'escepticisme), sinó com una mena de “tercera via” entre el realisme “naïf” i l'escepticisme radical. Però no és res de tot això: o bé interpretem la percepció en el sentit habitual, i per tant estem d'acord amb el realisme, o bé l'interpretem com una pura il·lusió, i tornem a caure en l'escepticisme.

10

No obstant això, hi ha una idea important que és certa, d'alguna forma, en l'idealisme, però a condició que es formuli d'una altra manera; el nostre coneixement del món és el resultat d'una interacció entre les nostres facultats mentals i els nostres òrgans perceptius i el món existent “en si mateix”. Res no indica que aquesta interacció produeixi un simple “reflex” d'aquest món. Altres animals que no som nosaltres tenen, a través dels seus propis sistemes de percepció, una visió diferent d'aquest mateix món. D'altra banda, les nostres cultures, així com les nostres diferències individuals, influeixen en part aquesta interacció i per tant la visió resultant. Però res d'això s'oposa al realisme

—en tot cas el torna una mica més sofisticat. Efectivament, res no ens impedeix d'estudiar aquesta interacció entre els nostres esperits i el món —això és exactament el que fan les neurociències i les ciències cognitives; un exemple elemental d'un estudi com aquest està constituït per il·lusions òptiques: *sabem* que es tracta d'il·lusions, entre altres coses perquè sovint són construïdes per éssers humans. Així doncs, podem saber perfectament que les nostres percepcions ens enganyen, en determinats casos en què ho fan; i és el mateix per als aspectes individuals o culturals. No té cap sentit dir, com es fa massa sovint, que som “presoners” de la nostra percepció, de la nostra educació o de la nostra cultura.

El que sí que és cert és que l'ésser humà és un ésser natural, com tota la resta, i no un àngel o un déu. Així doncs, les capacitats que li permeten conèixer el món tenen els seus límits, límits que, no obstant, també poder ser estudiats en part, però que, per definició, no es poden “eludir”. Tot i això, i per la irrefutabilitat de l'escepticisme (que en si mateix és un dels límits de la capacitat humana²), tornem sobre un tòpic que cap realista

² Veure C. McGinn *Problems in Philosophy: The Limits of Inquiry*, Blackwell Publishers, 1993.



no ha negat mai (excepte potser en algunes doctrines religioses que creuen poder arribar a la Veritat “absoluta”).

12

En principi, l'idealisme no condueix cap al relativisme: podem creure que la ment humana és “universal” i que ha construït una “representació” del món, independent per descomptat del que aquest és “en si”, però també independent de les circumstàncies sociohistòriques en què s'han elaborat les representacions. No obstant això, el llarg període des de les conquestes europees fins a l'actualitat ens obliga a admetre que hi ha moltes representacions del món, que es contradiuen entre si, i que la descolonització les ha tornat a fer a poc a poc “igualmente respectables”.

Des d'un punt de vista realista, hi ha un món, i alguns “relats” sobre aquest món són més reals que altres, perquè reflecteixen millor l'estructura d'aquest món “tal i com és”; podem pensar en la comparació entre la teoria de l'evolució i els mites creacionistes de les diferents religions. Però des d'un punt de vista idealista, no és gens fàcil determinar, sense caure en un ingenu eurocentrisme, quina és la veritable estructura universal de l'esperit humà que ha construït les nostres represen-

tacions del món. De fet, podem veure l'evolució del món postcolonial com una presa de consciència progressiva del fet que les representacions produïdes en les cultures no europees no haurien de ser desateses o ignorades. Una conseqüència natural d'aquesta presa de consciència és el relativisme: cada cultura produeix la seva pròpia representació del món i totes elles són igualment vàlides ja que, idealisme obliga, cap d'elles no pot reclamar la condició de "veritable" representació, aquest concepte no tindria cap sentit. El relativisme sorgeix de la combinació entre l'idealisme i l'efecte ideològic de la descolonització.



Una bona part de la cultura contemporània està impregnada d'aquest relativisme. Però n'hi ha una altra que és filosòficament indefensable, ja que la seva premissa filosòfica, l'idealisme, ho és, i les seves conseqüències són desastroses: efectivament, el relativisme reflecteix una idea de progrés, fins i tot en les ciències, impossible de concebre. Si la nostra visió del món és simplement el resultat d'una construcció mental socialment i històricament contingent, aleshores la ciència moderna no és més que la visió de l'home occidental modern. D'alguna manera, aquesta conclusió, combinada amb l'observació evident que la ciència "occiden-

tal” és en l’actualitat, i cada vegada més, produïda a la Xina, a l’Índia i a altres països suposadament presoners de les seves cultures no occidentals, és una mena de *reductio ad absurdum* de relativisme i, indirectament, de la seva premissa, l’idealisme.

14

La proposta realista esbossada més amunt s’oposa també a certes formes de pragmatisme, que redueixen la veritat al que és útil, així com a qualsevol forma de “sociologització” de la veritat, que la veu com el que és admès (socialment) dins d’un grup determinat. De fet, com que les opinions varien d’un grup a un altre, i que el que és bo per a un no ho és necessàriament per a altres, totes aquestes “definicions” de la veritat van a parar al relativisme; però, a més, són incoherents: si diem que la veritat coincideix amb la utilitat, aleshores no podem escapar del realisme; en efecte, cal preguntar-se si alguna cosa és *veritablement* útil (per exemple, la invasió de l’Iraq pels Estats Units o de la Unió Soviètica per l’Alemanya nazi) i tornem a anar a parar a la veritat “ordinària”. De la mateixa manera, si volem identificar la veritat i les “idees compartides per un grup en particular” anem a parar també a la veritat ordinària, perquè els discursos sobre les “idees compartides per un

grup en particular” són uns discursos sobre una realitat exterior a la *meva* consciència (fins i tot si es refereixen a les realitats humanes). I no queda absolutament gens clar que sigui més fàcil tenir accés, per exemple, a les idees compartides pels membres de la *Royal Society* en el segle XVII que a l'estructura atòmica de la matèria. Ni les unes ni l'altra no són accessibles “directament” o per mitjà de la introspecció.

Un cop aclarit el concepte de la veritat, ara cal saber com els éssers humans poden accedir a les veritats i estar raonablement segurs que no són sota la influència d'una il·lusió. Això ens porta a un altre llegat del segle XVIII, l'empirisme.

L'empirisme.

Una de les raons per les quals la noció de veritat s'ha convertit en “sospitosa” en la filosofia contemporània la tenim sens dubte en l'ús d'aquest terme en el discurs religiós (per exemple, quan se suposa que Jesús diu “Jo sóc el Camí, la Veritat i la Vida”) o, per a les persones que provenen de la tradició marxista, en el seu ús en la “línia del partit”. El racionalisme ha de combinar una actitud realista front a la veritat amb un escepticisme sis-



temàtic pel que fa a les pretensions a la veritat que sorgeixen de diversos discursos: religiosos, metafísics, científics, pseudocientífics, marxistes, psicoanalítics o d'altres.

Aquest escepticisme, o aquesta voluntat de posar ordre als nostres pensaments, de distingir entre el saber veritable i la il·lusió o la ideologia, s'ha desenvolupat a partir de la revolució científica, principalment en l'empirisme anglès i el materialisme francès de la Il·lustració; es va desenvolupar en el XIX en el que els marxistes han anomenat el “materialisme mecanicista” i en el XX en el positivisme lògic i el pensament d'en Bertrand Russell.

16

El que ens interessa aquí és la postura epistemològica d'aquests corrents, i no la teoria de l'origen de les idees al que estan igualment associades: el concepte de la ment humana com a *tabula rasa* en néixer, és a dir que no hi ha res en la nostra ment que no provingui dels nostres sentits. Aquesta idea, que aquí deixarem de banda, ha estat fortament rebutada, des de la dècada del 1950, per tots els avenços aconseguits en les ciències cognitives, després de la revolució d'en Chomsky en lingüística.

Per explicar l'actitud epistemològica de l'escepticisme científic o de l'empirisme, ens podem inspirar en un argument clàssic, a causa de la creença en els miracles³ d'en David Hume, però que podem estendre a tot el conjunt de discursos.

Suposem, diu en Hume, que, com és el cas de la majoria de la gent, mai no hem vist un miracle en si mateix, però hem escoltat que la gent es refereix (per exemple, a través de la Bíblia) a l'existència dels miracles. És racional creure-hi? No, diu en Hume, perquè vosaltres sabeu per la vostra experiència personal que hi ha persones que s'estan enganyant a si mateixes o que intenten enganyar-ne unes altres. Per contra, d'un miracle vosaltres no en teniu cap experiència personal. Per tant, és més racional creure que el fet que escolteu la història d'un miracle s'explica més aviat perquè algú s'enganya o us enganya en lloc de suposar que realment es va produir un miracle.

Evidentment, en Hume no diu que només hem de creure en el que percebem directament, sinó més aviat que s'ha d'exigir a l'interlocutor que si el que ens diu contradiu totes les nostres experiències passades, ens proporcioni evidències que siguin

³ Veure: David Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, traduït per en Philippe Baranger i en Philippe Saltel, GF-Flammarion, París, 1983 [1748] (p.183).



més creïbles que les experiències en si mateixes, especialment l'experiència gairebé diària de les persones que s'enganyen o ens enganyen. En Hume va quedar molt satisfet amb el seu argument, i a més va escriure que "com a mínim ell havia de fer callar la beateria i la superstició més arrogants i alliberar-nos de les seves súpliques impertinents".

18

L'argument és important, no tant pel que fa als miracles religiosos tradicionals, en els quals poques persones creuen avui en dia, almenys a Europa, sinó perquè dóna un bon exemple de la manera racional de procedir per posar en ordre les diverses opinions a què ens enfrontem. Podem i hem de fer la mateixa pregunta al mecànic que ven cotxes usats, al banquer que fa brillar dividends fabulosos, al polític que promet la sortida del túnel després d'anys d'austeritat, al periodista que ens informa dels esdeveniments que passen a països llunyans, així com al físic, al sacerdot o al psicoanalista: quins arguments ens podeu donar perquè sigui més racional creure el que dius en lloc d'assumir que estàs equivocacat o que ens enganyes? A més, la llarga llista d'errors científics del passat fa el repte de l'escèptic encara més difícil d'establir. Aquest punt mereix una atenció espe-

cial, perquè els errors científics són tot sovint invocats, com a argument indirecte, pels partidaris de les religions i de les pseudociències, tot i que aquests errors proporcionen realment alguns arguments en favor de l'escepticisme creixent, evidentment ho inclouen en relació amb les doctrines no científiques.

Fixeu-vos també que en Hume no diu que aquesta forma de raonament sempre permeti arribar a conclusions correctes. Efectivament, ell dóna l'exemple d'un príncep indi que es va negar a creure que aquí l'aigua es congela a l'hivern i ell aprova la seva forma de raonar: l'aigua es solidifica abruptament al voltant dels zero graus i el príncep, que vivia en un clima càlid, no tenia cap motiu per pensar que aquest fenomen és possible; era conseqüentment racional amb ell mateix en no creure en la paraula de l'interlocutor vingut d'Europa. En Hume dóna una regla metodològica que és racional a seguir en qualsevol circumstància; però no es pot garantir a priori que aquesta norma porti o no a la veritat en un cas particular, i depèn del grau d'informació que tinguem en aquest cas concret.

Per descriure breument la manera d'ampliar el raonament d'en Hume sobre els miracles, consi-



derem breument les ciències, les pseudociències (tot prenent l'exemple de l'homeopatia) i les religions.

20

Pel que fa a la física i les ciències naturals, hi ha dos tipus d'arguments per respondre els escèptics: en primer lloc, la tecnologia és realment un "miracle"⁴; hi estem massa acostumats per pensar en aquests termes, però si poguéssim viatjar en el temps i portar els cotxes o els avions al segle XVIII, aquests segurament serien considerats (almenys a primera vista) com a miracles. Però a diferència dels miracles a què fa referència per exemple la Bíblia, els miracles de la tecnologia són reproduïbles i visibles per a tothom i per tant ofereixen una resposta als escèptics. No obstant, aquest argument està lluny de ser plenament satisfactori, la tecnologia és en part (però cada cop menys) el resultat d'un procés de progrés de "proves i errors", que només estan indirectament relacionats amb la ciència. Però hi ha un segon "miracle", és a dir, l'equilibri entre una multitud d'observacions i experiments i les prediccions derivades de les teories científiques. Una vegada més, hi ha alguna cosa realment miraculosa en el

⁴ Independentment dels judicis de valor que es poden produir amb els seus avantatges i conseqüències.

fet que, en un món en què el futur és tan imprevisible, podem predir amb gran exactitud quan s'aturarà una agulla en el rellotge al final d'una experiència. Per descomptat, aquest tipus d'argument deixa obertes moltes qüestions⁵, però ens mostra, en principi, la manera de respondre als escèptics i demostrar que el discurs científic no és ni una pura il·lusió ni un pur engany.

Per contra, en termes d'homeopatia i en general de pseudociència, el problema ve perquè no existeix una tecnologia "visible" o proves empíriques comparables a les que existeixen en la ciència (específiques, reproduïbles, etc.) que permetin respondre a l'escèptic. Evidentment hi ha cures i restabliments, però qualsevol teràpia implica un cert nombre de cures, ja siguin espontànies o ja siguin a causa de l'efecte placebo (cosa que fins i tot els homeòpates han d'admetre, a menys que sostinguin que, quan aquest efecte es posa en evidència a la medicina ordinària, en realitat és a causa d'un agent curatiu invisible), i no hi ha cap estudi estadístic que mostri de manera convincent que l'eficàcia de l'homeopatia sobrepassi l'efecte placebo; ara bé, només aquest tipus de proves

⁵ Per exemple sobre l'estatut precís de les entitats « teòriques » o « inobservables » introduïdes en el discurs científic, com els àtoms o les forces.

podrien permetre respondre a l'escepticisme d'en Hume. De fet, ja que existeix l'efecte placebo, sempre és més racional, si apliquem el raonament d'en Hume, invocar-lo com a explicació de les curacions en lloc d'atribuir una eficàcia real als productes homeopàtics.

22

Si parlem del discurs religiós, hem de distingir dos aspectes: per una banda, allò a què s'uneixen la gran majoria dels creients (com a mínim fora d'Europa), és la creença en els miracles i a l'eficàcia dels precis, creences que no són massa diferents de les de la pseudociència. D'altra banda, hi ha tota la versió "intel·lectual" de la religió, el discurs dels teòlegs i dels filòsofs creients. Aquí ens trobem amb un altre tipus de problema: el de les assercions factuais radicalment no empíriques, com, per exemple: "Déu és amor". En efecte, és difícil d'imaginar com qualsevol observació podria afectar d'una manera o altra la probabilitat que puguem atribuir a la veracitat d'aquesta asserció o de la seva negació (Déu no és amor).

Efectivament, les afirmacions teològiques o metafísiques estan fetes de tal manera que no en podem deduir res a nivell factual i per tant qualsevol observació concebible no altera la probabilitat que atribuïm a priori a aquestes afirmacions.

L'única manera de desempatar una declaració teològica i la seva negació és apel·lar als textos sagrats, correctament interpretats. Però, com podem determinar, sense fer un raonament circular, quins són els textos sagrats i, quan siguin ambigus, quina és la seva interpretació “correcta”⁶?

Ètica

Finalment, hi ha la qüestió de l'ètica. És ben sabut que no es pot passar directament i lògicament de judicis de fet a judicis de valor i que per tant no podem basar únicament l'ètica en la ciència o en consideracions purament epistemològiques. No obstant això, hi pot haver una actitud racional en l'ètica, que podríem anomenar conseqüencialista, pragmàtica o utilitarista (cap d'aquests termes no és satisfactori). Aquesta actitud consisteix a posar l'accent en les conseqüències de les accions i no en les intencions dels agents. Òbviament, necessitem un criteri per avaluar les accions –ja siguin bones o dolentes. La màxima utilitarista –la major

⁶ Les religions justifiquen tot sovint les seves afirmacions amb arguments de tipus moral: se suposa que han de donar sentit a la nostra vida, o encoratjar-nos a fer el bé. Sense tornar a entrar en el detall de la crítica d'aquest tipus d'idees, hem de remarcar que és difícil d'entendre com els arguments purament morals podrien justificar les afirmacions factuais, o com una moral específicament religiosa podria passar completament d'afirmacions factuais sobre l'existència de Déu, la vida després de la mort, etc.

felicitat per al major nombre de gent—, pot servir aquí com a punt de referència, aquest terme no vol dir que aquest criteri sigui “absolut”; i és fàcil inventar situacions en què la maximització de la felicitat dels uns pot conduir a la violació, per part d’una minoria, dels drets que ens semblen fonamentals. Però, en realitat, cap màxima moral pot servir com a criteri absolut —és fàcil pensar també en les situacions en què la violació dels drets més fonamentals, per exemple el dret a la vida, podria ser una bona cosa (no hauria estat desitjable que l’atemptat contra en Hitler el juliol del 1944 hagués tingut èxit?).

Tot el problema del relativisme en l’ètica ve del fet que és difícil trobar criteris absoluts d’aplicació universal, o algorismes morals, perquè els nostres judicis ètics depenen de les circumstàncies, de manera molt subtil. Però això no legitima el relativisme, ja que una vegada determinades les circumstàncies, un acte pot ser perfectament immoral en un sentit absolut: si surto al carrer, agafo un nen a l’atzar i el mato deliberadament, això està malament d’una manera absoluta; i és fàcil imaginar exemples menys extrems o de judicis “absolutistes” (en aquest sentit) que són possibles. L’actitud racionalista, tot i sent oposada al relati-

visme, porta a la desconfiança en les actituds absolutistes, independents de les circumstàncies; rebutjant les morals basades en la mala consciència o de penediment (per exemple, en relació a l'Holocaust) i a tot el que és moralisme pur –és a dir, el fet de predicar uns “valors”, sense tractar d'identificar les estructures psicològiques, econòmiques i socials que engendren els comportaments que volem modificar.

L'època actual està caracteritzada per una actitud que va gairebé sempre en contra del racionalisme. D'una banda, hi regna un esperit del temps relativista que fa que qualsevol debat ètic sigui pràcticament impossible; d'una altra banda, una forma d'absolutisme irreflexiu coexisteix amb aquest relativisme: des del moment en què abordem els drets de l'home, o els de les dones i les minories o la democràcia, es converteix en “inacceptable” i “escandalós” discutir qualsevol cosa en el discurs dominant. La guerra a l'Afganistan i a l'Iraq està justificada, almenys entre la intel·lectualitat, en nom dels drets dels homes i les dones (aquest tipus de justificació es remunta a les guerres a Bòsnia i Kosovo). El suport a Israel està justificat per la culpabilitat en relació a l'Holocaust. La llibertat d'expressió està greument limitada pel



mateix motiu, i quan es tracta d'alguna indumentària obligada, la llibertat es veu soscavada en nom de la laïcitat o el feminisme. Per entendre com hem arribat a la situació actual, potser cal que fem una ullada a la història.

2. Il·lustració i política

Una breu història, del segle XVIII al postmodernisme

26

El vincle clàssic entre esquerra política i racionalisme es manifestava pel combat a la Il·lustració, així com també per l'oposició a alguns règims feixistes fortament recolzats per l'Església (com a l'Espanya d'en Franco). En la mesura en què aquests poders es basaven en una ideologia religiosa, la crítica racionalista de la religió esdevenia gairebé *ipso facto* una crítica del poder. A més, els pensadors de la Il·lustració tenien l'esperança que la substitució d'una visió religiosa del món per un punt de vista científic ens portaria a unes millors condicions de vida de la humanitat i, tot superant els prejudicis, a una millora moral del gènere humà. Però amb el desenvolupament del capitalisme i l'imperialisme en el segle XIX, la relació entre esquerra i racionalisme va començar a ser més

complexa. Per una banda, el capitalisme sempre ha pretès el suport de la ciència: evidentment de la tecnologia, però també de la “ciència econòmica” que, en l’essencial, presenta aquest sistema com “el millor possible” o l’únic que és “natural”.

L'imperialisme ha anat acompanyat d'una teoria “científica” sobre les races superiors i les inferiors i de la idea que els pobles desenvolupats científicament i “il·luminats” han d'exercir una “missió civilitzadora” respecte a altres pobles.

Finalment, l'aparició al segle XIX de noves nacions a Europa de l'Est, a Itàlia i a Alemanya, amb la seva culminació en el segle XX, així com els conflictes entre les potències imperialistes, han demostrat que els prejudicis més letals no eren necessàriament d'origen religiós, sinó que també podien estar basats en el nacionalisme.

El marxisme i, en general, el socialisme del segle XIX, han aportat a aquests problemes una resposta aparentment genial, però temporal i en part il·lusòria: el capitalisme no ha estat més que suposadament racional; la veritable racionalitat va ser encarnada pel socialisme científic que va demostrar que l'acció política de la classe obrera havia



permès la superació del capitalisme, l'establiment del socialisme i l'acompliment real de les promeses emancipadores de la Il·lustració. I en qualsevol cas a partir d'en Lenin, les lluites anticolonials, les lluites de les "nacions proletàries", se suposava que anaven en la mateixa direcció que les que condueixen a l'emancipació de la classe obrera i a l'establiment del socialisme.

28

Aquesta visió optimista va ser transformada per la Primera Guerra Mundial, la derrota de l'esquerra alemanya front al nazisme, l'adhesió a aquest últim d'una part de la classe obrera alemanya, els avatars de la Unió Soviètica i del moviment comunista, i pel fet que les lluites per l'emancipació en el Tercer Món han estat encapçalades per nacionalistes no marxistes (l'FLN algerià, Nasser) o per religions de diferents tendències (anant d'en Gandhi a Hamas, passant per la "teologia de l'Alliberament").

Per si tot això no fos suficient, la dècada del 1960 a Europa i els Estats Units va estar marcada per l'aparició de nous moviments socials que tenien en compte que el pensament "il·lustrat", "resultant de la Il·lustració", i de les elits occidentals s'adapta perfectament a la negació del dret de vot per a les

dones, a la discriminació flagrant pel que fa a les minories i a una moral sexual repressiva i pudibunda. Més recentment, l'ecologia política ha reblat el clau una mica més tot suggerint que la civilització industrial i el progrés tecnològic ben bé podrien acabar en un desastre global.

Tot això ha portat a l'aparició, com a mínim en el camp intel·lectual, d'una "esquerra postmoderna" que, estimant que el projecte de la Il·lustració ha fracassat, busca una actitud que vol ser progressista, però que es distancia molt de l'esquerra clàssica pel que fa a la racionalitat i la ciència. Filosòficament, tendeix a ser relativista, tant en termes de coneixements com de valors; els mites i les religions, lluny d'haver de ser combatuts, són defensats en nom del respecte per les "diferències" o les "altres cultures", que representen un punt de vista la validesa del qual no pot ser qüestionada per la ciència, percebuda com a occidental, masclista o imperialista. Políticament, aquesta esquerra no es refia del "progrés" i la tecnologia, prima l'individu per damunt de les masses, la marginalitat i la revolta per damunt de la revolució o les reformes. El naixement de la postmodernitat se situa en el període al voltant del 68 i la seva empremta és perceptible principalment en la "nova



esquerra”, ecologista, llibertària, feminista, etc., que va sorgir després d’aquest període (que no vol dir que no puguem trobar en aquests moviments moltes excepcions que escapen del paradigma postmodern).

30

En alguns aspectes, l’esquerra postmoderna va a parar a la dreta tradicional, conservadora o reaccionària; efectivament, aquesta, al contrari que la dreta liberal (que es veu a si mateixa com la veritable hereva de la Il·lustració), ha declarat reiteradament que per a l’èsser humà, sent el que és, les promeses emancipadores de la Il·lustració eren il·lusòries. Certament, hi ha progressos tècnics, però la naturalesa humana no canvia i per tant no hi ha un progrés moral real. El que implica també discutir d’aquestes promeses, condueix inevitablement als desastres: el terror, el gulag, la pèrdua dels valors en la defensa del consumidor contemporani o el desastre ecològic mundial.

Evidentment, l’esquerra postmoderna es distingeix de la dreta reaccionària / conservadora en el seu èmfasi en la subjectivitat i la llibertat individual i en el seu rebuig de la idea de naturalesa humana (actituds que no són necessàriament coherents amb els seus pressupòsits anti-Il·lustració), però comparteix el seu pessimisme referent als projec-

tes d'emancipació col·lectius, especialment els basats en una conducta racionalista.

L'abandonament del racionalisme per part de la nova esquerra és correlatiu a l'apropiació d'aquest per part d'una determinada dreta. No només per la dreta liberal que veu en la combinació de la democràcia i el lliure mercat la realització de la Il·lustració i d'alguna manera la fi de la història, sinó també per una dreta “republicana” i “laica”.

Un racionalista d'esquerres es troba avui en dia en una situació especialment incòmoda: a la seva dreta hi troba ja sigui “liberals” que consideren que el sistema actual és insuperable, ja sigui “republicans” que alimenten el conflicte de les civilitzacions tot oposant els Il·lustrats occidentals a la barbàrie islàmica. I, a la seva esquerra, no hi troba gairebé res més que una pobra coalició de relativistes, de postmoderns i tecnòfobs, hostils a qualsevol idea de progrés o de projecte col·lectiu.

Respostes

Desenvolupar una manera de sortir d'aquest carreró sense sortida no és fàcil i òbviament no podem oferir una solució simple i global als pro-



blesmes que es presenten.

Per començar, s'ha de reconèixer que evidentment no ens podem acostar amb repetir el discurs de la Il·lustració (o fins i tot el del socialisme del segle XIX), igual que ho fan a vegades alguns que pensen a defensar-la; ha plogut molt des d'aquella època i això s'ha de tenir en compte. Però això no significa que no puguem aprendre de l'actitud pròpia d'aquella època, especialment la reflexió crítica sobre les institucions socials que es pot aplicar ben bé a les institucions actuals, fins i tot si aquestes són molt diferents del que eren al segle XVIII.

32

D'altra banda, no s'ha de considerar el punt de vista de la Il·lustració com a la “presa del poder” en les revolucions democràtiques a Europa. Alguns progressos essencials es van produir en aquell moment, principalment la separació entre Església i Estat, i també la introducció de determinades formes de llibertat d'expressió i de democràcia. Però com es mostra en el discurs socialista del segle XIX, podem considerar perfectament que alguns avenços, com els aquí esmentats, van acompanyats d'alguns fets negatius –la concentració de la producció en unes poques mans, a

causa del desenvolupament de la gran empresa, i l'opressió colonial—, que s'oposen a la realització efectiva de totes les promeses presentades prèviament.

El dilema que ja va sorgir en aquell moment és si s'ha de “tornar enrere” i abandonar els avenços aconseguits a causa de les regressions que els acompanyen, o, al contrari, intentar superar la situació actual tot preservant al mateix temps les experiències anteriors. La primera opció va ser estigmatitzada per en Marx i l'Engels en el *Manifest* com a “socialisme feudal” i l'etern problema amb el qual es troba aquesta opció és el de saber a què tornar: a l'Edat Mitjana cristiana, a les ciutats gregues, a la monarquia absoluta? I com fer-ho? L'única vegada a la història en què la “tornada a...” va funcionar, si més no ideològicament, va ser en el feixisme; i tot i això, hi havia una certa sensació d'engany, ja que aquests règims eren excessivament modernitzadors, tot “mobilitzant” en nom dels valors nostàlgics. Pensadors com en Heidegger poden legítimament considerar que van ser enganyats per aquesta retòrica. Però falta, per part seva, que ens expliquin com és possible un veritable “retorn a”. Parafrasejant el mateix Heidegger, podem dir que només un déu pot salvar-



nos de la modernitat, però un déu com a tal no existeix.

Per tornar al moviment socialista, és cert que no s'ha aconseguit una superació del capitalisme, però això no significa que no s'hagin realitzat avenços des del sorgiment d'aquest moviment: l'abolició de l'esclavitud, el progrés de la democràcia, el desenvolupament dels sindicats i de la seguretat social, la descolonització.

34

No obstant això, el progrés sembla haver disminuït des de finals dels anys 70. Hi ha hagut avenços des del punt de vista del feminisme, de l'antiracisme, i també en d'altres àmbits, però és en gran mesura una continuació de la revolta de la dècada del 1960, no un fenomen realment nou. Però el capitalisme i l'imperialisme s'han anat tornant cada vegada més agressius, qüestió que sens dubte va lligada a la crisi progressiva del comunisme (abans del seu enfonsament final), crisi que *de facto* ha anat unida a la crisi dels moviments nacionalistes al Tercer Món, així com de la democràcia social europea.

Es podrien donar moltes explicacions a aquestes crisis. Una d'elles és que una de les coses que no va tenir en compte el socialisme del segle XIX va

ser el que ara anomenem Tercer Món, o les colònies en aquell moment, i que, en aquella part del món, el principal problema que es plantejava no era el socialisme, tal com s'entenia a Occident, sinó la lluita contra el feudalisme, el colonialisme i pel desenvolupament socioeconòmic.

Les grans revolucions del segle XX, la russa i la xinesa, s'haurien d'entendre en la perspectiva del desenvolupament i no en la del socialisme. En particular, tots els debats a Occident, entre els comunistes més o menys ortodoxos i els seus adversaris, sobre la qüestió del si i el quan aquestes revolucions van "traïr" el socialisme, amagaven el fet que aquestes revolucions no el van traïr en absolut i que, per contra, van aconseguir el seu veritable objectiu, que era, més enllà de la retòrica socialista oficial, l'emancipació d'aquests països del jou feudal i estranger (en el cas de l'URSS) i la ràpida industrialització del país.

En aquesta perspectiva, els canvis a la Xina des de la dècada dels anys 80 són menys profunds del que sembla. La Xina ha experimentat una fase de modernització "socialista" i quan els efectes d'aquest van semblar que arribaven al seu límit, va passar a una fase de desenvolupament capita-



lista; però en tots dos períodes, l'objectiu perseguit, el desenvolupament més ràpid possible, és el mateix. A més, quan observem el sistema capitalista a nivell mundial, veiem que aquest encara està en fase d'expansió: igual a l'Índia que a la Xina, el capitalisme és lluny d'haver estès el seu control sobre tota la societat, que segueix sent predominantment rural. I, a l'Àfrica, el sistema no ha arrelat pràcticament gens (tot i que els recursos d'aquest continent permeten el desenvolupament dels altres).

- 36 Pel que fa als països capitalistes desenvolupats, els problemes són molt diferents. Fa molt temps que el capitalisme hauria arribat als límits de la seva capacitat de desenvolupament en aquests països, si no hi hagués hagut un món al marge d'ells, a saber, les colònies en el passat o el Tercer Món a l'actualitat. Efectivament, la resta del món sempre ha servit als països capitalistes desenvolupats de "reserva" de les matèries primeres, de mà d'obra barata, de llocs on bolcar l'excedent de població (en l'època colonial) o, pel contrari, en el moment actual, una font de treballadors i fins i tot de matèria gris per tal de suplir els dèficits del seu sistema educatiu. Sense aquesta reserva, el desenvolupament

d'Occident, suposant que hagués estat possible, hauria estat totalment diferent; per agafar només l'exemple més obvi, com s'ho faria Occident per ser autosuficient en matèria d'energia? Sense l'existència d'un *hinterland* constituït pel Tercer Món, no està del tot clar que les prediccions d'en Marx sobre la superació inevitable del capitalisme en els països desenvolupats no es farien realitat.

La paradoxa del nostre temps és que, allà on el socialisme hauria d'haver aparegut arran del desenvolupament econòmic provocat pel capitalisme, l'existència d'un món exterior, precapitalista, ha fet que aquesta transformació sigui impossible o, com a mínim, ha permès posposar-ne la necessitat. I en aquest "món exterior", el que ha estat viscut com a "socialisme" ha estat en realitat un intent de reajustament accelerat del món desenvolupat.

Però ara aquest reajustament planteja greus problemes a Occident, i en primer lloc als seus treballadors, ja que l'existència d'una àmplia mà d'obra barata a l'abast al Tercer Món deixa als que són poc qualificats pràcticament al marge, i proporciona als capitalistes occidentals una arma molt eficaç en la lluita de classes.

Un altre problema és que Occident és més depen-



dent de l'exterior, per les seves matèries primeres i també per la resta, des dels productes fabricats fins als "cervells", cosa que no passava en l'època colonial. Ara bé, Occident ja no té el control sobre la resta del món com el tenia en el passat. Òbviament hi ha encara una forma d'explotació del Tercer Món per part d'Occident, però aquesta explotació ja no disposa del benefici de la força militar amb què comptava anteriorment.

38

El període actual és el de la decadència d'Occident (sense voler donar a aquesta expressió el sentit que li ha donat l'Spengler). I el principal problema que els liberals occidentals estan intentant resoldre és el de l'adaptació a aquest declivi, és a dir, d'una transició pacífica cap a un món postimperialista, la qual cosa exigeix tant renunciar a aventures militars com desenvolupar una forma d'economia que deixi de dependre de l'explotació dels recursos d'un món que ja no controlem.

Als indrets no occidentals del món, la qüestió que queda per resoldre és la de trobar formes de desenvolupament menys cruels que les ofertes pel capitalisme. És sens dubte a l'Amèrica Llatina on els intents de resposta a aquesta qüestió s'estan

elaborant més. Però, en altres zones, com en el món àrab-musulmà, la lluita contra l'imperialisme, fins i tot en el terreny militar, per desgràcia encara no s'ha acabat.

El "postmodernisme d'esquerra" correspon a un període de replegament, coincidint amb el declivi i la caiguda del comunisme i la pèrdua de les il·lusions que aquest havia engendrat. Està perfectament d'acord amb la il·lusió que preval en el terreny dels triomfadors anticomunistes sobre el final de la història. També està d'alguna manera relacionat amb el postmodernisme "de dretes", que és una reacció pessimista al problema del declivi, que va viure els seus millors dies a l'Alemanya post-1918, amb els Heidegger, Spengler, Strauss Schmidt, o fins i tot l'Escola de Frankfurt.

Avui en dia, aquest postmodernisme d'esquerres està en un carreró sense sortida total; amb la crisi econòmica, sobre la qual no hi té res a dir, i les guerres neocolonials sense final, els discursos sobre la "identitat", les "altres cultures" i el "respecte a les diferències" semblen cada vegada més buits, perquè s'emprenen, com diria en Marx, a l'aurèola (ideològica) de la vall de llàgrimes que



és la terra, i no a les seves bases materials. En determinades qüestions fonamentals, com la idea de progrés, la religió i la laïcitat, l'internacionalisme i l'imperialisme, o el socialisme, el postmodernisme, per utilitzar una fórmula tradicional, ha perdut de vista el que és essencial. No és impossible que aquesta doble crisi, la del "sistema" i la de la seva "oposició" dominant, relativista i postmoderna, condueixi a un renaixement de les idees de la Il·lustració i la seva prolongació socialista. Però tan sols és una esperança i, sens dubte, un somni.

Consell Social

- Comissions Obreres - CCOO
- Unió General de Treballadors - UGT
- Fundació Josep Irla
- Fundació l'Alternativa
- Fundació Nous Horitzons
- Fundació Rafael Campalans

- Acció Escolta de Catalunya
- Acció Jove - Joves de CCOO
- Associació Catalana per la Pau
- Avalot
- Casals de Joves de Catalunya
- Cooperació
- Entorn SCCL
- Escola Lliure El Sol
- ESPLAC - Esplais Catalans
- Fundació Catalunya Segle XXI
- Fundació Ferrer i Guàrdia
- Fundació Pere Ardiaca
- Fundació Terra
- SOS Racisme

- Associació de Joves Estudiants de Catalunya - AJEC
- Associació d'Estudiants Progressistes - AEP
- Ateneus Laics
- Col·lectius de Joves Comunistes - CJC-Joventut Comunista
- Estudiants en acció
- Fundació Cipriano García
- Fundació Josep Comaposada
- Joventut Socialista de Catalunya
- Joves d'Esquerra Verda – JEV
- Món-3

- Associació Catalana d'Investigacions marxistes
- Càtedra UNESCO de Sostenibilitat de la UPC
- Coordinadora per a la Memòria Històrica i Democràtica de Catalunya
- Centre de Recerca Econòmica i Social de Catalunya
- Sin Permiso
- Suburbe-Associació Cultural Estenent el desastre
- DeBarris sccl



Ponències 2009

més enllà de la crisi

UPEC  **Universitat
Progressista
d'Estiu de Catalunya**

Amb la col·laboració de

 **Generalitat
de Catalunya**

 **Diputació
Barcelona**



Ajuntament de Barcelona