Avaluador extern

Ramon Alcoberro Pericay

Tutor

Jordi Caïs Fontanella

Consultor

Jordi Colobrans Delgado

ÈTICA I POLÍTICA: LLUMS I OMBRES

Autor

Daniel Blanquer Marset

© Daniel Luis Blanquer Marset

Reservats tots els drets. Està prohibida la reproducció total o parcial d'aquesta obra per qualsevol mitjà o procediment, compresos la impressió, la reprografia, el microfilm, el tractament informàtic o qualsevol altre sistema, així com la distribució d'exemplars mitjançant lloguer i préstec, sense l'autorització escrita de l'autor.

Sumari - Índex

1 Introducció..... 4

1.1 Metodologia..... 5

1.2 Els significats de les paraules: ètica i moral..... 6

1.3 Els conceptes d'ètica i moral, avui..... 7

1.4 Significat i relació de/entre l'ètica i la política..... 9

2 Plató i la seva idea del *rei-filòsof*..... 13

3 Maquiavel: ètica i política, d'esquena..... 18

4 Frederic II, *el somni* de Voltaire..... 20

5 Kant, *la monarquia "republicana"*..... 28

6 Mill, la llibertat essencial..... 34

7 Weber, les conviccions o la responsabilitat..... 38

8 A mode de conclusió..... 42

9 Bibliografia..... 43

Moralitat

El frau, el luxe i l'orgull han de viure,
mentre ens en sapiguem aprofitar:
la fam, sens dubte, és un flagell terrible,
però sense ella qui pot prosperar?
[...] [...] [...]
La virtut sola no pot fer florir
les nacions; i si es vol implantar
una Edat d'Or, bé cal estar tan lliures
de l'honradesa com de les aglans.

Bernard de Mandeville,
La faula de les abelles i altres assaigs

Els mitjans s'han convertit en fins, produïm per a produir. Consumim per a consumir [..] El nostre interès principal és produir coses i consumir coses, i produint-les i consumint-les, nosaltres mateixos ens convertim en coses. Fabriquem màquines que funcionen com l'home, i ens convertim en homes que funcionen com màquines".

Erich Fromm,
Ètica i política. Obra pòstuma 3.

"Tots estem d'acord en les fins, però discrepem quant als mitjans. Tots aportem, sens dubte, una passió desinteressada per la felicitat impossible dels homes. Però, simplement, hi ha entre nosaltres qui creu que es pot recórrer a qualsevol mitjà per a aconseguir la felicitat, i hi ha qui no ho creu. Ens contem entre aquests últims. Sabem amb quina rapidesa es prenen els mitjans per les fins i no admetem qualsevol justícia."

Albert Camus,
Moral i Política

1 Introducció

Aquest Treball Fi de Carrera (TFC) arranca d'un gran interès personal i intel·lectual per la qüestió i està basat en l'objectiu de donar algun tipus de resposta a preguntes com les següents: *Per què la política no ha tingut (mai?) ni té molt bona fama? Realment és incompatible la cerca, la consecució i l'exercici del poder amb els dictats de l'ètica? Què han dit alguns dels pensadors més rellevants al voltant de la presumptament difícil relació entre l'ètica i la política?*

Com a mínim tres problemes molt diferenciats deuen ser aïllats amb tota claredat per a poder prendre una posició sobre aquestes qüestions sense augmentar encara més el confusionisme actualment existent:

El primer dels problemes consisteix en si l'ètica i la política han de tenir (o no) una completa separació, de manera que habitin en mons distints i sense cap tipus de relació.

El segon problema és si s'ha de distingir (o no) entre el que podem anomenar ètica privada i ètica pública, referint-nos a les actuacions dels polítics bé en la seva vida privada bé en la pública.

I el tercer problema tracta de dilucidar, com ja va plantejar Max Weber, quina és la millor opció: si una ètica política basada en conviccions i principis, o bé una ètica política basada en la responsabilitat.

● El primer dels problemes se suscita quan ens plantegem la qüestió de si el polític ha de guiar les seves accions públiques conforme a criteris i pautes morals o, per contra, la seva acció com a polític ha de ser merament instrumental en funció d'un conjunt d'objectius específics que la tradició del maquiavel·lisme identifica amb l'estabilitat del sistema polític, la seguretat exterior o l'accés i la permanència en el poder. Per conseqüent, en aquest primer punt, la pregunta pertinent que hauríem de ser capaços de respondre seria *si els polítics, en el curs de la seva activitat, deuen (o no) actuar sotmesos a pautes i criteris morals.*

● Si la resposta a la pregunta anterior fora sí, ens trobaríem amb el segon problema. Perquè l'afirmació de què els polítics deuen actuar moralment ha sofert amb freqüència d'equívocs importants. Una llarga tradició religiosa ha determinat que la consciència comuna associï a la idea de *"moral"* fortes connotacions privades, cert sentit de *"pecat"* o *"virtut"* en l'àmbit íntim; i que, encara més, aquesta consciència comuna s'atribueix el privilegi d'intervenir i controlar les vides privades dels éssers humans per a protegir la seva moralitat individual. Llavors, si en la primera pregunta haguéssim respost que l'activitat dels polítics hauria d'estar sotmesa a criteris morals, ara

seria necessari aclarir *quines accions dels polítics estaríem legitimats per a jutjar moralment: Les seves accions públiques? Les privades? Totes dues?*

● Una vegada hàgim aclarit els dos problemes anteriors, hem d'enfrontar la qüestió fonamental entre ètica i política, és a dir, la qüestió dels criteris i valors morals que han de presidir l'acció política, criteris i valors morals conforme als quals tal acció política pot ser jutjada moralment. És el problema que, com ja hem assenyalat, va plantejar Max Weber. I la qüestió és, senzillament, la de: *si efectivament l'acció política ha de ser una acció moral, quin tipus d'acció moral ha d'ésser? Ha d'estar basada en una ètica de la convicció o en una ètica de la responsabilitat? O en una mena de barreja de totes dues?*

La *hipòtesi de treball* de la que vam arrancar, és a dir, la proposició que ens vam formular amb vista a l'orientació de la nostra investigació i de la nostra reflexió, i que hem tractat de verificar empíricament, és que existia una manifesta incompatibilitat entre ètica i política, encara que ja pensàvem a priori que trobaríem algunes excepcions. El problema plantejat i que li ha servit de fil a la nostra trama és el mateix suscitat per Weber en la seva famosa conferència de 1919, sobre *'La política com a vocació'*: *"Quina és aleshores la veritable relació entre l'ètica i la política? No tenen res a veure l'una amb l'altra, com s'ha dit en tantes ocasions?"* (Cfr. Weber, 1981, 81-179).

L'objecte d'aquest treball, com el de la política també, és teòricament d'interès general. Per tant, els destinataris, en principi, podríem ser tots els ciutadans que d'una o d'altra manera som requerits de quan en quan per a opinar sobre el curs dels assumptes públics, i ens arrimem (o no) a les urnes a dipositar el nostre vot. També podria ser que despertés un cert interès en els actors públics, els polítics, doncs d'ells en parlarem (açò últim no deixa de ser una ingenuïtat més del pobre autor).

Tant de bo els resultats de la nostra tasca siguin llegits per moltes persones i les ajudin a reflexionar un xic sobre de quina manera podríem replantejar-nos la vida política, la vida pública que ens envolta, que seria una forma de replantejar-nos també les nostres vides i la forma d'organitzar-les en un espai petit (o potser gran) d'aquest planeta nostre, el planeta Terra, que tots, d'una o d'altra manera, sabem que *'va com va'*, com deia aquella trista, irònica i desesperançada cançó del per a mi inoblidable Ovidi Montllor.

1.1 Metodologia

Tal i com s'explicita al pla docent i a la web informativa, el TFC pot consistir, i aquest és el cas, en un estudi o treball de recerca bàsicament bibliogràfica o documental: *un TFC d'assaig*. L'àmbit de recerca, com ja hem explicitat més amunt, consistirà en fer una revisió, anàlisi i interpretació de les idees que alguns dels pensadors més rellevants han expressat sobre la relació entre *l'ètica i la*

política, per a posteriorment extraure les conclusions que ens resulten pertinents. Els autors que hem considerat bàsics i fonamentals són des de Plató fins a Weber, passant per Aristòtil, Frederic II, Voltaire, Maquiavel, Mill, i Kant. A més, hem establert una acurada selecció d'autors complementaris que ens han d'ajudar a delimitar *les llums* i *les ombres* del tema escollit: Alcoberro, Aranguren, Giddens, Havel, Russell, Savater, Singer, Tugendhat i Wittgenstein, entre d'altres. El corpus, doncs, de dades documentals procedeix en tots els casos de fonts secundàries: *la bibliografia*.

Una vegada establerts els paràmetres del projecte, la metodologia del nostre treball ha passat per *sistematitzar tota la documentació bibliogràfica:*

a) Disposant dels recursos necessaris per a localitzar-la: *internet i biblioteques locals*.
b) Disposant dels recursos per a poder accedir-hi: *biblioteca pròpia, de la UOC i d'altres universitats locals i de la xarxa Joan Lluís Vives*.
c) Establint criteris per a l'organització, lectura i buidatge dels documents bibliogràfics, així com una pauta per a resumir i analitzar sistemàticament els continguts de cada llibre o document, per a poder comparar els materials amb certa comoditat i eficàcia: *hem creat una base de dades 'ad hoc', per a facilitar tota aquesta feina.*
d) Mantenint i optimitzant la base de dades, especialment *revisant acuradament els descriptors.*
e) Construint els *mapes conceptuals* necessaris per a que ens ajudin a organitzar les diferents informacions i a mantenir de forma adient els descriptors de la base de dades.

Hem seleccionat aquest tipus de metodologia perquè com ja s'ha assenyalat, la recollida de dades ha partit de l'organització, lectura i buidatge dels continguts de la bibliografia i documentació escollida i de la nova que ha anat sorgint. D'aquesta manera amb la sistematització de tota aquesta informació, hem tingut disponibles les dades necessàries per a estar en condicions de contrastar les diferents idees. Contrast d'idees que ens ha ajudat a confirmar o rebutjar la nostra hipòtesi de partença. Així mateix, ens ha semblat la millor tècnica per a organitzar el conjunt d'idees i conceptes amb els que hem anat construint el nostre raonament i el nostre argumentari. A més a més, aquesta tècnica ens ha permès filtrar les dades, seleccionar-les i poder distribuir-les adequadament al llarg del nostre treball.

1.2 Els significats de les paraules: ètica i moral

El mot *ètica* prové del grec *êthos* i significava, antigament, *estatge*, *lloc on hom habita*. Més tard, Aristòtil va afinar aquest sentit i, a partir d'ell, va significar *manera d'ésser*, *caràcter*. Així, l'ètica era com *una espècie de segona casa o naturalesa*; una segona naturalesa adquirida, no heretada com

ho és la naturalesa biològica. D'aquesta concepció se'n desprèn que una persona pot modelar, forjar o anar construint la seva manera d'ésser.

L'home construeix la seva manera d'ésser mitjançant la creació d'hàbits, uns hàbits que s'assoleixen per repetició d'actes. L'*êthos* o caràcter d'una persona estaria configurat per un conjunt d'hàbits; i, com si fos un cercle o una roda, aquest êthos o caràcter, integrat per hàbits, ens porta a realitzar uns determinats actes, uns actes que provenen de la nostra manera de ser adquirida.

La paraula *moral* tradueix l'expressió llatina *moralis*, que derivava de *mos* (en plural *mores)* i significava *costum*. Amb la paraula *moralis*, els romans recollien el sentit grec d'*êthos*: els costums també s'assoleixen a partir d'una repetició d'actes. No obstant aquest profund parentesc, la paraula *moralis* tendí a aplicar-se a les normes concretes que han de regir les accions.

Així, doncs, des de l'etimologia, hi ha poca diferència entre ètica i moral: una i altra fan referència a una realitat semblant. Però avui, malgrat que sovint s'usen de manera indistinta com si fossin sinònims, es reconeix que tenen significats diferents.

En aquest treball, usarem aleatòriament les paraules ètica i moral per a evitar-nos complicacions innecessàries, però també perquè aquest criteri d'ús ens ha donat resultats interessants de cara a fer més senzilla la forma de comunicar el nostre punt de vista (així ho va fer també en Fernando Savater al seu llibre *Ètica per al meu fill*) i, a més a més, fer-ho d'una altra manera ens situaria en un context molt diferent del què un treball de l'abast del nostre pot i vol tenir.

1.3 Els conceptes d'ètica i de moral, avui

Tan antic com la mateixa humanitat és l'interès per regular, mitjançant normes o codis, la conducta, les accions i els comportaments dels humans; en totes les comunitats, en tots els pobles, societats o cultures trobem prescripcions i prohibicions que defineixen la seva moral.

Ara bé, lligat al naixement de la filosofia aparegué un altre tipus d'interès, el de reflexionar sobre les normes o codis ja existents, tot comparant-los o tot cercant el seu fonament. Aquests dos nivells diferenciats d'interès o d'activitat humana constitueixen el que anomenem avui, respectivament, moral i ètica. Endinsem-nos-hi.

La moral és un conjunt de judicis relatius al bé i al mal, destinats a dirigir la conducta dels humans. Aquests judicis es concreten en normes de comportament que, adquirides per cada individu, regulen els seus actes, la seva pràctica diària. Ara bé, ni les normes o codis morals es proclamen com el codi de circulació, ni cada persona assumeix o incorpora automàticament el conjunt de

prescripcions i prohibicions de la seva societat, ni cada societat o cultura formulen els mateixos judicis sobre el bé i el mal. És per tot això que la moral sovint és un conjunt de preguntes i respostes sobre què hem de fer si volem viure una vida plena, és a dir, una vida no amb imposicions sinó amb llibertat i responsabilitat.

D'altra banda, l'ètica és una reflexió sobre la moral. L'ètica, com a filosofia de la moral, es troba a un nivell diferent: es pregunta per què considerem vàlids uns i no altres comportaments, compara les pautes morals que tenen diferents persones o societats tot cercant el seu fonament i legitimació, investiga què és específic del comportament moral, enuncia principis generals o universals inspiradors de tota conducta, crea teories que estableixen i justifiquen allò pel qual val la pena viure.

La moral ens dóna pautes per a la vida quotidiana, l'ètica és un estudi o reflexió sobre què origina i justifica aquestes pautes. Però ambdues, si bé són distingibles, són complementàries. De la mateixa manera que teoria i pràctica interaccionen, els principis ètics regulen el comportament moral però aquest comportament incideix alterant els mateixos principis. Sovint els conflictes de normes morals que apareixen quan hem de prendre decisions són el motor que ens impulsa a una reflexió de nivell ètic. És per això que Aranguren, reconeixent la vinculació entre teoria i pràctica, anomena a l'ètica, *moral pensada* i a la moral, *moral viscuda*. Així mateix, Alcoberro assenyala aquesta mateixa relació: *"L'ètica és des d'Aristòtil ‹‹filosofia pràctica›› en el sentit que és inseparable de la moral: la vida humana està formada indestriablement de pràctiques y teories, de moral i d'ètica"* (Alcoberro, 1999a, 15). I un xic més avant afegeix:

> *"La moral ens vol fer savis [...], mentre que l'ètica ens vol fer justos i dir-nos què és allò que necessàriament ens cal",* per a concloure: *"No es pot fer ètica sense moral i viceversa. Un element necessita l'altre. La moral posa, però, l'èmfasi en l'acció (praxi) i l'ètica en la comprensió (teoria). Els motius poden ser d'un mateix; les raons, en canvi, han de ser de tots"* (Alcoberro, 1999a, 16).

"Parlant de política, Borges deia [...] que s'havia ocupat d'ella el menys possible, exceptuant el període de la dictadura. Però allò –afegia– no era política, era ètica".

Leonardo Sciascia

Sense esperança no poden plantar-se oliveres

1.4 Significat i relació de/entre l'ètica i la política

En l'actualitat s'ha anat imposant un concepte molt empobrit del que significa política, un concepte pejoratiu, molt allunyat del que va ser el concepte clàssic, grec, de Política, en el moment del naixement de l'Ètica. Convé doncs, per a aclarir les coses, fer alguna consideració sobre la relació entre ètica i política.

Per a això segurament el millor és beure dels orígens: Aristòtil. En principi, la diferència entre els temes de l'*Ètica a Nicòmac* i de la *Política* és molt palesa. Els temes de l'*Ètica* són les teories del bé, la felicitat, la virtut, la justícia i l'amistat; en canvi, els temes de la Política són l'anàlisi de la comunitat civil i familiar, l'anàlisi de les constitucions, la consideració dels diversos tipus de règims i l'educació dels joves.

Així, doncs, si ens atenim al seu origen la diferència entre l'Ètica i la Política des d'un punt de vista metodològic és intuïtivament clara. L'Ètica té per objecte l'anàlisi de les virtuts, la recerca de la felicitat i la consideració de què ha de ser la justícia, què hem de considerar virtuós i just perquè l'individu anomenat home pugui ser feliç; en suma: la vida bona de l'ésser humà.

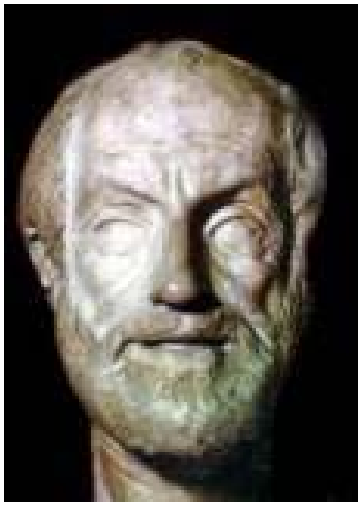
La Política, per la seva banda, té per objecte l'anàlisi de les constitucions i règims que els homes s'han donat per a la seva vida en comú, i esbrinar, des d'aquí, quins poden ser els millors, en suma: quina és la comunitat bona (o el bon govern) dels homes en societat.

Ara bé, com Aristòtil considerava que l'ésser humà és un *"zoon politikon",* o sigui, un animal ciutadà, un animal cívic, social o, literalment, un animal polític, ell mateix no deixa de recordar-nos constantment que la virtut, la justícia i la felicitat s'aconsegueixen quan s'aconsegueixen socialment, és a dir, políticament.

De manera que entre l'ètica i la política hi ha, de fet, una continuïtat, la del "*zoon politikon".* No hi pot haver justícia, virtut o felicitat al marge de la societat, de la política, de l'àmbit de la *polis*. Per això, si estudiem amb calma les obres d'Aristòtil, ens adonarem que l'*Ètica a Nicòmac* anuncia ja la *Política* (d'una manera explícita al final de l'obra) i que la *Política* fa, al seu torn, constants referències a l'*Ètica*: la reflexió aristotèlica sobre l'educació i sobre les lleis és, per així dir-ho, l'àmbit d'intersecció entre el món de l'ètica i el món de la política. Ètica*, paideia*, jurisprudència i praxi política constitueixen un tot, les parts del qual només són separables metodològicament, per i per a l'anàlisi:

> *"L'ètica no és per a Aristòtil un camp autònom, sinó que resulta inseparable de la política. Tant l'ètica com la política són formes d'aspirar a l'eudaimonia, és a dir, a la ‹vida feliç›. Viure bé i obrar bé és el mateix que ser feliç, però aquesta felicitat només la podem comprendre i copsar si partim no pas de l'ésser humà ideal, sinó del real que som"* (Alcoberro, 1999b, 17).

D'aquí es derivarien dues coses. La primera seria que la distinció entre l'àmbit de l'ètica i l'àmbit de la política és, metodològicament, tan suficientment clara com per a què els seus temes puguin ser tractats analíticament en llibres separats. I la segona, que sent l'home un animal cívic o social, les consideracions analítiques d'un àmbit (el de la vida bona de l'individu) remeten constantment, en la pràctica, a l'altre (el de la ciutat ben governada). De fet, ambdós tipus de consideracions podrien cabre en un sol tractat. I quan llegim la *Politeia* (*La República*) de Plató, aquesta és precisament la impressió que tenim sobre el que estem llegint, és a dir: que els temes de l'ètica i els temes de la política s'interrelacionen de tal forma que constitueixen un tot únic. Potser per això els filòsofs renaixentistes han emprat contínuament aquesta expressió: *la vida bona en la ciutat ben governada (o en la ciutat ideal)*. El concepte aristotèlic, grec, noble de la política es pot traduir així: *la política és l'ètica del que és social o del que és col·lectiu.*



Això suposa una concepció molt noble de la política i del polític, de la política com activitat, com praxi, i de la política com ciència o coneixement teòric. Sobretot en relació amb l'ètica. I cal dir de seguida que aquest punt de vista aristotèlic xoca de front amb algunes conviccions molt arrelades en el marc de la nostra cultura, sobretot pel que en la nostra cultura ha representat el cristianisme i la secularització del punt de vista cristià, que afirmen la preeminència de l'ètica (o de la moral) d'una forma absolutament incondicionada, com si s'afirmés: una cosa és l'ètica i una altra la política i de totes dues, la bona és l'ètica.

No hi ha dubte que l'antiguitat grega, a l'hora de jutjar les virtuts del ser humà, ha considerat fonamental el tenir en compte com es comportava aquest davant els assumptes de la *polis*. Els cors de les tragèdies gregues repeteixen una i altra vegada que per a saber com és (moralment) l'home cal veure com es comporta en els assumptes de la polis i, en particular, com a ciutadà amb drets i deures, és a dir, en relació amb les lleis.

Això no vol dir que a la *polis* grega no hagi hagut conflicte entre la consciència moral del ciutadà individualment considerat i les lleis de la comunitat. Algunes de les més interessants tragèdies gregues es basen en la consideració d'aquest conflicte. I aquest és també el tema de l'*Apologia de Sòcrates.* La tragèdia brolla precisament del conflicte entre la consciència moral del ciutadà individual i les lleis establertes. Però és cert que l'antiguitat grega tendeix a resoldre aquest

conflicte, quan el resol, donant la primacia a la consideració del ciutadà com a ésser social i, per tant, com a membre de la comunitat.

Hi ha, d'altra banda, una concepció religiosa i teològica de la relació entre ètica i política que ha conformat d'una manera molt intensa la nostra cultura, parlem de la cultura europea de base cristiana. Aquest enfocament afirma que existeixen lleis que estan per sobre de les lleis que els homes s'han donat en la polis, lleis revelades que, d'alguna manera, es fan coincidir amb la llei natural.

Això no és una anècdota irrellevant. I no ho és perquè la conformació de la nostra cultura per l'esperit del cristianisme al llarg dels segles ha estat tal que fins i tot en un món com el nostre d'avui dia, que en general es considera laic i secularitzat i en el qual domina la separació entre religió i estat, aquest altre concepte de la relació entre ètica i política reapareix constantment en moltes de les qüestions que es disputen actualment. Així en temes com l'avortament, la contracepció, l'eutanàsia, els trasplantaments d'òrgans, i en gairebé totes les controvèrsies actuals relacionades amb la Bioètica.

La historiografia contemporània ha posat de manifest que el concepte noble, normatiu, de la política no sempre s'ha correspost amb el que realment succeïa a la *polis* grega. A més, en aquella societat l'enriquiment espiritual i personal dels ciutadans que participaven políticament en la *polis* va estar basat en una rígida divisió social del treball i en l'existència d'esclaus. Hi hauria molt que parlar sobre l'orientació política de Sòcrates, però sense entrar en la discussió sobre aquesta orientació, si democràtica o aristocràtico-oligàrquica, ja l'*Apologia* que va escriure Plató ens fa pensar que la realitat de la participació política atenesa era bastant més mesquina que el que suggereix el noble concepte normatiu de la mateixa.

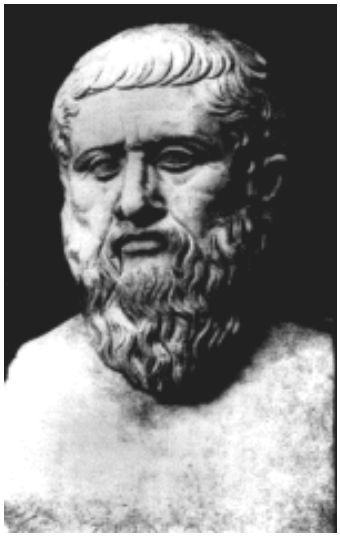
Aquesta és una primera veritat apresa que convé contar perquè ningú s'enganyi: el quefer polític ha estat probablement des del principi una activitat internament contradictòria en la qual competeixen la virtut, el desinterès, el bé comú i la raó d'un costat *(les llums)*, i l'egoisme, la corrupció, la perversió i l'odi d'un altre *(les ombres)*. Els cors de les tragèdies de Sòfocles solen insistir en un advertiment que després s'ha fet canònic en el refranyer de la majoria de les llengües cultes: *"La prova del que és l'home la tenim en la seva relació amb el poder; només sabem el que realment és un home quan el veiem actuar políticament".*

Aristòtil ho sabia perfectament. De manera que el seu noble i virtuós concepte normatiu de la política ha de ser llegit, potser, com un missatge racional que resa més o menys així: a pesar de què l'actuació pràctica dels ciutadans resulta contradictòria ens convé participar en les tasques de la *polis* perquè això ens fa millors a tots els que tenim el dret de ciutadania.

La lliçó principal que hem hagut d'aprendre en el segle XX: quelcom que s'ha anomenat política de masses, l'elevació de les masses a la política, la participació massiva dels ciutadans en la política que ha anat en augment des dels anys que van seguir a la primera guerra mundial, s'ha saldat de moment amb tres actes de barbàrie, com mai abans havia conegut la Humanitat: l'holocaust i els camps de concentració nazis, el gulag estalinista i les bombes sobre Hiroshima, Vietnam i Bagdad.

En *Ètica i política*, quan Aranguren analitza la relació entre aquests conceptes, distingia entre quatre maneres possibles de viure i pensar, en la modernitat, aquesta relació. A saber: a) *el realisme polític*, per al qual la moral (identificada amb l'ètica) és un idealisme negatiu i la seva intromissió en la política resulta pertorbadora; b) *el rebuig de la política* com quelcom irremeiablement dolent en nom de la primacia de la moral; c) *la concepció tràgica* de la necessitat/impossibilitat pràctica de cohonestar ètica i política, amb la conseqüent escissió i esquinçada de l'individu que es veu sol·licitat alhora per les exigències de la moral i de la política; i d) *la concepció dramàtica* de la problemàtica que genera la relació entre ètica i política com *"recerca incessant",* com *"recerca sense possessió"* com *"tensió permanent i autocrítica implacable"* (Aranguren, 1986, 77-78).

2 Plató i la seva idea del *rei-filòsof*



Finalitzada la guerra del Peloponès, Atenes experimenta una sèrie de convulsions polítiques que donaran al trast amb les il·lusions dipositades per Plató en el quefer de la gestió pública. Primer van accedir al poder els anomenats Trenta Tirans, entre els quals hi havien alguns familiars i amics de Plató, el qual va ser convidat a col·laborar amb ells. Però, segons confessa ell mateix, el nou govern prompte va fer enyorar als seus predecessors. Entre altres innombrables contrafurs, Plató destaca el d'haver volgut utilitzar a Sòcrates per a corresponsabilitzar-lo dels seus excessos. Una vegada enderrocats els Trenta Tirans, van assumir el poder els qui havien estat bandejats per aquells, i Plató sent altra vegada l'impuls de consagrar-se a la política. No obstant això, el ajusticiamient del seu mestre, d'aquell Sòcrates que s'havia negat a intervenir en els crims dirigits cap a qui ara el condemnaven, el fa desistir definitivament de tals aspiracions.

> Al comprovar que *"no hi ha res sa en l'activitat política* –llegim en el sisè llibre de *La República–, qui reflexiona sobre totes aquestes coses es queda quiet i només s'ocupa dels seus propis assumptes, com algú que es col·loca al costat d'un mur enmig d'una tempesta per a protegir-se de la pols i de la pluja que porta el vent; i, mirant als altres desbordats per la immoralitat, es dóna per content amb que d'alguna manera ell pugui estar net d'injustícies a través de la seva vida"* (Plató, 2002, VI, 375).

Guthrie resumeix de la següent manera la incidència de la seva frustrada vocació política en el pensament platònic:

> *"Poc inclinat ell mateix a participar en la política, va arribar fins i tot a sentir-se avergonyit de la seva desgana i d'aquesta manera va arribar a la notable conclusió que un filòsof no deuria prendre part en la política d'una societat existent, sinó només en una ideal, i, al mateix temps, a la idea que l'Estat ideal mai es podria realitzar fins que el filòsof accedís a prendre part en la política"* (Guthrie, 1990, IV, 482).

Plantejat en aquests termes, el dictamen platònic sobre el rei filòsof difícilment podria resultar més aporètic. El filòsof, sabent-se impotent per a canviar l'ordre establert, prefereix limitar-se a no tacar-se les mans amb els tèrbols assumptes propis de la política i només es disposa a intervenir en ells quan hagin tingut lloc una sèrie de canvis que només serien possibles gràcies a la seva intervenció. Tal com Aquil·les mai no podrà guanyar a la tortuga, segons la cèlebre aporia proposada per Zenó d'Elea, tampoc el filòsof platònic podria mai arribar a oficiar com rei, doncs per a això hauria d'haver estat rei abans de filòsof, atès que només així es lliuraria dels seus escrúpols per a veure's esquitxat pel fang de les decisions polítiques. Però aquestes paradoxals consideracions no

haguessin aconseguit fer abdicar a Plató de la seva cèlebre panacea. Malgrat tractar-se d'un passatge sobradament conegut, resulta inexcusable transcriure'l de nou aquí:

> *"A menys que els filòsofs regnin en els Estats, o els que ara són anomenats reis i governants filosofin de manera genuïna i adequada, i que coincideixin en una mateixa persona el poder polític i la filosofia, no hi haurà fi per als mals dels Estats ni per al gènere humà"* (Plató, 2002, V, 334).

Només la unió entre la filosofia i el poder, és a dir, entre la moral i la política, seria capaç de canviar el lamentable ordre establert. Profundament decebut per les actuacions polítiques dels seus afins, i sentint-se incapaç de participar ell mateix en el joc, Plató entén que l'única solució és moralitzar als polítics o fer entrar en el terreny de la política a aquells que millor coneguin les premisses ètiques, és a dir, que els filòsofs arribin a reis o bé que els reis aprenguin a filosofar.

Recollint el testimoni del seu mestre Sòcrates, Plató decideix forjar una *paideia*[1] que reformi la *politeia*[2]. Però aquesta pedagogia èticopolítica no l'imparteix ja de forma oral en el àgora, com fes Sòcrates, sinó a través dels textos i en el fòrum d'una institució pedagògica: l'Acadèmia –que ha estat qualificada per Lledó com *"la primera universitat europea"* (Lledó, 1981, 125). Plató presta la seva ploma perquè els ensenyaments de Sòcrates no caiguin en l'oblit. El col·loqui socràtic quedarà immortalitzat gràcies als diàlegs escrits per Plató, l'obra filosòfica dels quals està guiada per l'obstinació de moralitzar la política. I aquesta, com qualsevol altre àmbit del quefer humà, precisa del concurs dels especialistes. En opinió de Plató, els filòsofs, és a dir, els experts en matèries tals com la justícia o l'obrar virtuós deurien prendre les regnes del govern i, de no ser així, haurien de comunicar el seu saber als governants per a instruir-los convenientment. D'acord amb aquestes conviccions, Plató viatjarà per tres vegades a Sicília per a exercir com conseller en la cort de Siracusa. El fracàs del seu primer viatge a Sicília, realitzat quan Plató rondava la quarantena, no va poder ser més rotund, doncs Plató va estar a punt de ser venut com esclau pel tirà al que es proposava il·lustrar. Tanmateix, la seva amistat amb la germana de la que estava casada amb Dionís I, el faria tornar vint anys després per a instruir al seu nebot, Dionís II, i fer d'ell un rei filòsof. Però Plató va estar de nou molt lluny d'aconseguir la gesta i només va aconseguir que el deixeble fos condemnat al bandejament. Malgrat tot, un Plató gairebé septuagenari visitarà novament Siracusa.

Amb aquests reiterats intents Plató va voler donar –tal com ens recorda Carlos García Gual–

> *"un valerós exemple de què el savi deu sacrificar la seva tranquil·litat a l'oportunitat d'actuar en política per a dirigir als altres, de la mateixa manera que el presoner de la caverna que ha sortit a*

[1] *Paideia:* terme que Plató utilitza per a significar la veritable filosofia (Plató, 1998, 75).
[2] *Politeia:* una forma moderada de govern del poble (Kunzmann, 1997, 53).

> *veure la llum ha de tornar a la foscor per a adoctrinar sobre la veritat als companys de presó, àdhuc a costa de la seva pròpia felicitat"* (García, 1988, 86-87).

El filòsof, consagrat completament a l'estudi de la justícia i qualssevol altres ideals, tindria la missió d'il·luminar les tenebres en què es troben sumits aquells que no estan familiaritzats amb aquestes idees o, si més no, així ha d'intentar-ho fer, sobretot amb aquells que disposen del poder, tenint en compte que les seves decisions acaben per afectar-nos a tots.

Per a redreçar el rumb de la nau de l'Estat i aconseguir que arribi a bon port faria falta un pilot expert, i aquest paper no podria jugar-lo sinó el filòsof. En el sisè llibre de *La República*, Plató ens brinda una esplèndida paràbola (on es forja una metàfora amb gran tradició en la politología moderna). En ella l'Estat és comparat amb una embarcació, l'autèntic capità de la qual –el poble– es deixa engalipar per la seva tripulació, és a dir, pels polítics. Cadascun dels mariners està obstinat en prendre el timó entre les seves mans, tot i que desconegui per complet l'art de la navegació. Tots ells acorralen al patró perquè els deixi fer de timoner i, si algun se surt amb la seva, els altres el llancen per la borda per a seguir disputant-se el seu lloc. Després emborratxen al patró per a fer-se amos del vaixell i saquejar-lo, designant com primer oficial a qualsevol que prometi secundar el seu motí i els permeti seguir exhaurint les provisions del navili. El veritable navegant, aquell que per a fixar el rumb haurà de tenir molt en compte les estacions, el cel, els vents i els astres no deixarà de ser considerat un inútil per semblant tripulació, tal com li ocorre a l'autèntic filòsof en els negocis de la política (Plató, 2002, VI, 357-358).

Una vegada recreat el món de la política en aquests termes, Plató conclou que:

> *"la culpa de semblant inutilitat no és atribuïble als filòsofs, sinó a qui no recorre a ells. Perquè no està d'acord amb la naturalesa que el pilot pregui als mariners que es deixin governar per ell. El que veritablement correspon per naturalesa al malalt és que vagi a les portes dels metges, i a tot el que té necessitat de ser governat anar a les portes del que és capaç de governar; no que el que governa pregui als governats per a poder governar, si el seu govern és veritablement profitós"* (Plató, 2002, VI, 359).

Aquest era l'autèntic somni de Plató. El seu major anhel era que els tripulants de la nau de l'Estat recorreguessin al filòsof i l'aclamessin com pilot, comprenent que només ell disposa dels coneixements adequats per a reeixir. La seva Acadèmia va ser concebuda com una pedrera de futurs governants, els quals, després de dedicar a la filosofia gairebé tota la seva vida, tirarien sobre les seves espatlles el per a ells desagradable pes de la política, en nom del bé comú (Plató, 2002, VII, 454). L'indubtable avantatge del seu plantejament és que, lluny de considerar un privilegi semblant comesa, aquests pilots governarien la nau de l'Estat per un estricte sentit del deure,

sabent conjugar el coneixement del bon govern amb una indiferència cap a les prebendes de la política (Plató, 2002, VII, 454-5).

El que no està disposat a consentir Plató de bon grat són les mitges tintes; el filòsof que decideixi participar en la política haurà de fer-ho assumint totes i cadascuna de les seves conseqüències. En el *Eutidem*, Plató arremet contra el que avui denominaríem *"assessors"* o *"intel·lectuals orgànics",* aquells que, per exemple, redacten discursos per als oradors o oficien com advocats de secà. Aquells que es col·loquen en un terreny intermedi entre la filosofia i la política mereixen un enorme menyspreu per part de Plató, doncs l'única cosa que aconsegueixen és no ser cap de les dues coses, ni filòsofs ni polítics. Situant-se a cavall entre l'ètica i la política creuen haver sabut trobar una bona manera de *"nedar i guardar la roba",* com diríem ara; el seu objectiu seria influir en les decisions polítiques, però sense arribar a responsabilitzar-se de les seves pròpies propostes. El tema té cert interès perquè llança certa llum sobre la definició del rei-filòsof, el qual hauria d'involucrar-se completament en la política quan li toqui, encara que preservi la seva condició de filòsof moral.

Respecte a la fortuna històrica de l'afany platònic per forjar filòsofs-reis corren molt diferents versions. L'inventari que fa Guthrie, per exemple, és altament positiu. Guthrie ens recorda que, segons Plutarc, Plató va enviar diversos deixebles seus per a reformar reeixidament diverses constitucions, i que ell mateix hauria estat cridat pels tebans per a redactar la constitució de Megalòpoli (Guthrie, 1990, 33-34).

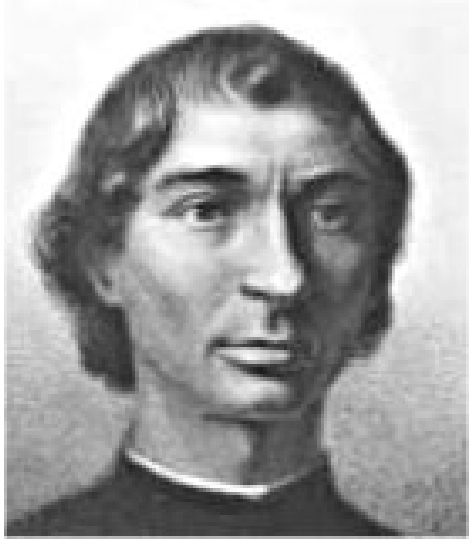
En canvi, el balanç que ens brinda Karl Popper en *La societat oberta i els seus enemics* no pot resultar més desolador. Després de detallar els abusos comesos per alguns dels seus col·laboradors, Popper conclou que:

> *"Plató podria vanar-se d'un total d'almenys nou tirans entre els quals van ser alguna vegada els seus deixebles o amics, circumstància que ve a posar de manifest* –segons Popper– *les peculiars dificultats que obstaculitzen la selecció dels homes més aptes per a rebre el poder absolut. Sembla difícil trobar a l'home el caràcter del qual no sigui corromput per ell. Com diu lord Acton, tot poder corromp i el poder absolut, en forma absoluta"* (Popper, 1981, 139).

No obstant això, Popper no es conforma facilitant aquest desastrós compte de resultats i dóna un pas més enllà, per a demostrar que fins i tot en l'àmbit teòric l'afany platònic per moralitzar la política representa tot un desengany. Just al començament del capítol que titula *El filòsof rei* (Popper, 1981, 141), subratlla cert passatge de Plató que serviria per a convertir-lo en un presoner defensor de la raó d'Estat, al sostenir-se allí que la mentida és un privilegi exclusiu de l'estadista. El text en qüestió sosté el següent: *"Si és adequat que alguns homes mentesquen, aquests seran els que governen l'Estat, i sempre que enfront dels seus enemics o enfront dels ciutadans mentesquen per a benefici*

de l'Estat; a tots els altres els estarà vedat" (Plató, 2002, 175). Per tant, si ens atenim a aquest informe popperià i ho completem amb el reiterat fracàs dels viatges de Plató a Siracusa, prevaldrà la impressió de què els seus esforços per unir al filòsof amb el polític, de casar moral i política, no van tenir cap tipus d'èxit.

3 Maquiavel: ètica i política, d'esquena



El problema Maquiavel (el de la separació categòrica entre ètica i política) se suscita quan ens plantegem la qüestió de si el polític ha de guiar les seves accions públiques conforme a criteris i pautes morals o, per contra, la seva acció com polític ha de ser merament instrumental en funció d'un conjunt d'objectius específics que la tradició del maquiavel·lisme identifica amb l'estabilitat del sistema polític, la seguretat exterior o l'accés i la permanència en el poder. I la qüestió consisteix en què pot ser que tals objectius s'aconseguesquen més eficaçment mitjançant accions i decisions purament instrumentals amb una lògica interna pròpia, aliena a la moral, i, per suposat, en què aquests objectius d'estabilitat, seguretat i permanència no són fins morals en si mateixos, sinó propietats característiques i particulars dels sistemes polítics i dels governs que no ens diuen res sobre el seu contingut ètic. Si això és així, llavors un polític pot ser considerat un *"bon"* polític tot i que les seves accions siguin èticament reprotxables, sempre que tals accions siguin instrumentalment eficaces per a obtenir permanència, estabilitat o seguretat. I Maquiavel escriu:

> *"Aquells que han tingut molt poc en compte la paraula donada i han sabut burlar amb astúcia l'enginy dels homes, han fet grans coses superant al final a aquells que s'han basat en la lleialtat"* (Maquiavel, 1991, 70).

A Maquiavel li és atribuït, potser amb certa injustícia, la idea de què la conducta del polític, mentre que polític, no era susceptible d'enjudiciament moral perquè la política té les seves pròpies regles separades de la moral. És més, segons aquesta posició, el polític *"moralment"* bo el que estava fent era buscar la seva pròpia perdició, és a dir, deixar de ser *"bon"* polític en el sentit instrumental. En mig de tant astut, pervers i calculador, el polític èticament *"bo"* tenia totes les de perdre:

> *"Un senyor prudent no pot, ni deu, mantenir la paraula donada quan tal compliment es torni en contra seva i hagin desaparegut els motius que l'obligaren a donar-la. I si els homes fossin tots bons, aquest precepte no ho seria, però com són dolents i no mantenen el que prometen, tu tampoc tens perquè mantenir-los-ho a ells. A més, mai li han faltat a un príncep motius legítims amb els quals dissimular la seva inobservança"* (Maquiavel, 1991, 71).

Deixant a un costat el discutible que és assimilar la bondat a la ingenuïtat, aquesta posició és insostenible per raons de fons. Fins i tot si acceptem que la política és el regne de l'astúcia i del càlcul (cosa que no és difícil d'acceptar), el que no cap dubtar és que la política s'expressa a través

d'accions i decisions humanes, i no hi ha perquè renunciar a distingir entre accions astutes bones i accions astutes dolentes, o entre decisions calculades bones i entre decisions calculades dolentes; o el que és el mateix, que tals accions i decisions humanes cauen, com qualssevol altres, sota el judici moral. No hi ha cap raó per a establir pel que fa a elles una espècie d'excepció de judici ètic que impliqui que hem d'abstenir-nos de valorar-les des del punt de vista moral. I això es reforça encara més quan ens adonem que tals accions i decisions no són trivials o irrellevants, sinó que es tracta de conductes el contingut de les quals afecta a coses tals com l'ús de la violència sobre els éssers humans, la distribució de recursos bàsics i l'abast de la llibertat dels ciutadans. És a dir, es tracta d'accions que incideixen o poden incidir directa i greument sobre la vida individual i social i, per tant, sobre la base mateixa de la moralitat.

La política no és, per conseqüent, una tècnica d'accés al poder o una enginyeria social orientada a fer estable i permanent un sistema, sinó que és una activitat humana que afecta decisivament al desenvolupament de la personalitat individual i col·lectiva dels seus destinataris, i per això no només deu estar, com qualsevol altra, sota l'escrutini moral, sinó que ha de ser contrastada i avaluada amb patrons ètics incessantment. Els polítics, en el curs de la seva activitat, deuen actuar sotmesos a pautes morals.

4 Frederic II, *el somni* de Voltaire

En el primer prefaci a la seva *Crònica de la meva època*, remès a Voltaire cap a finals de maig de l'any 1743, Frederic II de Prússia fa vots perquè les generacions esdevenidores puguin destriar en ell la vessant filosòfica i la política, i no confonguin al filòsof moralista, el cor del qual vol conservar-se pur i immaculat, amb el polític instat a cometre mil i un excessos per mor de les circumstàncies. Entre no respectar la paraula donada i arruïnar els interessos del poble, el polític es veia obligat –malgré lui– a escollir el mal menor:

> *"Confio que la prosperitat encerti a distingir dintre de mi al filòsof del príncep i a l'home honest del polític. Dec confessar que resulta molt difícil conservar un tarannà ingenu i caracteritzat per l'honestedat al quedar atrapat en el gran remolí polític d'Europa. Exposat a ser constantment traït pels seus aliats, abandonat pels seus amics, trepitjat pels zels i l'enveja, un es veu constret finalment a escollir entre la terrible resolució de sacrificar els seus pobles o la seva paraula"* (Frederic II a Aramayo, 1997, 72).

Aquest filòsof que, a l'accedir al tron de Prússia, semblava predestinat a encarnar el somni platònic del rei-filòsof, decideix pluriocupar-se i oficiar també com historiador per a calmar així la seva mala consciència. Considerant-se a si mateix, amb tota la raó, un testimoni privilegiat del seu temps, puix que ha pres part activa en els esdeveniments de la seva època, vol oferir un relat ben documentat i objectiu de l'esdevingut durant el seu regnat, sense *"ocultar res sobre la seva pròpia persona"*, per a demostrar (se) que, malgrat haver acatat aquelles *"raons que obliguen a tot príncep i li fan seguir la pràctica que autoritza l'engany, abusant del poder"*, el seu cor dista molt d'haver-se vist corromput per això, a la vista de la generositat que va saber malbaratar envers els seus veïns (Frederic II a Aramayo, 1997, 73). Aquesta singular catarsi psicoanalítica serà emprada en cadascuna de les noves introduccions que Frederic redacti per a les seves memòries. Tant en el pròleg escrit tres anys després, en 1746, com en el redactat en 1775, aquest ànim exculpatori davant si mateix i davant la història continua sent el principal protagonista de tals pàgines.

La contradicció és massa espectacular per a no reparar en ella i per això distingirà entre dues mesures molt diferents: la de la moral privada i la de les obligacions de l'estadista, insistint en la

idea de què ser honest d'acord a les pròpies conviccions morals és quelcom vedat per al polític; d'aquí la seva obsessió, explicitada ja en 1743, de què la posteritat no arribi a confondre al filòsof amb el príncep.

Molt a pesar seu, Frederic deu acabar per admetre que la política o *"ciència del govern suposa un capítol a part"* de totes les altres i no pot ser enjudiciada sense coneixement de causa pel filòsof: *"Cal malfiar-se de les especulacions teòriques que no suporten el gresol de l'experiència. La ciència del govern és una ciència a part; per parlar-ne d'una manera coherent cal haver-ne fet un llarg estudi"* (Frederic, II, 1990, 51-52).

Reconèixer aquesta escissió entre govern i filosofia, és a dir, aquest radical antagonisme entre la política i la moral que ha anat constatant a través dels dilemes amb que l'ha enfrontat el poder, no podia resultar-li gens fàcil a qui va declarar en el seu testament *"haver viscut com filòsof",* a pesar d'haver-li tocat jugar un rellevant paper polític. Al voltat d'aquesta dicotomia, Alcoberro assenyala:

> *"En una primera mirada sembla que hi hagi dos Frederics; d'una banda el vell Fritz símbol del militarisme prussià, un espantall sempre a punt de reencarnar-se. I d'altra el rei savi, el filòsof de Sans Souci, l'escèptic integral. En un mateix home coexisteixen el compositor de concerts per a flauta i orquestra i el guerrer dels Set anys"* (Alcoberro, 1990, 7).

Filosofia i ètica s'identifiquen en aquell a qui li agradava publicar els seus escrits com les *Obres del filòsof de Sans-Souci* (el nom que havia posat al seu palau de Postdam: *"sense preocupacions"*). De fet alguns dels seus treballs amb més substància filosòfica tracten precisament sobre qüestions ètiques. Em refereixo, per exemple, al seu *Assaig sobre l'amor propi considerat com a principi de moral*. En ell s'analitza l'avantatjosa que resulta la virtut com fonament de tota societat.

Sense la virtut l'home es comportaria com un monstre intractable, incorrent en tota sèrie d'atrocitats; a fi d'endolcir els seus bàrbars costums els legisladors promulguen lleis i alguns filòsofs ensenyen la virtut (Frederic II, 1990, 21). Ara bé, com únicament els grans genis poden conservar el bon sentit a l'explorar les tenebres de la metafísica o les abstraccions de la religió (Frederic II, 1990, 23), es fa necessari emprar un principi més general i simple per a tornar virtuosos als homes; *"aquest ressort tan potent* –ens diu Frederic– *és l'amor propi, guardià de la nostra conversa, artesà de la nostra felicitat, font inestroncable dels nostres vicis i de les nostres virtuts, principi amagat de totes les accions dels homes"* (Frederic II, 1990, 24). Un filòsof suficientment hàbil podria servir-se de tal principi per a contrarestar les passions amb l'única cosa que pot aconseguir frenar-les: altres passions de distinta índole. La gran recompensa del comportament virtuós seria la felicitat assolida per un ànim serè i content amb ell mateix perquè no tindria res que retreure's. Aquesta felicitat suprema s'aconsegueix al fer callar aquesta implacable veu secreta de la consciència que condemna el vici devorant el nostre fur intern mitjançant els remordiments (Frederic II, 1990, 25).

Ficat a filòsof moral, Frederic aposta per una ètica basada en un amor propi que defineix com el trobar-se satisfet amb si mateix i la principal missió de la qual consistiria a eludir els retrets d'una consciència moral tan escrupolosa com la descrita poc més tard pel formalisme ètic de Kant, per a qui el trobar-se content amb ell mateix constituïa la condició formal i bàsica de tota felicitat.

En canvi, res de tot això resulta vàlid als ulls del monarca prussià quan assumeix les obligacions pròpies del polític. Com ja hem vist, les seves greus responsabilitats de govern li van anar ensenyant que les exigències polítiques no solen ser compatibles amb els imperatius de la moral. Si bé l'honor es troba per sobre dels interessos per al comú dels mortals i això els obliga sense més a mantenir les seves promeses i fins i tot una paraula que s'ha compromès a la lleugera, per molt perjudicial que tal cosa pugui resultar-los, no és del tot així per a l'estadista, qui es veu sotmès a un principi encara més alt que la pròpia moralitat, com és l'interès de l'Estat. La raó d'Estat s'imposa sobre la moral de l'individu. El secret i l'ocultació de les veritables intencions valen així més que la veritat o la sinceritat. Les decisions polítiques no responen davant una consciència moral inflexible on no càpiga relativisme algun, sinó davant una posteritat que haurà de tenir molt en compte el context precís on van ser preses aquestes decisions, de manera que la seva valoració quedi seriosament determinada per aquestes circumstàncies. A l'establir aquest primat de la política sobre els considerants morals, certes coses vetades per l'ètica es tornen preceptes inexorables. Les promeses plasmades en un tractat deuen trencar-se quan així ho imposi l'interès d'Estat i el mateix cal dir pel que fa a la propietat, atès que es creguin tenir qualssevol drets respecte als territoris veïns, com Frederic va demostrar quan li se va presentar l'ocasió.

Amb tot, Frederic mai va aconseguir identificar-se completament amb el seu Mr. Hyde polític i la consciència moral del Dr. Jekyll que duia dintre no l'abandonava ni per un moment, instant-li sempre a diferenciar entre els seus dos esquizofrènics oficis. En la seva correspondència amb Voltaire, sense anar més lluny, li prega que sàpiga distingir en ell *"a l'home d'Estat del filòsof",* assegurant-li que *"es pot ser polític per deure i filòsof per inclinació"* (Aramayo, 1997, 82), com seria el seu propi cas.

Anticipant-se al judici de la posteritat, Rousseau va voler immortalitzar aquesta disposició en un cèlebre díptic posat als peus d'un retrat del monarca prussià, mes no en el sentit que pretenia Frederic, a qui hagués disgustat en gran manera conèixer aquestes línies del pensador ginebrí, ja que ressalten el seu primat de la política sobre la reflexió filosòfica i moral: *"La seva glòria i el seu profit, vet aquí el seu Déu i la seva Llei. / Doncs pensa com filòsof i es comporta com a Rei"*.

Curiosament, Voltaire també havia respost per endavant a aquest prec que li fes el monarca prussià, doncs gairebé un any abans de rebre tal encàrrec, havia enviat aquests versos al seu, ja en aquells dies, regi corresponsal:

"Quan teníeu un pare, i en aquest pare un únic amo,
vós éreu filòsof i vivíeu sota les vostres pròpies lleis.
Avui en dia, una vegada elevat amb tot mereixement al rang dels reis,
heu de servir a vint senyors al mateix temps".

De la vintena d'amos als quals Frederic ha de servir com a rei, la glòria és citada en primer lloc per Voltaire com un tirà que sol donar-nos a elegir entre seguir el nostre propi interès o complir fidelment els nostres pactes i promeses. A hores d'ara Voltaire ja se n'havia adonat que Frederic anhelava *"ocupar el seu raconet al temple de la glòria"*, sota pretext de servir a la seva pàtria. Com se sap, molt poc temps després d'accedir al tron, Frederic II de Prússia va decidir acudir a la seva cita amb la glòria i envair Silèsia (Aramayo, 1997, 83).

No obstant això, abans de creuar aquest Rubicó que el conduiria fins a la glòria i li va fer subscriure sense pal·liatius el primat de la política sobre la moral, el seu adveniment al tron havia suscitat grans esperances entre alguns dels més insignes pensadors europeus, persuadits com estaven de què la història podia veure materialitzat en la seva persona el vell somni platònic del filòsof-rei. En una bona mesura la culpa de tals expectatives la va venir a tenir precisament Voltaire i, sobretot, la seva obstinació per publicar, fins i tot contra la resistència final del propi autor, un assaig que Frederic havia redactat mentre no era encara sinó el príncep hereu del tron prussià. Aquesta obra, el títol de la qual era l'*Antimaquiavel,* va tenir una enorme repercussió en el seu moment, atès que, tot i que fos publicada sense fer constar el nom del seu autor, el misteri del presumpte anonimat sobre qui l'havia escrita va resultar ser un secret a veus. Tot el món sabia que es tractava del flamant rei de Prússia, que acabava de ser coronat quan aquest llibre va començar a circular per Europa. Es va arribar a dubtar, això sí, del nivell de contribució aportat per Voltaire a aquesta empresa i, de fet, algun comentarista la presentava fa tan sols unes dècades com el seu veritable autor.

Les vicissituds que van envoltar la lenta gestació de l'*Antimaquiavel* van quedar reflectides en la correspondència creuada en aquells dies entre Frederic i Voltaire (Federico II, 1995, XXVIII i ss)[3]. Un Frederic fascinat per la *Història del Segle de Luis XIV* només troba un retret que fer al seu autor: haver comptabilitzat a Maquiavel entre els grans homes de la seva època (*). Voltaire no vacil·la en complaure al seu egregi corresponsal i ratlla el nom de Maquiavel, reconeixent-lo indigne de figurar en semblant nòmina. Un any després, al març de 1739, Frederic li participa el seu projecte de rebatre les tesis de Maquiavel. Dos mesos més tard Frederic s'ha posat fil a l'agulla i declara els seus objectius programàtics:

> *"Maquiavel és actualment qui em té atrafegat. Treballo en les notes sobre el seu Príncep i tinc ja començat un llibre que refutarà enterament les seves màximes tant pel que pertoca a la seva contraposició amb la virtut com amb els genuïns interessos dels prínceps. No n'hi ha prou amb mostrar la virtut dels homes, també cal activar els ressorts de l'interès, al marge dels quals hi ha molt pocs que es trobin inclinats a seguir la recta raó"* .(*)

> *"A vós* –li contesta un entusiasta Voltaire– *us competeix destruir a l'infame polític que va erigir el crim en virtut. La paraula polític significa, a l'origen primitiu, ciutadà, mentre que avui, gràcies a la nostra perversitat, ve a significar engalipador dels ciutadans. Retorneu-li, monsenyor, la seva autèntica significació. Feu conèixer i estimar la virtut als homes"* . (*)

Aquesta incitació es fa lliscar d'una o altra manera en totes i cadascuna de les cartes enviades per Voltaire a Frederic durant aquells mesos. Fins i tot es permet recomanar-li algunes lectures a qui s'anomena com *"el nou Marc Aureli"* (sobrenom que agradava enormement al monarca prussià). Frederic, per la seva banda, correspon a totes aquestes gentileses comunicant-li que només pretén seguir els seus ensenyaments: *"La meva meditació contra el maquiavel·lisme és pròpiament una continuació de la Henriada. La grandesa mostrada per Enric IV constitueix la farga on forjo el raig que haurà d'aniquilar a Cèsar Borja"* . (*)

Els viatges i les ocupacions annexes al seu càrrec van retardant el treball, però Frederic li promet a Voltaire que, no només serà el primer en conèixer-lo, sinó que ni tan sols veurà la llum sense contar amb la seva aprovació. Voltaire pren bona nota i rellegeix a Maquiavel en italià per a marcar algunes directrius, a més de seguir encoratjant a Frederic per a elaborar el que haurà de ser *"el catecisme dels reis"* (*). En novembre de l'any 1739 Frederic envia ja uns quants capítols, per a què Voltaire els examini i li suggeresca les correccions que cregui oportunes. Quan li envia una segona remesa, li confia la seva revisió amb aquestes indicacions: *"Cal que vós oficieu com a pare putatiu del tal infant, i que afegiu a la seva educació el que demandi la puresa de la llengua francesa per a poder ser presentat en públic"* (*). Implicat fins aquest punt en el projecte, Voltaire dóna un pas més i sol·licita l'honor de redactar un pròleg per a aquesta obra, en la qual així mateix volia oficiar com a

[3] Totes les citacions dels paràgrafs següents assenyalades amb un (*), estan preses de l'edició esmentada aquí.

editor literari. D'antuvi ja ha pensat el títol que la farà cèlebre: *Antimaquiavel* (Frederic havia titulat el seu treball *Refutació del Príncep de Maquiavel*). Aquestes peticions van acompanyades per tot un enfilall de pomposos afalacs:

> *"Monsenyor, és menester pel bé del món, que aparegui aquesta obra; cal que es conti amb un antídot presentat per una mà real. Resulta estrany que els prínceps no hagin usat la seva ploma per a escriure en tal sentit. Doncs era el seu deure, i el seu silenci sobre Maquiavel suposava una acceptació tàcita de les seves doctrines. Es tracta, per descomptat, d'un llibre digne d'un príncep, i no dubto que una edició de Maquiavel, amb aquest contraverí al final de cada capítol, no es converteixi en un dels més preciosos monuments de la literatura"* .(*)

Frederic estava bastant preocupat per la publicació anònima del seu llibre, per a evitar enemistar-se gratuïtament amb altres monarques europeus. En febrer de l'any 1740 remet a Voltaire els materials que faltaven com qui s'allibera d'una càrrega, més que amb la il·lusió del treball finalitzat després de molts esforços. Amb el seu pare agonitzant, i gairebé assegut en el tron de Prússia, el seu distanciament respecte a aquesta publicació és cada vegada major. Per contra, Voltaire ha anat encapritxant-se gradualment amb el projecte; lluny de limitar-se a realitzar una revisió formal de l'escrit, troba que Frederic s'ha deixat en el tinter un grapat de bons arguments i, a l'afanyar-se per a incorporar-los, desborda de bon tros l'encàrrec rebut. Però a Frederic només li preocupa la imminència del seu possible accés al tron i Voltaire s'impacienta per no rebre cap comentari seu referent al llibre:

> *"Segueixo esperant* –es lamenta Voltaire– *les vostres últimes instruccions pel que fa a l'Antimaquiavel. Tant més ara, que refutareu a Maquiavel mitjançant la vostra conducta; per això espero el vostre consentiment per a veure imprès l'antídot preparat per la vostra ploma"* (*).

Amb una gran demora, un atribolat Frederic li confessarà no disposar de temps per a corregir la versió definitiva del text, adduint que més li valdria, en efecte, *"anar pensant en refutar a Maquiavel amb la meva conducta en lloc de mitjançant els meus escrits"* (*). Amb la corona gravitant sobre el seu cap, el príncep que ja és monarca in pectore es desentén per complet de l'assumpte, mentre que a Voltaire li succeeix justament el contrari. Per descomptat, massa entretingut amb la conquesta de Silèsia, Frederic mai va saber trobar temps per a ocupar-se de semblant tasca. També Voltaire, que tantes il·lusions i esforços havia dipositat en aquesta labor, quedarà finalment decebut. La decepció de Voltaire va ser tan gran com les esperances que havia dipositat en Frederic*: "Aviat es va veure* –sentència Voltaire– *que Frederic II, rei de Prússia, no era tan enemic de Maquiavel com el príncep hereu havia semblat ser-ho"* (Voltaire, 1994, 44). Certament, la biografia del príncep prussià avalava aquest somni de Voltaire. Frederic escrivia poemes, componia música i estimava la filosofia, malgrat els ímprobes esforços escomesos pel seu pare –motejat com *"el rei sergent"*– per a fer-lo abdicar de semblants aficions. I, per si tot això fora poc, també

semblava rendir culte a l'ètica, com ho demostrava el desig que havia expressat en el seu *Antimaquiavel* per anatemitzar les tesis de Maquiavel *"que no ha estat sinó fustigat per alguns moralistes i s'ha sostingut, a pesar d'ells i no obstant la seva perniciosa moral, en la càtedra de la política fins els nostres dies"* (Federico II, 1971, 229-230).

La qüestió que interessa dilucidar ara és aquesta: en quina mesura va contradir el monarca prussià al príncep hereu? Per ventura va haver d'abdicar de les seves conviccions filosòfiques per a poder assumir les seves tasques com a rei? O, més aviat, sempre, tant abans com després, va intentar compatibilitzar ambdós oficis? Va ser l'exercici del poder el que hauria impulsat el trànsit d'un moralista insubornable cap a un polític realista que decideix rendir culte al pragmatisme. Únicament el seu accés al tron li hauria fet anar comprenent les raons del pensador florentí, arribant fins i tot a modificar la seva apreciació sobre el mateix, així al seu *Testament polític* de 1752 podem llegir:

> *"Maquiavel diu que una potència desinteressada situada entre dues potències ambicioses acabarà sent engolida per aquestes. Lamento haver d'admetre-ho, però Maquiavel té raó. Els prínceps han de ser ambiciosos per força"* (Frederic II a Aramayo, 1997, 102).

Va ser això així? Pot ser no del tot. Doncs també en la seva refutació s'havia fet alguna que altra concessió a l'autor de *El Príncep*, com quan reconeix que Maquiavel ha *"albirat certs ressorts d'una maquinària extraordinàriament complexa"* (Federico II, 1971, 243): la política; aquest tauler d'escacs on prevalen l'eficàcia i la dissimulació.

En aquest suposat antídot contra el verí de les trapelleries maquiavèliques, tampoc deixa de proclamar-se que la millor defensa és l'atac i s'advoca amb cert entusiasme per les *"guerres ofensives"* destinades a evitar el mer enfortiment del potencial enemic (Federico II, 1971, 364). Semblant repertori d'assercions poc edificants des d'un punt de vista moral podria veure's ampliat amb relativa facilitat, però no sembla necessari insistir més en això. Aquest tipus d'afirmacions ve a demostrar amb bastant rotunditat que ni tan sols quan Frederic pretenia oficiar com a filòsof moral s'oblidava per complet del polític lliurat al pragmatisme, tal com aquest tampoc sabia renegar enterament d'aquell. Aquest caràcter certament vel·leïtós de l'enjudiciament filosòfic, serveix per a explicar-nos la raó de què el mateix personatge suposés coses aparentment tan dispars com un somni i un malson per a dos egregis representants de la il·lustració francesa: un somni per a Voltaire i un malson per a Diderot.

No fa encara set dècades (exactament en 1937) que es va publicar per primera vegada un opuscle inèdit de Diderot on va voler replicar a un assaig del monarca prussià. Encara que el seu títol és de l'editor, aquest va encertar al titular-lo *Pàgines contra un tirà*, doncs així és com catalogava el seu

autor a Frederic. L'escassa simpatia que Diderot li professava queda ben reflectida en aquesta obra, quan al final es pregunta *"Què he après doncs d'aquest llibre*[4]*?"* I ell mateix es respon:

> *"Que l'home no ha estat fet per a la veritat ni la veritat per a l'home, que estem condemnats a l'error, que la superstició està força bé, que les guerres són bona cosa, etc, etc, i que Déu nos guard d'un sobirà que s'assembli a una mena de filòsof així"* (Citació al pròleg d'Alcoberro a Frederic II, 1990, 17).

D'altra banda, nou anys després d'haver mort el monarca prussià, en el primer article definitiu del seu assaig *Sobre la pau perpètua*, Kant elogiarà la figura de Frederic el Gran, a qui veu com algú capaç d'escometre les reformes que conjurin aquesta revolució augurada per Diderot quan la situació es fa insuportable. Més concretament, Kant lloa la definició que Frederic fa de si mateix com a primer servidor de l'Estat. *"El sobirà* –havia escrit l'autor de l'*Antimaquiavel*–, *molt lluny de ser l'amo absolut dels pobles que es troben sota el seu domini, no és ell mateix sinó el seu primer servidor"* (Federico II, 1971, 223).

[4] Diderot està referint-se a l'obra de Frederic, *Examen de l'assaig sobre els prejudicis*.

5 Kant, *la monarquia "republicana"*

> *"El príncep no és altra cosa* –escriu Frederic en el seu escrit *sobre els deures del sobirà– sinó el primer servidor de l'Estat, veient-se per això obligat a comportar-se amb honradesa, prudència i un complet desinterès, com si a cada moment degués rendir comptes de la seva administració als ciutadans"* (a Aramayo, 1997, 117).

Per descomptat, aquest plantejament no podia sinó complaure a Kant. Com se sap, Kant va recrear la teoria rousseauniana del pacte social, per a reconvertir-la en una ficció heurística d'acord amb la seva filosofia del '*com si*'. Per a Kant, el contracte social:

> *"Es una mera idea de la raó, però que té una indubtable realitat (pràctica), a l'obligar a tot legislador per a què dicti les seves lleis com si aquestes poguessin haver emanat de la voluntat unida de tot un poble i considera a cada súbdit, en la mesura que vulgui ser ciutadà, com si hagués expressat el seu acord amb una voluntat tal. Doncs aquesta és la pedra de toc de la legitimitat de tota llei pública"* (Kant, 1986, 37).

No admetria aquesta recreació kantiana del contracte social de Rousseau ser expressada en els termes utilitzats per Frederic, és a dir, governar com si s'hagués de rendir comptes en tot moment davant la ciutadania?

Kant potser hauria interpretat el contracte social com una espècie de *"quarta fórmula"* de l'imperatiu categòric la principal peculiaritat del qual descansaria en tenir un únic usuari puix que només afecta al sobirà. Aquesta teòrica quarta formulació de l'imperatiu categòric kantià podria expressar-se més o menys així:

‹‹Sobirà!, quan governis, has de prendre als ciutadans com fins en si mateixos i no utilitzar-los mai tan sols com simples mitjans instrumentals per a la consecució dels teus propis objectius particulars; així doncs, les teves normes han de posseir un caràcter universalitzable perquè puguin veure's subscrites per tots quants hagin d'acatar-les i també deuen mostrar-se tan equànimes com si haguessin emanat autònomament d'aquella voluntat general del poble que tu et limites a representar.››

Aquesta podria ser una de les moltes enunciacions possibles del pacte social kantià. Però aquest singular imperatiu polític i moral no deixa de semblar-se a la breu fórmula proposada pel monarca prussià. Recordem-la una vegada més: *"Administra l'Estat amb total honradesa, prudència i desinterès, com si a cada moment deguessis justificar la teva gestió davant els ciutadans que formen part del mateix".* Aprovaria Kant aquesta formulació de Frederic? La consideraria compatible

amb la seva ficció heurística del contracte social? És molt probable que sí. No en va, Frederic va representar als ulls de Kant tot un model per a la seva filosofia política, la qual apostava decididament per una sèrie de reformes graduals que anessin perfeccionant el corpus legislatiu per a evitar un traumàtic procés revolucionari.

Al parer de Kant, quant major sigui la representativitat tant més fàcil serà realitzar la seva aposta pel reformisme, ja que la dispersió del poder no conduiria en última instància sinó a una conflictiva i absolutament disfuncional multiplicació de sobirans o –per a expressar-ho amb més exactitud– d'aspirants a ser-ho. L'objectiu d'aconseguir una constitució política el més perfecta possible mitjançant contínues reformes resulta llavors menys complicat per a la monarquia i costa molt obtenir-lo a través d'un règim aristocràtic, resultant pràcticament impossible per a una democràcia llevat que s'apel·li a l'ingrat expedient de la revolució (Cfr. Kant, 2002). Si no anem errats, segons el parer de Kant, Frederic el Gran hauria intentat (cosa molt distinta és que aconseguís fer-ho en un grau més o menys admissible) posar en pràctica la principal obligació que els propis preceptes kantians pretenien imposar a tot sobirà. Quina era la missió primordial? Ni més ni menys que complir amb aquest imperatiu:

> *"És deure dels monarques* –llegim en la segona part *del conflicte de les facultats*–, *encara que manin autocràticament, governar malgrat tot de manera republicana (que no democràtica), és a dir, tractar al poble d'acord amb principis conformes a les lleis de la llibertat (tals com els que un poble en la maduresa de la seva raó es prescriuria a si mateix), encara que no se li demani literalment el seu consentiment per a això"* (Kant, 1987, 96).

El filòsof de Königsberg mai defugia les apories per molt paradoxals que fossin i tampoc ho fa aquí, encara que sigui conscient de l'impopular que pot resultar el seu parer i la facilitat amb que cabria tergiversar-lo. En la seva opinió, l'autòcrata és qui millor pot governar sent fidel a un esperit republicà, sempre que no es vulgui concitar la violència inherent a un indesitjable procés revolucionari. Per descomptat, Kant aplaudeix amb entusiasme la Revolució francesa, com símbol d'un procés que ve a restituir els conculcats drets del poble, quan els seus administradors hagin realitzat una desastrosa gestió dels mateixos, però així mateix entén que hagués estat millor no donar motiu a aquesta situació mitjançant una sèrie d'oportunes reformes constitucionals, atentes a introduir els canvis que actualitzin la preservació de tals drets.

En nom de l'eficàcia, per a què aquestes reformes puguin anar introduint-se gradualment, advoca per una concentració de poders en el sobirà, qui, a l'hora de promulgar les lleis, contaria amb una magnífica pedra de toc per a compulsar la seva legitimitat, com és aquesta idea del pacte social que ja coneixem. El sobirà podrà equivocar-se a l'adoptar unes mesures determinades, però sempre li cabrà preguntar-se si la seva llei es compatible amb aquell principi, ja que:

> *"té a la seva disposició, fins i tot a priori, aquella idea del contracte originari com criteri infal·lible (sense haver d'esperar, com amb el principi de la felicitat, a experiències que li instrueixin prèviament sobre la conveniència de les seves mesures). Doncs n'hi ha prou que no sigui contradictori que tot un poble estigui d'acord amb semblant llei, per molt dura que li resulti, perquè aquesta llei sigui legitima"* (Kant, 1986, 39).

Buscar la pròpia felicitat és assumpte de cadascú i constitueix una tasca personal i intransferible. Kant no aprova el paternalisme eudemonista per part de l'Estat. Aquell que l'administri deurà limitar-se a procurar una esfera de llibertat, un marc de convivència on cadascun pugui perseguir la seva felicitat respectant els drets aliens. Ara bé, aquest republicanisme kantià del que deu fer gala l'autòcrata de torn té una indubtable ascendència platònica, la qual és reconeguda expressament pel propi Kant:

> *"La idea d'una constitució d'acord amb el dret natural dels homes, a saber, que aquells que obeeixen la llei deuen ser simultàniament legisladors col·legiats, es troba a la base de totes les formes polítiques i la comunitat conforme a ella per mitjà de conceptes purs de la raó, que es denomina ideal platònic (res publica noumenon), no és vana quimera, sinó la norma eterna per a qualsevol constitució civil en general"* (Kant, 1987, 95).

L'ideal platònic de republicanisme no és una vana quimera, segons afirma Kant literalment aquí. Significa això que Kant subscriu tots els principis polítics de Plató, inclosa la seva panacea del filòsof rei? És més, per ventura Frederic el Gran hauria encarnat aquest rei filòsof segons el parer de Kant, a la vista dels encomis que li prodiga?

Creiem que afortunadament això no és així. L'elogi destinat al monarca prussià per presentar-se com el primer servidor de l'Estat no deu induir-nos a pensar que tots aquests interrogants contin amb una resposta positiva. Frederic representava, això sí, a un autòcrata il·lustrat que va albergar en el seu ànim la intenció de governar amb un esperit republicà, la qual cosa reportava per a Kant certs avantatges (que ja han quedat suficientment consignats) pel que fa a altres possibilitats menys afortunades. Però de cap manera cabria identificar-lo amb el rei filòsof enyorat per Plató. Entre l'una i l'altra figura hi hauria un abisme infranquejable, que tampoc seria convenient salvar, segons assenyala Kant en el seu assaig *Sobre la pau perpètua*, quan qualifica de quimèrica aquesta presumpta panacea platònica per a tots els mals polítics.

> *"No cal esperar* –va escriure Kant en el seu article secret de *Cap a la pau perpètua– que els reis filosofin ni que els filòsofs siguin reis, com tampoc cal desitjar-ho, perquè la possessió del poder danya inevitablement el lliure judici de la raó. Però és imprescindible [..] que els reis, o els pobles sobirans [..] no deixin desaparèixer o facin callar als filòsofs sinó que els deixin parlar públicament per a què il·luminin la seva tasca"* (Kant, 2002, 79).

Difícilment podria ser més demolidora aquesta afirmació que, sense intervenir cap classe de contemplació o pal·liatiu, decideix llançar per la broda, com si es tractés d'un pesat i inservible llast, aquell quimèric somni del filòsof convertit en rei que tant anhelés Plató durant tota la seva vida i al llarg dels seus escrits. Aquest implacable diagnòstic kantià fa veure amb tota claredat que, davant la seva gens ingènua mirada, filosofar i governar constitueixen sengles oficis totalment incompatibles, pel que resulta neci confiar en una possible alternança dels mateixos, ja que ningú pot arribar a ocupar-los al mateix temps. De fet, semblant ideal no només és impensable, i alhora impossible de realitzar, sinó que ni tan sols resulta assenyat, ja que representa una autèntica *liaison dangereuse* per als dos *partenaires* en lliça. Destriar el més encertat des d'un punt de vista moral i exercir el valor polític suposen activitats que no deuen entremesclar-se per a bé d'ambdues. Al seu parer, la seva relació és mútuament perillosa, ja que arruïna els seus respectius interessos. El poder polític perverteix irremissiblement la consideració moral a l'hipotecar la seva llibertat i entelar la seva necessària objectivitat, mentre que, d'altra banda (si bé això no ho adverteix Kant aquí) l'ètica només sap suscitar una ineficaç impotència en qui ha de prendre decisions polítiques.

Així les coses, abans que intentar tendir un pont sobre aquest abisme, val més deixar a cadascuna en la riba que li correspon, encara que amb això no s'advoqui ni de bon tros per una incomunicació entre ambdós costats. Tot el contrari. Doncs una cosa és que no puguin ni deguin identificar-se dintre d'un mateix subjecte i una altra molt distinta que no es necessitin l'una a l'altra. Res de fer callar als filòsofs, una de les obligacions de les quals haurien de respondre, justament, consistiria en assessorar, quan no reconvenir, als reis, per a què la tasca dels governants pugui quedar il·luminada per les seves publicacions. La filosofia estaria per descomptat al servei del monarca, però no per a col·locar-se darrere d'ell i recollir la cua del seu mantell, justificant els seus abusos, sinó per a precedir-lo i preservar-lo de les tenebres a l'il·luminar el camí amb la seva torxa ètica.

Les línies que hem transcrit un poc més amunt no apareixien en la primera edició de l'assaig kantià *Sobre la pau perpètua.* Potser fos l'èxit editorial del que va gaudir aquest petit escrit traduït immediatament al francès, el que va animar a Kant a incorporar-les en la segona edició, on van ser afegides com un *"article secret"* del tractat en qüestió. Aquest opuscle kantià conté grans dosis d'una ironia infreqüent en l'autor de les *Crítiques* i que es reflecteix en la pròpia estructura de l'escrit.

Aquest article secret deroga les aspiracions platòniques de què els filòsofs arriben a ser reis o viceversa, per a declarar a la filosofia com una ineludible instància consultiva del poder, el qual deuria recaptar l'opinió d'un espectador qualificat, però que no es trobi compromès en el joc de la política. Que els qui tenen responsabilitats de govern busquin assessorament en els moralistes, li sembla a Kant millor solució que l'estimació platònica pel rei filòsof. Al seu parer, qualsevol que toqui poder i quedi atrapat en les teranyines de les seves intrigues perd automàticament la seva sensibilitat moral. L'afany per guanyar aquesta peculiar partida d'escacs prevaldrà sobre qualsevol altre considerant. Els interessos de l'Estat anul·laran sens dubte la seva personalitat ètica, tal com sabem que li va ocórrer a Frederic el Gran. Recordem novament que Maquiavel va retratar molt bé aquesta peculiar mutació, al dir-nos que sembla inevitable tenir un ànim en la plaça i un altre molt distint dintre del palau, donat el profund canvi de perspectiva que condiciona una o altra ubicació (Maquiavel, 1991, 4). Per aquest motiu, segons Kant, no convé freqüentar l'interior de les estances palatines, quan un vol seguir passejant lliurement per enmig de l'àgora filosòfica.

Per a pal·liar l'oblit en què sol incórrer la classe política, Kant ofereix una recepta bastant senzilla, declarar injustes totes aquelles accions relatives als drets dels homes que no resisteixin la seva publicació. Tota màxima política que hagi de romandre oculta per a no donar al trast amb el propòsit perseguit suposa, només per això mateix, una mesura injusta. Aquest punt, la publicitat, constitueix un criteri negatiu, que no serveix per a conèixer el just, però sí per a discriminar l'injust: *"Són injustes totes les accions que es refereixen al dret d'altres homes els principis dels quals no suporten ser publicats"* (Kant, 2002, 100), tal com explica en l'últim dels apèndixs amb que conta *Cap a la pau perpètua*, un apartat la missió del qual és estudiar les possibilitats d'aconseguir un acord entre l'ètica i la política, harmonitzant en la mesura del possible els seus respectius interessos.

En l'esmentat article secret, Kant es permet bromejar amb l'emblema dels juristes, a qui ara presenta com mers representants del poder establert. Aquest emblema conté la balança pròpia del dret i l'espasa d'una implacable justícia. Tanmateix i amb certa sorna, Kant ens diu que aquesta espasa no només s'usa per a mantenir allunyat qualsevol element estrany que pogués alterar el perfecte equilibri del fidel de la balança, sinó que també sol utilitzar-se com contrapès del plateret que no interessa veure vençut. Aquesta temptació d'inclinar la balança en profit propi seria el que ha de combatre el filòsof moral amb els seus advertiments i consells. El filòsof queda convertit, doncs, en una mena d'àrbitre la missió del qual és vetllar per la bona marxa del joc per a aconseguir que es respectin certs principis ètics elementals, al sotmetre a un enjudiciament públic les actuacions del poder polític.

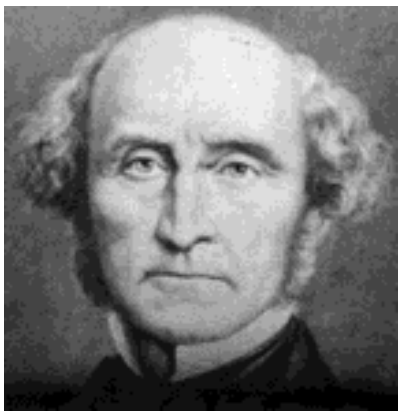
> *"La veritable política* –dictamina Kant– *no pot donar un pas sense abans haver rendit homenatge a la moral. [..] El dret dels homes ha de mantenir-se com cosa sagrada, per grans que siguin els sacrificis*

del poder dominant. En aquest assumpte no es pot partir en dos i inventar-se la mitjana (entre dret i utilitat) d'un dret condicionat per la pràctica; tota política deu doblegar el seu genoll davant el dret" (Kant, 2002, 97).

En aquest ordre de coses, Kant ve a distingir *el moralista polític del polític moral.* Mentre el primer es forja una moral útil a les seves conveniències, el segon intentarà conjugar les seves pautes de conducta amb les exigències ètiques. El moralista polític no dubtarà en invocar la raó d'Estat per a excusar la seva immoralitat. Per contra, el polític moral no estaria disposat a dissoldre la seva identitat ètica en una instància que pugui transcendir la pròpia consciència moral, preferint arribar a dimitir de la seva responsabilitat política abans que abandonar o hipotecar les seves conviccions morals. Per descomptat, només aquest últim buscaria l'assessorament del filòsof perquè li vagi recordant el seu inexcusable compromís amb l'ètica.

Com ja s'apuntava en la introducció del present treball, l'exigència ètica i l'imperatiu polític semblen condemnats a no poder institucionalitzar les seves relacions, ja que el seu casament sol donar lloc a un mer matrimoni de conveniència, on la moral perd la seva personalitat al quedar eclipsada pel fort caràcter dels constrenyiments polítics, com molt bé sap aquell a qui Kant denomina moralista polític. En canvi, quan les seves trobades vénen a ser tan fortuïtes com furtives, gràcies a aquestes cites clandestines que de tant en tant propiciaria un polític moral, permetent que la política busqui algun tipus d'assessorament entre els filòsofs, obtenim un saldo molt més positiu: conjugar els considerants d'una convicció moral amb les responsabilitats assumides pel polític.

6 Mill, la llibertat essencial



Quan parlàvem del problema Maquiavel, concloíem que els polítics, en el curs de la seva activitat, devien actuar sotmesos a pautes morals i d'aquest deure d'actuar moralment han sorgit amb freqüència equívocs importants. Una llarga tradició religiosa ha determinat que la consciència comuna associï a la idea de *"moral"* fortes connotacions privades, cert sentit predominant de *"pecat"* o *"virtut"* en l'àmbit íntim; i que, encara més, aquesta consciència comuna s'atribueixi a si mateixa el privilegi d'intervenir i controlar les vides privades dels éssers humans per a protegir la seva moralitat individual. I això resulta inacceptable. Si ho anomenem problema Mill és perquè va ser John Stuart Mill qui va afirmar categòricament:

> *"L'única part de la conducta de cadascú per la qual és responsable davant la societat és la que es refereix als altres. En la part que li concerneix merament a ell, la seva independència és, de fet, absoluta. Sobre si mateix, sobre el seu propi cos i esperit, l'individu és sobirà"* (Mill, 1972, p. 18).

En opinió de Mill, la societat no pot interferir en les accions privades dels éssers humans que no causen mal als altres. Demanar comptes als altres per aquest tipus d'accions, per molt repugnants que ens semblin des del nostre punt de vista moral, manca de fonament. No té justificació moral alguna el retret moral extern, la pressió de l'opinió, i molt menys el control o la sanció de tals conductes privades. L'únic tribunal competent per a pronunciar-se sobre la moralitat o la responsabilitat d'aquestes accions és el propi agent moral que les realitza. Els altres no tenim res a dir. I això, en opinió de molts, s'estén també a accions que, com les pràctiques homosexuals, per exemple, són accions privades entre adults que consenteixen i accepten realitzar-les. En la mesura que tals accions no danyen ni afecten als altres, en la mesura que no alteren en absolut els plans de vida dels altres, els altres manquen de justificació per a imposar sobre elles caució moral alguna. Les accions privades dels homes només els pertoquen moralment a ells. Per això, si quan parlàvem de Maquiavel concloíem que les accions dels polítics han de ser sotmeses a escrutini moral, cal que especifiquem ara quines accions dels polítics estem legitimats per a enjudiciar moralment. I estem disposats a mantenir que el principi general de Mill s'ha d'aplicar igualment als polítics en tota la seva amplitud, encara que contra això semblen surar en l'ambient tres possibles objeccions: la de la imatge pública com factor educador, la de la incidència negativa en la conducta de l'electorat i la de la possible incoherència entre el tipus moral ideal anunciat en el programa i la conducta privada real del polític. Analitzem-les per a veure si suposen una excepció atendible al principi de Mill.

La primera objecció es basa en la idea de què els polítics tenen forçosament una imatge pública que fa que la seva vida privada no sigui, en realitat, privada, i en la mesura que la seva vida privada es projecta com imatge pública, si amb ella defrauden pautes morals molt esteses, produeixen un efecte deseducador i negatiu. No donen *"bon exemple".* Això, nogensmenys, és difícil d'acceptar si pretén el control moral públic d'una conducta privada. I això per dues raons: en primer lloc perquè atorga un valor ètic prioritari a la moral social convencional; i en segon lloc, perquè tendeix a forçar en les persones públiques la simulació moral o el *"fariseisme".*

El primer significa que tàcita o expressament es considera a la moralitat viscuda per una societat com el model o l'arquetip de moralitat al que cal sotmetre la conducta pròpia i la dels altres; i amb això donem de fet a la societat el dret a imposar les seves pautes als individus en aspectes de la seva vida irrellevants per a ella. No obstant això, les idees que sobre el que és moral o immoral tingui la gent no tenen per què ser la mesura de totes les coses. És possible que aquestes idees siguin caduques, conservadores, basades en perjudicis o supersticioses. En tal cas desenvolupar una vida privada distinta d'elles, encara que s'airegi públicament, no és deseducador; al contrari, pot ser un sa revulsiu contra la rutina de costums heretats. Des d'una ètica oberta i il·lustrada ha d'afirmar-se que és substancialment reaccionari tractar de suspendre sobre la vida privada dels homes públics la llosa dels prejudicis morals de la societat. Això és precisament el que fa usualment el fonamentalisme de la classe conservadora americana a l'exigir als seus candidats en la seva vida privada les pautes de comportament de la vella moral. Els segments més reaccionaris de les societats modernes saben molt bé que la distinció entre moralitat privada i moralitat pública és una conquesta emancipadora i saben sobretot que en la moralitat rutinària de les societats habiten encara els vells prejudicis religiosos. I la manera indirecta d'injectar en la política algunes dosis d'aquesta moralitat rutinària és imposar distretament sobre la imatge del polític els models atàvics de la vella superstició. Només pot ser acceptat com *"bon polític"* qui dugui una vida privada *"seriosa"*, és a dir, d'acord amb els cànons de la vella tradició.

Com en tantes altres ocasions la vella actitud inquisidora en matèria de moralitat privada desemboca en una societat farisaica. Aquells homes públics les circumstàncies privades dels quals no es governen pels cànons del prejudicis *"majoritàriament acceptats"* acaben per veure's forçats a simular una vida i ocultar l'altra, és a dir, acaben per desenvolupar, per falta de llibertat, un desdoblament de la personalitat moral. Quan intuïm tan vivament que l'ull entremetedor dels *paparazzi* i el morbo de les revistes del cor són instruments de comunicació social de l'ideari conservador, la raó és aquesta: són vehicles del prejudici perquè, a pesar de la seva aparent condescendència amb el *"llibertí",* aquests nous inquisidors de la conducta privada no toleren la *"transgressió",* sinó que es nodreixen d'ella invocant subliminarment la consciència social del *"pecat",* i el que transmeten realment al públic és un plec de càrrecs encobert perquè els vells mecanismes de la condemna comencin a actuar.

El segon argument contra el principi de Mill aplicat als polítics manté que una conducta privada que no s'emmotlli als criteris de la moralitat social dominant incideix negativament en el comportament electoral en una societat democràtica. Els votants tendiran a negar el seu vot a aquells polítics la vida privada dels quals no estigui d'acord amb les seves conviccions. És aquest un argument que pot, efectivament, basar-se en una comprovació empírica del que els votants fan, però, a part que no diu res positiu d'aquests, és un argument que subordina l'ètica a la política, entesa aquesta en el pitjor sentit instrumental de tècnica d'accés al poder. No és un argument a favor de la moral, sinó un argument estratègic que només pot esgrimir i acceptar un *"maquiavèlic",* ja que suposa, efectivament, la utilització instrumental de l'ètica per a accedir al poder. L'important aquí no és què és el que som moralment o com desitgem planejar la nostra vida privada, sinó que l'important és aconseguir el vot. I si per a obtenir el vot hi ha que simular que la vida discorre d'acord amb els prejudicis dels electors, llavors la simulació d'una vida moral falsa s'imposa per si mateixa. Un *"bon"* polític serà aquell que se les doni del que sigui (de rosegaaltars o de perdulari) amb la condició d'obtenir el vot dels ciutadans.

Això no és en definitiva més que una perversió subtil de la idea de democràcia, perquè ningú ha dit que el procediment democràtic hagi de prendre decisions sobre la vida privada dels polítics ni afectar-la de cap manera. El procés democràtic versa sobre programes d'acció pública aliens a l'àmbit íntim dels polítics. Això per no esmentar que un àmbit polític en el qual algú, sigui o no *"home públic",* no pugui dur el tipus de vida privada que li sembli millor, és un àmbit en el qual algunes llibertats individuals resulten limitades arbitràriament. Aquí es reflecteix netament l'actitud conservadora i antidemocràtica del neci carronyer que treu a col·lació la vida privada dels polítics pretenent amb això alterar d'alguna manera el vot de l'electorat. La seva indigna tasca consisteix simplement en manipular el principi de majories amb l'objectiu últim de limitar la llibertat individual en matèria moral. Però el principi de majories no ofereix justificació alguna per a interferir en la vida privada de ningú.

El tercer argument contra el principi de Mill manté que l'ètica privada i l'ètica pública de l'actor polític deuen comunicar-se perquè si no ho fessin podrien produir-se inconseqüències entre el model moral de vida que es predica en l'ideari polític i la conducta que es practica, si és que aquesta és distinta d'aquell. Aquí cal fer una matisació. Si model moral de vida significa model de vida privada, llavors hi ha una objecció fonamental: que cap programa o ideari polític té per què incloure entre les seves propostes un model de vida privada, perquè els programes o els idearis polítics es conceben en últim terme per a ser aplicats mitjançant normes jurídiques, és a dir, mitjançant normes acompanyades de coacció i manca totalment de fonament ètic imposar coactivament cap model moral de vida privada. El *"perfeccionisme",* és a dir, aquella posició que manté que es pot, mitjançant mesures polítiques, obligar als ciutadans a practicar la *"virtut"* privada, és el primer pas

cap a la intolerància: tot aquell que es resisteixi a la *"virtut"* serà estigmatitzat o sancionat per a *"salvar"* la seva moralitat. En resum: els models morals de vida privada deuen ser exclosos dels idearis i programes polítics. Res tenen a veure amb ells.

Però a més és que el tipus de vida privada que un duu i el tipus d'acció política que desenvolupa no semblen tenir cap connexió lògica i necessària. Es pot ser un excel·lent polític conservador i dur una vida privada llibertina, igual que es pot ser un desastrós polític socialista i dur una vida privada morigerada, plena d'abnegació i humilitat. La vida privada no serveix com indici de la qualitat de l'acció política. Ambdues han de ser configurades com dos àmbits d'acció distints que no tenen per què entrar en conflicte ni barrejar-se estúpidament. Ni els criteris ètics que governen la vida privada serveixen per a enjudiciar moralment l'acció pública, ni la moralitat de l'acció política ensenya res sobre l'ètica privada de qui la realitza.

7 Weber, les conviccions o la responsabilitat

Comentats i aclarits els problemes anteriors, hem d'enfrontar la qüestió fonamental de la relació entre ètica i política, és a dir, la qüestió dels criteris i valors morals que han de presidir l'acció política i conforme als quals tal acció política pot ser enjudiciada moralment. És el problema que va plantejar Max Weber. I la qüestió és, senzillament, la de si, atès que l'acció política ha de ser una acció moral, quin tipus d'acció moral ha de ser. Des del punt de vista de l'ètica no és el mateix declarar la guerra que buscar la pau, promoure la igualtat que incrementar la desigualtat, estimular i protegir la llibertat que limitar-la o suprimir-la. Certament un pot ser bel·licista, contrari a la igualtat o enemic de la llibertat, però totes aquestes opcions exigeixen una justificació moral, igual que l'exigeixen les opcions contràries. En tot cas, assumptes com aquells sobre els quals incideix l'acció política, com l'ús de la força, la distribució de béns i serveis bàsics o els límits de la llibertat individual, no només han de posar de manifest que hi ha, en efecte, una ètica política, sinó, encara més, que l'ètica política és segurament molt més rellevant que la privada i de molt major abast. Un marit fidel, pare exemplar i bondadós avi pot ser un subjecte extremadament immoral, i un tronera que abandona la seva família pot ser un polític profundament moral. Convé no oblidar això, perquè amb molta freqüència la paraula *"moral"* tendeix a adoptar erròniament unes exclusives connotacions privades.

Però entrem en el problema: com deu moralment actuar (legislar, decidir, governar, etc.) el polític? Max Weber va diferenciar, com se sap, una *"ètica de la convicció"* i una *"ètica de la responsabilitat".* Mai va dir que fossin absolutament incompatibles, però va subratllar tant els caràcters bàsics d'ambdues que semblen dos mons estranys entre si. *L'ètica de la convicció* consisteix en actuar en tot cas d'acord amb una màxima moral, és a dir, en adequar la conducta a la convicció moral sense cap condició. La mesura de la bondat o justícia de la nostra conducta és la norma que la inspira, i si la nostra conducta s'ajusta a ella hem obrat correctament passi el que passi. *L'ètica de la responsabilitat,* per la seva banda, consisteix a actuar pensant en les conseqüències de les nostres accions i decisions, i la mesura de la bondat o correcció de la nostra acció consisteix en el grau que aconsegueixen o produeixen les millors conseqüències possibles en els termes que es vulgui: per exemple, en política, en termes de pau, igualtat, riquesa, felicitat, etc.

El problema que Weber subratlla en l'ètica de la convicció és que una conducta moral segons aquesta ètica pot eventualment produir conseqüències desastroses sense que l'agent sigui responsable d'elles: la culpa la té el món, Déu o els altres. Mai un mateix, ja que ha actuat d'acord amb les normes pròpies. Per la seva banda, l'ètica de la responsabilitat ens planteja, i així ho subratlla Weber, la qüestió de la justificació dels mitjans, perquè eventualment una decisió o una acció moralment abjecta pot produir conseqüències bones i políticament positives fins i tot des del

punt de vista moral. És el vell tema de les *"mans brutes"*. Com ni el món ni els altres són perfectes, i Déu sembla no ocupar-se massa de tot açò, cal que alguns (en aquest cas els polítics) tractin de reconduir les coses de forma que tinguin conseqüències bones, i no deixar que els esdeveniments decideixin per ells mateixos, i per això eventualment deuen tacar-se les mans amb accions i decisions que en principi no semblen correctes, o que no ho són en absolut. Weber sembla inclinar-se decididament per l'ètica de la responsabilitat. Deia que els que practiquen exclusivament l'ètica de la convicció només pretenen *"salvar la seva ànima"* i políticament són com nens. L'home *"madur"* era, per contra, aquell que sentia sobre si la responsabilitat de les conseqüències i caminava durament per elles fins un punt en el qual la seva convicció li impedia obrar i allí es detenia.

Cal que ens parem a pensar sobre aquesta dicotomia perquè encara hi habita en el nostre entorn. Veiem, en efecte, moltes vegades que s'acusa als polítics de *"renunciar a les seves conviccions"* i donar-se al *"pragmatisme"*, i veiem també que, des de la perspectiva contrària, se'ls acusa al seu torn d' *"irresponsabilitat"* per actuar dogmàticament conforme a principis doctrinaris; i no sabem molt bé si preferir a un polític que apliqui les seves conviccions caigui qui caigui o a un polític que, al marge de les seves creences o conviccions, aconsegueixi el que pretén basant-se en estratègies i càlculs dubtosos. La dicotomia no sembla molt atractiva en cap dels seus pols. Analitzem-la.

Què és un polític de conviccions, o, en general, un ésser humà de conviccions? Lògicament ha de ser algú que guiï la seva conducta d'acord amb principis, normes i pautes morals en les quals cregui. Davant una situació problemàtica es preguntarà: què dec fer?, i per a decidir-ho recorrerà al seu arsenal de regles ètiques i ajustarà la seva conducta a elles. Les seves indagacions s'orientaran a fer coincidir el que faci amb el que les normes del seu codi moral diuen que deu fer. Naturalment, el seu codi o credo moral no pot ser qualsevol. El polític de conviccions, el mateix que l'home comú, ha de tractar de mantenir idees morals fundades. I tampoc té per què ser simple i esquemàtic. Weber caricaturitza un poc les conviccions al parlar d'idearis tipus *"el sermó de la muntanya".* Però fins i tot si el seu ideari és complex i està ben justificat, l'home de conviccions ha de trobar-se amb molts problemes. A més pot ser que no totes les situacions que sorgeixin estiguin previstes en les seves normes; pot ser que hi hagi situacions per a les quals dues de les seves pautes morals li donin solucions fins i tot contradictòries; pot ser que l'evolució de la vida social faci inoperants les seves regles de comportament.

L'home de convicció no té per què pretendre que els seus principis resolguin tots els problemes, que siguin perfectament coherents i veritables i que la realitat no evolucioni. Pensem que Weber ho dibuixa d'aquesta manera amb la intenció de donar-li un cert perfil *"dogmàtic"* i certs rivets de fanatisme. Però un home de conviccions no té perquè ser dogmàtic ni fanàtic; pot ser autocrític amb aquestes conviccions i tenir-les sempre sotmeses a un clar escrutini racional. Això implica que el canvi, l'evolució, l'ajustament de les conviccions és quelcom natural, racional, i segurament també

més adequat moralment que la immobilitat permanent de les mateixes. Per descomptat que això no significa justificació alguna de bandades arbitràries i capritxoses en les actituds morals, sinó simplement la constatació de què les conviccions ètiques i, per tant, també les èticopolítiques, es troben per naturalesa sotmeses a un procés dinàmic d'evolució i es confronten amb els problemes reals que li surten al pas, en una mena de contrast reflexiu quotidià que les fan canviar i desenvolupar-se com conviccions vives.

El canvi de conviccions no és, per tant, un tret negatiu de la consciència moral i no hauríem de considerar-ho a priori com un defecte ni individual ni col·lectiu. Tampoc, naturalment, és necessàriament positiu. Els esquemes d'actuació moral tendeixen a mutar en l'experiència històrica dels individus i dels pobles, però la mera mutació no és virtuosa com a tal, sinó mentre es produeixi guiada per criteris fundats i contrastats. En qualsevol cas, el que sí volguéssim subratllar és que el quietisme, l'immobilisme ètic que Weber atribueix a l'home o al polític de convicció, enfront del caràcter làbil i acomodatici que se suposa que té l'home *"responsable",* no passa de ser un perjudici. Els criteris ètics de les persones de *"principis"* o de *"conviccions"* no tenen per què ser immòbils; han de caracteritzar-se més aviat per la seva flexibilitat i sentit crític i no per aquesta estúpida rigidesa del fanàtic.

Al contrari del que pretenia Max Weber, potser hi ha més problemes de fons per al polític en una ètica de responsabilitat que en una ètica de conviccions tal com la que hem descrit. I aquests problemes deriven no tant de la naturalesa de la seva aposta moral com dels límits del tipus de raciocini que subjau a ella en matèries de decisió pública. No es tracta ja de qüestionar-se principis com el de si *"la fi justifica els mitjans",* sinó de l'operativitat causal de la pròpia relació mitjà i fi en la pràctica política de les mesures col·lectives. Fins i tot si suposem que el nostre polític té en reserva una ètica de convicció que li impedeix anar més enllà d'un límit en la utilització de cert tipus de mitjans encara que amb ells aconseguiria bons fins, el problema que immediatament li surt al pas no és un problema moral, sinó un problema purament instrumental: quins mitjans posa per a aconseguir aquestes fins? Hi ha alguna forma d'identificar els mitjans eficaços per a obtenir les fins?

Això, que seria potser una pregunta relativament fàcil de contestar en el plànol del raonament pràctic individual, s'ha demostrat particularment difícil en el plànol de la decisió col·lectiva i té a veure molt més amb la possibilitat d'una política racional que amb la possibilitat d'una política moral. És una qüestió que ja ha estat considerada moltes vegades pels clàssics i pels moderns: *"el que generalment succeeix en els assumptes polítics és que certes conseqüències són diametralment contràries al que prometien les aparences primeres"*. Es tracta, en definitiva, de l'alt grau d'imprevisibilitat que té el decurs dels esdeveniments col·lectius i la discutible eficàcia instrumental que tenen les decisions polítiques per a produir-los, corregir-los o evitar-los. És un tema que creua tot el pensament modern amb uns o altres adobs: la heterogénesis de les fins, sobre la qual ja Kant

va cridar l'atenció al parlar de la pau internacional i que apareix després amb tota claredat en Hegel com *"astúcia de la raó".* Només que en aquests autors, aquesta incertesa dels resultats de les accions públiques es troba misteriosament governada per una sort de designi superior que ho orienta tot cap al progrés històric dels homes. Ara, aquest optimisme sembla mancar de qualsevol justificació i fonament. Tenim la incertesa de la raó, però ens hem quedat sense la seva astúcia. Només sabem que les decisions públiques tenen efectes no volguts, fins i tot efectes contraris als estimats, efectes perversos als quals som totalment aliens. Però ignorem si aquests efectes duen cap a davant o cap a endarrere, si van a produir un ordre *"superior"* o un total desordre.

I tot això tant respecte de les decisions públiques d'actuar com respecte de les decisions públiques de no actuar. Perquè aquesta tradició liberal tan de moda avui dia que va des d'Adam Smith fins Hayek, i que manté precisament que enfront d'una política general d' *"acció pública"* cal instaurar una política general d' *"omissió pública"*, és a dir, de no-intervenció en la vida social i econòmica, perquè això és el que produeix, en virtut de la misteriosa astúcia d'una mà invisible, un ordre espontani superior, aquesta tradició, déiem, està tan inerme i desorientada com el seu oponent. És, a més, portadora d'una gran incoherència: si les intromissions públiques tenen eventuals efectes perversos o no volguts sobre l'ordre social, no s'adverteix molt bé per què les omissions públiques, que no són sinó un altre tipus més d'accions polítiques, no van a tenir uns altres efectes no volguts o perversos. De fet ja n'hi ha una evidència empírica abundant de què és així. Ningú té el destí de la seva part. Simplement, no hi ha destí.

Per a concloure amb aquest apartat, es pot afirmar que si l'existència d'un eixam imprevisible de factors que s'entrellacen misteriosament per a produir un resultat en el món real del grup humà, determina que la presumpta relació entre una acció o omissió pública i el resultat buscat amb ella és extremadament remot, l'anomenada *"ètica de la responsabilitat"* s'enfronta amb una objecció molt seriosa. No només és que pugui ser criticada moralment per eventuals excessos en l'ús dels *"mitjans",* és que pot ser qüestionada en els seus pressupostos bàsics. Tota la seva estructura sembla descansar en una suposició metodològica incerta: que l'acció política pot ser considerada *"racional"* en termes instrumentals, és a dir, que la relació causal entre els mitjans i les fins pugui ser administrada amb rigor en l'àmbit de la vida col·lectiva dels éssers humans. Això és quelcom que no està demostrat encara i per tant l' *"ètica de la responsabilitat"* no només pot veure's enfront de la sospita de ser poc ètica, sinó també enfront de la de ser poc responsable. Només ens quedaria llavors *l'ètica de la convicció*, racional i críticament assumida.

8 A mode de conclusió

Hem acabat el viatge. Podríem haver fet un viatge amb molt diferents itineraris, haver-nos aturat a altres llocs i durant períodes de temps diferents, però hem fet el viatge que hem volgut (i pogut) fer i hem arribat al port que teníem previst arribar. El transcurs del viatge ha tingut dies bons i dies dolents. Hem tingut sol i pluja. Dies joiosos i dies tristos. Hem tingut *llums i ombres*, com en tots els viatges, i aquest no anava a ser menys. Ens hem adonat que la utopia de Plató era una quimera que no anava enlloc que confonia els desitjos amb la realitat. Que Maquiavel no tenia cap fe en l'ésser humà i que per això no és fiava ni de la seva ombra. Que Frederic II quan va pujar al tron va perdre la seva llibertat i es va convertir en un pres del poderós castell del poder. Que Kant ens fa somniar de nou i ens il·lusiona fent-nos creure que les coses poden canviar a millor. Que Mill reivindica la matèria prima bàsica que ens fa persones, la llibertat. I, per últim, Weber, amb la seva maduresa posa les coses on toca i podem dir: *no ho tenim fàcil.*

Abans de concloure, voldria transcriure les paraules de dos persones que han estat a la política i que s'han distingit per tractar d'actuar des del pensament de què la política és un servei públic essencial. Es tracta, de bon antuvi, del que va ser alcalde de Berlín i president de la República Federal d'Alemanya, Richard von Weizsäcker que afirma quelcom senzill, però que ens pot ajudar a reflexionar: *"L'ètica, sense la qual la política no pot prosperar, no es troba als articles de les lleis sinó en el comportament de les persones"* (Weizsäcker, 1995, 26).

En segon lloc, les paraules de l'ex-president de la República Txeca , Václav Havel:

> *"Considero forassenyat separar la política de la moral i afirmar que son dues coses diferents i absolutament deslligades. Afirmar-ho, i amb més motiu encara posar-ho en pràctica és –paradoxalment– no sols profundament immoral, sinó, també, políticament erroni"* (Havel, 1995, 32).

Tots dos pertanyen a aquesta mena de polítics que, al nostre parer, el món necessita: fidels als seus principis i a les seves conviccions, capaços de dir la veritat i de prendre decisions valentes, no només presoners de la imatge i de la publicitat, sinó persones que traspuen autenticitat. Polítics que no han esdevingut esclaus del poder, i que en cap moment no s'han desempallegat del component ètic de la política. Amb aquestes paraules i les respostes que hem tractat de donar en cada apartat, creiem que ens hem aproximat bastant a donar alguna contestació coherent als nostres dubtes inicials. Per acabar, doncs, tornem al principi, tornem als orígens, tornem a Aristòtil: No hi pot haver justícia, virtut o felicitat al marge de la societat, de la política, de l'àmbit de la *polis*. Per tant, entre l'ètica i la política té que haver una continuïtat, una simbiosi. Sense aquesta simbiosi no podrem tenir ètica, ni política. Tindrem *altres coses*. I el que és més greu: quelcom pot córrer perill, potser nosaltres mateixos.

9 Bibliografia emprada

9.1 Obres bàsiques

ARISTÓTELES (1988) *Política* (introd., trad. i not. de M. García Valdés). Madrid: Gredos.
– , (2001) *Ética a Nicómaco* (introd., trad. i not. de J. L. Calvo). Madrid: Alianza Editorial.

FEDERICO II (1971*) Antimaquiavelo* [corregido por Voltaire] (trad. y not. de J. B. Bergua). Madrid: Ediciones Ibéricas.

FEDERICO II DE PRUSIA (1995) *Antimaquiavelo (o Refutación del Príncipe de Maquiavelo)* (ed. de R. R. Aramayo). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

FREDERIC II DE PRÚSSIA (1990) *Sobre l'amor propi. Sobre els prejudicis* (pròl. i trad. de R. Alcoberro). Barcelona: El Llamp.

KANT, I. (2002) *Sobre la paz perpetua* (trad. de J. Abellán) Madrid: Alianza Editorial.
– , (1986) *Teoría y Práctica* (trad. de J. M. Palacios; M. F. Pérez López; R. R. Aramayo). Madrid: Tecnos.
– , (1987) *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia* (trad. de R. R. Aramayo y C. Roldán). Madrid: Tecnos.

MAQUIAVELO, N. (1991) *El príncipe* (trad. y not. de H. Puigdomenech). Madrid: Tecnos.

MILL, J. S. (1972) *Sobre la libertad* (trad. de J. Sainz). Madrid: Aguilar.

PLATÓ (1998) *La República. Llibre VII* (trad. de C. Miralles). Saragossa: Universitat de València.

PLATÓN (2002) *La República* (trad. de J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano) Madrid: Alianza Editorial.

VOLTAIRE (1994) *Memorias* (trad., pról. y not. de A. Izquierdo). Madrid: Valdemar.

WEBER, M. (1981*) El político y el científico* (trad. de F. Rubio). Madrid: Alianza Editorial.

9.2 Obres complementàries i articles d'interès

ALCOBERRO, R. (1999a) *Nocions ètiques bàsiques. Som éssers morals*. A Terricabras, J. M., coord. *Ètica, filosofia moral i política.* Barcelona: Fundació per a la Universitat Oberta de Catalunya.
– , (1999b) *Els principals models d'ètica. Com m'hauria de comportar? Què hauria de fer?* A Terricabras, J. M., coord. *Ètica, filosofia moral i política.* Barcelona: Fundació per a la Universitat Oberta de Catalunya.

ARAMAYO, R. R. (1997) *La quimera del rey filósofo.* Madrid: Taurus.

ARANGUREN, J. L. L. (1979) *Ética.* Madrid: Alianza Universidad.
– , (1986) *Ética y Política*. Barcelona: Orbis.

CAMPS, V. (1990) *Virtudes públicas.* Madrid: Espasa Calpe.

COADY, C.A.J.: *La política y el problema de las manos sucias.* A Singer, P., ed. (1995) *Compendio de ética.* Madrid: Alianza Editorial.

CORTINA, A. (2001) *Ética mínima: Introducción a la filosofía práctica.* Madrid: Tecnos.

GARCÍA GUAL, C. (1988) *Platón,* a Camps, V., ed. *Historia de la Ética.* Barcelona: Crítica.

GIDDENS, A. (2002*) Política y sociología en Max Weber.* Madrid: Alianza Editorial.

HAVEL, V.; PUJOL, J.; WEIZSÄCKER, R. von (1995) *L'ètica i la política*. Barcelona: Edicions Proa.

LLEDÓ, E. (1981*) Introducción general* a Platón, *Diálogos I.* Madrid: Gredos.

MATAMORO, B.: "Éticos y políticos: juntos pero no revueltos". *Claves de Razón Práctica,* nº 71. Abril, 1997. Pàgs. 68-72.

O'NEILL, O. *La ética kantiana.* A Singer, P., ed. (1995) *Compendio de ética.* Madrid: Alianza Editorial.

POPPER, K. (1981) *La sociedad abierta y sus enemigos.* Buenos Aires: Paidós.

RIVERA, J. A.: "La beatería platónica y sus enemigos". *Claves de Razón Práctica,* nº 138. Desembre, 2003. Pàgs. 59-62.

RUSSELL, B. (1987) *Sociedad humana: ética y política.* Madrid: Cátedra.

SAUQUILLO, J.: "Ética y política: de sus ocasionales relaciones e incompatibilidades". *Claves de Razón Práctica,* nº 98. Desembre, 1999. Pàgs. 61-66.

SAVATER, F. (1988) *Ética como amor propio.* Madrid: Mondadori.
–, (1998) *Ètica per al meu fill*. Barcelona: Ariel.

SINGER, P.: "Hacia una ética global". *Claves de Razón Práctica*, nº 138. Desembre, 2003. Pàgs. 24-33.

TUGENDHAT, E. (1998) *Ética y política.* Madrid: Tecnos.

WITTGENSTEIN, L. (1990) *Conferencia sobre ética.* Barcelona: Paidós/I.C.E.-U.A.B.

9.3 Obres de consulta

FERRATER, J. (1991) *Diccionario de filosofía.* Barcelona: Círculo de Lectores.

GUTHRIE, W. K. C. (1990) *Historia de la filosofía griega.* Madrid: Gredos.

KUNZMANN, P.; BURKARD, F. P.; WIEDMANN, F. (1997) *Atlas de filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.

SAVATER, F. (1995) *Diccionario filosófico.* Barcelona: Planeta.