

Octavi FULLAT

## LA MALÍCIA PRIMIGÈNIA

Per molt diferenciat que ens aparegui l'ésser humà, el cert és que forma part d'un *phylum* de molt llarga trajectòria, que l'enllaça amb la zoologia. La diferència humana, en conseqüència, potser no sigui tan diferent. L'àmbit social del *zoon politikon* tal volta tingui un bon tros de zoològic. Fins a quin punt la *polis* no reflecteix el *zoè*?

Per ventura provenim dels insectívors. A l'era terciària aixecaren el cap els lemúrids, els simis inferiors i els simis antropomorfs. Fa uns tretze milions d'anys que aparegué el *Ramapithecus*; d'aquest tronc probablement en sortiren, ara fa uns tres milions d'anys, l'*australopithec gràcil*, l'*australopithec robust*, l'*Homo habilis* i, d'aquí, bé que més tard, l'*Homo Erectus* —pitecantrop—, l'home de mandíbula de Mauer —*Homo sapiens Neandertalensis*—, i, finalment, l'*Home de Cromagnon* —*Homo sapiens sapiens*.

La nostra sociabilitat cal que es miri d'antuvi en la sociabilitat animal. Podrem entendre'ns millor. Segons defensa l'etòleg Michael Chance, la conducta social dels animals es funda en el fet que eviten l'amenaça, la qual cosa suposa fer constantment atenció al mascle central del grup, sempre molt agressiu. Aquest esguard a l'animal dominador constitueix la clau de la jerarquia. El comportament grupal dels mamífers està presidit pel fet que tenen present certs individus de rang superior, els moviments dels quals són decisius en no importa quin tipus de llur activitat. («Sociétés hédoniques et sociétés agnostiques chez les primates», *L'unité de l'homme*, Ed. Seuil, París 1974, pp. 84, 85 i 87.)

Les bèsties organitzen llur manera de procedir segons el principi de plaer —comportaments hedònics— i segons el principi d'agressivitat —comportaments agònics o agonístics—, segons H. Kummer; la conducta agonística es troba sota el control de la ruptura o separació —*cut-off*, diu ell—, mentre que el comportament hedònic se sotmet al control del contacte. El contacte tranquil·litza les bestioles; la separació, en canvi, implica observació i desconfiança. («Tripartite relations in Hamadryas baboons», S. A. ALTMANN, *Social Communication among primates*, Chicago University Press, 1967.) Qui no pensa tot seguit en els estudis de Freud sobre l'home? En *Malestar dins la cultura*, tot referint-se a *Més enllà del principi del plaer*, defensa l'existència d'un instint de mort —que el seu deixeble Federn denominarà encertadament

*Thanatos*— al costat d'*Eros* o principi de vida. Escriu que els fenòmens humans podrien ésser explicats mitjançant la interacció i l'antagonisme d'ambdós principis (*El malestar en la cultura*, Alianza editorial, Madrid 1973, p. 60).

La relació entre biologia i sociologia —i consti que no parlo de reduccions sinó exclusivament de relació— no és cap desvari, ans tot al contrari, sembla una mesura prudent, donada la nostra nissaga. A mi em sembla encertat el que redactà W. Goldschmidt, el 1959, sobre aquest tema; deia que la constant biològica serveix de base a tots els sistemes socials, bé que no els explica (*The biological Constant. Man's Way*, Nova York, Holt, Rinehart et Winston, 1959). La teoria darwiniana de l'evolució hauria d'haver anat seguida d'una teoria general de l'evolució humana que ensems impliqués la biologia i la cultura; però això no succeí pas. C. Geertz invitava, el 1965, a reemplaçar la concepció *estatigràfica* del fenomen humà per una síntesi en la qual els factors biològics, psicològics, socials i culturals, constituïssin variables a l'interior de sistemes d'anàlisi globals («The impact of the concept of culture on the concept of man», J. R. PLATT, *New Views of the Nature of Man*, Chicago University Press, 1965). Un model heurístic biocultural caldria que relacionés biologia, ecologia, demografia i sòcio-cultura. Aquests quatre sistemes no són autònoms, sinó interdependents. S'han realitzat estudis concrets amb l'esmentada perspectiva metodològica; concretament penso en un sobre els fenòmens de la pubertat. En ell es connecten les gònades, la hipòfisi, l'hipotàlem, la identitat psico-sòcio-cultural, el sexe social i els determinants sòcio-culturals. Constitueix un bon assaig, bé que molt circumscrit, per conèixer el *zoon politikon*, contemplat de forma massa ingènua per part d'Aristòtil.

En la segona edició de *Structures élémentaires de la parenté*, Lévi-Strauss afirma: «Finalement, on découvrira peut-être que l'articulation de la Nature et de la Culture ne revêt pas l'apparence intéressée d'un règne hiérarchiquement superposé à un autre et qui lui serait irréductible, mais plutôt d'une reprise synthétique permise par l'émergence de certaines structures cérébrales qui relèvent elles-mêmes de la nature, de mécanismes déjà montés, mais que la vie animale n'illustre que sous forme disjointe et qu'elle alloue en ordre dispersé». L'ontologia per la qual he optat m'aparta del monisme de Lévi-Strauss, però considero el seu pensament

molt interessant per acarar-se *metodològicament* amb el fenomen humà.

Els animals són bàsicament agressius. El mateix passa amb els homes, tal com ho estableix Freud amb aquestes paraules: «L'home no és una criatura tendra i necessitada d'amor, que només gosaria defensar-se si l'ataquessin, sinó, ben al contrari; l'home és un ésser que té com a disposició instintiva una bona porció d'agressivitat» (*El malestar en la cultura*, Alianza Editorial, Madrid 1973, p. 52). Les relacions socials de l'ésser humà arranquen de la zoologia. *L'home natural* de Hobbes és, tot ell, agressivitat. D'aquesta dada primera se'n deduirà la *Civitas* o *Commonwealth* o *Estat*. «Quan dos homes desitgen la mateixa cosa, no essent possible que ambdós en frueixin, passen a ésser enemics» (*Léviathan*, Ed. Sirey, París 1971, p. 122). Mentre cadascú conserva la llibertat de fer tot el que li plau, tots els homes estan en guerra contra tots (*op. cit.*, p. 129). I passa que, en temps de guerra, les virtuts cardinals són la violència i l'astúcia, no havent-hi res d'injust ni d'il·legítim (*op. cit.*, p. 126).

L'animal és naturalment agressiu, i nosaltres provenim de l'animal. M'inclino a pensar que la traducció humana de l'estadi prehumà —*fam*, o agressivitat, i *sexe*, o submissió— està format per la competitivitat, o passió egoista —poder econòmic— i per la relació «comandament-obediència», o passió sàdica —poder polític. El llibre *Naturalesa i causa de la riquesa de les nacions*, d'Adam Smith, i *El Príncep*, de Maquiavel, representen dues anàlisis primerenques d'aquest parell de passions humanes, vertebradores de la peripècia de l'home. En el principi, tant ontològic com cronològic, de l'ésser humà, no descobrim pas la llum, o *logos*, sinó les tenebres o *pathos*. La passió egoista i la passió sàdica, el poder econòmic i el poder polític, expliquen el comportament humà, tant en el pla individual com col·lectiu. La racionalitat fa aparició com quelcom de sobre-posat, com quelcom d'adjectiu, i, en conseqüència, ho fa a manera d'un poder condicionat per les passions cardinals de l'home.

## LA MALÍCIA SOBREVINGUDA

La malignitat de l'espècie humana, com he assenyalat abans, és doble: cobejança econòmica i voracitat política. Contra la ingenuïtat de Marx,

prefereixo la intuïció anarquista, i sostinc que la passió política no és reduïble a la passió econòmica, ni tampoc al revés, certament, malgrat les interrelacions que s'estableixen entre ambdós apassionaments. Ens trobem davant dels fonaments del procedir humà. Marx tractà aquest parell de febres constitutives de l'home de forma antinatural; és a dir, com a moralista. Volgué que els homes fossin fraterns i iguals, com voldria qualsevol rector de poble. Però el voler de Marx no ha servit per a modificar la història, perquè el voler, com el desig, apunta als ideals i no pas a les realitats. A la Unió Soviètica hi ha, ara, tan poca fraternitat i tan poca igualtat com a l'època dels tsars. Si volem saber *com és* l'home, en lloc de saber *com voldríem que fos*, val més fiar-nos de les anàlisis positivistes de Maquiavel i d'Adam Smith, que no pas de les de Marx o bé de Proudhon. La història no té res a veure amb l'ètica; aquesta forma part d'allò inexistent, desitjat però inassolible. L'ètica és cosa de consciències singulars, però ignora el caminar col·lectiu. Quan les revolucions han volgut moralitzar la història, no han fet res més que canviar el nom del tirà i les seves raons. Si des d'un camp axiològic escollit podem qualificar de més justa una situació present respecte d'una pretèrita, això ho ha portat la història objectiva més enllà de tota consciència singular o bé col·lectiva. Mai no hem suprimit ni suprimirem —portem ja dos milions d'anys d'existència— les dues calamitats radicals i definidores de l'espècie humana: l'economia i la política. Només modificarem la manera, que, per cert, ja és important.

Margino la maldat econòmica organitzadora de la societat i em limito a l'anàlisi de la perversió política. L'ull penetrant i immoral d'Hobbes descobreix que l'home és un desig perpetu i incessant de domini, desig que no acaba fins a l'*hora mortis*. L'activitat política presideix el cor de tot el social. Resulta impensable la societat sense el poder polític, i aquest resta idèntic a si mateix al llarg de tota la història: la política és i ha estat sempre el domini de l'home sobre l'home. Què en són d'inocents aquells que imaginin fabricar una política completament distinta de la que ha conegut ininterrompudament la humanitat; podrem alterar aspectes de l'actuació política, però el seu esquelet resta incommovible.

L'acció política —en contra de l'acció moral que es regeix per normes categòriques— està sotmesa a normes hipotètiques. L'acció política és utilità-

ria —obtenir el poder i conservar-s'hi—, mentre que l'acció moral és inútil —no serveix per a res. El polític és prudent perquè pot guanyar o perdre. L'home moral només procura ser just; és a dir, no té res a guanyar o a perdre.

El poder o domini polític és la capacitat d'influir *incondicionalment* sobre la conducta d'altri. Davant de la consciència, aquest domini de l'home sobre l'home queda injustificat; per aquesta raó s'han cercat des de sempre raons pseudolegítimes de tan fonamental immoralitat. Les ideologies no són res més que això: intents de justificar la domesticació incondicional de l'home per part d'un altre home. Les dues principals ideologies del nostre moment són el *liberalisme* —legítima e.g. Reagan— i el *marxisme* —justifica e.g. Gorbatxov. Del domini polític pseudolegítimat en diem *autoritat política* o estat racional. En qualsevol Estat, sigui Cuba o Xile, descobrirem aparells repressius —reflex del domini— i aparells de propaganda —reflex de la ideologia. En el límit, tot poder polític tendeix al monopoli del poder i, en conseqüència, al monopoli també del saber que el justifiqui. Com que no hi ha *comandament* si no hi ha *obediència* dels súbdits, tot domini polític —de dretes o d'esquerres— s'inclinarà vers el monopoli de la transmissió del discurs justificador del poder —es tracti de la televisió, de la ràdio o de l'escola— a fi de no haver de recórrer descaradament als aparells repressius.

L'acte inaugurador de la sòcio-cultura és la *prohibició* —no m'interessa ara si, fàcticament, es tracta de la prohibició de l'incest o d'una altra mena de prohibició. Adam i Eva ingressen en la cultura pel pecat, per la transgressió; sense interdicció, doncs, sense *no* —«no mengis de l'arbre del Bé i del Mal»— resulta inimaginable la societat. En la Natura no hi ha ni bé ni mal; el seu àmbit és el del poder i de la força. En el si de la Cultura, al contrari, hi trobem bé i mal, constituint-s'hi els àmbits del deure i de la llei. La *Prohibició* ens remet al *Comandament* i aquest a l'*Obediència*. La relació «comandament-obediència» constitueix la columna vertebral de la política. No hi ha societat ni cultura si prescindim de la dinàmica política, si marginem la prohibició.

Un *comandament* és, des de l'angle fàctic, una voluntat arbitrària de decisió; les seves racionalitzacions són indefectiblement ideologies. Max Weber, de manera molt positivista, defineix el poder polític com la capacitat de fer triomfar, en el si d'una

relació social, la pròpia voluntat contra les resistències que se li oposen. Tot poder polític declara que defensa una causa justa, però aquesta és la seva pseudolegitimació. Els fets ens comuniquen que ni la veritat, ni el bé, ni la bellesa, no expliquen el comandament. Qui mana no és el més intel·ligent, ni el més bo, ni el més bell; qui mana és simplement el més fort; Sòcrates no fa res més que somniar truites morals. Bé que volent-ho justificar racionalment, en lloc de limitar-se a descriure les dades, el propi Plató assegura a la *República* que «si algú té el privilegi de mentir, aquest és, ben segur, el dirigent de l'Estat».

La divisió social possibilita la política. L'acció política està mancada de vocació universal —que, en canvi, tenen l'art, la religió, la moral i la ciència. La finalitat de la tasca política és unificar un grup social àdhuc oposant-lo a d'altres grups, i fins i tot arribant a suprimir-los, com passa en les dictadures. Com assenyala Hobbes, en el *Leviathan*, l'únic que demanen tots a l'Estat és que els procuri *seguretat* —*Salus populi suprema lex*. Els ciutadans paguen la garantia de llur viure, renunciant al judici sobre el bé i sobre el mal, sobre el just i l'injust.

## EL CIVISME COM ESPERANÇA

Havent considerat la malícia primigènia i la malícia sobrevinguda —malignitats que intervenen tan fortament en l'animal social o polític— no podem estranyar-nos que Freud afirmi rodonament que «el disseny de ser feliços, que ens imposa el principi de plaer, és irrealitzable» (*El malestar en la cultura*, Alianza Editorial, Madrid 1973, p. 27). El marxisme es mostra perfectament ingenu quan creu en l'oposició entre *societat* i *política*, tot considerant que aquesta última constitueix una malaltia de la qual ens podem guarir. Jo no nego que el marxisme, en això, formuli una hipòtesi filosòfica; el que nego és que aquesta concepció respongui a cap mena de realitat històrica.

Viure en societat, ser animal culte, consisteix a substituir la llibertat individual pel poder de la comunitat (FREUD, *op. cit.*, p. 39). La cultura descansa sobre la renúncia de satisfaccions instintuals (FREUD, *op. cit.*, p. 41). L'home no obtindrà mai la benaurança en el ventre de la societat, ja que aquesta imposa el sacrifici de la sexualitat i de l'agressivitat (FREUD, *op. cit.*, p. 56). La revolució france-

sa llança els tres ideals socials de *liberté*, *fraternité* i *égalité*; aquestes excel·lències no passen de ser-ne només dues: llibertat i justícia —*fraternité* més *égalité*—, excel·lències oposades talment com s'espren de forma indefectible individu i col·lectivitat. El civisme vol resoldre el conflicte de l'home social a base de *fraternitat*, o respecte mutu, en vistes d'una societat ideal, utòpica, desitjable, bé que no realitzable en l'espai i el temps. La llibertat no tolera límits o deixa de ser llibertat; Déu és necessàriament lliure del tot —aquesta antinòmia descriu el cor de la llibertat. Tant la fraternitat com la igualtat impliquen límits, fronteres. La utopia del civisme és la traducció històrica de l'home que vol fer-se Déu, que vol esposar llibertat i igualtat.

La vida individualista —única pròpiament lliure— comporta una deliberació moral individual a fi d'obtenir la felicitat de cada u, o sigui, el plaer. La vida intersubjectiva, en canvi, demana una deliberació moral col·lectiva —amb el pressupòsit d'uns drets humans— que utòpicament desembocaria en una felicitat col·lectiva, que es pot anomenar joia. Però en la història, ni és possible unir plenament individu i col·lectivitat —malgrat que Marx fantasiegés l'*Home comunista* escatològic—, ni tampoc la societat no serà mai transparent, donats els dos malefics que l'estrangulen.

No obstant això, cal esperar contra tota esperança i treballar com si la societat fraterna fos possible. El civisme és la utopia que ens convida a treballar en tal direcció. Sense esperança, el civisme agonitza o acaba en vulgar hipocresia. Els homes, a més d'ideologies, hem fabricat utopies. L'imaginari col·lectiu posseeix una funció conservadora *del que hi ha* —ideologia—, i una funció productora *del possible* —utopia. ¿Com ens neix aquesta dèria de la utopia? La societat, tota societat —antiga o actual, liberal o comunista— ens causa insatisfacció. Només els poca-vergonyes s'hi senten bé. Aquells que s'instal·len en la insatisfacció, o cauen en la desesperació o en el cinisme. En canvi, aquells que palpen com els neix l'esperança, queden oberts a la utopia, al civisme, a la comunitat

fraternal. Això és fruit del *Mythos* i no pas del *Logos*, però resulta inesquivable si no volem viure definitivament malcontents.

La realitat social —l'organitzi el partit polític que sigui— sempre ens deixa molt mal gust de boca, i aleshores l'imaginari crea projectes que apunten a algun *agathon*, a alguna irrealitat encisadora. El civisme és un bé, un benifet, un *agathon* necessari si no volem viure cínicament o bé desesperadament. El ciutadà viu en el *status viatoris*; és un caminant que *encara no* ha assolit la plenitud de la fraternitat, però que ha decidit encaminar-s'hi. La societat del civisme és perfecta, és un *bonum arduum futurum*; només la força de l'esperança ens aguanta en la seva recerca. La raó, en canvi, ens abandona en el pessimisme. El camí de la història de l'home condueix a la mort; aquesta és el seu fi, però no pas el seu *sentit*, si *esperem*.

Hi ha dos pecats contra l'esperança en el civisme: la *presumpció* o creure que ja l'hem assolit. El *paradis comunista* de la Unió Soviètica comet aquest pecat. Es tracta d'un infantilisme quan es va de bona fe. El segon pecat és la *desesperació*, que consisteix a creure que mai no hi haurà civisme total. Els nihilistes se situen en aquest pessimisme pecaminós. És qüestió de senilitat.

La llibertat zoològica de cada u —que és llop per a una altra llibertat individual— ingressa en la sòcio-cultura, en la Història, que es descobreix sotmesa a la prohibició o autoritat. Les autoritats socials ens fan el beneficiós mal de fer-nos humans. Només després, quan ja hem après a parlar i a patir la consciència, podem optar per una altra llibertat, la d'esperit, que ens llança a esperar en la utopia cívica.

Acabo aquesta angoixada reflexió amb el crit d'esperança més esglaiós que mai no s'hagi llançat. És de Job. Fa així: «Encara que Déu em robi la vida, continuaré esperant en ell». Cosa semblant dic jo del civisme: Encara que la raó em robi la seguretat en la societat fraternal, continuaré esperant en ella.