

Francisco Arenas-Dolz (ed.)

Filosofia moral i ètiques aplicades I

Selecció de textos



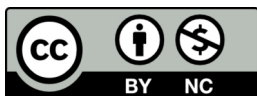
El document forma part dels materials docents programats mitjançant l'ajut del Servei de Política Lingüística de la Universitat de València

Filosofia moral i ètiques aplicades I. Selecció de textos

Versió 2.0 – Setembre del 2016

Francisco Arenas-Dolz
Copyright (c) 2016

Imatge de coberta: Javier Clavo, *Al·legoria de la Justícia* (1963). Col·lecció Patrimonial de la Universitat de València. Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació (antiga Facultat de Dret). Número d'inventari: UV001824



Aquest llibre es publica amb una llicència Creative Commons de reconeixement no comercial 3.0 i no adaptada (CC BY-NC 3.0)

Els termes de la llicència impliquen que aquest material pot ser

- reproduït, distribuït i comunicat públicament sempre que se'n reconega l'autoria
- reproduït, distribuït i comunicat públicament sempre que no tinga un ús comercial

Més informació: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/deed.ca>

Índex

1. IMMANUEL KANT: LA LLEI MORAL I EL SUBJECTE DE LA LLIBERTAT.....	5
2. GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL: DE LA MORALITAT AL CIVISME	15
3. JEREMY BENTHAM: EL PRINCIPI D'UTILITAT.....	37
4. JOHN STUART MILL: LA LLIBERTAT INDIVIDUAL I LA IDEA DE JUSTÍCIA SEGONS LA UTILITAT	43
5. ARTHUR SCHOPENHAUER: EL SENTIT MORAL DEL MÓN	51
6. FIÓDOR DOSTOIEVSKI: EXISTEIXEN ELS ABSOLUTS MORALS?	61
7.FRIEDRICH NIETZSCHE: ÈTICA DE LA TRANSVALORACIÓ.....	63
8. GEORG EDWARD MOORE: ÈTICA ANALÍTICA.....	71
9. MAX SCHELER: ÈTICA DELS VALORS	75
10. JOSÉ ORTEGA Y GASSET: VIDA, CIRCUMSTÀNCIA I VOCACIÓ	79
11. JÜRGEN HABERMAS: ÈTICA DISCURSIVA	81
12. KARL-OTTO APEL: ÈTICA DE LA COMUNICACIÓ.....	87
13. PAUL RICŒUR: ÈTICA DE L'ALTERITAT	95
14. CHARLES TAYLOR: ÈTICA DE L'AUTENTICITAT	105
BIBLIOGRAFIA.....	115

1. Immanuel Kant: la llei moral i el subjecte de la llibertat

[...]

Ara es planteja aquesta qüestió: ¿com són possibles tots aquests imperatius? Aquesta pregunta no demana pas de saber com es pot concebre l'acompliment de l'acció que l'imperatiu ordena, sinó com es pot concebre simplement el constrenyiment de la voluntat que l'imperatiu expressa en la tasca que es vol emprendre. Com un imperatiu de l'habilitat és possible, és cosa que no necessita certament cap explicació particular. Aquell qui vol l'objectiu, vol també (en la mesura que la raó té una influència decisiva sobre les seves accions), el mitjà indispensablement necessari per a això i que està en el seu poder. Aquesta proposició és, pel que fa al voler, analítica, car en l'acte de voler un objecte com a efecte meu és pensada ja la meva causalitat com una causa que actua, és a dir, és pensat l'ús dels mitjans, i l'imperatiu treu ja el concepte d'accions necessàries per a aquest fi del concepte de voler aquest fi. (Per a determinar els mitjans aptes per a aconseguir un propòsit que es pretén, calen certament proposicions sintètiques; però aquestes proposicions afecten el principi de realització no pas de l'acte de la voluntat, sinó de l'objecte.) Que per a dividir segons un principi segur una línia en dues parts iguals jo he de fer dos arcs de cercle a partir dels extrems d'aquesta línia, això ho ensenya certament la matemàtica només mitjançant proposicions sintètiques. Però que, sabent que únicament amb aquesta acció pot produir-se l'efecte pensat, si jo vull completament l'efecte, vull també l'acció que és requerida per a obtenir-lo, aquesta és una proposició analítica, car el fet de representar quelcom com un efecte possible que jo puc produir d'una manera determinada i el fet de representar-me a mi mateix actuant d'aquesta manera amb vista a aquest efecte és tot u.

Els imperatius de la prudència, només que fos tan fàcil de donar un concepte determinat de la felicitat, coincidirien enterament amb els imperatius de l'habilitat i serien igualment analítics. Tant aquí com allí, en efecte, podria dir-se igualment: aquell qui vol el fi vol també (necessàriament, segons la raó) els mitjans indispensables per aconseguir-ho que estan en el seu poder. Però, malauradament, el concepte de la felicitat és un concepte tan indeterminat que, malgrat que tothom desitja d'arribar a la felicitat, ningú no determina ni pot dir d'una manera decidida allò que pròpiament desitja i vol. La causa d'això és que tots els elements que pertanyen al concepte de la felicitat són en conjunt empírics, és a dir, han de ser manlevats a l'experiència, mentre que per a la idea de la felicitat es requereix, nogensmenys, un tot absolut, un màxim de benestar en el meu estat actual i en tots els meus estats futurs. Ara: és impossible que l'ésser més perspicaç i ensems més capaç de tot, però certament finit, pugui fer-se un concepte determinat d'allò que aquí pròpiament vol. Si vol la riquesa, ¿quantes preocupacions, quanta enveja i quants acuits podrà carregar-se al damunt amb això! Si vol un gran coneixement i una gran intel·lecció, potser això només podrà fer que tingui una mirada més penetrant, capaç de mostrar-li d'una manera més terrible els mals que actualment encara s'oculten als seus ulls i que tanmateix no poden evitar-se, o bé només podrà llastar encara amb més fretures els seus desigs, que ja li costa prou de satisfer. Si vol una vida llarga, ¿qui pot assegurar-li que no serà una llarga dissort? Si vol simplement salut, ¿quantes vegades una indisposició del cos ha apartat d'un desordre en el qual hauria fet caure una salut magnífica! Etc. Dit breument: l'home no és capaç de determinar amb completa certesa segons un principi allò que el faria veritablement feliç, car per a això caldria l'omnisciència. Per consegüent, per tal de ser feliç, hom no pot pas actuar segons principis determinats, sinó segons consells empírics, com per exemple de la dieta, de l'estalvi, de la cortesia, de la circumspecció, etc., els quals, segons ensenya l'experiència, la majoria de les vegades promouen mitjanament el benestar. D'aquí se segueix que els imperatius de la prudència, per parlar amb precisió, no poden pas ordenar, és a dir, no poden presentar objectivament accions com a pràcticament necessàries; que aquests imperatius han de ser tinguts per consells (*consilia*) més que per manaments (*praecepta*) de la raó; que el problema de determinar d'una manera segura i universal quina acció promourà la felicitat d'un ésser racional és enterament insoluble i que, consegüentment, no és possible

en vista d'això que cap imperatiu ordeni, en el sentit més rigorós de la paraula, de fer allò que fa feliç, ja que la felicitat no és un ideal de la raó, sinó de la imaginació, un ideal que es basa simplement en motius empírics, dels quals hom esperaria endebades que poguessin determinar una acció per la qual seria assolida la totalitat d'una sèrie de conseqüències de fet infinita. Nogensmenys, aquest imperatiu de la prudència, si hom accepta que els mitjans per a assolir la felicitat poden indicar-se amb seguretat, seria una proposició analiticopràctica, car només es distingeix de l'imperatiu de l'habilitat pel fet que en aquest darrer el fi és simplement possible, mentre que en el primer és donat. Tanmateix, com que ambdós imperatius ordenen simplement els mitjans per a assolir allò que hom suposa que es volia com a fi, aleshores l'imperatiu que ordena de voler els mitjans a aquell qui vol el fi és en tots dos casos analític. Per tant, pel que fa a la possibilitat d'un imperatiu d'aquesta mena, tampoc no hi ha cap dificultat.

En canvi saber com és possible l'imperatiu de la *moralitat* és sens dubte l'única qüestió que fretura d'una solució, ja que aquest imperatiu no és hipotètic i, per consegüent, la necessitat objectivament representada no pot basar-se en cap pressuposició com en els imperatius hipotètics. Només que aquí no s'ha de perdre mai de vista que no és *mitjançant cap exemple*, per tant empíricament, com pot decidir-se si pot existir algun imperatiu d'aquest tipus; al contrari, cal preocupar-se pel fet que tots els imperatius que semblen categòrics puguin ser amagadament hipotètics. Per exemple, si es diu: “no has de prometre res falsament”, i hom suposa que la necessitat d'aquesta abstenció no és com un simple consell encaminat a evitar algun altre mal, un consell que significaria més o menys: “no has de prometre falsament per tal que no perdis el crèdit si això es descobreix”; si hom afirma al contrari, que una acció d'aquesta mena ha de ser considerada en ella mateixa com a dolenta i que l'imperatiu de la prohibició és consegüentment categòric, hom no pot demostrar tanmateix amb certesa en cap exemple que la voluntat sigui determinada aquí simplement per la llei, sense cap altre mòbil, encara que sembli ser així; car sempre és possible que la por de la vergonya, tal vegada també un obscur recel d'altres perills, pugui tenir una influència secreta sobre la voluntat. ¿Qui pot provar per l'experiència la inexistència d'una causa, quan l'experiència no ensenya res més sinó que nosaltres no percebem aquella causa? En aquest cas, tanmateix, l'anomenat imperatiu moral, que com a tal sembla categòric i incondicionat, de fet seria només una

prescripció pragmàtica que ens fa parar esment en el nostre profit i ens ensenya simplement a tenir-ne cura.

Per consegüent, haurem d'investigar completament *a priori* la possibilitat d'un imperatiu *categòric*, ja que aquí no tenim l'avantatge que la seva realitat ens sigui donada en l'experiència i que, per tant, l'examen de la possibilitat no sigui necessari per al seu establiment, sinó només per a la seva explicació. Ara com ara cal reconèixer que l'imperatiu *categòric* és l'únic que parla com una *lei* pràctica, mentre que els altres imperatius en conjunt poden ser anomenats certament *principis* de la voluntat, però no pas lleis: en efecte allò que és necessari de fer simplement per a la consecució d'un propòsit qualsevol pot ser considerat en si com a contingent: i sempre podem alliberar-nos de la prescripció si renunciem al propòsit; al contrari, el manament incondicionat no deixa a la voluntat la discreció d'optar pel contrari i, consegüentment, és l'únic que implica en si mateix aquella necessitat que exigim per a les lleis.

En segon lloc, en el cas d'aquest imperatiu *categòric* o d'aquesta *lei* de la moralitat, la causa de la dificultat (de penetrar-ne la possibilitat) és també molt gran. Aquest imperatiu és una proposició sintètica-pràctica *a priori* i, com que la possibilitat d'entendre les proposicions d'aquesta mena té tanta dificultat en el coneixement teòric, pot presumir-se fàcilment que no tindrà menys dificultat en el coneixement pràctic.

Tocant a aquest problema, intentarem primer de veure si tal vegada el simple concepte d'un imperatiu *categòric* no en proporciona també la fórmula, una fórmula que contingui la proposició que únicament pot ser un imperatiu *categòric*; car la qüestió referent a com és possible un tal manament absolut, malgrat que sapiguem com fa, exigirà encara un esforç particular i carregós, que reservem per a la darrera secció.

Quan penso en un imperatiu *hipotètic* en general, no sé per endavant allò que contindrà, fins que m'és donada la condició. Però si penso en un imperatiu *categòric*, aleshores sé tot seguit allò que conté. En efecte, com que fora de la *lei* l'imperatiu només conté la necessitat per a la màxima de conformar-se a aquesta *lei*, mentre que la *lei* no conté cap condició a la qual estigui limitada, no resta res més que la universalitat d'una *lei* en general, a la qual ha de conformar-se la màxima de l'acció, i és únicament aquesta conformitat allò que l'imperatiu representa pròpiament com a necessari.

L'imperatiu categòric, per consegüent, és únic i precisament aquest: *actua només segons aquella màxima per la qual puguis al mateix temps voler que ella esdevingui una llei universal.*

Ara: si d'aquest imperatiu únic poden ser derivats tots els imperatius de! deure com de llur principi, aleshores, encara que deixem sense decidir si allò que anomenem deure no és al capdavant un concepte buit, podem indicar, si més no, allò que entenem per deure i allò que vol dir aquest concepte.

[...]

Fonamentació de la metafísica dels costums, Segona secció

Qüestions

- Discutiú sobre la diferència entre bo i agradable.
- Distinció entre la moralitat i la prudència.
- Expliqueu l'imperatiu moral com a proposició sintètica i *a priori*.
- Per què és incondicional un imperatiu d'aquesta classe?
- Analitzeu i discutiú la formulació de l'imperatiu categòric.
- Proposeu i contrasteu exemples d'imperatiu categòric i d'imperatiu hipotètic.
- Confrontació de l'ètica de Kant amb la d'Aristòtil a *Ètica a Nicòmac* (llibre I).

[...]

El concepte de la llibertat constitueix la *clau de volta* de l'edifici sencer del sistema de la raó pura, inclosa la raó especulativa, en la mesura que la seva realitat es demostra a través d'una llei apodíctica de la raó pràctica, Tots els altres conceptes que hi trobem (el de Déu i la immortalitat), que no tenen cap suport com a meres idees que són, s'hi enllacen i amb ell i per ell obtenen consistència i realitat objectiva, És a dir, la seva *possibilitat es demostra* pel fet que la llibertat és realment efectiva, ja que aquesta idea es manifesta per mitjà de la llei moral.

Però entre totes les idees de la raó especulativa la llibertat és també l'única que *sabem a priori* que és possible, però sense entendre-la, perquè és la condició d'una cosa que sabem del cert, de la llei moral. Ara bé, les idees de *Déu* i de la *immortalitat* no són condicions de la llei moral. sinó tan sols de l'Objecte necessari d'una voluntat determinada a través d'aquesta llei, és a dir, de l'ús merament pràctic de la raó pura: és per això que respecte d'aquestes idees no podem pretendre *conèixer* ni *entendre* no dic ja la seva realitat efectiva, sinó ni tan sols la seva

possibilitat. No obstant això, són la condició perquè una voluntat determinada moralment pugui aplicar-se a un Objecte que li és donat *a priori* (el bé suprem). Per tant, en aquest sentit pràctic la seva possibilitat pot ser i ha de ser *admesa*, encara que no els puguem conèixer ni entendre teòricament. Per satisfer aquesta exigència, des d'un punt de vista pràctic basta que no continguin cap impossibilitat interna (contradicció). En comparació amb la raó especulativa, aquí tenim un fonament merament *subjectiu* d'aquesta presumpció de veritat, que té validesa *objectiva* per a una raó igualment pura, però pràctica: un fonament gràcies al qual es pot admetre, per mitjà de la idea de llibertat, que les idees de Déu i de la immortalitat tenen una Realitat i una validació objectives, i fins i tot necessitat subjectiva (exigència de la raó pura). Tot això sense que la raó amplii el camp del coneixement teòric, sinó solament el de la possibilitat, que si abans no passava de ser un *Problema*, aquí esdevé una *asserció*, de manera que així l'ús pràctic de la raó es connecta amb els elements de la raó teòrica, Si bé aquesta exigència no és ben bé hipotètica, bona per a *qualsevol* propòsit de l'especulació de manera que hàgim de suposar qualsevol cosa sempre que *vulguem* completar del tot l'ús de la raó en l'especulació, sinó que és una exigència *legal* de suposar una cosa sense la qual no pot donar-se allò que l'home *s'ha* de fixar de forma indisponible com a finalitat del que fa i deixa de fer.

Certament per a la raó especulativa seria més satisfactori resoldre aquests problemes sense tants circumloquis, i remetre'ls a un examen del seu ús pràctic; però el cert és que això no s'adiu gaire amb la facultat de l'especulació. Els qui presumeixen de tenir uns coneixements tan elevats no se'ls haurien de reservar, sinó presentar-los en públic per sotmetre'ls a prova i poder-los valorar. Volen *demostrar*? Au, doncs! Que demostrin, i que la crítica pugui rendir totes les seves armes als seus peus com a vencedors. *Quid statis? Nolint. Atqui licet esse beatis*. Com que de fet no volen, presumiblement perquè no poden, haurem de tornar a agafar les armes per tal de buscar els conceptes de *Déu*, *llibertat* i *immortalitat*, per als quals l'especulació no troba garantia suficient de la seva *possibilitat*, en la raó pràctica i fonamentar-los en ella.

Aquí també s'aclareix per primer cop l'enigma de la crítica: a saber com és que l'especulació *nega Realitat* objectiva a l'ús suprasensible *de les categories*, i tanmateix, respecte dels Objectes de la raó pura pràctica, els *concedeix* aquesta mateixa *Realitat*. Perquè això ha de semblar necessàriament *inconseqüent* mentre només coneguem aquest ús pràctic

de nom. Però en acabat d'efectuar la completa descomposició d'aquest, advertim que aquí la Realitat pensada no condueix en absolut a cap *determinació* especulativa de les categories ni a cap ampliació del coneixement cap al món suprasensible, sinó que aquí solament s'esmenta de passada que en aquest sentit els correspon en general un *Objecte*. Com que o bé estan contingudes en la necessària determinació *a priori* de la voluntat, o bé es troben inseparablement unides amb l'objecte d'aquesta, així s'esvaeix aquella inconseqüència, perquè aquí es fa un ús d'aquells conceptes ben diferent del que exigeix la raó especulativa. Al contrari, ara surt a la llum la confirmació, inesperada i altament satisfactòria, de fins a quin punt *era conseqüent el punt de vista* de la crítica especulativa en el fet que aquesta només permetia que els objectes de l'experiència com a tals, incloent-hi el nostre propi subjecte, tinguessin validesa com a *fenòmens*, però alhora indicava que se'ls ha de posar coses en si com a fonament (i això vol dir que no tot el que és suprasensible és una ficció ni que hàgim de tenir per buits de contingut els seus conceptes). Però per altra banda la raó pràctica per ella mateixa concedeix Realitat (si bé, com a concepte pràctic que és, només ho permet per fer-ne un ús pràctic) a un objecte suprasensible que correspon a la categoria de la causalitat, a saber la *llibertat*, i sense haver de sotmetre's a cap compromís amb la raó especulativa, de manera que el que allà només podia ser *pensat*, es confirma aquí per mitjà d'un *factum*.

[...]

Crítica de la raó pràctica, Pròleg.

Qüestions

- Aclariu la diferència entre llibertat teorètica i llibertat transcendental.
- El pas de la raó teorètica a la raó pràctica.
- Noció de la llibertat segons la filosofia crítica.
- Comenteu els conceptes i l'enllaç moral de la llibertat, la immortalitat de l'ànima i Déu segons la raó pràctica.
- Balanç de l'avantatge de l'ús pràctic de la raó sobre l'ús teòric.
- Compareu el racionalisme ètic de Kant amb la posició de Hume en *Investigació sobre els principis de la moral* (seccions 1-2).

[...]

1. *Sobre el desacord entre moral i política en relació amb la pau perpètua*

[...]

Per conciliar la filosofia pràctica amb si mateixa és necessari d'entrada resoldre la qüestió de si en els problemes de la raó pràctica hauria de començar-se pel *principi material* (el *fi* com a objecte de l'arbitri) o pel *formal*, i. e. per aquell (basat sols en la llibertat en relació externa) que diu: actua de manera que puguis voler que la teva màxima hagi d'esdevenir una llei universal (sigui quin sigui el *fi* volgut).

Sense cap mena de dubte, el darrer principi ha de precedir l'altre, ja que té necessitat incondicionada com a principi del dret, mentre que el primer només és obligatori sota la pressuposició de les condicions empíriques del *fi* proposat (és a dir, de la seva realització), i si aquest *fi* fos també un deure (p. e. la pau perpètua), llavors hauria de ser derivat ell mateix a partir del principi formal de les màximes d'actuació externa. Ara bé, el primer principi, el del *moralista polític* (el problema del dret polític, del de gents i cosmopolita) és un mer *problema tècnic* (*problema technicum*), mentre que el segon, en tant que principi del *polític moral*, és un *problema moral* (*problema morale*) i completament diferent de l'altre en el procediment per aportar la pau perpètua, que hom desitja no merament com un bé físic, sinó també com un estat sorgit del reconeixement del deure.

La resolució del primer problema, el de la prudència política, requereix força coneixement de la natura per tal d'emprar el seu mecanisme en funció del *fi* proposat, i al capdavall aquest coneixement és incert en relació amb el resultat de la pau perpètua. Hom pot prendre qualsevol de les tres branques del dret públic. Si per tal de poder mantenir el poble, en l'interior i per molt de temps, en obediència i alhora en prosperitat és millor el rigor o l'esquer de la vanitat, el poder d'un sol o la unió de molts caps, potser fins i tot la noblesa o el poder popular, és cosa incerta: per a qualsevol tipus de govern, la història dóna exemples en sentit contrari (llevat de l'únic autènticament republicà, que només pot concebre un polític moral). Però encara és més incert un *dret de gents* establert sobre estatuts segons plans ministerials: de fet, és una paraula buida que recolza en tractats que, en l'acte mateix de la seva signatura, ja contenen una reserva secreta per transgredir-los. En canvi, la solució del segon problema, el de la *saviesa política*, s'imposa manifestament, per dir-ho així, a tothom, converteix tot artifici en infàmia i condueix directament al *fi*, certament sense prescindir de la prudència per no precipitar violentament la seva

realització i per apropar-s'hi ininterrompudament aprofitant les circumstàncies favorables.

Diu així: “Procureu sobretot el regne de la pura raó pràctica i la seva *justícia* i el vostre fi (el benefici de la pau perpètua) caurà per ell mateix”. Ja que la moral té de peculiar, en ella mateixa i en relació amb els seus principis de dret públic —per tant, en relació amb una política recognoscible *a priori*—, que com menys fa dependre la conducta del fi proposat, del benefici volgut (sigui físic o moral), tant més concorda amb aquest fi en general: això prové del fet que únicament la voluntat general donada *a priori* (en un poble, o en la relació entre diferents pobles) determina el que és dret entre els homes; aquesta unió de la voluntat de tots, si procedeix consegüentment en el seu exercici, també pot ser alhora la causa que, segons el mecanisme de la natura, produeixi l'efecte proposat i doni eficiència al concepte de dret. Per exemple, és un principi de la política moral que un poble ha de reunir-se en un estat segons els principis del dret de la llibertat i de la igualtat, i aquest principi no es fonamenta pas en la prudència sinó en el deure. Ja poden els moralistes polítics objectar el que vulguin sobre el mecanisme natural en una massa humana que entra en societat i a la qual aquells principis afeblirien fent fracassar la intenció de la natura, o intentar demostrar mitjançant exemples de constitucions mal organitzades dels temps antics i moderns (p. e. de democràcies o sistemes representatius) les seves afirmacions en sentit contrari. No val la pena d'escoltar-los, ja que una teoria tan perniciosa provoca ella mateixa el mal que prediu: l'home és ficat en la mateixa classe que la resta de màquines animades, de manera que posseiria la consciència de no ser lliure exclusivament per jutjar-se ell mateix com el més menyspreable de tots els éssers del món.

La tesi *fiat justitia, pereat mundus* [cal ser justos encara que desaparegui el món], vertadera tot i haver esdevingut un tòpic un xic pedant, pot traduir-se així: “Imperi la justícia encara que desapareguin tots els bergants del món”». Es tracta d'un coratjós principi del dret que fa dreuera entre els camins sinuosos de les insídies i violències. Però cal no malentendre'l com a llicència per fer ús del propi dret amb la màxima rigorositat —cosa que contradiria el deure ètic—, sinó que ha de ser entès com l'obligació dels governants de no negar ni minorar a ningú el seu dret per antipatia o compassió: a aquest efecte és necessària d'entrada una constitució interna de l'estat establerta segons els purs principis del dret, però també la constitució d'una unió amb altres estats

veïns o allunyats (anàloga a un estat universal) per tal de resoldre'n legalment els conflictes. Aquesta tesi, doncs, no pretén dir res més que això: les màximes polítiques no han de partir del benestar i felicitat que cada estat espera de llur aplicació —per tant, del fi que cada estat es proposa, de la voluntat com a principi suprem (però empíric) de saviesa política—, sinó del pur concepte de deure jurídic —del deure, el principi *a priori* del qual és subministrat per la raó pura—, siguin quines siguin les conseqüències polítiques que se'n derivin. El món no perirà perquè hi hagi menys homes malvats. El mal moral té la característica, inseparable de la seva natura, de contradir i destruir les pròpies intencions (especialment en relació amb altres malvats), amb la qual cosa fa lloc, tot i que per un lent progrés, al principi (moral) del bé.

[...]

La pau perpètua. Un projecte filosòfic, Apèndix 1.

Qüestions

- Resumiu la crítica a la política hàbil.
- Noció de la saviesa política i importància que té en el saber moral.
- Discutiú les contradiccions entre ètica i política.
- Comenteu l'aportació de l'esforç moral.
- Resumiu les lleis bàsiques de la conciliació entre política i moral.
- Discutiú les idees del text sobre el propòsit d'una pau internacional.
- Contrasteu la posició de Kant amb l'anàlisi de Max Weber en *La política com a vocació*.

2. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: de la moralitat al civisme

[...]

En aquesta experiència es palesa a l'autoconsciència que la vida li és tan essencial com la pura autoconsciència. En l'autoconsciència immediata el jo simple és l'objecte absolut, el qual tanmateix és per a nosaltres o bé en si la mediació absoluta i té per moment essencial la suficiència subsistent. La dissolució d'aquella unitat simple és el resultat de la primera experiència. Mitjançant aquesta experiència, són establertes una pura autoconsciència i una consciència que no és purament per a si, sinó per a una altra consciència, és a dir, és com a consciència *que és* o com a consciència en la figura de la *reïtat*. Ambdós moments són essencials. –Com que de bell antuvi són desiguals i oposats, alhora que llur reflexió en la unitat encara no s'ha produït, tots dos moments són com a dues figures oposades de la consciència. L'una és la consciència suficient per a la qual l'ésser per a si és l'essència, l'altra és la consciència insuficient per a la qual la vida o l'ésser per a un altre és l'essència. Aquella és el *senyor*, aquesta és el *serf*.

El senyor és la consciència que és *per a si*, per bé que ja no és solament el concepte d'aquesta consciència, sinó una consciència que és per a si i que està relacionada amb si mateixa mitjançant una *altra* consciència, és a dir, mitjançant una consciència de tal mena, que pertany a la seva essència el fet que és sintetitzada amb l'ésser suficient o la reïtat simplement. El senyor es refereix en aquests dos moments, a una *cosa* com a tal, l'objecte de l'apetència, i a la consciència per a la qual la reïtat és allò que és essencial. Alhora, tot essent *a)* com a concepte de l'autoconsciència referència immediata de l'ésser *per a si*, per bé que tot essent *b)* des d'ara ensems com a mediació o com un ésser per a si que només és per a si mitjançant un altre, el senyor es

refereix *a)* immediatament a tots dos moments i *b)* mediatament a cada un mitjançant l'altre. El senyor es refereix *mediatament al serf mitjançant l'ésser suficient*, car precisament a això està fermat el serf. Aquesta és la cadena de la qual no pogué abstraure's en la lluita i per això es mostrà com a insuficient, per això mostrà que tenia la seva suficiència en la reïtat. El senyor, tanmateix, és el poder sobre aquest ésser, car mostrà en la lluita que aquest ésser només valia per a ell com a quelcom de negatiu. Tot essent el senyor el poder sobre aquest ésser, per bé que aquest ésser és el poder sobre l'altre, en aquesta conclusió el senyor té al seu dessoria *mediatament a la cosa mitjançant el serf*. El serf, com a autoconsciència simplement, es refereix també a la cosa d'una forma negativa i la supera. Nogensmenys, la cosa és alhora suficient per a ell i, per això, el serf mitjançant el seu acte de negar no pot acabar amb ella fins a l'anihilació o bé només la *refon*. Al contrari, mitjançant aquesta mediació, per al senyor la referència *immediata* esdevé com la pura negació de la cosa o bé la *fruïció*. Allò que no li reeixí a l'apetència, li reïx al senyor per tal d'acabar amb la cosa i satisfer-se en la fruïció. Això no li reeixí a l'aparença a causa de la insuficiència de la cosa. Però el senyor, que ha interposat el serf entre la cosa i ell, s'uneix així únicament amb la insuficiència de la cosa i purament la frueix. Tanmateix, abandona l'aspecte de la suficiència al serf, el qual la refon.

En aquests dos moments, per al senyor e seu ésser reconegut esdevé mitjançant una altra consciència, car aquesta altra consciència s'estableix en els moments com a quelcom d'inessencial, una vegada en la refosa de la cosa, una altra vegada en la dependència pel que fa a una existència determinada. En ambdós moments, aquesta consciència no pot esdevenir mestra i senyora de l'ésser ni arribar a la negació absoluta. Per tant, és present aquí aquest moment de l'acte de reconèixer pel qual l'altra consciència se supera com a ésser per a si i amb això ella mateixa fa allò que la primera fa envers ella. Igualment és present l'altre moment pel qual aquesta actuació de la segona és l'actuació pròpia de la primera, car allò que fa el serf és pròpiament l'actuació del senyor. Només per al senyor és l'ésser per a si, l'essència. El senyor és el poder negatiu pur enfront del qual la cosa no és res i, per tant, és l'actuació essencial pura en aquesta relació. L'actuació del serf, tanmateix, no és pas una actuació pura, sinó una actuació inessencial. Això no obstant, a l'acte de reconèixer pròpiament dit manca el moment pel qual el senyor fa també envers si mateix allò que fa envers l'altre i pel qual el serf fa

també envers l'altre allò que fa envers si mateix. D'aquesta manera, ha sorgit un acte de reconèixer unilateral i desigual.

La consciència inessencial és aquí per al senyor l'objecte que constitueix la *veritat* de la certesa de si mateix. Es palesa, nogensmenys, que aquest objecte no correspon al seu concepte, sinó que allí on el senyor s'ha dut a terme li ha esdevingut més aviat una altra cosa completament diferent d'una consciència suficient. Per a ell no és pas una consciència d'aquesta mena, sinó més aviat una consciència insuficient. Per consegüent, el senyor no té pas certesa *de l'ésser per a si* com a veritat, sinó que la seva veritat és més aviat la consciència inessencial i l'actuació inessencial d'aquesta mateixa consciència.

Segons això, la *veritat* de la consciència suficient és la *consciència servil*. Aquesta consciència servil es manifesta fenomènicament, sens dubte, de bell antuvi *fora de si* i no pas com la veritat de l'autoconsciència. Tanmateix, així com el domini mostrà que la seva essència era l'element invertit d'allò que volia ser, de la mateixa manera la servitud més aviat esdevindrà també sens dubte en el seu acompliment el contrari d'allò que és immediatament. Com a consciència *feta recular* cap a si mateixa, la servitud anirà cap a si i es transformarà en una veritable suficiència.

[...]

Fenomenologia de l'esperit, cap. IV.

Qüestions

- Analitzeu i comenteu els diversos nivells d'interpretació de la relació entre senyor i serf.
- Expliqueu l'equivalència entre l'autonomia i l'ésser de la consciència.
- Com sorgeix i ocorre el reconeixement de l'altre?
- La relació entre la negativitat i l'ésser per a si de l'individu.
- Compareu el text amb el tercer dels *Manuscrits d'economia i filosofia* de Karl Marx.

Prefaci

El motiu immediat per a la publicació d'aquest compendi és la necessitat de donar als meus oients una guia per a les lliçons que impartisc, en compliment del càrrec, sobre la *filosofia del dret*. Aquest manual és un desenvolupament ulterior i sobretot més sistemàtic dels mateixos conceptes fonamentals que sobre aquesta part de la filosofia

estaven ja inclosos en l'*Enciclopèdia de les ciències filosòfiques* (Heidelberg, 1817), que també vaig destinar a les meues lliçons.

Però, al seu torn, el fet que aquest compendi aparega imprès, i per això davant del gran públic, ha sigut moltes vegades el motiu per a desenvolupar observacions que en un primer moment només tenien com a objecte indicar amb mencions succintes les representacions properes i llunyanes, les conseqüències i altres coses semblants que rebrien després en les lliçons l'explicació adequada, per tal d'aclarir així en alguns casos el contingut més abstracte del text i considerar de manera més àmplia les concepcions pròximes corrents a la nostra època. Va sorgir així una sèrie d'observacions més extensa que la requerida normalment per la finalitat i l'estil d'un compendi. Un autèntic compendi té, però, per objecte l'àmbit considerat tancat d'una ciència, i allò que el caracteritza —a excepció potser d'algun afegit ocasional— és la reunió i l'ordenació dels moments essencials d'un contingut fa temps conegut i admès, de la mateixa manera que fa temps que les regles i els procediments formals estan ja constituïts. No s'espera que un compendi filosòfic tinga aquest caràcter, segurament perquè es creu que allò que produeix la filosofia és una obra tan passada de moda com el teixit de Penèlope, que cada dia ha de ser recomençat.

Però aquest compendi es diferencia dels habituals; en primer lloc pel mètode que el guia. Es donarà ací, però, per descomptat que la manera filosòfica de progressar d'una matèria a l'altra, la manera de la demostració científica i en general tot el que fa referència al coneixement especulatiu es distingeixen essencialment de qualsevol altra manera de coneixement. La comprensió de la necessitat d'aquesta diferència és l'única cosa que permetrà arrancar la filosofia de la ignominiosa decadència en què s'ha enfonsat en el nostre temps. S'ha reconegut, o més que reconegut simplement sentit, la insuficiència per a la ciència especulativa de les formes i regles de l'antiga lògica, del definir, dividir i sil·logitzar que contenen les regles del pensar de l'enteniment. Se les ha abandonat llavors com a meres cadenes, per a parlar arbitràriament des del cor, la fantasia o una intuïció accidental; però com que també ací ha d'haver-hi reflexió i relacions entre pensaments, es recau inconscientment en el menyspreat mètode de la deducció i del raonament vulgars.

Com que he desenvolupat detalladament en la meua *Ciència de la lògica* la naturalesa del saber especulatiu, en aquest compendi només es farà ocasionalment algun aclariment sobre el procediment i el mètode.

A causa del caràcter concret i en si mateix tan divers de l'objecte, no m'he dedicat a posar en relleu i demostrar en cada cas la concatenació lògica. Això hauria pogut ser superflu atès que se suposa el coneixement del mètode científic, i d'altra banda resultarà evident que tant el tot com la formació de les parts descansen sobre l'esperit lògic. Voldria que aquest tractat s'entenguera i es jutjara tenint en compte especialment aquest aspecte, ja que del que es tracta ací és de la *ciència*, i en aquesta, la *forma* va essencialment lligada al *contingut*.

Es pot sentir d'aquells que semblen ocupar-se de les coses més profundes que la forma és quelcom d'exterior i d'indiferent a la cosa mateixa i que és aquesta l'única cosa que importa. Es pot dir, a més, que la tasca de l'escriptor, especialment del filòsof, és la de descobrir *veritats*, dir *veritats* i difondre *veritats* i conceptes certs. Però si es considera la manera com se sol dur a terme efectivament aquesta missió, es veurà, d'una banda, que es tracta sempre de la mateixa qüestió, girada i portada d'ací cap allà. Aquesta ocupació pot arribar a tenir un cert mèrit per a despertar i educar l'ànim, tot i que es pot considerar més aviat com una treballosa superfluitat. "Ja tenen Moisès i els profetes; que els escolten" (*Lluc*, 16, 29). Es presenten sobretot diverses ocasions per a sorprendre's del to i de la pretensió que allí apareixen, com si l'única cosa que faltara al món foren aquests fervorosos divulgadors de veritats, i com si retocant vells disbarats s'obtingueren noves veritats mai escoltades, a les quals caldria prestar atenció justament *en el nostre temps*. D'altra banda, es veurà que allò que unes tals veritats d'una part concedeixen, elles mateixes, preses des d'un altre costat, ho desallotgen i expulsen. Allò que en aquesta acumulació de veritats no és ni vell ni nou sinó permanent, com podria ser rescatat per mitjà d'aquestes consideracions fluctuants i mancades de forma?; de quina altra manera podria distingir-se i provar-se si no és per mitjà de la ciència?

De totes maneres, la *veritat* sobre el *dret*, l'*eticitat* i l'*estat* és tan antiga com el *coneixement* i l'*exposició* d'aquests en les *lleis públiques*, en la *moral pública* i en la *religió*. L'esperit pensant no en té prou, però, posseint la veritat d'aquesta manera immediata, exigeix a més *concebre-la* i aconseguir per al contingut, ja en si mateix racional, una forma també racional. D'aquesta manera el contingut apareixerà justificat davant del pensament lliure, que no pot atènyer-se a una cosa donada, siga aquesta recolzada per l'exterior autoritat positiva de l'estat o de l'acord entre els homes, siga per l'autoritat del sentiment intern i del cor i pel testimoni d'aprovació immediata de l'esperit. El pensament lliure ha de partir, per

contra, de si mateix i justament per això exigeix saber-se unit en el més íntim amb la veritat.

El comportament simple de l'ànima ingènua consisteix a atènyer-se, amb un convenciment confiat, a la veritat públicament reconeguda, i edificar a partir d'aquests sòlids fonaments una manera d'actuar i una posició ferma en la vida. Contra aquest comportament simple se sol al·legar la suposada dificultat de distingir i trobar allò que és universalment reconegut i vàlid entre les infinites opinions *diferents*. Es pot prendre amb facilitat aquesta confusió per una correcta i veritable preocupació per la cosa mateixa. De fet, però, als qui en fan ostentació l'arbre els impedeix veure el bosc, i l'única confusió i dificultat que hi ha és la que ells mateixos han organitzat. Aquesta confusió i dificultat és, per contra, la mostra que volen alguna cosa diferent d'allò que és universalment vàlid i reconegut de la substància del dret i de l'ètica. Perquè si això els preocupava veritablement, i no la vanitat de distingir-se i tenir una opinió particular, s'atindrien al dret substancial, és a dir, als manaments de l'eticitat i de l'estat, i es conduirien en la vida d'acord amb aquests manaments. Una altra dificultat prové del fet que l'home *pensa* i busca en el pensament la seua llibertat i el fonament de l'eticitat. Aquest dret, tan alt i tan diví, es transforma, però, en injustícia quan el pensament només es considera tal i només se sap lliure en la mesura que s'allunya del que és *universalment reconegut i vàlid* i sap inventar alguna cosa *particular*.

La representació segons la qual la llibertat del pensament i de l'esperit es demostra exclusivament amb l'allunyament, i fins i tot amb hostilitat, de les coses reconegudes públicament ha assolit el màxim arrelament en el nostre temps *en relació amb l'estat*. D'acord amb aquesta representació, una filosofia sobre l'estat semblaria tenir estranyament com a tasca essencial produir i inventar també *una altra teoria*, per descomptat nova i particular. Si s'observa aquesta representació i els moviments que provoca, caldria creure que mai no han existit al món ni un estat ni una constitució, i que tampoc existeixen actualment, sinó que cal començar *ara* des del principi —i aquest *ara* continua indefinidament—, i que el món ètic ha esperat fins aquest moment per a ser pensat, investigat i fonamentat. Respecte de la *natura*, es concedeix que la filosofia ha de conèixer-la *tal com és*, que la pedra filosofal està oculta *en algun lloc qualsevol*, però sempre en *la natura mateixa*, que és *en si mateixa racional*; per tant, el saber ha d'investigar i aprehendre conceptualment aquesta raó *real* present en ella, que és la seua essència i

la seua llei immanent, és a dir, no les configuracions i contingències que es mostren a la superfície, sinó la seua harmonia eterna. El *món ètic*, l'estat, la raó tal com es realitza en l'element de l'autoconsciència, no gaudirien en canvi de la fortuna que siga la raó mateixa la que en realitat s'eleva en aquest element a la força i al poder, s'afirme en ell i romanga dins seu. L'univers espiritual estaria, per contra, abandonat a la contingència i a l'arbitrarietat, *abandonat per Déu*, de manera que per a aquest ateisme del món ètic, la veritat es troba *fora* d'ell, però com que alhora ha de ser *també* raó, resta només com un problema. En això radiquen la justificació i fins i tot l'obligació que tot pensament seguisca el seu camí sense *buscar* la pedra filosofal, ja que el filosofar del nostre temps s'estalvia la recerca i tots estan segurs de tenir, sense cap esforç, la pedra en poder seu. Però passa que els qui viuen en aquesta realitat de l'estat i hi troben satisfacció pel seu saber i el seu voler —i aquests són molts, més del que hom creu i sap, ja que *en el fons són tots*—, almenys qui *conscientment* tenen la seua satisfacció en l'Estat, es riuen d'aquestes asseveracions i les prenen per un joc buit, entre alegre i seriós, entre divertit i perillós. Aquest inquiet agitar-se de la reflexió i la vanitat, així com l'acollida que rep, no passaria de ser una qüestió aïllada que es desenvoluparia dins dels seus propis límits, si amb aquesta no es portara la *filosofia* en general a un descrèdit i menyspreu general. El pitjor d'aquest menyspreu és que, com ja hem dit, tothom està convençut que sap de filosofia i que està en condicions de jutjar-la. Respecte de cap altra art o ciència no es manifesta un menyspreu tal que es crega que hom en pot disposar immediatament.

En realitat, han sorgit en la filosofia moderna teories tan pretensioses sobre l'estat, que es justifica que qualsevol que vulga prendre part en l'assumpte se senta convençut que pot fer-ho pel seu propi compte i amb això demostrar-se que es troba en possessió de la filosofia. D'altra banda, aquesta autodenominada filosofia ha afirmat expressament que *la veritat mateixa no pot ser reconeguda*, sinó que és allò que cadascú deixa *sorgir del seu cor, del seu sentiment i del seu entusiasme* respecte dels objectes ètics, principalment de l'estat, el govern i la constitució. Què és el que no s'ha dit sobre això per a agradar la joventut? I la joventut s'ho ha deixat dir complaguda. La sentència bíblica "Als seus ho donarà Déu en el somni" ha estat aplicada a la ciència, de manera que tot dorment es considera entre els *seus* i els conceptes que rep en el somni han de ser la veritat.

Un dels caps d'aquesta superficialitat que es dona el nom de filosofia, Fries, no s'ha avergonyit de dir, en un discurs sobre l'estat i la constitució de l'estat pronunciat en un acte públic tristament cèlebre: "Al poble en el qual regne un autèntic esperit comú, tots els afers d'interès públic rebran *vida des de baix, del poble*; i a les obres d'educació i servei del poble es consagraran societats vivents, inseparablement lligades *per la cadena sagrada de l'amistat*", etcètera.

El propòsit central d'aquesta superficialitat és basar la ciència no pas en el desenvolupament del pensament i del concepte, sinó en la percepció immediata i la imaginació contingent. Es dissol així en la confusió del "cor, l'amistat i l'entusiasme" la rica articulació del que en si mateix és ètic, l'Estat, i l'arquitectònica de la seua racionalitat, que fa sorgir de l'harmonia de les parts la fortalesa del tot per mitjà de la diferenciació determinada dels àmbits de la vida pública i la seua justificació, i per mitjà de l'estricta mesura que manté tot pilar, tot arc, tot contrafort. D'acord amb aquesta representació, el món ètic hauria de ser abandonat —tot i que de fet no ho és— a la contingència subjectiva de l'opinió i de l'arbitri, tal com fa Epicur amb el món en general. Amb el fàcil remei de fer descansar sobre el sentiment el que és una feina més que mil·lenària de la raó i del seu enteniment, s'estalvia en veritat tot l'esforç del coneixement i la comprensió racional que acompanyen el concepte pensant. El *Mefistòfil* de Goethe —una bona autoritat— diu sobre això més o menys el següent, tal com ja he esmentat en una altra ocasió:

“Si menysprees l’enteniment i la ciència,
els més alts dons de l’home,
t’hauràs lliurat al diable
i hauràs de perir”.

Per descomptat, aquesta posició adoptarà a més la forma de la *pietat*, i quin recurs no aprofitaria per justificar-se! Amb la devoció i la Bíblia creuen tenir la màxima justificació per a menysprear l'ordre ètic i l'objectivitat de les lleis. Perquè la pietat redueix, en efecte, a una simple intuïció del sentiment allò que en el món es presenta com un món orgànic de veritats diferenciades. Però si és vertadera pietat, abandonarà la forma d'aquesta regió tot just isca del seu interior i penetre en la claredat del desplegament i del regne revelat de la idea. D'aquell interior servei diví conservarà l'adoració per una veritat i una

lleis existents en si i per a si, elevades per damunt de la forma subjectiva del sentiment.

Es pot notar la particular forma de mala consciència que es manifesta en l'eloqüència de què es vanta aquesta superficialitat: com *més poc espiritual* és, més parla de l'*esperit*; com més mort i insípid és el seu discurs, més usa les paraules *vida* i *vivificar*; com més egoisme i buida altivesa mostra, més que mai tindrà a la boca la paraula *poble*. Però el signe característic que porta al front és l'odi a la llei. Que el dret i l'eticitat i el món real del dret i de l'ètica siguin captats en pensaments, i per mitjà d'aquests es donen la forma de la racionalitat, és a dir, de la universalitat i la determinació, en una paraula, la *lleï*, és el que amb raó considera el màxim enemic aquest sentiment que es reserva l'arbitrarietat, aquesta consciència que fa consistir el dret en la convicció subjectiva. Sentirà que la forma del dret com un *deure*, com una *lleï*, és una *lletra morta i freda*, una *cadena*; no s'hi reconeixerà, no serà lliure, perquè la lleï és la raó de la cosa i no permet al sentiment abrigar-se en la seua particularitat. La *lleï* és, doncs, com s'assenyalarà més endavant en aquest llibre, el xibòlet amb el qual es distingeixen els falsos germans i amics del denominat poble.

Atès que aquesta tergiversació arbitrària s'ha apoderat del nom de *filosofia* i ha arribat a convèncer un gran públic que semblant activitat és filosofia, gairebé ha arribat a ser un deshonor parlar de manera filosòfica de la natura de l'estat. No cal, doncs, disgustar-se si els juristes mostren impaciència tan bon punt senten parlar d'una ciència filosòfica de l'estat. Menys encara ha de causar admiració que els governs hagen dirigit finalment l'atenció a aquest filosofar, ja que la filosofia no s'exerceix entre nosaltres com entre els grecs, com un art privat, sinó que té una existència que afecta l'àmbit públic, especialment o fins i tot exclusivament al servei de l'estat. Quan els governs han demostrat confiança als erudits dedicats a aquesta matèria i els han delegat del tot la responsabilitat del desenvolupament i del contingut de la filosofia —encara que en alguns casos, si es vol, això no haja estat tant conseqüència de la confiança com de la indiferència respecte de la ciència mateixa, i s'hagen mantingut les càtedres només per tradició (com s'ha fet, segons tinc notícia, a França amb la càtedra de metafísica)—, aquests governs han estat sovint mal recompensats, o si en canvi es vol veure en això l'obra de la indiferència, caldria considerar com la penitència el resultat en què ha desembocat: la decadència de tot coneixement fonamental. En un primer moment aquesta superficialitat

semblaria ser perfectament compatible almenys amb l'ordre exterior i la tranquil·litat, ja que no arriba a afectar ni en realitat a tenir la menor idea de la substància de les coses. No hi hauria, doncs, almenys des d'un punt de vista policial, res en contra seu si l'estat no continguera en si la necessitat d'un coneixement i d'una cultura més profunds i no exigira satisfacció de la ciència. Aquesta manera de pensar respecte de l'ètica, del dret i del deure porta, però, per la seua pròpia natura a aquells principis que en aquesta esfera constitueixen la baixesa mateixa, als principis dels *sofistes*, que coneixem amb claredat per Plató —d'acord amb els quals el dret és traslladat als *fins i les opinions subjectius*, al *sentiment subjectiu* i a la *convicció particular*—, principis que tenen com a conseqüència la destrucció tant de l'eticitat interior i de la consciència jurídica, de l'amor i del dret entre les persones privades, com de l'ordre públic i de les lleis de l'estat. La significació que aquests fenòmens han de tenir per als governs no s'ha de desestimar a causa de les pretensions d'aquells que recolzen en la mateixa confiança que els ha sigut concedida, o en l'autoritat d'un càrrec, per a exigir de l'estat que, fins i tot en el seu propi perjudici, deixi fer i deixi passar allò que corromp la font substancial dels fets, els principis universals. L'expressió “a qui Déu dóna un càrrec, també li dóna l'enteniment necessari” és una vella broma que en el nostre temps ja ningú prendrà seriosament.

Atesa la importància de la manera com es realitzi la tasca filosòfica, que les circumstàncies han fet que fos novament apreciada pels governs, no es pot negar la necessitat de suport i protecció que des de molts costats diferents sembla tenir la filosofia. En efecte, en moltes produccions de la ciència positiva, com també en textos d'edificació religiosa i en altres literatures indeterminades, s'observa no sols el ja esmentat menyspreu per la filosofia, que s'expressa en el fet que els qui immediatament demostren estar endarrerits en el desenvolupament del pensament i per als quals la filosofia és una cosa totalment estranya, la consideren, però, com una cosa acabada, sinó fins i tot que es dirigeixen expressament contra la filosofia i declaren que el seu contingut —el *coneixement conceptual de Déu* i de la natura física i espiritual, el *coneixement de la veritat*— és una presumpció insensata i pecaminosa. Allà es veu com una vegada i altra, sense parar, la *raó* és acusada, rebaixada i condemnada, o almenys es deixa traslluir com són d'incòmodes per a una gran part de l'activitat que hauria de ser científica les inevitables pretensions del concepte. Davant de fenòmens semblants es podria gairebé admetre que *en aquest aspecte* la tradició ja

no és respectable ni suficient per a assegurar *tolerància* i l'existència pública a l'estudi de la filosofia.

Les arrogants declaracions contra la filosofia tan corrents en el nostre temps ofereixen l'estrany espectacle de tenir, d'una banda, justificació en la superficialitat a què aquesta ciència s'ha degradada, i de basar-se, però, d'altra banda, en el mateix element contra el qual es giren amb tanta ingratitud. Perquè aquesta autodenominada filosofia, en qualificar el coneixement de la veritat com un intent insensat, ha *anivellat* tot pensament i tot objecte, de la mateixa manera que el despotisme dels emperadors de Roma *va igualar* la noblesa i els esclaus, la virtut i el vici, l'honor i el deshonor, el coneixement i la ignorància. D'aquesta manera, el concepte de la veritat, o la llei de l'ètica, no són més que opinions i conviccions subjectives, i els principis més criminals són col·locats, com a conviccions, en el mateix pla que aquelles lleis. Qualsevol objecte particular i insignificant i qualsevol matèria sense importància adquireix així la mateixa dignitat que el que constitueix l'interès de tot home pensant i els vincles del món ètic.

Per això ha de considerar-se afortunat per a la ciència —encara que en realitat és, com s'ha assenyalat, la *necessitat de la cosa*— que aquesta filosofia, que podria haver-se desenvolupat com una doctrina acadèmica, s'haja posat en estret contacte amb la realitat, en la qual els principis del dret i del deure són una cosa seriosa i que viu a la llum de la consciència d'aquests últims, i arriben d'aquesta manera a una oberta ruptura. És precisament a aquesta *posició de la filosofia davant de la realitat* a què es refereixen els equívocs, amb la qual cosa torne al que ja he assenyalat abans, que la filosofia, com que és *la investigació de la racionalitat*, consisteix en la *captació del present i de la realitat*, i no en la posició d'un *més enllà* que sap Déu on hauria de ser, encara que en realitat es pot dir on és: en l'error d'un raonament buit i unilateral. En el curs d'aquest tractat he assenyalat que fins i tot la república *platònica*, que proverbialment es considera com un *ideal buit*, no fa en essència més que copsar la natura de l'eticitat grega. Amb la consciència d'un principi més profund que irrompia en aquesta eticitat i que immediatament només podia aparèixer com un anhel encara no satisfet i, per tant, només com a corrupció, Plató hagué de buscar a partir de l'anel mateix una ajuda contra ell: però aquesta ajuda, que hauria de provenir del cel, només pogué buscar-la en una forma particular *exterior* a aquella eticitat, amb la qual cosa creia dominar la corrupció, però en realitat feria profundament el seu impuls més profund, la lliure personalitat

infinita. Amb això, Plató s'ha revelat, però, com un gran esperit, ja que el principi al voltant del qual gira la part decisiva de la seua idea és justament l'eix al voltant del qual es movia llavors la imminent revolució del món.

El que és racional és real,
i el que és real és racional.

Aquesta convicció, la posseeix tota consciència ingènua, i també la filosofia, que parteix d'aquesta quan considera tant l'univers *espiritual* com el *natural*. Si la reflexió, el sentiment, o qualsevol altra forma que adopte la consciència subjectiva, considera el *present* com una cosa *vana*, va més enllà i sap més que ell, llavors es troba en un element va i, com que només té realitat en el present, és ella mateixa vanitat. Si, inversament, es considera que la *idea* és només una idea, una representació atribuïble a una opinió, la filosofia hi oposa el coneixement que l'única cosa efectivament real és la idea. Del que es tracta, doncs, és de reconèixer en l'aparença del que és temporal i passatger la substància, que és immanent, i el que és etern, que és present. Perquè el que és racional, que és sinònim de la idea, en la mesura que amb la seua realitat entra al mateix temps en l'existència exterior, es desplega en una riquesa infinita de formes, fenòmens i configuracions, i recobreix el seu nucli amb l'escorça multicolor on en un primer moment habita la consciència, però que el concepte travessa a fi de trobar el pols interior i sentir-lo també bategar en les configuracions exteriors. Aquestes relacions infinitament variades que es construeixen en l'exterioritat gràcies a l'aparició en ella de l'essència, aquest infinit material i com es regula no són, però, objecte de la filosofia. Es ficaria en coses que no li pertocquen i faria bé de no donar bons consells sobre aquests afers. Plató podria haver evitat recomanar a les dides que no romangueren mai quietes sinó que gronxaren sempre els infants als braços; i Fichte *construir*, tal com n'han arribat a dir, la perfecció del control policial de passaports fins a l'extrem d'establir que en el document dels sospitosos no sols haurien de constar dades personals, sinó que també se n'hauria de dibuixar el retrat. En semblants aplicacions no cal veure ja cap petjada de la filosofia, i aquesta pot abandonar aquesta saviesa extrema i mostrar-se més liberal respecte d'aquesta infinita quantitat d'objectes. D'aquesta manera podrà mantenir-se allunyada la ciència de l'odi que la vanitat de saber-ho tot

provoca envers una sèrie de circumstàncies i institucions, odi en el qual es complau especialment la mesquinesa perquè és l'únic mitjà que posseeix per a arribar a un sentiment de si.

Aquest tractat, doncs, en la mesura que conté la ciència de l'estat, no ha de ser altra cosa que l'intent de *concebre i exposar l'estat com una cosa en si mateixa racional*. L'ensenyament que pot radicar en ell no consisteix a ensenyar a l'estat com ha de ser, sinó a ensenyar com ell, l'univers ètic, s'ha de conèixer.

Hic Rhodus, hic saltus.

La tasca de la filosofia és concebre *allò que és*, perquè *allò que és*, és la raó. Pel que fa a l'individu, cadascú és, de totes maneres, *fill del seu temps*; de la mateixa manera, la filosofia és *el seu temps aprehès en pensaments*. És igualment insensat creure que una filosofia pot anar més enllà del seu temps present, o que un individu pot saltar per damunt del seu temps, més enllà de Rodes. Si la seua teoria veu efectivament més enllà i es construeix un món tal *com ha de ser*, aquest existirà, certament, però només en la seua opinió, element dúctil en el qual es pot plasmar qualsevol cosa.

Alterant-la una mica, aquella expressió diria:

Ací hi ha la rosa, balla ací.

Allò que hi ha entre la raó com a esperit autoconscient i la raó com a realitat present, allò que separa aquella raó d'aquesta i no deixa que hi trobe satisfacció, és l'obstacle d'una cosa abstracta que no s'ha alliberat per a arribar al concepte. Reconèixer la raó com la rosa en la creu del present i amb això gaudir d'aquest, aquesta visió racional és la *reconciliació* amb la realitat que la filosofia concedeix a aquells que alguna vegada han sentit l'exigència de *concebre* i tant de conservar la llibertat subjectiva en allò que és substancial com de no estar amb ella en la part particular i contingent sinó en el que és en i per a si.

Això és també el que constitueix el sentit concret del que abans s'ha designat d'una manera més abstracta com a *unitat de la forma i del contingut*, ja que la *forma*, en el seu significat més concret, és la raó com a coneixement conceptual, i el *contingut*, la raó com a essència

substancial tant de la realitat ètica com natural; la unitat conscient de totes dues és la idea filosòfica.

És una gran obstinació, tossuderia que fa honor a l'home, no voler reconèixer en els sentiments cap cosa que el pensament no haja justificat. Aquesta obstinació és característica de la modernitat i, d'altra banda, el principi propi del protestantisme. Allò que Luter va iniciar com a creença en el sentiment i en el testimoni de l'esperit és el mateix que posteriorment l'esperit més madur s'ha esforçat per captar en el *concepte*, per a alliberar-se així en el present i per això mateix trobar-se en ell. Així com, segons una expressió que s'ha tornat famosa, una filosofia a mitges s'aparta de Déu —i és aquesta mateixa mitjanja la que fa del coneixement un *acostament* a la veritat— mentre que la veritable filosofia, en canvi, condueix a Ell, el mateix passa amb l'estat. Així com la raó no s'acontenta amb l'acostament —ja que ets tebi, i no fred o calent,estic a punt de vomitar-te (*Apocalipsi*, 3, 16)— tampoc no s'acontenta amb la freda desesperació que admet que en aquesta temporalitat tot va malament o, com a molt, mediocrement, però que afirma que en ella no es pot tenir res de millor i que només per això cal estar en pau amb la realitat; és una pau més càlida la que proporciona el coneixement.

A fi d'afegir més elements a la pretensió d'*ensenyar* com ha de ser el món, assenyalem que, de totes maneres, la filosofia sempre fa tard. Com a *pensament* del món, apareix en el temps només després que la realitat ha consumat el procés de formació i està ja a punt i acabada. El que ensenya el concepte ho mostra amb la mateixa necessitat la història: només en la maduresa de la realitat apareix l'ideal davant de la realitat i erigeix en aquest mateix món, aprehès en la seua substància, la figura d'un regne intel·lectual. Quan la filosofia pinta amb els seus tons grisos, ja ha envellit una figura de la vida que les penombres no poden rejuvenir, sinó sols conèixer; el mussol de Minerva només alça el vol en l'ocàs.

Però ja és temps d'acabar aquest prefaci, el qual, com a tal, només pot parlar de manera exterior i subjectiva del punt de vista de l'escrit que precedeix. Si s'ha de parlar filosòficament d'un contingut, l'única cosa que cal és un tractament científic objectiu; de la mateixa manera, tota rèplica que no siga un tractat científic de la cosa mateixa només valdrà per a l'autor com un comentari subjectiu i una afirmació arbitrària, i li serà, per tant, indiferent.

[...]

Principis de la filosofia del dret, Prefaci

Qüestions

- Expliqueu la contraposició entre *veritat concebuda* i les *opinions diferents*.
- Aclariu per què no és igual, segons Hegel, l'estudi de la natura que l'estudi del món humà.
- Preciseu quin perill hi ha si la norma l'estableix el sentiment i no la racionalitat.
- Comenteu la reflexió sobre la mala consciència.
- Comenteu per què els governs donen més o menys importància a la tasca filosòfica.
- Estudieu les frases de Hegel: “El que és racional és real, i el que és real és racional”.
- Expliqueu quina característica atribueix Hegel a la modernitat.
- Comenteu què expressa la famosa referència al mussol de Minerva.
- Quin és el comentari de Hegel en 1830 sobre l'oposició a les seues frases de 1820?
- Feu un esquema de tot el prefaci.

[...]

§ 141. Per al *bé*, com que la universalitat és substancial de la llibertat d'una manera encara abstracta, es requereixen determinacions i un principi d'aquestes determinacions que siguen, però, *idèntics* a ell, de la mateixa manera que per a la *consciència moral*, el principi abstracte de la determinació, es requereix la universalitat i l'objectivitat de les seues determinacions. Tot dos, elevats d'aquesta manera a la totalitat, esdevenen mancats de determinació, que *han de* ser determinats. Però la integració d'ambdues totalitats relatives a l'absoluta identitat ja està realitzada *en si*, perquè la subjectivitat de la *pura certesa* de si mateixa que desapareix per a si en la seua vanitat és *idèntica* amb la *universalitat abstracta* del bé. La identitat *concreta* del bé i la voluntat subjectiva, la seua veritat, és l'*eticitat*.

Obs. Una comprensió més exacta d'aquest trànsit del concepte la proporciona la lògica. Ací n'hi ha prou de recordar que la naturalesa del que és limitat i finit —en aquest cas el bé abstracte, que només *ha de ser*, i la subjectivitat igualment abstracta que també *ha de ser bona*— té *en si mateixa* l'oposat: el bé la seua realitat i la subjectivitat (el moment de la *realitat* de l'ètica) el bé. Però, al mateix temps, són unilaterals i no estan

encara *posats* com el que són *en si*. Aquest *ser posat* l'assoleixen en la seua negativitat, en la qual les seues existències *unilaterals*, en les quals no han de tenir el que hi ha *en si* en elles (el bé sense subjectivitat i determinació i el determinant, la subjectivitat, sense el que és en si), es constitueixen per a si com a totalitats, s'eliminen i es rebaixen a moments del concepte, que es revela com la seua unitat. Per mitjà d'aquest ser posat dels seus moments assoleix el concepte *realitat* i és, per tant, com a *idea*, és a dir, com a concepte que ha portat les seues determinacions a la realitat i al mateix temps, en la seua identitat, és la seua essència *existent en si*.

L'existència de la llibertat que es presentava immediatament com a dret s'ha determinat com a *bé* en la reflexió de l'autoconsciència. El tercer, que en aquest trànsit ha estat copsat com la veritat del bé i la subjectivitat, és per tant també la veritat de la subjectivitat i del dret. L'ètica és una disposició subjectiva, però que pertany al dret existent en si. Aquesta idea és la *veritat* del concepte de llibertat, allò que no pot ser merament suposat, sentit o pres exteriorment d'una altra banda, sinó que ha de ser *demonstrat* en la filosofia mateixa. La deducció resideix únicament en el fet que el dret i l'autoconsciència moral mostren en si mateixos que desemboquen en ella com en el seu resultat. Aquells que creuen que la demostració i la deducció poden ser supèrflues en la filosofia, mostren que encara no tenen la menor idea del que és; podran, en conseqüència, parlar de qualsevol cosa que vulguen, però no tenen dret a immiscir-se en la filosofia si volen prescindir del concepte.

Afegit. Els dos principis que hem considerat fins ací, tant el bé abstracte com la consciència moral, no tenen oposat: el bé abstracte es dissol en una completa impotència en la qual el jo ha de proporcionar tot contingut, mentre que la subjectivitat de l'esperit no té tampoc contingut perquè li falta una significació objectiva. Per tant, pot sorgir, a fi de contrarestar el turment de la vacuïtat i de la negativitat, l'anhel d'una objectivitat en la qual l'home es rebaixara complaent a un estat de servitud i d'absoluta dependència. Quan darrerament molts protestants s'han convertit a l'església catòlica, el que passava era que trobaven el seu interior sense contingut i buscaven una cosa ferma, un suport, una autoritat, encara que no era precisament la fermesa del pensament la que rebien. La unitat del bé subjectiu i del bé objectiu existent en i per a si és *l'eticitat*, en la qual es produeix la reconciliació d'acord amb el concepte. Si la moralitat és, doncs, la forma de la voluntat segons el costat de la subjectivitat, l'ètica no és ja merament la forma subjectiva i

l'autodeterminació de la voluntat, sinó tenir com a contingut el seu propi concepte, és a dir, la llibertat. El dret i la moral no poden existir per a si i han de tenir l'ètica com a sosteniment i fonament. En efecte, al dret li falta el moment de la subjectivitat que la moral té, en canvi, exclusivament per a si, per la qual cosa cap dels dos moments no té per a si realitat. Només l'infinit, la idea, és efectivament real; el dret només existeix com a branca d'una totalitat, com una planta que creix al voltant d'un arbre ferm en i per a si.

§ 142. L'eticitat és la *idea de la llibertat* com a bé vivent que té en l'autoconsciència el seu saber, el seu voler i, per mitjà del seu actuar, la seua realitat; actuar que té al seu torn en l'ésser ètic el seu fonament en i per a si i la seua fi motora. És el *concepte de la llibertat que ha esdevingut món existent i natura de l'autoconsciència*.

§ 143. Atès que aquesta unitat del concepte de la voluntat i de la seua existència en la voluntat particular és un saber, es presenta encara la consciència de la diferència d'aquests moments de la idea, però de manera tal que ara cadascun és la totalitat de la idea i la té com el seu fonament i contingut.

§ 144. α) L'ètica objectiva, que apareix en el lloc del bé abstracte, és, per mitjà de la subjectivitat com a *forma infinita*, la substància *concreta*. Té per tant en el seu interior *diferències* que estan determinades pel concepte. D'aquesta manera, l'ètica té un *contingut* fix que és per si necessari i una existència que s'eleva per damunt de l'opinió subjectiva i del caprici: les *institucions i lleis existents en i per a si*.

Afegit. En el tot de l'eticitat hi ha presents tant el moment objectiu com el subjectiu, però tots dos són només formes d'ella. El bé és ací substància, és a dir, realització de l'objectivitat amb la subjectivitat. Si es considera l'eticitat des del punt de vista objectiu, es pot dir que l'home no n'és conscient. En aquest sentit, Antígona proclama que ningú no sap d'on provenen les lleis; són eternes, és a dir, són la determinació existent en i per a si que sorgeix de la natura de la cosa mateixa. Però no en menor grau aquesta substancialitat té també una consciència, encara que sempre li corresponga ser només un moment.

§ 145. El fet que l'ètica siga el *sistema* d'aquestes determinacions de la idea constitueix la seua *racionalitat*. D'aquesta manera, és la llibertat o la voluntat existent en i per a si que es presenta com l'objectivitat, com el cercle de la necessitat els moments del qual són els *poders ètics* que regeixen la vida dels individus i tenen en aquestes, com a accidents seus, la seua representació, la seua figura fenomènica i la seua realitat.

Afegit. Atès que les determinacions ètiques constitueixen el concepte de la llibertat, són la substancialitat o l'essència universal dels individus, que es comporten respecte d'aquesta com una cosa merament accidental. L'individu és indiferent a l'eticitat objectiva, que és l'única cosa permanent i el poder que regeix la vida dels individus. Per això l'eticitat ha estat representada com la justícia eterna dels pobles, com els déus existents en i per a si, davant dels quals els vans moviments dels individus no passen de ser un joc.

[...]

Principis de la filosofia del dret, §§ 141-145.

Qüestions

- Abstracció i subjectivitat en el concepte del bé.
- Preciseu i comenteu les fonts del concepte de llibertat i la seua demostració.
- La diferència entre eticitat i moralitat.
- Per què l'ètica és fonament de la moral i del dret?
- Expliqueu l'existència de la llibertat i de la consciència en la substancialitat de l'ètica.
- Resumiu i comenteu l'ètica com a sistema racional i com a objecte del saber.
- Contrasteu el text amb l'obra del filòsof comunitarista Charles Taylor *La política del reconeixement* (II-III).

[...]

III. L'estat

§ 257. L'estat és la realitat efectiva de la idea ètica, l'esperit ètic com a voluntat substancial *revelada*, clara per si mateixa, que es pensa i se sap i compleix allò que sap precisament perquè ho sap. Té en els *costums* existència immediata i en l'*autoconsciència* de l'individu, en el seu saber i en la seua activitat, existència mediata; l'individu té al seu torn la seua *llibertat substancial* en el sentiment que ell és la seua pròpia essència, la fi i el producte de la seua activitat.

Obs. Els *penats* són els déus interiors i *inferiors*; l'*esperit del poble* (Atenea), la divinitat que *se sap i es vol*. La *pietat* és sentiment i expressió de l'eticitat que es mou dins dels marcs del sentiment; l'*actitud política*, voler el fi pensat, que és en i per a si.

§ 258. L'estat, com a realitat de la *voluntat* substancial, realitat que aquesta té en l'*autoconsciència* particular elevada a la seua universalitat, és la racionalitat en i per a si. Aquesta unitat substancial és l'absolut i immòbil fi últim en què la llibertat assoleix el seu dret suprem, de manera que aquest fi últim té un dret superior a l'individu, el *suprem deure* del qual és ser membre de l'estat.

Obs. Quan es confon l'estat amb la societat civil i es determina sobre la base de la seguretat i protecció personal, l'*interès de l'individu com a tal* es transforma en la finalitat última. Aquest fi és el que els hauria guiat per a unir-se, de la qual cosa es desprèn, a més, que ser membre de l'estat depèn de l'arbitri de cadascú. La relació amb l'individu és, però, totalment diferent: com que l'estat és l'esperit objectiu, l'individu només té objectivitat, veritat i ètica si forma part d'aquest estat. La *unió* com a tal és ella mateixa la fi i el contingut veritable, i la determinació dels individus és portar una vida universal. Les altres satisfaccions, activitats i manera de comportar-se tenen com a punt de partida i resultat aquest element substancial i vàlid universalment. La racionalitat, presa de manera abstracta, consisteix en la unitat i compenetració de la universalitat i la individualitat. En aquest cas concret és, segons el seu contingut, la unitat de la llibertat objectiva, és a dir la voluntat universal substancial, i la llibertat subjectiva, és a dir el saber individual i la voluntat que busca els seus fins particulars. Segons la seua forma és, per tant, un obrar que es determina d'acord amb lleis i principis *pensats*, és a dir, *universals*. Aquesta idea és l'etern i necessari ser en i per a si l'esperit. Ara bé, quin siga o haja sigut l'origen històric de l'estat en general o d'un estat particular, dels seus drets i disposicions, si ha sorgit de relacions patriarcals, de la por o de la confiança, de la corporació, etcètera, i com ha sigut aprehès i s'ha afirmat en la consciència allò en què es fonamenten aquests drets —com quelcom de diví, com a dret natural, contracte o costum—, tot això no incumbeix a la idea mateixa de l'estat. Respecte del coneixement científic, que és l'única cosa que ací es tracta, és, com a fenomen, un assumpte històric; respecte de l'autoritat d'un estat real, si es basa en fonaments, aquests són presos de les formes del dret vàlides en ell. A la consideració filosòfica només li concerneix la interioritat de tot això, el *concepte pensat*. En la investigació d'aquest concepte, Rousseau ha tingut el mèrit d'establir com a principi de l'estat un principi que no sols segons la forma (com ara l'instint de sociabilitat, l'autoritat divina), sinó també segons el contingut, és *pensament* i, en realitat, el *pensar* mateix: la *voluntat*. Però el defecte

consisteix a haver aprehès la voluntat només en la forma determinada de la voluntat *individual* (igual que Fichte posteriorment), mentre que la voluntat general no era concebuda com allò en i per a si racional de la voluntat, sinó com allò *comú*, que sorgeix d'aquella voluntat individual *en tant que* conscient. La unió dels individus en l'estat es transforma així en un contracte que té, per tant, com a base la voluntat particular, l'opinió i el consentiment exprés i arbitrari. D'ací provenen les conseqüències merament intel·lectives que destrueixen el que és diví en i per a si i la seua absoluta autoritat i majestat. Arribades al poder, aquestes abstraccions han oferit per primera vegada en el que coneixem del gènere humà el prodigiós espectacle d'iniciar completament des d'un començament i pel *pensament* la constitució d'un gran estat real, enderrocant les coses existents i donades, i de *voler* donar-hi com a base només allò que és *pretesament racional*. Però, d'altra banda, perquè són abstraccions sense idea, han convertit el seu intent en l'esdeveniment més terrible i cruel. Contra el principi de la voluntat individual cal recordar que la voluntat objectiva és en el seu *concepte* allò en si racional, siga o no reconeguda per l'individu i estimada pel seu arbitri particular. El seu oposat, el saber i el voler, la subjectivitat de la llibertat, que en aquell principi és *l'única cosa* que vol ser mantinguda, conté només un moment, per tant unilateral, de la *idea de la voluntat racional*, que només és tal si és *en si* al mateix temps que *per a si*. També s'oposa al pensament que aprehèn l'estat en el coneixement com alguna cosa per a si racional, prendre l'*exterioritat* del fenomen —la contingència de les necessitats, la manca de protecció, la força, la riquesa, etc.— no com a moments del desenvolupament històric, sinó com la substància de l'estat. També en aquest cas és la singularitat de l'individu la que constitueix el principi del coneixement, només que ací no és ja el *pensament* d'aquesta singularitat, sinó, per contra, la singularitat empírica, segons les propietats accidentals, la força o debilitat, la riquesa o pobresa, etcètera. Aquesta ocurrència de passar per alt allò per a si *infinit* i *racional* que hi ha a l'estat i eliminar el *pensament* en la captació de la seua natura interna, no s'ha presentat mai de manera tan pura com en la *Restauració de la ciència del dret* de Von Haller. D'una manera pura perquè en tots els intents de copsar l'essència de l'estat, per molt unilaterals i superficials que siguin els principis emprats, el mateix propòsit de concebre l'estat implica servir-se de pensaments, de determinacions universals, però ací no sols es renuncia conscientment al contingut racional que constitueix l'estat i a la forma del pensament,

sinó que a més s'ataca a tots dos amb una ardor apassionada. Aquesta *Restauració* deu part del difós efecte que segons Von Haller tenen els seus principis, a la circumstància que l'autor ha sabut suprimir en l'exposició *tot pensament* i mantenir així la totalitat en una sola peça que no té pensament. D'aquesta manera desapareix la confusió i la molèstia que debiliten la impressió que causa una exposició quan entre la contingència es barreja una al·lusió a la substancialitat, entre allò merament empíric i exterior un record de l'universal i racional, evocant així en l'esfera de la mesquinesa i sense contingut el que és més elevat, l'infinit. Aquesta exposició és, però, *conseqüent*, ja que en prendre com a essència de l'estat l'esfera de la contingència, en comptes de la substancialitat, la conseqüència que correspon a un tal contingut és precisament la total inseqüència de la manca de pensament que permet avançar sense una mirada retrospectiva i que es troba igualment bé en el contrari del que acaba d'afirmar.

Afegit. L'estat en i per a si és la totalitat ètica, la realització de la llibertat, i és un fi absolut de la raó que la llibertat siga efectivament real. L'estat és l'esperit que està present en el món i que es realitza en el món amb *consciència*, mentre que en la natura només es realitza com l'altre de si, com a esperit dorment. Únicament és estat si hi ha present la consciència, si se sap com a objecte existent. Respecte de la llibertat, no s'ha de partir de la individualitat, de l'autoconsciència individual, sinó de l'essència de l'autoconsciència, ja que aquesta essència, siga o no sabuda per l'home, es realitza com una força independent en la qual els individus són només moments. És el camí de Déu en el món que constitueix l'estat; el fonament és la força de la raó que es realitza com a voluntat. Per a concebre la idea de l'estat no cal observar estats i institucions determinats, sinó considerar la idea mateixa, aquest Déu real. Tot estat, tot i que segons els principis que es posseeixen siga declarat dolent o s'hi reconeguen determinades mancances, té a l'interior els moments essencials de la seua existència, especialment si pertany als estats civilitzats de la nostra època. Perquè, atès que és més fàcil trobar errors que concebre afirmacions, se sol caure en l'error de detenir-se en aspectes singulars i oblidar l'organisme intern de l'estat. L'estat no és un producte artificial sinó que es troba en el món, i resta per tant en l'esfera de l'arbitri, la contingència i l'error, per la qual cosa un mal comportament pot desfigurar-lo en molts aspectes. Però fins i tot l'home més menyspreable, el delinqüent, encara que siga un malalt i un invàlid, no per això deixa de ser un home vivent; l'afirmació, la vida,

existeix tot i les mancances. D'aquest aspecte afirmatiu és del que ací es tracta.

§ 259. La idea de l'estat:

a) Té una realitat *immediata* i és l'estat individual com a organisme que es refereix a si; té l'expressió en la *constitució* i el *dret polític intern*.

b) Passa a la relació de l'estat individual amb altres estats, la qual cosa s'expressa en el *dret polític extern*.

c) És la idea universal com a *gènere* i com a poder absolut enfront dels estats individuals, l'esperit que es dóna la seua realitat en el procés de la història universal.

Afegit. L'estat real és essencialment un estat individual i, a més, un estat particular. Cal distingir la individualitat de la particularitat: aquella és un moment de la idea de l'estat, mentre que la particularitat correspon a la història. Els estats, com a tals, són independents els uns dels altres, i llur relació només pot ser per tant exterior, de manera que ha d'haver-hi per damunt un tercer element que ens unisca. Aquest element és l'esperit, que esdevé realitat en la història universal i es constitueix en jutge absolut d'aquells. Diversos estats poden confederar-se i erigir un tribunal que en certa manera estiga per damunt seu, poden fer-se unions entre estats, com, per exemple, la Santa Aliança; però tot això, igual que la pau perpètua, no pot deixar de ser relatiu i limitat. L'únic jutge absolut que sempre fa valdre els seus furs contra el particularisme, és l'esperit en i per a si, que s'exposa en la història del món com a universal i com el gènere efectivament actiu.

[...]

Principis de la filosofia del dret, §§ 257-259.

Qüestions

- Quines implicacions té que l'estat siga la realitat efectiva de la idea ètica?
- Què entén Hegel per realitat efectiva i quina relació té amb la dialèctica?
- Per què la llibertat es realitza en l'estat ètic i quina és la diferència amb el lliure arbitri?
- Relació entre estat i societat civil.
- Contrasteu aquest text de Hegel amb la distinció de Rousseau entre la voluntat general i la voluntat individual.

3. Jeremy Bentham: el principi d'utilitat

[...]

I. Del principi de la utilitat

I. La natura ha situat la humanitat sota el govern de dos mestres sobirans, *el dolor i el plaer*. Ells determinen tant allò que hem de fer com allò que fem. El criteri del que és correcte i incorrecte, d'una banda, i la cadena de causes i efectes, de l'altra, estan subjectes al seu tron. Ens governen en tot allò que fem, diem i pensem: tot esforç que férem per tal de deslliurar-nos de la seua subjecció no servirà més que per demostrar-la i confirmar-la. Mitjançant les paraules un ésser humà pot pretendre no estar subjecte al dolor i al plaer, però en realitat hi està lligat. *El principi d'utilitat* reconeix aquesta subjecció i l'assumeix com a fonament del seu sistema, l'objecte del qual és erigir la construcció de la felicitat per mitjà de la raó i la llei. Els sistemes que intenten qüestionar-lo tracten amb sons en comptes de sentits, amb capricis en lloc de raó, amb foscor en lloc de llum.

Però ja n'hi ha prou, de metàfora i de declamació; no és amb aquests mitjans com la ciència de la moral avançarà.

II. El principi de la utilitat és la base d'aquest treball; per tant, és convenient donar al començament una explicació determinant i explícita del que significa: per principi de la utilitat s'entén el principi que aprova o desaprova qualsevol acció, siga la que siga, segons la tendència que es considere que tinga a augmentar o disminuir la felicitat de les parts de l'interès de les quals es tracta; o, el que ve a ser el mateix en altres paraules, a fomentar o combatre aquesta felicitat. Dic qualsevol acció, siga la que siga, i per tant no es tracta només de qualsevol acció d'un individu privat, sinó també de qualsevol mesura de govern.

III. Per utilitat s'entén la propietat de qualsevol objecte per la qual tendeix a produir benefici, avantatge, plaer, bé o felicitat (la qual cosa

en aquest cas és el mateix) o (el que també és el mateix) a prevenir el perjudici, el dolor, el mal o la infelicitat d'aquell l'interès del qual es considera; si és la comunitat en general, la felicitat de la comunitat; si és un individu particular, la felicitat d'aquest individu.

IV. L'interès de la comunitat és una de les expressions més generals que es pot trobar en la fraseologia de la moral; no hi ha dubte que el seu significat es perd sovint. Si de cas té un significat, és el següent: la comunitat és un *cos* fictici, compost per persones individuals que es considera que el constitueixen en la mesura que són els seus *membres*. Què és llavors l'interès de la comunitat? La suma dels interessos dels diversos membres que la componen.

V. És inútil parlar de l'interès de la comunitat si no s'entén quin és l'interès de l'individu. Es diu que alguna cosa estimula l'interès, o que és *per* l'interès d'un individu, quan tendeix a augmentar-li la suma total dels plaers; o, el que és el mateix, li disminueix la suma total dels dolors.

VI. Per tant, es pot dir que una acció és conforme al principi de la utilitat o, per abreviar, a la utilitat (pel que fa a la comunitat en general), quan la tendència a augmentar la felicitat de la comunitat és més gran que la tendència a disminuir-la.

VII. Una mesura de govern (que no és sinó un tipus d'acció particular duta a terme per una persona o per unes persones particulars) es pot dir que és conforme al principi de la utilitat, o que està dictada per aquest principi, quan la tendència a augmentar la felicitat de la comunitat és més gran que la tendència a disminuir-la.

VIII. Quan un home suposa que una acció, o en particular una mesura de govern, és conforme al principi de la utilitat, pot ser convenient als propòsits del discurs imaginar un tipus de llei o dictat, anomenat llei o dictat de la utilitat, i parlar de l'acció en qüestió com d'acord amb tal llei o dictat.

IX. Podem dir que un home és partidari del principi de la utilitat quan l'aprovació o la desaprovació que afegeix a qualsevol acció o a qualsevol mesura, és determinada i proporcionada per la tendència que ell concebia que aquell té a augmentar o disminuir la felicitat de la comunitat; en altres paraules, a la conformitat o la inconformitat respecte a les lleis o els dictats de la utilitat.

X. Respecte d'una acció que és conforme al principi de la utilitat sempre es pot dir, o bé que s'ha de realitzar, o almenys que no és una acció que s'ha de deixar de fer. També es pot dir que és correcte que es realitzi o, almenys, que no és incorrecte que es realitzi; que és una

acció correcta o, almenys, que no és una acció incorrecta. Interpretades d'aquesta manera, les paraules *ha de*, *correcte* i *incorrecte* i d'altres d'aquesta índole tenen un significat, mentre que d'altra manera no en tenen cap.

XI. ¿S'ha refutat formalment alguna vegada la rectitud d'aquest principi? Els semblaria que sí a aquells que no sabien el que estaven dient. ¿És aquest principi susceptible d'alguna prova directa? Semblaria que no, perquè allò que s'usa per a demostrar-ho tot, no es pot demostrar; una cadena de proves ha de tenir algun començament. Donar una prova com aquesta és tan important com innecessari.

XII. No existeix ni ha existit mai una criatura humana que respire, per més estúpida o perversa que siga, que no s'haja atingut a aquest principi en moltes o en gairebé totes les ocasions de la vida. Per la constitució natural de l'estructura humana, els homes en general segueixen aquest principi sense pensar-ho: si no en decidir les seues accions, sí en experimentar-les, com també les d'altres homes. Alhora, no n'hi ha molts, fins i tot entre els més intel·ligents, que hagen estat disposats a abraçar-lo absolutament i sense reserves. N'hi ha encara menys que no hagen aprofitat alguna ocasió per a lluitar contra aquest principi, bé pel fet que no sempre han entès com aplicar-lo, bé per algun altre perjudici que temien examinar o del qual no es podien desfer. L'home està fet així en la teoria i en la pràctica, per bé o per mal, la més rara de les qualitats humanes és la coherència.

XIII. Quan un home intenta combatre el principi de la utilitat, ho fa, sense adonar-se'n, amb raons extretes del mateix principi. Els seus arguments, si alguna cosa demostren, no és que el principi siga *incorrecte*, sinó que d'acord amb les aplicacions que se suposa que se n'han fet, està *mal aplicat*. Pot un home moure la terra? Sí, però abans ha de trobar una altra terra on recolzar-se.

XIV. Rebutjar la conveniència del principi per mitjà d'arguments és impossible, però a partir de les causes que s'han esmentat o des d'un punt de vista confús o parcial, pot ocórrer que un home no estiga disposat a adoptar-lo. Quan això és així, si creu que val la pena plantejar-se la fonamentació de les seues opinions sobre aquesta qüestió, deixem que seguisca per si mateix els passos següents i a la llarga potser podrà arribar a reconciliar-se amb el principi de la utilitat.

1. Deixem que decidisca si el vol descartar del tot. Si és així, que considere fins on l'han dut els seus raonaments (especialment en qüestions de política).

2. Deixem que decidisca si pensa jutjar i actuar sense cap principi o si hi ha un altre principi a partir del qual jutjarà i actuarà.

3. Si n'hi ha un altre, deixem-lo que l'examine i que es responga a si mateix si el principi que creu haver trobat és realment un principi intel·ligible o un mer principi formulat en paraules, una mena de frase que en el fons no expressa més que els seus propis sentiments infundats, és a dir, el que en una altra persona podria anomenar caprici.

4. Si es decanta per pensar que l'aprovació o la desaprovació que ell mateix afegeix a la idea d'un acte, sense considerar-ne les conseqüències, és per a ell un fonament suficient per a jutjar un acte, deixem que es pregunte si el seu sentiment és també una mesura de correcció i d'incorrecció per a tots els altres homes o si el sentiment de cada home pot ser també una mesura per a ell.

5. En el primer cas, deixem que decidisca si el seu principi no és despòtic i hostil respecte a la resta de la raça humana.

6. En el segon cas, si no és anarquista i si en aquest nivell no hi ha tantes mesures diferents del que és correcte i incorrecte com a homes; i si fins i tot per al mateix home, la mateixa cosa que avui és correcta, no pot (sense el més mínim canvi en la seua natura) ser incorrecta demà; i si la mateixa cosa no és correcta i incorrecta en el mateix lloc i en el mateix moment; i en qualsevol cas, si tot argument no és un fi; i si quan dos homes han dit "això m'agrada" i "això no m'agrada" poden tenir alguna cosa més a dir (donat un principi com aquest).

7. Si s'ha dit a si mateix: no, perquè aquest sentiment que proposa com a mesura s'ha de fonamentar en la reflexió, deixem que diga cap a quin aspecte es dirigirà la reflexió; si cap a aspectes relacionats amb la utilitat de l'acte, que diga si això no és demanar ajuda prestada al mateix principi que està en oposició amb el que ell defensa; o si no es pensa dirigir a aquests aspectes, a quins?

8. Si pretén barrejar les coses i adoptar part del seu propi principi i parteix del principi de la utilitat, deixem que diga fins a quin punt l'ha d'adoptar.

9. Quan s'haja establert fins on arribarà, deixem que es pregunte com justifica el fet d'adoptar-lo fins ací i per què no fins més lluny.

10. Admetent qualsevol altre principi que no siga el principi de la utilitat com un principi correcte, un principi d'acord amb el qual un home procedeix correctament; admetent (encara que no siga veritat) que la paraula *correcte* pot tenir un significat sense cap referència a la utilitat, deixem que diga si hi ha algun motiu pel qual l'home haja

d'atenir-se als seus dictats; si n'hi ha, deixem que diga quin és aquest motiu i com es distingeix dels motius que condueixen als dictats de la utilitat; i si no, que diga, finalment, per què pot ser bo aquest altre principi.

[...]

Qüestions

- Establiu la relació entre la utilitat i el plaer.
- Discussió del principi d'utilitat.
- Enllaç del deure amb la utilitat.
- Relacioneu l'interès de la comunitat amb el de l'individu.
- Per què l'acció sense utilitat està desproveïda de motius?
- Considereu la importància de les conseqüències de l'acció segons el context.
- Compareu el fonament del deure segons Bentham amb el que Kant exposa en la *Fonamentació de la metafísica dels costums* (primera secció).

4. John Stuart Mill: La llibertat individual i la idea de justícia segons la utilitat

[...]

Potser resulta innecessari de dir que aquesta doctrina només és aplicable als éssers humans en la maduresa de llurs facultats. No estem parlant dels infants ni d'aquelles persones joves que no arribin a tenir els anys que la llei fixa per a la majoria d'edat. Aquells qui encara es troben en un estat que requereix l'assistència dels altres han d'ésser protegits tant contra llurs pròpies accions com contra el mal que els pugui venir d'altri. Per la mateixa raó, queden fora de l'àmbit d'aplicació d'aquest principi aquells estats de la societat en què hom pot considerar que la mateixa raça està en minoria d'edat. Les dificultats que constitueixen un obstacle vers una progressió espontània són tan grans que gairebé no permeten una tria dels mitjans per a superar-les. Així, un governant que estigui amarat de l'esperit de millora pot usar justificadament qualssevol procediments que obtinguin un fi, tal vegada altrament inassolible. El despotisme és una forma de govern legítima quan s'aplica als bàrbars, amb que la seva finalitat sigui llur millorament i que els mitjans siguin justificats per l'assoliment d'aquest objectiu. La llibertat, en principi, no té aplicació a un estat de coses anterior al moment que la humanitat hagi esdevingut capaç de millorar mitjançant la discussió lliure i igualitària. Fins aleshores no existeix altra alternativa que l'obediència implícita a un Akbar o un Carlemany, si els seus súbdits tenen la fortuna de trobar-ne un. Però tan aviat com els homes han atès la capacitat de ser guiats vers llur pròpia millora per la convicció o la persuasió (un període des de fa molt de temps assolit en totes les nacions a les quals ens estem referint), la coacció, ja sia en forma directa o en forma de sofrances o penes per la manca d'obediència, deixa d'ésser admissible com un mitjà per l'assoliment de

llur propi bé i solament resulta justificable per mor de la seguretat dels altres.

Cal que deixi ben clar que renuncio a qualsevol avantatge que pugui beneficiar el meu argument i provinent d'una idea de la justícia com cosa independent de la utilitat. Considero la utilitat com la darrera instància d'apel·lació en totes les qüestions ètiques, però em refereixo a la utilitat en el sentit més ampli, fonamentada en els interessos permanents de l'home com a ésser progressiu. La meva tesi és que aquests interessos autoritzen la subjecció de l'espontaneïtat individual al control exterior només en el cas d'aquelles accions dels homes que afecten els interessos dels altres. Si algú perpetra un acte nociu per als altres, existeix una presumpció per a punir-lo, ja sia jurídicament o, quan les sancions legals no són fàcilment aplicables, per la desaprovació general. Igualment pot ser compel·lit legítimament a realitzar molts actes en benefici d'altri, com ara donar testimoni davant un tribunal de justícia, contribuir d'una manera justa a la defensa comú o a qualsevulla altre treball conjunt necessari per a l'interès de la societat de la qual gaudeix protecció, així com a executar certs actes de beneficència individual com salvar la vida d'un seu semblant o intervenir per tal de protegir els indefensos contra l'abús. Com que l'execució d'aquesta mena d'actes forma part del deure de tot home, és natural que n'hagi de respondre justament davant la societat per la seva omissió. Una persona pot causar dany als altres no solament per la seva acció sinó per la seva inacció, i en tots dos casos és justament responsable davant d'ells pel perjudici ocasionat. És clar que el segon cas requereix un tractament molt més caut de la compulsió que el primer. Fer respondre a algú per dany causat als altres és la regla; fer-lo responsable per no evitar el mal és, comparativament parlant, l'excepció. Nogensmenys, hi ha molts casos bastant clars com per a justificar aquesta excepció. En totes les coses que concerneixen les relacions exteriors de l'individu, aquest és responsable *de jure* davant d'aquells els interessos dels quals es veuen afectats i, si cal, davant de la societat com a protectora seva. Sovint hi pot haver bones raons per a eximir-lo de tal responsabilitat, però cal que aquestes causes siguin fruit de les circumstàncies especials del cas, ja sia perquè es tracta d'un cas en el qual és probable que en general obri millor si és deixat a la seva pròpia discreció que controlat per qualsevol mitjans de què la societat disposi, ja sia perquè la temptativa de controlar-lo produiria mals més grans dels que hom pretenia evitar. Quan raons d'aquesta mena impedeixen l'exigència de responsabilitat,

la mateixa consciència de l'agent ocupa la plaça vacant del magistrat i protegeix els interessos d'altri que no tenen protecció exterior, tot jutjant d'una manera molt més rígida en la mesura en què el cas no admet la seva submissió al judici del proïsme.

Però hi ha una esfera d'acció en la qual la societat, com a ens distint de l'individu, té només, si és que en té, un interès indirecte. Es tracta d'aquell àmbit de la vida i conducta de la persona que l'afecta solament a si mateixa o, si també afecta els altres, és només a causa del seu consentiment i participació lliures, voluntaris i sense enganys. Quan dic només a si mateixa, vull dir directament i en primera instància, car qualsevol cosa que afecta un, pot afectar també altri *a través* d'ell. Ja prendrem en consideració més endavant l'objecció que pot fonamentarse en aquesta contingència. Així, doncs, aquesta és la regió escaient de la llibertat humana. Comprèn, en primer lloc, el domini interior de la consciència, que exigeix llibertat de consciència en el sentit més ampli, llibertat de pensament i de sentiment, absoluta llibertat d'opinió i judici en tots els àmbits, pràctics o especulatius, científics, morals o teològics. Pot semblar que la llibertat d'expressar i de fer públiques les opinions hagi de formar part d'un principi diferent, atès que pertany a la part de la conducta d'un individu que concerneix els altres, però, essent gairebé de la mateixa importància que la llibertat de pensament i com que en gran part es fonamenta en les mateixes raons, és pràcticament inseparable d'ell. En segon lloc, aquest principi comporta la llibertat de gustos i aspiracions, de forjar el pla de la nostra vida per tal que s'adigui amb el nostre caràcter, de fer el que ens agrada, tot fent-nos responsables de les seves conseqüències, sense impediment dels nostres semblants, amb què no els faci mal, tot i que creguin que el nostre capteniment és esbojarrat, pervers o erroni. En tercer lloc, d'aquesta llibertat de cada individu se'n deriva, dins els mateixos límits, la llibertat de congregar-se amb altres individus, la llibertat d'associació per a qualsevol propòsit que no causi dany al proïsme, partint del supòsit que les persones que s'uneixen siguin majors d'edat i no hi siguin obligades o bé enganyades.

Cap societat en la qual no es respectin aquestes llibertats en el seu conjunt no és lliure, sigui quina sigui la seva forma de govern, de la mateixa manera que tampoc no ho és completament cap societat en la qual no s'hi reconeguin d'una forma absoluta i incondicionada. La sola llibertat que mereix tal nom és la d'anar a la percaça del nostre propi bé a la nostra manera, sempre que no tractem de privar els altres del seu o

posar obstacles als seus afanys per a obtenir-lo. Cadascú és el millor guardià de la seva salut, ja sia física, mental o espiritual. Els homes hi guanyen molt més quan es permeten mútuament de viure com els sembla millor que quan tracten de compèl·lir cadascú a viure com sembla millor a la resta.

[...]

Sobre la llibertat, cap. 1.

Qüestions

- La llibertat com a qüestió clau en la moral i la política.
- La implicació entre llibertat i responsabilitat.
- Noció de l'utilitarisme.
- La utilitat i el paper que té en la responsabilitat.
- El concepte de llibertat i límits.
- Compareu la idea de llibertat segons el text amb la de Rousseau en el *Contracte social* (IV: "Voluntat general").

[...]

Posem un altre exemple d'aquest mateix tema. En una associació cooperativa industrial, ¿és just o no ho és que el talent i la destresa donin dret a una remuneració superior? Si es respon negativament la qüestió, s'argumenta que tothom qui fa tot el que pot mereix el mateix que qualsevol altre, i en justícia no se l'hauria de col·locar en situació d'inferioritat sense haver comès cap falta; que tenir habilitats superiors ja és un avantatge més que suficient per l'admiració que desperta l'ascendència personal que procura i per la font interna de satisfacció que les acompanya, i no cal haver d'afegir a tot això una participació superior en la distribució dels béns del món; i que la societat està obligada en justícia més aviat a compensar els menys afavorits per la seva immerescuda desigualtat en avantatges, que no pas agreujar-la encara més. Des de la posició contrària s'addueix que la societat rep més del treballador més eficient; que essent els seus serveis més útils, la societat els deu una retribució superior; que en realitat la major participació de tots en el producte agregat és una conseqüència del seu treball, i que no admetre la seva pretensió seria una mena de robatori; que si tan sols ha de rebre el mateix que els altres, només se li pot exigir en justícia que produeixi el mateix que els altres i que hi dediqui una quantitat menor de temps i esforços proporcional a la seva major eficiència. ¿Qui pot decidir en aquest conflicte, on s'apela a dos

principis diferents de justícia? En aquest cas la justícia té dues cares que són impossibles d'harmonitzar; cada contrincant ha elegit una posició contrària; l'un té en vista allò que és just que rebi l'individu; l'altre, allò que és just que doni la comunitat. Cada un, des del seu propi punt de vista, és incontestable; i qualsevol elecció feta només sobre la base de la justícia ha de ser completament arbitrària. Quin és preferible només ho pot decidir la utilitat social.

Així mateix, quan es discuteix sobre la distribució dels impostos s'apel·la a una multiplicitat d'estàndards de justícia, a més a més irreconciliables. Una opinió afirma que s'ha de pagar a l'estat en quantitat proporcional als recursos pecuniaris. D'altres pensen que la justícia dicta això que denominen impost progressiu; fixar un percentatge més elevat a aquells que poden estalviar més. Pel que fa a la justícia natural es podrien adduir bones raons per ignorar del tot els mitjans de cadascú i fixar una suma absoluta igual per tots (sempre que es pugui obtenir): com els participants en un àpat comunitari, o els membres d'un club, que tots paguen la mateixa quantitat pels mateixos privilegis, tant se val si tots se la poden permetre igualment o no. Com que la protecció (es podria dir) de la llei i del govern es facilita a tothom, i tothom l'exigeix igualment, no hi ha cap injustícia a fer que tots la comprin al mateix preu. Es considera justícia, no pas injustícia, que un comerciant cobri a tots els clients el mateix preu pel mateix article, no pas un preu variable d'acord amb el poder adquisitiu. Aquesta doctrina, aplicada als impostos, no té advocats perquè entra en conflicte fortament amb els sentiments d'humanitat i les percepcions de conveniència social; però el principi de justícia que invoca és tan veritable i tan vinculant com aquells que es poden adduir en contra. Conseqüentment exerceix una influència tàcita sobre la línia de defensa usada per altres formes diferents de fixar els impostos. La gent es complau a argumentar que, com que l'estat mira més pel ric que pel pobre, també està justificat a gravar-los més: tanmateix, això en realitat no és cert, ja que en absència de llei i govern els rics es troben en posició de poder-se protegir molt més bé que no els pobres, i certament és ben probable que acabarien convertint els pobres en esclaus seus. I encara n'hi ha d'altres que estan tan lluny d'aquesta concepció de la justícia que mantenen que tothom hauria de pagar un impost per càpita per la protecció de la seva persona (ja que totes les persones tenen un valor igual), i un impost desigual per la protecció de la seva propietat, que és desigual. A això, els altres responen que el total d'una persona és

tan valuós per aquesta com ho és el total d'una altra per aquesta altra. Per sortir d'aquestes confusions no hi ha altra solució que la utilitarista.

¿És doncs la diferència entre just i Convenient una distinció merament imaginària? ¿S'ha mantingut enganyada la humanitat tot pensant que la justícia era una cosa més sagrada que la prudència i que aquesta només s'ha d'atendre un cop realitzada aquella? De cap manera. L'exposició que hem fet sobre la naturalesa i l'origen del sentiment reconeix una distinció real; i cap d'aquests que professen el més sublim menyspreu per les conseqüències de les accions com un element de la seva moralitat, atribueix més importància a la distinció que jo. Si discuteixo les pretensions de qualsevol teoria a establir un estàndard de justícia imaginari no fonamentat en la utilitat, és perquè considero que la justícia basada en la utilitat és la part més important de la moralitat, i incomparablement la més sagrada i vinculant: la justícia és el nom que reben certa classe de regles morals que tenen una relació molt més estreta amb l'essencial del benestar dels homes, i per tant constitueixen una obligació més absoluta, que qualsevol altres regles de conducta en la vida; i la noció que hem trobat que era l'essència de la idea de justícia, la d'un dret que resideix en un individu, implica aquesta superior obligació vinculant, i alhora n'és un testimoni.

Les regles morals que priven els homes de danyar-se els uns als altres (i en això no hem d'oblidar mai d'incloure-hi tota ingerència il·legítima en la llibertat dels altres) són més vitals per al benestar de la humanitat que les màximes que tan sols indiquen la millor manera de manejar un àmbit dels afers humans, per molt importants que siguin. També tenen d'especial que són l'element més important a l'hora de determinar el conjunt dels sentiments socials de la humanitat. La seva observança és l'únic que preserva la pau entre els éssers humans: si l'obediència a aquestes regles no fos la norma i la desobediència l'excepció, cada un veuria en cada persona un enemic contra el qual s'ha de guardar constantment. I no pas menys important, la humanitat té un incentiu directe a imprimir aquests preceptes en cada persona. Simplement instruint-se i exhortant-se els uns als altres a la prudència potser no hi guanyen res, o creuen que no hi guanyen res. I indubtablement tenen un interès inequívoc a inculcar-se els uns als altres el deure de fer-se el bé positivament, però en un grau molt menor: certament una persona ben bé pot no necessitar els favors dels altres; però sempre necessitarà que no li causin cap dany. D'aquesta manera els principis morals que protegeixen cada individu del dany que

li puguin causar els altres, bé directament o posant-li obstacles a la seva llibertat de perseguir el seu propi bé, són alhora els que cada un porta més endins del cor, i els que té el major interès a fer públics i efectius de paraula i fet. L'aptitud d'una persona per conviure amb els altres éssers humans es demostra i decideix per mitjà de l'observança d'aquells principis; ja que d'això depèn que esdevingui o no una nosa per aquells amb qui conviu. Doncs bé, són aquests principis els que constitueixen primàriament les obligacions de la justícia. Els casos més rellevants d'injustícia, i els que donen el to al sentiment de repudi que caracteritza aquest sentiment, són actes d'agressió il·legítima, o d'exercici il·legítim del poder sobre algú; en segon lloc hi ha els que consisteixen a privar algú il·legítimament d'allò que li és degut; en tots dos casos, se li infligeix positivament un dany bé en la forma d'un patiment directe, o amb la privació d'un bé que raonablement considera seu, sigui de naturalesa física o social.

Motius igualment poderosos als que imposen l'observança d'aquests principis morals primaris, exigeixen el càstig d'aquells que els violen. És pel fet que aquestes persones desperten els impulsos combinats d'autodefensa, de defensa dels altres i de venjança, que la retribució i el tornar mal per mal es troben tan estretament connectats amb el sentiment de justícia, i s'inclouen universalment en la seva idea. Tornar bé per bé és també un dels dictats de la justícia; però, tot i que la utilitat social d'aquest és evident, i per més que també vagi acompanyat d'un sentiment natural ben humà, a primer cop d'ull no té aquella connexió evident amb un dany o una lesió que trobem en els casos més elementals del que és just i injust, i que és la font de la intensitat característica del sentiment. Però la connexió, no per menys òbvia és menys real. Qui accepta favors, i es nega a tornar-los a qui els hi ha fet quan aquest els necessita, infligeix un mal real defraudant expectatives ben naturals i raonables que ell mateix ha contribuït a crear si més no tàcitament; altrament, difícilment li haurien fet cap favor. La posició tan important que ocupa la frustració de les expectatives entre els mals i les maldats humanes, es justifica perquè constitueix el principal factor criminal de dos fets tan altament immorals com el trencament de l'amistat i el trencament d'una promesa. Entre els patiments que podem suportar els éssers humans, pocs n'hi ha, i cap que ens fereixi tant, com que ens falli aquell en qui confiem habitualment i amb plena seguretat, i que ens falli en l'hora que el necessitem. Pocs mals hi ha pitjors que aquesta privació pura d'un bé, i cap provoca més indignació, sigui en la

persona que el pateix o en l'espectador que hi simpatitza. El principi doncs de donar a cada un allò que mereix, és a dir, bé per bé i mal per mal, no solament radica en la idea de justícia com l'hem definit aquí, sinó que és l'objecte adequat a la intensitat d'aquest sentiment, que situa en l'apreciació humana allò just per damunt del que és simplement Convenient.

[...]

L'utilitarisme, cap. 5

Qüestions

- Especifiqueu la idea de justícia dependent de la utilitat.
- Crítica de la justícia basada en el contractualisme.
- Relació entre justícia, utilitat i moralitat.
- El sentit social de la justícia.
- Valor que cal atribuir a les sancions i els càstigs.
- Quan estaria justificada la desigualtat?
- Aclariu el tipus de sentiment en què es basa la justícia.
- Compareu la noció d'utilitat social en Mill amb l'utilitarisme de Bentham en *Principis de la moral i legislació* (I-II).

5. Arthur Schopenhauer: el sentit moral del món

[...]

Una mirada retrospectiva sobre el nostre resultat dóna lloc a la consideració que, pel que fa als dos problemes ja assenyalats en l'apartat anterior com els més profunds de la filosofia moderna, encara que no clarament coneguts pels antics —a saber, el problema de la llibertat de la voluntat i el de la relació entre l'ideal i la realitat—, l'enteniment sa, però rude, no només és incompetent, sinó que fins i tot té una decidida propensió natural a l'error, i per a esmenar-lo cal una filosofia ja molt desenvolupada. En efecte, ell li resulta veritablement natural atribuir massa a l'*objecte* en el *conèixer*; per això van fer falta *Locke* i *Kant* per a mostrar quant sorgeix del *subjecte*. Pel que fa al *voler*, en canvi, té la tendència inversa, és a dir, atribuir massa poc a l'*objecte* i massa al *subjecte*, en derivar la totalitat del voler d'aquest, sense tenir degudament en compte el factor situat en l'*objecte*: els motius, que són els que determinen veritablement tota la condició individual de les accions, mentre que només la part general i essencial a elles, és a dir, el seu caràcter moral fonamental, parteix del *subjecte*. Però aquesta inversió que és natural a l'enteniment dins de les investigacions especulatives no ens pot sorprendre; perquè aquell està destinat originàriament només a fins pràctics i de cap manera especulatiu.

Ara que, de resultes de la nostra exposició precedent, hem suprimit totalment qualsevol llibertat de l'obrar humà i l'hem conegut sotmès a la més estricta necessitat, som conduïts precisament al punt en el qual podrem entendre *la veritable llibertat moral*, que és d'un tipus superior.

En efecte, hi ha encara un fet de la consciència del qual fins ara he prescindit totalment a fi de no pertorbar la marxa de la investigació. És el sentiment, totalment clar i segur, de la *responsabilitat* pel que fem, de la *imputabilitat* de les nostres accions, sentiment que es basa en la

indestructible certesa que nosaltres mateixos som els *autors dels nostres actes*. En virtut d'aquesta consciència, a ningú no se li acut, ni tan sols a qui està totalment convençut de la necessitat amb què es produeixen les nostres accions exposada més amunt, excusar-se d'una falta mitjançant aquesta necessitat i llevar-se la culpa tot carregant-la als motius sobre la base que, amb la seua aparició, el fet era inevitable. Perquè entén molt bé que aquesta necessitat té una condició *subjectiva*; i que ací *objective*, és a dir, en les circumstàncies presents, és a dir, sota l'influx dels motius que l'han determinat, era perfectament possible i hauria pogut produir-se una acció totalment diferent, fins i tot l'exactament oposada a la seua, *si ell haguera sigut un altre*: només d'aquest ha depès. *A ell*, ja que és aquest i no un altre, ja que té tal i tal caràcter, no li era possible, per descomptat, cap altra acció; però en si mateixa, és a dir *objective*, era possible. Per tant, la *responsabilitat* de la qual és conscient afecta només primàriament i ostensiblement el fet; però, en el fons, afecta el *seu caràcter*: se sent responsable *d'aquest*. I *d'aquest* el fan també responsable els altres, en la mesura que el seu judici abandona de seguida el fet per constatar les qualitats de l'autor: "És un mal home, un malvat"; o "és un brivall"; o "és una ànima petita, falsa, infame": això pensen d'ell, i els retrets s'atribueixen al *caràcter*. El fet, juntament amb el motiu, entra ací en consideració només com a testimoni del caràcter de l'autor; però val com a símptoma segur, símptoma a través del qual es constata irrevocablement i per sempre. Per això diu Aristòtil de manera molt encertada: "Ἐγκωμιάζομεν πράξαντας τὰ δ'ἔργα σημεῖα τῆς ἕξεώς ἐστι, ἐπεὶ ἐπαινοῖμεν ἂν καὶ μὴ πεπραγότα, εἰ πιστεύομεν εἶναι τοιοῦτον" [Elogiem aquells que van actuar; però les obres són signes del caràcter; i així també celebraríem aquell que no actuara si creguérem que seria capaç de fer-ho]». *Rhetorica*, I, 9. ("Encomio celebramus eos, qui egerunt: opera autem signa habitus sunt; quoniam laudaremus etiam qui non egissent, si crederemus esse talem"). De manera que l'odi, l'horror i el menyspreu no es llancen sobre el fet passatger, sinó sobre les qualitats permanents de l'agent, és a dir, del caràcter del qual han sorgit. Per això, en tots els llenguatges, els epítets de la maldat moral, els insults que la designen, són més aviat predicats de l'home que de les accions. S'adjudiquen al *caràcter*: ja que aquest ha de carregar la culpa a què va ser merament conduït en ocasió dels fets.

Allà on se situa la *culpa*, ha de situar-se també la *responsabilitat*: i, com que aquesta és l'única dada que ens justifica per a inferir la llibertat moral, llavors la *llibertat* ha de trobar-se també en el mateix lloc, o siga,

en el *caràcter* de l'home; i encara més quan ens hem convençut prou que aquella no es pot trobar immediatament en les accions individuals que, sota el supòsit del caràcter, es produeixen amb estricta necessitat. Però el caràcter és, com s'ha mostrat en el tercer apartat, innat i immutable.

Voldríem ara considerar una mica més de prop la llibertat en aquest sentit, l'únic per al qual hi ha dades i, després d'haver-la desenvolupada a partir d'un fet de la consciència i haver trobat el seu lloc, comprendre-la també filosòficament en la mesura que siga possible.

En el tercer apartat s'havia demostrat que tota acció d'un home és el producte de dos factors: el seu caràcter i el motiu. Això no vol dir de cap manera que aquella siga un terme mitjà, una cosa així com un compromís entre el motiu i el caràcter; sinó que satisfà totalment a tots dos en la mesura que, segons tota la seua possibilitat, es basa al mateix temps en tots dos, és a dir, en el fet que el motiu que actua afecte aquest caràcter i que aquest caràcter siga determinable pel motiu. El caràcter és l'índole empíricament coneguda, persistent i invariable, d'una voluntat individual. I, com que aquest caràcter és un factor d'aquella acció exactament tan necessari com el motiu, s'explica així el sentiment que els nostres fets sorgeixen de nosaltres mateixos, aquell *jo vull* que acompanya totes les nostres accions i en virtut del qual cadascú les ha de reconèixer com els *seus* fets, dels quals, per tant, se sent moralment responsable. Aquest és, de nou, aquell *jo vull, i vull sempre només allò que vull*, trobat abans en la investigació de l'autoconsciència, i que indueix l'enteniment rude a afirmar obstinadament una llibertat absoluta de les accions, un *liberum arbitrium indifferentiae*. Només que això no és res més que la consciència del segon factor de l'acció, que per si sol seria totalment incapaç de produir-la i que, en canvi, quan el motiu es presenta, és exactament igual d'incapaç d'ometre-la. Però únicament posant-se en acció d'aquesta manera manifesta la seua pròpia condició a la facultat de conèixer que, dirigida essencialment cap a fora i no cap a dins, no pot arribar a conèixer l'índole de la seua pròpia voluntat més que empíricament, a partir de les accions. Aquest coneixement que es fa més proper i cada vegada més íntim és el que pròpiament s'anomena *la consciència moral* que, justament per això, *només després* de l'acció es fa sentir *directament*; *abans* ho fa, com a màxim, de manera merament *indirecta*, en la mesura que si de cas, per mitjà de la reflexió i la retrospectiva sobre casos semblants sobre els quals ja s'ha pronunciat, hom la considere en la deliberació com quelcom que haurà de presentar-se en el futur.

Aquest és el lloc de recordar l'exposició que va oferir *Kant* sobre la relació entre caràcter empíric i intel·ligible i, a més, sobre la compatibilitat de la llibertat amb la necessitat, exposició a la qual ja s'ha fet al·lusió a l'apartat anterior i és una de les coses més belles i profundament pensades que aquest gran esperit, i l'home mateix, han produït mai. Només m'hi referiré breument, ja que repetir-la ací seria una ampliació supèrflua. Però únicament a partir d'aquesta exposició es pot entendre, en la mesura que les forces humanes són capaces, que l'estricta necessitat de les nostres accions coexisteix, però, amb aquella llibertat de la qual dóna testimoni el sentiment de la responsabilitat, i en virtut de la qual som els autors dels nostres actes i aquests se'ns s'han d'imputar moralment a nosaltres. Aquella relació exposada per *Kant* entre el caràcter empíric i l'intel·ligible es basa plenament en allò que constitueix el tret fonamental de tota la seua filosofia, a saber, la distinció entre fenomen i cosa en si: i així com en el fenomen, la perfecta *realitat empírica* del món de l'experiència coexisteix amb la seua *idealitat transcendental*, de la mateixa manera coexisteix l'estricta *necessitat empírica* de l'obrar amb la seua *llibertat transcendental*. En efecte, el caràcter empíric, igual que la totalitat de l'home, és, com a objecte de l'experiència, un mer fenomen, lligat per això a les formes de tot fenomen —temps, espai i causalitat— i sotmès a les seues lleis; en canvi, la condició i el fonament de tot aquest fenomen, independent d'aquelles formes com a cosa en si i, per tant, no sotmesa a cap distinció temporal i així persistent i immutable, és el *caràcter intel·ligible*, és a dir, la voluntat com a cosa en si a la qual, en qualitat de tal, li correspon també la llibertat absoluta, és a dir, la independència de la llei de causalitat (com a mera forma dels fenòmens). Però aquesta és una llibertat *transcendental*, és a dir, que no irromp en el fenomen sinó que està present només en la mesura que fem abstracció del fenomen i de totes les seues formes per a accedir a allò que, fora de tot temps, s'ha de pensar com l'essència interna de l'home en si mateix. En virtut d'aquesta llibertat, tots els fets de l'home són la seua pròpia obra, per molt necessàriament que sorgisquen del caràcter empíric en la seua concurrència amb els motius; perquè aquest caràcter empíric és simplement el fenomen de l'intel·ligible en la nostra *facultat de conèixer* lligada al temps, l'espai i la causalitat; és a dir, la forma i manera en què a aquesta se li presenta l'essència en si del nostre propi jo. Per tant, la *voluntat* és, certament, lliure, però només en si mateixa i fora del fenomen: en aquest, en canvi, es presenta ja amb un caràcter determinat

al qual tots els seus fets s'han d'adequar i, per tant, ser *així* i no d'una altra manera quan aquell és determinat més de prop per motius afegits.

Aquest camí condueix, com és fàcil de veure, a haver de buscar l'obra de la nostra *llibertat*, no pas en les accions individuals, com fa el parer comú, sinó en la total existència i essència (*existentia et essentia*) de l'home mateix; aquestes han de ser pensades com el fet lliure que només per a la facultat de conèixer, vinculada al temps, a l'espai i la causalitat, es presenta en una pluralitat i diversitat d'accions; accions les quals, però, precisament en virtut de la unitat originària del que s'hi presenta, han de comportar totes exactament el mateix caràcter i que, per tant, apareixen estrictament necessitades per aquells motius pels quals són suscidades i determinades en la individualitat. Per tant, *l'operari sequitur esse* és segur, sense excepció, per al món de l'experiència. Totes les coses actuen segons la seua índole, i el seu actuar resultant de causes manifesta aquesta índole. Tot home actua segons com és; i l'acció necessària d'acord amb això és determinada en el cas individual únicament pels motius. La *llibertat* que, per tant, no es pot trobar en *l'operari*, *ha de radicar* en *l'esse*. Ha sigut un error fonamental, un ὕστερον πρότερον de tots els temps, adscriure la necessitat a *l'esse* i la llibertat a *l'operari*. Per contra, *només en l'esse hi ha la llibertat*; però a partir d'ell i dels motius, resulta necessàriament *l'operari: en allò que fem coneixem allò que som*. En això, i no en el presumpte *liberum arbitrium indifferentiae*, es basa la consciència de la responsabilitat i la tendència moral de la vida. Tot depèn del que hom *és*; el que hom *faça* resultarà d'ací per si mateix, com un corollari necessari. La innegable consciència d'espontaneïtat i originarietat que acompanya els nostres fets malgrat la dependència dels motius, i en virtut de la qual ells són els *nostres* fets, no enganya: però el veritable contingut s'estén més enllà dels fets i comença més amunt, en estar ací compreses la nostra existència i essència mateixes, de les quals (en ocasió dels motius) provenen necessàriament tots els fets. En aquest sentit, es pot comparar aquella consciència d'espontaneïtat i originarietat, com també la responsabilitat que acompanya el nostre obrar, amb una agulla indicadora que assenyala un objecte més allunyat que aquell que es troba més prop en la mateixa direcció, i al qual sembla assenyalar.

En una paraula: l'home fa sempre allò que vol i ho fa, però, necessàriament. Això és pel fet que ell *és* ja el que vol: car d'allò que *és* prové necessàriament tot allò que fa cada vegada. Si es considera el seu obrar *objective*, és a dir, des de fora, llavors es coneix apodícticament que

ha d'estar sotmès, com l'actuació de tot ésser natural, a la llei de causalitat en tot el rigor: però *subjective* cadascú sent que fa sempre només allò que *vol*. Però això només significa que l'actuar és la pura exteriorització de la pròpia essència. Per això, qualsevol sentiria el mateix, fins i tot el més ínfim ésser natural si poguera sentir.

Així doncs, la llibertat no queda suprimida per la meua exposició, sinó sols desplaçada des del domini de les accions individuals, on s'ha demostrat que no es pot trobar, fins a una regió superior però no tan fàcilment accessible al nostre coneixement: és a dir, que és transcendental. I aquest és el sentit en el qual desitge que s'entenga aquella expressió de Malebranche: "La liberté est un mystère", sota l'ègida del qual el present tractat ha intentat resoldre la tasca proposada per la Reial Societat.

[...]

Sobre la llibertat de la voluntat, V

Qüestions

- Determinisme i moral són compatibles?
- Obrem només per necessitat?
- Com és possible la responsabilitat?
- Com ens alliberem de la voluntat de viure, que ens deixa sempre insatisfets, si som esclaus de la necessitat, és a dir, de la voluntat mateixa?
- On radica la llibertat?

[...]

§ 16. *Establiment i demostració de l'únic mòbil moral autèntic*

Després de les preparacions ineludiblement necessàries fetes fins ara, passe a la demostració del veritable mòbil en què es basen totes les accions d'autèntic valor moral; i aquest resultarà ser tal que, per la seriositat i realitat indubtable, dista molt de totes les subtileeses, argúcies, sofismes, afirmacions buides i bombolles de sabó apriorístiques amb les quals els sistemes que hi ha hagut fins ara han volgut fer la font de l'obrar moral i el fonament de l'ètica. Com que no vull *proposar* aquest mòbil moral com un pressupòsit discrecional, sinó *demostrar-lo* realment com l'únic possible, i atès que, tot i això, aquesta demostració exigeix la conjunció de molts pensaments, antepose algunes premisses que són els pressupòsits de l'argumentació i que poden molt bé valdre com a

axiomes, llevat de les dues últimes, que es refereixen a exposicions oferides abans.

1. Cap acció no pot ocórrer sense motiu suficient; igual que una pedra no pot moure's sense xoc o atracció suficients.

2. Tampoc no pot deixar de produir-se una acció per a la qual hi ha un motiu suficient per al caràcter de l'agent, sempre que un contramotiu més fort no faci necessària l'omissió d'aquesta.

3. Allò que mou la voluntat és únicament el plaer i el dolor en general i presos en el sentit més ampli de la paraula; així com també, a l'inrevés, plaer i dolor signifiquen *d'acord amb la voluntat o oposat a aquesta*. Tot això, doncs, ha de tenir relació amb el plaer i el dolor.

4. Per tant, tota acció es refereix a un ésser receptiu al plaer i dolor com a fi darrer.

5. Aquest ésser és, bé l'agent mateix o un altre que llavors està interessat *passivament* en l'acció, puix que aquesta es produeix en perjudici, utilitat o benefici seu.

6. Tota acció en què el fi darrer siga el plaer o dolor de l'agent mateix és *egoista*.

7. Tot allò que s'ha dit ací de les accions és igualment vàlid de l'omissió d'aquestes accions per a les quals es presenten motiu i contramotiu.

8. Com a conseqüència de l'explicació donada en el paràgraf precedent, *egoisme* i *valor moral* d'una acció s'exclouen absolutament entre si. Si una acció té com a motiu un fi egoista, no pot tenir cap valor moral: si una acció ha de tenir valor moral, cap fi egoista immediat o mediat, pròxim o remot, no pot ser-ne el motiu.

9. De resultes de l'eliminació efectuada en el § 5 dels presumptes deures envers nosaltres mateixos, la significació moral d'una acció només pot raure en la relació amb els altres: únicament pel que fa a ells pot tenir valor moral o caràcter reprovable i ser, per tant, una acció de la justícia o la caritat, com també el contrari de totes dues.

A partir d'aquestes premisses, és evident que: el *plaer i el dolor* en el qual (segons la premissa 3) s'ha de basar com a fi darrer tota acció o ommissió, és, bé el de l'agent mateix, bé el d'un altre qualsevol interessat passivament en l'acció. En el *primer cas*, l'acció és necessàriament *egoista* perquè es basa en un motiu interessat. Aquest no és sols el cas de les accions que s'emprenen manifestament en utilitat i profit propis, com és el cas de la majoria; sinó que es dona igualment quant s'espera d'una acció qualsevol resultat remot *per a si*, siga en aquest món o en un altre;

o quan un té a la vista el seu honor, la seua reputació entre la gent, l'estima de qualsevol, la simpatia de l'observador, etc.; no menys quan amb aquesta acció s'intenta mantenir una màxima de l'observança general de la qual s'espera *eventualiter* un profit *per a si mateix*, com ara la de la justícia, la de l'ajuda benèfica general, etc.; el mateix si es considerara convenient complir alguna ordre absoluta que procedira d'un poder desconegut però clarament superior; perquè llavors no pot moure a això res més que la *por* de les conseqüències perjudicials de la *desobediència*, tot i que es pensen de forma merament general i indeterminada; igualment, quan hom pretén afirmar, mitjançant alguna acció i omissió, la seua alta opinió, clara o confusament concebuda, de si mateix, del seu valor o dignitat; opinió que altrament hauria d'abandonar, veient així ferit el seu orgull; finalment, quan, segons els principis de Wolff, hom vol d'aquesta manera treballar en el propi perfeccionament. En resum, al marge del que s'establisca com a mòbil darrer d'una acció, sempre resultarà que, per algun viarany, el veritable mòbil és al final *el propi plaer i dolor de l'agent*, de manera que l'acció és *egoista* i, per tant, *sense valor moral*. Hi ha un únic cas en què no ocorre això: quan el mòbil darrer d'una acció i omissió es troba directament i exclusivament en el *plaer i dolor* d'un *altre* interessat ací passivament; o siga, quan la part activa només té a la vista en el seu obrar i ometre el plaer i el dolor d'un *altre*, i no persegueix sinó que l'*altre* quede indemne o obtinga ajuda, auxili i alleujament. *Només aquest fi* imprimeix en una acció o omissió el segell del *valor moral* que, per tant, es basa exclusivament en el fet que l'acció es produísca o s'ometa en utilitat i benefici *d'un altre*. Si aquest *no* és el cas, llavors el *plaer i dolor* que inciten *tota* acció o la contenen no poden ser més que els de l'*agent mateix*: però llavors l'acció o l'omissió és sempre *egoista*, per tant, *sense valor moral*.

Però si la meua acció ha de produir-se únicament *per raó de l'altre*, llavors *el seu plaer i dolor* han de ser *immediatament el meu motiu*: igual que en totes les altres accions ho són els *meus*. Això trasllada el nostre problema a una formulació més estricta, a saber: ¿Com és possible que el plaer i dolor *d'un altre* moguen la meua voluntat immediatament, és a dir, exactament igual que en un altre cas només ho fan els meus; és a dir, que es convertisquen directament en el meu motiu i fins i tot de vegades arriben al grau en què postergue més o menys el meu propi plaer i dolor, aquestes fonts úniques dels meus motius en els altres casos? És clar que només convertint-se l'*altre* en *el fi darrer* de la meua

voluntat, igual que ho sóc jo mateix en un altre cas: o siga, volent jo immediatament el *seu* plaer i no volent el *seu* dolor, tan immediatament com ho faig en els altres casos amb el *meu*. Però això comporta necessàriament que em compadisca [*mit leide*] directament del *seu* dolor com a tal, que senta el *seu* dolor com en l'altre cas sent el meu i que, per tant, vulga immediatament el seu plaer com en un altre cas només el meu. Però això requereix que d'alguna manera *estigat identificat amb ell*, és a dir, que aquella total *diferència* entre mi i tots els altres, en la qual precisament es basa l'egoisme, siga suprimida almenys en un cert grau. Però, com que no estic *en la pell* de l'altre, només a través del *coneixement* que tinc d'ell, és a dir, de com me'l represente al cap, puc identificar-m'hi fins al punt que el meu fet manifeste la supressió d'aquella diferència. Però el procés ací analitzat no és imaginari o pres de l'aire, sinó totalment real i en absolut infreqüent: és el fenomen quotidià de la *compassió*, és a dir, de la *participació* totalment immediata i independent de tota altra consideració, sobretot, en el *patiment* de l'altre i, a través d'això, en l'obstaculització o supressió d'aquest sofriment, en la qual en últim terme consisteix tota satisfacció i tot benestar i felicitat. Aquesta compassió és l'única base real de tota justícia *lliure* i de tota caritat *autèntica*. Una acció té valor moral només en la mesura que ha sorgit de la compassió: i cap acció que sorgisca de qualsevol altre motiu no en té. Tan bon punt se suscita la compassió, el plaer i el dolor de l'altre em preocupen immediatament de la mateixa manera, encara que no sempre en el mateix grau, que en un altre cas només ho farien els meus: així que ara la diferència entre ell i jo no és ja absoluta.

Aquest procés és, per descomptat, sorprenent i fins i tot misteriós. És, en veritat, el gran misteri de l'ètica, el fenomen originari de l'ètica i la fita més enllà de la qual l'especulació metafísica no pot gosar fer un pas. En aquell procés veiem suprimida la paret divisòria que, segons la llum de la natura (com els antics teòlegs denominaven la raó), separa absolutament un ésser d'un altre, i el no-jo, convertit en certa mesura en jo. Això a banda, voldríem deixar per ara sense tocar la interpretació metafísica del fenomen i veure com a primera qüestió la de si totes les accions de la justícia lliure i de la caritat autèntica emanen realment d'aquest procés. Llavors estarà resolt el nostre problema, ja que hauré mostrat el fonament darrer de la moralitat en la mateixa natura humana, fonament que no pot ser ell mateix al seu torn un problema de l'ètica però sí, igual que tot el que existeix com a tal, de la *metafísica*.

[...]

Sobre el fonament de la moral, § 16

Qüestions

- Especifiqueu el mòbil de l'acció moral.
- La relació amb el plaer i el dolor.
- Per què la moral té a veure en primer lloc amb l'altre?
- Resumiu el concepte de compassió i preciseu-ne els elements cognitius.
- Per què la compassió és el fonament de la moral?
- Discutiu la teoria de la positivitat del dolor i la negativitat del plaer.
- Contrasteu el text amb les idees de Hume sobre l'amor i l'odi en el seu *Tractat de la naturalesa humana* (llibre II, part II).

6. Fiódor Dostoievski: existeixen els absoluts morals?

[...]

—És tard; ha arribat l'hora. Vaig a lliurar-me, però jo mateix no sé per què ho faig.

Grosses llàgrimes s'escolaven per les galtes de Dúnia.

—Plores, germana, però, pots allargar-me la mà?

—És que pots dubtar-ne?

Ell l'estrenyí fortament en els seus braços.

—¿És que en oferir-te a l'expiació no esborraràs ja la meitat del teu crim? —exclamà ella tot besant-lo.

—El meu crim? Quin crim? —cridà ell sobtadament enfurismat—. Haver aixafat un poll repugnant i nociu, una vellota usurera que no era necessària a ningú, que xuclava la sang dels pobres, ¿és que, per ventura, és un crim? Però si tal crim hauria de merèixer la indulgència per a quaranta pecats! No tinc cap pensament d'esborrar-lo! ¿Per què em criden de tots costats: "Crim!, crim!?" Ara veig amb tota evidència l'absurditat de la meva covardia, ara que m'he decidit ja a afrontar aquesta vergonya! És solament per baixesa i per impotència que em decideixo, i potser per interès, com m'aconsellava aquest... Porfiri.

—Germà, germà, què dius! Has oblidat que vas vessar la sang! —exclamà Dúnia consternada.

—Sang que tothom vessa —replicà ell amb una vehemència creixent—, que raja i ha rajat sempre com una cascada damunt la terra; els qui la vessen com a xampany són coronats al Capitoli i proclamats benefactors de la humanitat! Examina les coses més a prop. Jo també volia fer bé als homes; hauria realitzat centenars, milers de bones accions que haurien esborrat aquesta única niciesa, o, millor dit, senzillament inhabilitat, car la idea no era tan nícia com ho sembla ara, després del fracàs... (després del fracàs tots els millors plans semblen estúpids). Per mitjà d'aquesta niciesa l'única cosa que em proposava era

crear-me una situació independent, fer el primer pas, aconseguir recursos i tot s'hauria fet fonedís, davant la utilitat relativament immesurable que hauria resultat de l'acció comesa... Però no he reeixit ni tan sols a fer aquest primer pas, perquè sóc un covard! Ve-t'ho ací! I, malgrat tot, no em miraré les coses amb els vostres ulls. Si hagués reeixit, m'haurien coronat; ara, cap a la garjola!

—Però, no, no és pas això! Germà, ¿ja saps ben bé el que dius?

—Ah! És cert, no he obrat segons les regles de l'estètica! Decididament no puc comprendre per què llançar bombes contra una ciutat assetjada és una forma més digna! La por de l'estètica és el primer senyal de la impotència...! Mai, mai no ho he vist amb més claredat que ara, i menys que mai no comprenc quin ha estat el meu crim! Mai, mai no he estat tan fort, mai no he estat tan convençut com ara!

[...]

Qüestions

- Seleccioneu i definiu els termes centrals del text.
- Exposeu les proposicions (idees clau) del text i desenvolueu-les.
- Relacioneu el text amb el tema.
- Valoració personal.
- Com descriuríeu psicològicament Rodia Raskolnikov?
- Si una persona és detestable, està permès desfer-se'n?

7.Friedrich Nietzsche: ètica de la transvaloració

[...]

2. Hem d'apreciar, doncs, els bons esperits que puguin actuar en aquests historiadors de la moral. Dissortadament, tanmateix, és cert que fins i tot els manca l'*esperit històric*. És cert que fins i tot han estat abandonats concretament per tots els bons esperits de la història. Com ja és un costum inveterat dels filòsofs, tots ells pensen d'una forma *essencialment* anhistòrica. D'això, no n'hi ha cap dubte. La matusseria de la seva genealogia de la moral es manifesta ja de bon començament, quan es tracta d'indagar l'origen del concepte i del judici d'allò que és *bo*. "Originàriament" —així ho decreten— "certes accions que no eren egoistes foren lloades i anomenades bones per part d'aquells qui eren afavorits per aquestes accions, és a dir, per part d'aquells qui se n'*aprofitaven*. Més tard, hom *oblidà* aquest origen de la lloança i aquelles accions que no eren egoistes, pel simple fet que sempre havien estat lloades com a bones *per costum*, foren estimades també com a bones, com si fossin alguna cosa bona en elles mateixes." Es percep tot seguit que aquesta primera deducció conté ja tots els tirats típics de la idiosincràsia pròpia dels psicòlegs anglesos: tenim *el profit*, *l'oblit*, *el costum* i a l'últim *l'error*, tot això com a base d'una valoració de la qual fins ara l'home superior havia estat orgullós com una mena de privilegi de l'home en general. Aquest orgull *ha de ser humiliat*. Aquesta valoració ha de ser desvalorada. S'ha aconseguit tot això...? En primer lloc, crec que és evident que aquesta teoria cerca i estableix a un lloc fals el veritable focus originari del concepte *bo*. El judici d'allò que és *bo no ve pas* d'aquells qui foren afavorits per la *bondat*. Més aviat foren *els bons*, és a dir, els nobles, els poderosos, els qui gaudien d'una posició i d'uns sentiments superiors, aquells qui s'estimaren i s'establiren ells mateixos amb les seves obres com a bons, és a dir, de primer rang, en contraposició a tot allò que era baix, de sentiments baixos, vulgar i

plebeu. En virtut d'aquest *pathos de la distància* s'empararen del dret de crear valors, d'encunyar els noms dels valors. Què els importava el profit? El punt de vista del profit és precisament el més estrany i inadequat pel que fa a aquest brollador calent de judicis de valor que determinen i destaquen des de dalt un rang. En aquest punt, el sentiment ha arribat precisament a un extrem oposat a aquell grau ínfim de calentor que pressuposa una intel·ligència interessada, un càlcul del profit, i no pas per una vegada ni per una hora d'excepció, sinó d'una forma contínua. Com hem dit, el *pathos de la noblesa i de la distància*, el sentiment fonamental i global que dura i domina per part d'una espècie que s'imposa des de dalt en relació amb una espècie més baixa, amb una cosa que és *al dessota*, és *allò que constitueix l'origen de la contraposició entre allò que és bo i allò que és dolent*. (El dret senyorívol de posar noms arriba tan lluny, que hom es pot permetre de concebre l'origen del llenguatge com una manifestació del poder d'aquells qui dominen. Diuen que "això és això i allò", segellen amb un so una cosa i un esdeveniment determinats i alhora s'emparen d'ells.) En aquest origen es basa el fet que de bon començament el mot *bo* no va pas unit necessàriament a les accions que "no són egoistes", com creuen d'una forma supersticiosa aquells genealogistes de la moral. Més aviat s'esdevé que, només en el cas d'una *decadència* dels judicis de valor aristocràtics, tota aquesta contraposició entre les accions *egoistes* i les accions que "no es consideren egoistes" s'imposa com més va més a la consciència humana. Emprant la meua terminologia, es tracta de *l'instint de ramat* allò que s'expressa al capdavant amb un mot (fins i tot amb *mots*) en aquesta contraposició. Àdhuc aleshores, tanmateix, ha de passar molt temps fins que aquest instint senyoregi en tal mesura, que la valoració moral resti veritablement presa i fixada en aquella contraposició (com s'escau, per exemple, actualment a Europa: avui dia el prejudici que pren per sinònims els termes *moral*, *generós*, *desintéressé* senyoreja ja amb la força d'una *idea fixa* i d'una *dèria*).

3. En segon lloc, nogensmenys, prescindint completament de la impossibilitat de sostenir històricament aquella hipòtesi referent a l'origen del judici de valor que s'expressa en el mot *bo*, la hipòtesi en ella mateixa pateix d'un absurd psicològic. Segons ella, la utilitat de l'acció que no és egoista ha de ser l'origen de la seva lloança i aquest origen ha d'haver-se *oblidat*. Com és *possible* que s'hagi produït aquest oblit? És que tal vegada la utilitat d'aquestes accions ha cessat en cert moment? Allò que s'ha esdevingut és el cas contrari: aquesta utilitat ha

estat més aviat l'experiència diària en totes les èpoques, una cosa per tant que constantment ha estat recalçada d'una manera contínua, una cosa que consegüentment, en lloc de desaparèixer de la consciència, en lloc d'oblidar-se, ha hagut de gravar-se en la consciència amb una claredat cada cop més diàfana. Molt més raonable és aquella teoria contrària (que no per això és més veritable) defensada, per exemple, per Herbert Spencer. Spencer considera que el concepte *bo* és essencialment igual al concepte *útil, convenient*, de manera que en els judicis referents a allò que és *bo* i a allò que és *dolent* la humanitat hauria assumit i sancionat veritablement les seves experiències *inoblidades* i *inoblidables* pel que fa a allò que és útil i convenient, pel que fa a allò que és noïble i inconvenient. Segons aquesta teoria, és bo allò que des de sempre s'ha palesat com a útil. Per això pot acreditar-se com una cosa *valuosa en grau suprem*, com una cosa *valuosa en ella mateixa*. Com hem dit, també aquest procés explicatiu és fals. Però, si més no, l'explicació en ella mateixa és raonable i sostenible des del punt de vista psicològic.

4. La indicació de quin era el *bon* camí me la donà la pregunta sobre quin significat tenien pròpiament des del punt de vista etimològic els termes referents a allò que és *bo*, encunyats per les diverses llengües. En aquest punt vaig descobrir que tots ells es referien a la *mateixa transformació del concepte*, que a tot arreu *noble, distingit* en el sentit corporatiu era el concepte fonamental a partir del qual s'havia desenvolupat el terme *bo* en el sentit de *psíquicament noble*, de *generós*, de *psíquicament distingit*, de *psíquicament privilegiat*. Aquesta transformació, duta a terme d'una forma inevitable, va sempre acompanyada d'una forma paral·lela d'aquella altra transformació que obliga els mots *vulgar, plebeu, baix* a convertir-se al cap i a la fi en el concepte *dolent*. L'exemple més eloqüent pel que fa a aquest darrer punt és el mateix mot alemany *schlecht*, que significa 'dolent'. En essència, és igual al mot *schlicht*, que significa 'simple', 'senzill' —compareu-lo amb els mots *schlechtweg* i *schlechterdings*, que signifiquen 'senzillament' i 'simplement'—, i que originàriament qualificava l'home senzill, vulgar, sense que encara implicés una sospitosa mirada de reüll, sinó la simple intenció de contraposar-lo al noble. A l'època de la guerra dels trenta anys si fa no fa, és a dir, bastant tard, aquest sentit es canvià en el que s'empra actualment. Pel que fa a la genealogia de la moral, em sembla que això constitueix un coneixement *essencial*. El fet que s'hagi descobert tan tard es deu a la influència repressiva que dins del món modern exerceix el prejudici democràtic sobre totes les qüestions que es refereixen a

l'origen de les coses. Es tracta d'un prejudici que s'immisceix fins i tot en l'àmbit tan objectiu en aparença com el de les ciències naturals i de la fisiologia, que basta aquí com a exemple. Tanmateix, l'abús que pot causar aquest prejudici, un cop s'ha convertit d'una manera desbridada en odi, principalment tocant a la moral i a la història, es manifesta en el cas tristament famós de Buckle. El *plebeisme* de l'esperit modern, que té un origen anglès, esclatà de bell nou en aquest cas a la seva terra pàtria amb la mateixa força d'un volcà enllacat i amb aquella eloqüència turbulenta, estentòria i vulgar amb què fins ara han parlat tots els volcans.

[...]

La genealogia de la moral. Un escrit polèmic, I, 2-4

Qüestions

- Relació de la genealogia de la moral amb la psicologia.
- Resumiu la crítica a l'utilitarisme.
- Discutiu els diversos significats de *bo* com a *útil*.
- Especifiqueu la contribució de la filologia al mètode genealògic.
- Expliqueu i comenteu el significat de *bo* com a *noble*.
- Què aporta el text per a la crítica en general dels valors morals?
- Contrasteu el text amb la noció del bé i els seus graus segons Aristòtil en l'*Ètica a Nicòmac* (llibre I).

[...]

226. *Nosaltres, els immoralistes!*—Aquest món, el món que *ens* correspon, on *nosaltres* hem de témer i estimar; aquest món gairebé invisible i inaudible d'ordres subtils i de subtils obediències, on el *quasi* entra en tota consideració, espinós, insidiós, coent, tendre: aquest món està ben guardat, d'espectadors impropis i de tafaners que es prenen massa confiances! Ens trobem atrapats en uns filats, en una camisa de força de drets tan espessa que no en podem sortir — fins aquest punt som *persones amb un deure*, també nosaltres! De vegades certament ballem a plaer entre les nostres *cadena*s i *espases*; més sovint, i això no és menys cert, frisem per sortir-ne, incapaços de suportar la secreta duresa del nostre do. I ja podem fer el que vulguem: que els beneïts i les aparences diran contra nosaltres que “som gent *sense cap deure*” —és que nosaltres tenim sempre els beneïts i les aparences en contra!

227. L'honestedat —posat que sigui aquesta, la virtut de què no ens podem desfer nosaltres, els esperits lliures—, vet aquí la virtut a la qual

volem dedicar-nos amb tota maldat i amor, i en la qual volem *perfeccionar-nos* sense defallir. L'honestedat és la *nostra* virtut, la virtut reservada només a nosaltres: tan de bo es mantingués com una posta de sol resplendent, daurada, blavenca, burleta, damunt d'aquesta cultura envellida amb la seva serietat irrespirable, tètrica! I si, malgrat tot, ve el dia que la nostra honestedat es cansa, sospira i s'estiregassa, i ens troba massa durs i voldria una cosa millor, més lleugera, més tendra, com ara un vici més agradable: mantinguem-nos *durs*, nosaltres, els darrers estoics! I ajudem-la amb allò que encara conservem en nosaltres de més diabòlic — l'aversion per tot encarcament i comoditat absent de riscos, el *nitimur in vetitum* [Ens llancem a allò prohibit], l'esperit aventurer, la curiositat exigent i estimulante, la voluntat de poder i de domini del món més subtil, dissimulada i espiritual, que ansiosament ronda i assetja tots els mons del futur — acudim amb tots els nostres *diables* en auxili del nostre *Déu*! És probable que per això ens malentenguin i ens prenguin pel que no som: no hi fa res! Diran: “la seva *honestedat* — una cosa diabòlica i res més!” No hi fa res! Encara que tinguessin raó i tot! Que potser tots els déus que hi ha hagut fins ara no han estat dimonis rebatejats, que així han esdevingut sagrats? Què sabem, al capdavall, de nosaltres mateixos? Ni de com voldrà *dir-se* l'esperit que ens dirigeix (si és qüestió de noms). Ni de quants esperits alberguem? Nosaltres, esperits lliures, —ja podem anar alerta que l'honestedat que tenim no se'ns torni vanitat, lluïment i pompa, una limitació i una estupidesa! Tota virtut tendeix a l'estupidesa; tota estupidesa, a la virtut. “Estúpid fins a la santedat”, diuen a Rússia, —ja podem anar alerta que per mor de l'honestedat no ens tornem finalment sants i avorrits! No és la vida cent vegades massa curta per avorrir-se d'ella mateixa? Hem de creure en la vida eterna per...

228. Ja em perdonareu si he descobert que fins ara tota moral filosòfica ha estat una cosa avorrida i com un somnífer més entre d'altres — i que als meus ulls res no ha perjudicat tant la *virtut* com aquest *avorriment* dels qui la defensen; i dient això no voldria haver menystingut la seva utilitat universal. És molt important que hi reflexioni el menor nombre possible de persones, sobre la moral —és doncs *molt* important que la moral no es converteixi un dia en una cosa interessant! No ens hi amoïnem, però! Avui les coses estan com sempre han estat: no veig ningú a Europa que en tingui (o en *doni*) una concepció que pugui provocar una reflexió moral perillosa, insidiosa, corruptora —ni que s'hi pugui trobar cap *fatalitat*! Vegeu per exemple

aquests utilitaristes anglesos, incansables i inevitables, de quina manera tan carregosa i respectable divaguen amunt i avall seguint les petjades de Bentham (una analogia homèrica podria dir-ho més clarament), de la mateixa manera que ell divagava seguint les petjades del molt respectable Helvetius (no, no va ser pas un home perillós, aquest Helvetius). No hi trobareu cap pensament nou, cap idea antiga reinterpretada amb nous replecs i versions més subtils, ni tan sols una història de debò d'aquestes idees antigues: sinó en conjunt una literatura *impossible*, si no hi sabéssim posar una mica de sal i pebre. Val a dir que en aquests moralistes (que s'han de llegir amb segones, si és que en absolut cal llegir-los) s'hi ha infiltrat el vell vici anglès, que s'anomena *cant* i és *tartuferia moral*, i que aquest cop s'ha amagat sota la forma de la científicitat; tampoc no hi manca una resistència íntima al remordiment de consciència, com és propi que una raça d'antics puritans pateixi quan s'ocupa científicament de la moral. (Que no és un moralista justament el contrari d'un purità? És a dir, un pensador per qui la moral és qüestionable, un interrogant, en un mot, un problema? Plantejar-se la moral, ¿no hauria de ser —immoral?) Per últim tots plegats volen que la moralitat *anglesa* tingui raó: si no més, perquè serveix de la millor manera possible la humanitat, o la *utilitat pública* o la *felicitat de la majoria*, i encara més la felicitat d'*Anglaterra*; tots voldrien demostrar amb totes les forces que la lluita per la felicitat *anglesa*, vull dir pel *comfort* i la *fashion* (i en primer lloc, per un escó en el Parlament) s'hauria de considerar el camí més dret cap a la virtut; i encara més, que fins avui tota virtut que hi ha hagut al món no ha consistit en res altre que en aquesta lluita. Cap d'aquests feixucs animals de ramat amb la consciència no gaire tranquil·la (que es proposen fer de la causa de l'egoisme la bandera del benestar), cap d'aquests no vol ni saber ni ensumar res que li faci pensar que el *benestar general* no és un ideal, ni un objectiu, ni una noció concebible d'alguna manera, sinó solament un vomitiu — no volen ni sentir a dir que potser el que per a un pot ser just, per a un altre *pot* no ser-ho en absolut, que l'exigència d'*una* moral per a tothom és precisament el més perjudicial per als homes superiors; en un mot, que entre els éssers humans hi ha una *jerarquia*, i per tant també entre les morals existents. Aquests anglesos utilitaristes són una mena d'homes força discrets i fonamentalment mediocres, i diguem-ho un cop més: precisament com a gent avorrida que són, mai no ens podrien fer pensar elevadament en la seva utilitat. Fet i fet, encara els

hauríem d'encoratjar: com mirarem de fer, en part, amb la rima següent:

Sempre envant, oh carreters,
“Com més va, més en volem”,
Tan tibats de cos i enginy,
Tan fets i desangelats,
Implacablement vulgars
Sans génie et sans esprit!
[sense geni i sense esperit!].
[...]

Més enllà del bé i del mal, §§ 226-228

Qüestions

- Considereu la figura de l'*immoralista* segons el text.
- Idea i comentari sobre la virtut de l'honestedat.
- La crítica a l'utilitarisme i la moral del benestar.
- Comentari sobre com es veu a si mateix el nou moralista.
- Quins valors morals poden considerar-se salvats després de la crítica del text?
- Compareu el que Nietzsche diu sobre Kant amb les nocions d'aquest sobre la moralitat en el pròleg de la *Fonamentació de la metafísica dels costums*.

8. Georg Edward Moore: ètica analítica

[...]

7. Considerem, per tant, aquest enfocament. La meua postura és que *bo* és una noció simple, de la mateixa manera que *groc* és una noció simple. Igual que hom no pot explicar de cap manera, a algú que no ho sàpiga ja, què és el groc, tampoc no pot explicar què és bo. Les definicions del tipus que demane, les definicions que descriuen la natura real de l'objecte o noció que denota una paraula, i que no ens indiquen simplement el sentit amb el qual sol emprar-se aquesta paraula, només són possibles quan l'objecte o noció en qüestió són una cosa complexa. Podem definir un cavall perquè el cavall té moltes propietats i qualitats diferents, i totes poden enumerar-se. Però una vegada que s'han enumerat, quan reduïm un cavall als seus termes més simples, llavors ja no podem continuar definint aquests termes. Són elements en els quals es pot pensar o que es poden percebre, però de tal natura que mai no poden transmetre's a algú incapaç de pensar en ells o percebre'ls. Potser pot objectar-s'hi que som capaços de descriure, a altres, objectes que mai no han vist o en els quals mai no han pensat. Per exemple, podem aconseguir que una persona entenga què és una quimera encara que no n'haja sentit a parlar mai i encara que no n'haja vista mai cap. Hom pot explicar-li que es tracta d'un animal fabulós amb cap i cos de lleó, ventre de cabra i una serp que li creix a manera de cua. Però ací l'objecte que es descriu és un objecte complex, està compost de diverses parts, totes perfectament conegudes: una serp, una cabra, un lleó. També hom pot reconèixer la posició exacta de tots els elements perquè sabem què significa ventre i on creix la cua. El mateix succeeix amb tots els altres objectes que som capaços de definir encara que no els coneguem prèviament. Tots són complexos, estan compostos per parts, capaços d'una definició similar en primera instància. Però que finalment han de ser reductibles a les parts més simples, parts que ja no

podem continuar definint. No obstant això, groc i bo, no són, diguem-ne, nocions complexes. Són nocions de tipus simple, que serveixen per a compondre les definicions i a partir de les quals cessa la capacitat de definició.

8. Quan declarem, com afirma Webster, que “la definició de cavall és un ‘quadrúpede ungulat del gènere equí’”, en realitat podem voler dir tres coses. 1. Podem indicar simplement que quan dic *cavall* s’ha d’entendre que parle d’un quadrúpede ungulat del gènere equí. Aquesta podria denominar-se la definició verbal arbitrària, encara que no pretenc donar a entendre amb això que *bo* no siga definible en aquest sentit. 2. Podem indicar, com segurament vol dir Webster, que quan la majoria dels anglesos diu *horse* (‘cavall’), es refereixen a un quadrúpede ungulat del gènere equí. Aquesta seria la definició verbal pròpia. No dic tampoc que no hi haja una definició possible per a *bo* amb aquesta accepció, ja que certament pot determinar-se de quina manera utilitzen les persones una paraula. Altrament, mai no hauríem sabut que *bo* pot traduir-se per *gut* en alemany i per *bon* en francès. Però 3. Quan definim *cavall*, podem voler dir alguna cosa molt més important. Podem assenyalar que un cert objecte, que tots coneixem, està compost d’una manera determinada, que té quatre potes, un cap, un cor, un fetge, etc.; tots clarament ordenats entre si. És en aquest sentit que afirme que *el bo* és indefinible. No està compost de diverses parts per les quals puguem substituir-lo mentalment quan hi pensem. Podríem representar amb la mateixa claredat i correcció un cavall tant si el concebérem com un tot com si pensàrem en la totalitat i la disposició. Encara que fóra una mica més difícil d’aquesta segona forma, també podríem advertir en què es diferencia un cavall d’un ruc. No hi ha res, en canvi, per què puguem substituir el terme *bo*. I és això el que vull dir quan afirme que *el bo* no pot definir-se.

9. Però tem que no he aconseguit encara eliminar el principal escull per a acceptar la proposició que el *bo* és indefinible. No vull dir que *el bo*, allò que és bo, siga d’aquesta manera indefinible. Si ho entenguera així, no hauria d’escriure sobre ètica, ja que el meu objecte fonamental és ajudar a descobrir aquesta definició. Si insistisc tant ara en la idea que *bo* no pot definir-se és perquè considere que, així, no correrem tant el risc d’equivocar-nos a l’hora de buscar una definició per a *el bo*. Tractaré d’explicar la diferència entre els dos conceptes. Suppose que es pot admetre que *bo* és un adjectiu. De manera que *el bo*, *allò que és bo*, ha de ser per tant un substantiu al qual s’aplica l’epítet de *bo*. L’adjectiu ha

d'atribuir-se completament al nom que acompanye i ha de ser veritat *sempre* respecte a ell. Allò a què s'aplique l'adjectiu serà una mica diferent d'aquest mateix qualificatiu; i tot això, siga el que siga, una cosa diferent de la nostra definició del que és bo. A aquest, a més de *bo*, s'hi podran assignar altres adjectius. Pot estar ple de plaer, per exemple; pot ser intel·ligent. I si resulta que aquests dos adjectius formen part de la definició, llavors serà realment cert que el plaer i la intel·ligència són bons. Fa la impressió que moltes persones consideren que, si diem que “el plaer i la intel·ligència són bons”, o si assenyallem que “només el plaer i la intel·ligència són bons”, estem definint *bo*. Doncs bé, no puc negar que les proposicions d'aquesta natura puguen denominar-se de vegades definicions, ja que no conec amb prou claredat el sentit més habitual d'aquesta paraula per a resoldre aquest punt. Només desitjaria que es comprenguera que no és això el que intente posar de manifest quan sostinc que no hi ha una definició possible de *bo*, i que tampoc no voldré dir això quan torne a usar la paraula. Estic plenament convençut que pot trobar-se alguna proposició veritable del tipus “la intel·ligència és bona i només és bona la intel·ligència”. Si no fos així, la nostra definició del bo no seria possible. Com que sí que ho és, crec que *el bo* pot definir-se; i tot i així encara mantinc que *bo* en si mateix és indefinible.

10. Resulta doncs que *bo*, si amb això al·ludim a aquesta qualitat que afirmem que pertany a una cosa quan diem que és bona, no és susceptible de cap definició, en el sentit més important d'aquesta paraula. La principal accepció de *definició* és aquella per la qual una definició declara quines són les parts que invariablement componen un cert tot. I, en aquest sentit, *bo* no té una definició perquè és simple i no té parts. És un d'aquests innombrables objectes de pensament que no permeten una definició en si mateixos, ja que constitueixen els últims termes amb els quals ha de fer-se referència a tot el que és susceptible de definir-se. Pensant-hi bé, és obvi que deu haver-hi un nombre indefinit d'aquesta classe de termes, ja que no podem definir alguna cosa llevat que realitzem una anàlisi, que portada a l'últim extrem, ens remet a una cosa que és senzillament diferent de qualsevol altra cosa. Aquesta diferència última explica la peculiaritat del tot que estem definint. Com que cada tot conté alguns elements que també poden compartir altres tots, no hi ha cap dificultat intrínseca a afirmar que *bo* denota una qualitat simple i indefinible. Hi ha molts altres casos de qualitats així.

Examinem, per exemple, el cas de *groc*. Podem intentar definir-lo descrivint-ne l'equivalent físic, podem expressar el tipus de vibracions lluminoses necessàries per a estimular l'ull per tal que pugui percebre'l. Però, si ens aturem a reflexionar un instant, ens adonarem que no és a aquestes vibracions lluminoses que fem referència amb el terme *groc*. No és això el que percebem. En realitat, no hauríem sigut capaços de descobrir l'existència del groc si no ens haguérem adonat abans de la diferència manifesta de trets que hi ha entre els diversos colors. Com a molt, estem autoritzats a dir que aquestes vibracions són l'equivalent, en l'espai, al groc que percebem realment.

Malgrat això, un error així de simple és el que sovint s'ha comès en relació amb *bo*. Potser és veritat que totes les coses bones són *també* alguna cosa més, de la mateixa manera que és veritat que totes les coses grogues produeixen un tipus determinat de vibració en la llum. I és un fet que l'objecte de l'ètica és descobrir quines són totes aquestes altres propietats de les coses bones. No obstant això, hi ha molts filòsofs que en nomenar aquestes altres propietats han cregut que, en realitat, el que definien era bo; que aquestes propietats, de fet, no eren senzillament *unes altres*, sinó definitivament i totalment les mateixes que per a bondat. Per a denominar aquesta posició suggerisc l'expressió *fal·làcia naturalista*, que m'esforçaré ara a resoldre.

[...]

Qüestions

- Per què i en quin sentit interessa la definició del significat del bo?
- Especifiqueu el caràcter sintètic de les proposicions sobre el bo.
- Resumiu i comenteu la comparació entre *el bo* i *el groc*.
- En quin sentit *bo* és indefinible?
- En quin sentit pot ser definible?
- Expliqueu la fal·làcia naturalista.
- Resumiu la noció d'ètica naturalista i, en particular, la confusió del bo amb el plaer.
- Relacioneu el text amb el passatge sobre el bé i el plaer del *Fileb* (21a-22a) de Plató.

9. Max Scheler: ètica dels valors

[...]

Aquesta sèrie de fets mostren ja que tampoc en l'esfera jurídica i ètica la *idea de persona* no té res a veure amb les idees de *jo*, *ànima* i formes conceptuals anàlogues. Així com hi ha *jo* i *ànima* (fins i tot humana) sense personalitat, així també té sentit, en principi, admetre la personalitat on no hi ha *jo* ni *ànima* (per exemple, en la *persona* de Déu, qui no pot ser col·locat davant d'un món exterior, ni tampoc davant d'un tu).

4. Pel mateix motiu cal també distingir amb el màxim rigor la idea de persona de totes les altres idees que es basen encara en fenòmens de vivències corresponents als conceptes esmentats més amunt. És el cas dels conceptes de *substància anímica* i el de *caràcter*, com a coses reals.

Deixant de banda el *problema de justificar la idea* d'una *substància anímica*, aquesta és pensada, en tot cas, com un objecte real i còsic que se suposa sota la vivència *individual* del *jo* donat en la intuïció interna, i al qual, a més, s'adscriuen hipotèticament propietats, forces, facultats, disposicions, etc., de manera que el curs dels continguts particulars de vivència del *jo* individual ha de ser pensat causalment sota les condicions variables de les accions reals dels estímuls sobre l'*ànima*. Tot això corre en direcció ben diferent de la de l'essència de la *persona*, qui —entre altres coses— és també el subjecte concret de tots els actes compresos en l'essència intuïció *interna*, en els quals s'objectiva tot l'àmbit psíquic, i per això mateix *no* pot ser aquella objecte, ni encara menys *cosa* real. És tan sols com la unitat concreta dels actes per ella realitzats i només *en* la realització d'aquests; ella *viu* tot el que és i viu —fins i tot les anomenades vivències psíquiques—, però ella mateixa no és mai vida ni ésser *viscut*.

El conegut problema de la recíproca *influència* entre el cos i l'*ànima* queda, en virtut d'això, plantejat en un plànol molt diferent del de la

pregunta: com es comporta la *persona* respecte de la seua *acció*? És totalment injustificat introduir les dificultats i disputes que es presenten en aquell problema de l'acció recíproca en aquesta altra pregunta sobre la persona i la seua acció. Atès que, en general, la persona no vol dir res de psíquic, no pot presentar-se tampoc una dificultat —en aquesta forma— sobre *com pot obrar una persona*. La idea de l'acció troba encaix exclusivament en l'activitat viscuda sobre el contorn del cos, sobre el cos i sobre el seu jo. La persona, doncs, obra amb la mateixa immediatesa sobre el món exterior que sobre el món intern; sobre aquest, per exemple, en tots els actes de domini sobre si mateix, en tota intervenció personal sobre l'automatisme psíquic.

No és necessari, per tant, que obre *de primer* sobre el món intern i, només a través d'aquest, sobre el món exterior. La persona no està *més pròxima* a aquell que a aquest, sinó que experimenta la *resistència* de tots dos d'una manera igualment immediata. Per això *una* acció constitueix sempre —com ja s'ha indicat en la primera part— una unitat *fenomènica* indivisible que no es pot resoldre en una composició ni successió de vivències anímiques i processos i moviments corporals. El problema de l'anomenada *acció recíproca*, en sentit ampli, que tan insistentment va preocupar durant els segles XVII i XVIII, ha perdut, quan es considera exactament sota els nostres supòsits, importància metafísica. (Aquests supòsits, d'altra banda, coincideixen essencialment amb Kant, almenys pel que fa al punt capital que ací es considera).

Si el concepte d'ànima i el concepte de cos no representen gèneres d'objectes absoluts, ja no té sentit preguntar com és possible que puguen influir-se mútuament. És a dir: el cèlebre problema —com Kant ha observat assenyadament— es planteja com un problema “que s'ha fet a si mateix artificialment” i, en últim terme, no té més que un interès gnoseològic. Tot l'enllaç que puga haver-hi entre processos anímics i corporals és comprensible, i fins i tot possible, únicament perquè el procura l'activitat *unitària i indivisa de la persona*. És a dir, per a cada acció unitària d'una persona hi ha dues formes d'intuïció: l'externa i la interna; i en cadascuna ha de reflectir-se de manera peculiar la diversitat, la igualtat i la semblança de qualssevulla *accions* de què es tracte. Tot el que s'ha dit s'aplica també, naturalment, a l'observació de les accions d'una persona estranya. Mai no se'ns donen aquestes accions de manera que de primer *enllacem causalment* els moviments donats a l'ànima operant. Sinó que, aquesta manera de

procedir va precedida necessàriament de *la comprensió* de la persona i de la seua unitat d'acció des del *centre* de la persona aliena actuant.

Si entenem per *caràcter* les aptituds duradores de la voluntat, o les altres *aptituds*, com ara les de la memòria; l'intel·lecte, l'esperit d'una persona, tot el cercle, doncs, de problemes de què s'ocupen la caracterologia i la psicologia diferencial, no té res a veure amb la idea de *persona* aquest *caràcter* (el qual hauria de reduir-se, al seu torn, a disposicions de l'ànima i disposicions del cos, si s'admet una substància anímica). Especialment, l'acció de la persona no és una conseqüència unívoca de la suma de les seues disposicions i de les canviants situacions vitals exteriors. Ans al contrari: és molt possible que, tant la persona com la seua acció, varien lliurement amb les mateixes aptituds de l'ànima i del cos, i davant de *les mateixes situacions*. Per tant, la pretensió de reduir la llibertat de la persona a la mera causalitat del caràcter (a diferència de la causalitat dels denominats motius individuals, tal com, per exemple, va intentar Lipps), queda per sota del mer sentit del problema de la llibertat. Aquestes aptituds i aquest caràcter necessiten, al seu torn, una comprensió causal (biològica i històrica) i són tan causalment necessaris com el producte de la situació i del caràcter. Així, doncs, tot i que tinguérem coneixement en *aquest* sentit de les disposicions innates i adquirides d'un home (fins i tot de la manera idealment més perfecta) i encara que coneguérem (de la mateixa manera ideal) amb exactitud tots els efectes del món exterior sobre ell, no obstant això, el *seu* obrar serà sempre diferent segons que és diferent *la persona* a la qual pertanyen aquest caràcter i aquestes aptituds. El problema de la llibertat (que no volem desenvolupar ací) queda, doncs, a molta més profunditat de la que correspon a aquesta solució.

Gnoseològicament, fins i tot, la persona ens és donada d'una manera radicalment diferent del que adés hem denominat *caràcter*. El caràcter no és res més que la X hipotètica, més o menys constant posada per nosaltres per tal d'explicar-nos les diverses accions observades en una persona. Per això, si un home obra d'una manera diferent de la que correspon a les deduccions que, en un cas determinat, hem tret de la imatge hipotètica que ens hem fet del seu caràcter, l'únic que *pot* inferir-se és que tenim motius per a modificar aquesta *idea* del seu caràcter. Segons això, seria impossible una *variació* (objectiva) del caràcter —per contradictòria— tal com intuïtivament se'ns presenta en tots els casos de conversions. I, no obstant això, es donen indubtablement aquests *canvis del caràcter*. Una cosa ben diferent ocorre

amb la nostra relació cognoscitiva envers la *persona* estranya. Això es mostra, de la manera més radical, en el fet que podem conèixer la individualitat de la persona a partir d'una acció aïllada i, fins i tot, a partir de qualsevol fenomen d'expressió, i igualment podem mesurar així (èticament) les seues accions, no només per les lleis morals d'un tipus *general*, sinó fins i tot per les intencions ideals de la persona *mateixa*. Així, davant d'una acció que no quadra amb el que correspon a les intencions que coneixem d'una persona, podem indicar amb seguretat, en virtut del nostre coneixement intuïtiu-comprensiu d'aquesta persona, que aquesta acció tan diferent s'ha de basar en moments que han *destorbat* la realització de les seues intencions. Si algú, per exemple, ens conta d'un amic —que pensem que comprenem— coses que sobrepassen l'esfera de les possibilitats que resulten de les intencions que de l'amic en qüestió hem comprès, no canviem llavors, com en el primer cas, simplement la idea de la seua persona, sinó que l'evident coneixement que tenim de la seua individualitat ens donarà motiu per a criticar l'exactitud de la narració o la interpretació d'aquella acció; i en el cas que els fets narrats resistisquen aquesta doble crítica, haurem d'admetre una variació del caràcter (de tipus morbós, per exemple); la qual cosa sempre equival a admetre una forma d'obstaculització a la possibilitat expressiva i en la capacitat d'acció de la persona.

[...]

Qüestions

- Per què la idea de persona no és la de jo o ànima?
- Diferencieu entre persona i caràcter.
- Concepte i repercussions de la responsabilitat moral.
- La comprensió de la persona aliena.
- Justificació de la individualitat moral.
- Contrasteu el text amb el primer tractat de *La genealogia de la moral* de Nietzsche.

10. José Ortega y Gasset: vida, circumstància i vocació

[...]

Me irrita este vocablo 'moral'. Me irrita porque en su uso y abuso tradicionales se entiende por moral no sé qué añadido de ornamento puesto a la vida y ser de un hombre o de un pueblo. Por eso yo prefiero que el lector lo entienda por lo que significa, no en la contraposición *moral-immoral*, sino en el sentido que adquiere cuando de alguien se dice que está *desmoralizado*. Entonces se advierte que la moral no es un *performance* suplementaria y lujosa que el hombre añade a su ser para obtener un premio, sino que es el ser mismo del hombre cuando está en su propio quicio y eficacia vital. Un hombre desmoralizado es simplemente un hombre que no está en posesión de sí mismo, que está fuera de su radical autenticidad y por ello no vive su vida, y por ello no crea, ni fecunda, ni hincha su destino.

[...]

Qüestions

- Selecció i definició precisa de termes centrals.
- Proposicions més significatives o fonamentals del text (idees clau) i explicació de cadascuna.
- Relació amb el tema.
- Valoració raonada tenint en compte les implicacions ètiques del text.

11. Jürgen Habermas: ètica discursiva

[...]

i) El principi bàsic de l'ètica discursiva pren peu en un *procediment*, és a dir, la comprovació discursiva de les pretensions de validesa. En referència a això, cal qualificar amb raó l'ètica discursiva de *formal*. Aquesta no ofereix orientació de cap contingut, sinó un procediment: el del discurs pràctic. Aquest és, en realitat, no un procediment per a la producció de normes justificades, sinó per a la comprovació de la validesa de normes proposades i establides amb caràcter hipotètic. Els discursos pràctics han d'admetre que el contingut estiga donat per endavant. Sense l'horitzó del món vital d'un grup social determinat, i si no hi haguera conflictes d'acció en una situació determinada, en la qual els participants consideren que la seua tasca siga la regulació consensual d'una matèria social conflictiva, no tindria sentit voler fer un discurs pràctic. El punt concret de partida d'un enteniment normatiu pertorbat, i al qual es refereixen sempre els discursos pràctics com a antecedents, el determinen objectes i problemes que *es presten* a negociació. En tot cas, aquest procediment no és formal, en el sentit de l'abstracció de continguts. En l'obertura, el discurs depèn que li siguen *donats* els continguts contingents. A part d'això, aquests continguts s'elaboren de tal manera en el discurs que, al final, desapareixen els punts de vista valoratius que no són susceptibles d'acord per consens. Que no és aquesta selectivitat la que fa inadequat el procediment per a la resolució de les qüestions pràctiques?

ii) Quan definim les qüestions pràctiques com a qüestions de la *vida bona*, que es refereixen en cada cas a la totalitat d'una forma vital particular o a la totalitat d'una biografia particular, el formalisme ètic és, en efecte, decisiu: el postulat de la universalitat funciona com un ganivet que fa un tall entre *el bo* i *el just*, entre enunciats avaluatius i enunciats normatius rigorosos. Els valors culturals enclouen, per

descomptat, una pretensió de validesa intersubjectiva, però estan tan implicats en la totalitat d'una forma de vida peculiar que no poden aspirar, sense més, a la validesa normativa en sentit estricte; en el millor dels casos són candidats a una materialització en normes que han de posar de manifest un interès general.

En aquest sentit, els participants només poden distanciar-se de les normes i dels sistemes de normes que sorgeixen de la totalitat de les relacions vitals socials en la mesura necessària per a poder adoptar una posició hipotètica davant seu. Les persones socialitzades no poden comportar-se de forma hipotètica pel que fa a la forma vital o a la història vital en què s'han construït la seua identitat. De tot això es deriva la configuració d'un àmbit d'aplicació d'una ètica deontològica; aquesta s'estén només a les qüestions pràctiques que es poden discutir de manera racional i, sobretot, amb esperances d'assolir un consens. No té res a veure amb preferències axiològiques, sinó amb la validesa de l'haver de ser de les normes d'acció.

iii) A més, subsisteix el dubte hermenèutic de si a la base del procediment ètic discursiu de la fonamentació de normes no hi ha una idea hiperbòlica i, fins i tot, perillosa en les conseqüències pràctiques. Amb el postulat ètic discursiu passa com amb altres principis: que no pot solucionar els problemes que es deriven de l'aplicació d'aquest principi. L'aplicació de regles exigeix una habilitat pràctica que precedeix la raó pràctica establida de forma eticodiscursiva i que, en tot cas, no està sotmesa a les regles del discurs. En aquesta situació, el postulat eticodiscursiu només pot ser eficaç si reclama un patrimoni que el vincula als compromisos parcials de la situació de partida hermenèutica i recupera la provincialitat d'un horitzó històric determinat.

Tot això és indiscutible, si considerem els problemes de l'aplicació des de la perspectiva d'un tercer. Aquesta concepció reflexiva de l'hermeneuta no desvalora l'aspiració del principi discursiu, que transcendeix tots els acords parcials. El participant en l'argumentació no pot alliberar-se del principi discursiu si, en actitud realitzadora, pren seriosament el significat de la validesa de l'haver de ser de les normes i no objectiva aquestes com a fets socials, com una cosa que simplement apareix al món. La força transcendental d'una aspiració de validesa entesa frontalment és eficaç empíricament parlant i no es pot superar per mitjà de la percepció reflexiva de l'hermeneuta. La història dels drets fonamentals en els estats constitucionals moderns proporciona

abundància d'exemples en què, una vegada que han obtingut reconeixement, l'aplicació de principis no oscil·len de cas en cas, sinó que segueixen un curs dirigit. Segons els interessos canviants, el contingut universal d'aquestes normes porta a la consciència dels afectats la parcialitat i la selectivitat de les aplicacions. Les aplicacions poden arribar a falsificar el mateix sentit de les normes. Fins i tot quan es tracta d'una aplicació encertada, podem actuar d'una manera més o menys restrictiva. En aquest cas es fan possibles *processos d'aprenentatge*.

iv) De fet, els discursos pràctics estan sotmesos a limitacions que cal tenir en compte quan ens referim a una autocomprensió fonamentalista. Aquestes són les limitacions que ha exposat Wellmer amb la màxima claredat desitjable en un manuscrit encara inèdit sobre *Reason and the Limits of Rational Discourse* (La raó i els límits del discurs racional).

En primer lloc, els discursos pràctics, en els quals ha de manifestar-se també l'adequació de la interpretació de necessitats amb el llenguatge, mantenen una correspondència interna amb la crítica estètica d'un costat i la crítica terapèutica de l'altre. I aquestes dues formes de l'argumentació no es troben sota la premissa dels discursos estrictes segons la qual *fondamentalment* ha de poder aconseguir-se sempre un enteniment racionalment motivat, sent així que *fondamental* implica la reserva ideal que l'argumentació s'haja pogut fer amb la suficient obertura i la durada també suficient. No obstant això, quan les diverses formes de l'argumentació constitueixen un sistema en últim terme i no es poden aïllar recíprocament, una vinculació amb les formes menys rigoroses de l'argumentació fa recaure sobre la pretensió més estricta del discurs pràctic (fins i tot del teòric i del explicatiu) una hipoteca que deriva de la situació historicosocial de la raó.

En segon lloc, no és possible alliberar els discursos pràctics de la pressió social en la mateixa mesura que ho és en el cas dels discursos teòrics i explicatius. Aquells estan menys *alliberats de l'acció* perquè les normes conflictives afecten l'equilibri de les relacions intersubjectives de reconeixement. La lluita per les normes, encara que es duga a terme amb mitjans discursius, continua arrelada en la *lluita pel reconeixement*.

En tercer lloc, els discursos pràctics, com totes les argumentacions, s'assemblen a les illes amenaçades d'inundació en el mar d'una praxi on no domina en absolut el model de la resolució consensual dels conflictes d'acció. Els instruments de la violència reprimeixen sempre els mitjans de l'enteniment. Així, el comportament d'una acció que s'orienta segons postulats ètics s'ha d'ajustar als imperatius que sorgeixen de les

coaccions estratègiques. El problema d'una ètica de la responsabilitat, la qual té en compte la dimensió temporal, és trivial en els fonaments, ja que és d'aquesta mateixa ètica discursiva d'on deriven els punts de vista de l'ètica de la responsabilitat per a un judici sobre el futur de les conseqüències secundàries de l'acció col·lectiva. D'altra banda, d'aquest problema deriven les qüestions d'una ètica política que té a veure amb les apories d'una praxi orientada als objectius de l'emancipació i que en altres temps tingué un lloc en la teoria marxista.

En aquesta mena de limitacions que tenen sempre els discursos pràctics és on es manifesta el poder de la història enfront de la pretensió transcendental i dels interessos de la raó. L'escèptic sol ser procliu a dramatitzar l'efecte d'aquestes limitacions. El nucli del problema resideix en el fet que els judicis morals, que donen respostes sense raons a preguntes descontextualitzades, busquen una *igualació*. Només cal tenir clar el rendiment de l'abstracció a la qual deuen les morals universalistes la superioritat sobre totes les morals convencionals, perquè aparega el vell problema de la relació entre moralitat i eticitat en una perspectiva trivial.

En el cas de qui participa en la discussió i comprova les hipòtesis, es difumina l'actualitat de les seues experiències vitals, ja que la normativitat de les institucions existents li sembla tan trencada com l'objectivitat de les coses i dels esdeveniments. En el discurs percebem el món viscut de la praxi comunicativa quotidiana en una retrospectiva artificial, per dir-ho així; ja que, en vista de les pretensions de validesa hipotèticament considerades, el món de les relacions institucionalment ordenades es *moralitza* de la mateixa manera que es *teoritza* el món de les relacions objectives existents. Això és el que fins ara ha valgut com a fet o com a norma sense cap discussió. Pot qüestionar-se o no qüestionar-se, ser vàlid o no ser-ho. Això a banda, l'art modern ha aplicat un procediment similar de problematització en l'àmbit de la subjectivitat: el món de les vivències se sotmet a l'estètica, s'allibera de l'hàbit de la *percepció quotidiana* i de les convencions de l'acció quotidiana. És convenient, per tant, considerar la relació de la moralitat i l'eticitat com a part d'una relació més complexa.

[...]

Qüestions

- Què representen les *pretensions de validesa* en la discussió moral?
- Discutiu la separació entre bo i just.

- Resumiu les limitacions que afecten tot discurs pràctic.
- Comenteu l'idea del *món vital*.
- Especifiqueu la manera com es relaciona l'ètica amb les concepcions del que és bo i la vida bona.
- Caracteritzeu el conjunt de l'ètica del discurs com a moral cognitivista, procedimental i universalista.
- Comenteu el text tenint en compte la crítica de Richard Rorty en *Filosofia i futur* (cap. "Habermas, Derrida i les funcions de la filosofia").

12. Karl-Otto Apel: ètica de la comunicació

[...]

I. La comprensió pragmaticotranscendental de l'ètica discursiva

L'expressió *ètica discursiva* s'ha consolidat entre els filòsofs alemanys els darrers anys com qualificativa d'un punt de partida de fonamentació de l'ètica que representem conjuntament, en els trets essencials, Jürgen Habermas i jo. Jo mateix he parlat abans de *l'ètica de la comunicació* o de *l'ètica de la comunitat ideal de comunicació*, però de fet, avui preferisc parlar d'*ètica discursiva*, i això *per dos motius principals*: en primer lloc, perquè aquesta denominació remet a una forma especial de comunicació —el *discurs argumentatiu*— com a mitjà de fonamentació concreta de les normes i, en segon lloc, perquè remet a la circumstància que el discurs argumentatiu —i no qualsevol altra forma de comunicació en el món de la vida— conté també l'*a priori racional de fonamentació* per al principi de l'ètica. En primer lloc, voldria referir-me a aquestes dues dimensions característiques de l'ètica del discurs. (Pel que s'ha dit, s'entén que amb *ètica del discurs* o, també, amb *ètica de la comunicació* no s'està pensant en una cosa com una ètica especial per al discurs o per a la comunicació lingüística).

Primer: l'aspecte que s'evoca preferentment amb la denominació *ètica del discurs* és el que hem esmentat en primer lloc, és a dir, la caracterització del discurs argumentatiu com a *mitjà* indispensable per a la fonamentació de les normes consensuables de la moral i del dret. Aquest aspecte es pot fer plausible intuïtivament aclarint que una moral dels *costums* referida a les relacions pròximes interhumanes, en la qual totes les normes són gairebé evidents per a tots els individus, ja no és, certament, prou avui dia. Perquè del que avui es tracta, per primera vegada en la història de l'home, és d'assumir la responsabilitat solidària per les conseqüències i subconseqüències a escala mundial de les activitats col·lectives dels homes —com, per exemple, l'aplicació

industrial de la ciència i de la tècnica i d'organitzar aquesta responsabilitat com a praxi col·lectiva. L'individu, com a destinatari d'una moral convencional, no pot assumir aquesta tasca per molt coresponsable que se senta; i l'alternativa al burocratisme despoticototalitarista, que desposseeix l'individu de la seua coresponsabilitat, no és —com ensenya l'experiència del socialisme d'estat— ni efectiu ni compatible amb la llibertat i l'autonomia moral de l'individu.

Així doncs, per resoldre el problema d'una ètica postconvencional de la responsabilitat, només sembla quedar el camí de l'ètica discursiva: és a dir, la cooperació solidària dels individus ja en la fonamentació de les normes morals i jurídiques susceptibles de consens, tal com és possible, principalment, per mitjà del discurs argumentatiu. A més, la institucionalització política dels *discursos pràctics* que s'ha postulat fins ara seria una tasca que estaria subjecta a la cooperació solidària de tots els individus coresponsables, i, en aquest sentit, estaria subjecta també a la crítica de l'*opinió pública* mitjançant els discursos. L'*alliberament* (*Entlastung*) —d'altra banda, necessari— de l'individu mitjançant les institucions, no hauria de comportar mai que la comunitat de comunicació dels homes capacitats per al discurs perdera la distància de responsabilitat i la competència per a decidir, en última instància, davant de les institucions.

Aquesta seria, en tot cas, la perspectiva normativa d'una *ètica de la coresponsabilitat*, tal com suggereix el primer aspecte de l'ètica del discurs, esmentat com a fonamental. Avui dia, a vegades pot fer l'efecte que aquesta perspectiva normativa bàsica de l'ètica del discurs ha sigut reconeguda ja, realment, de manera universal i —almenys com a pretensió— s'aplica pertot arreu en la moderna societat industrial. Pense en les nombroses —ja gairebé innumbrables— converses i conferències en què, des de tots els plans de la política local, nacional i internacional (incloent-hi la política científica, cultural, econòmica i social) es discuteixen els problemes de la responsabilitat col·lectiva i s'arriba a una reglamentació normativa, més o menys vinculant, en forma d'acords, conclusions i pactes.

El que avui sembla summament clar respecte d'aquestes converses és que els *discursos* d'una *macroètica contemporània* es caracteritzen com a mitjà d'organització cooperativa de la responsabilitat solidària, i, així, també de la fonamentació o justificació de les normes jurídiques i morals.

Segon: al meu entendre, però, d'aquesta manera només s'ha indicat una part de l'ètica del discurs: la dimensió *exotèrica*, per dir-ho així. La dimensió *esotèrica*, pròpiament filosòfica, consisteix que la idea del discurs argumentatiu —de la infranquejabilitat (*Nichthintergebarkeit*) d'aquest per part de qualsevol pensament amb pretensió de validesa— ha de possibilitar també la *fonamentació última* del principi ètic que ha de guiar ja sempre tots els discursos argumentatius, com a *discursos pràctics de fonamentació de normes*. Ara bé, aquesta pretensió esotèrica de l'ètica discursiva no pot comprendre's pel fet que s'indiquen els avantatges i l'absoluta necessitat del discurs com a *mitjans* de fonamentació de les normes.

Els representants d'una ètica de principis més antiga, compromesa amb Kant, han indicat amb raó que els *discursos pràctics de fonamentació de normes* que exigeix l'ètica discursiva, pressuposen ja per si mateixos un *principi ètic* que pot servir com a criteri formal per al procediment i per als resultats pretesos d'aquests discursos. De fet, no s'han de reivindicar senzillament totes les converses i conferències en què s'aspira avui en dia a convenis normativament vinculants com a *discursos pràctics* en el sentit que he indicat. La majoria tenen, més o menys, el caràcter de *negociacions* en què no es discuteix tant la *capacitat de consensuar les solucions dels problemes entre tots els afectats* com, més aviat, la *capacitat de consens dels participants en la negociació*, i això, no segons *arguments vàlids*, sinó recolzant en *propostes avantatjoses* i *amenaces de perjudicis*, com és característic en un discurs de negociació. Si s'admet també que la majoria de les negociacions —no totes són millors que la violència declarada—, haurem de fer constar que el consens a costa de tercers o el consens per xantatge no són resultats èticament desitjables dels discursos pràctics.

Així doncs, es pot concedir per endavant als crítics de l'ètica del discurs, orientats cap a Kant, que els discursos postulats com a mitjà de fonamentació de les normes pressuposen ja un *principi ètic criteriollògic*: un principi que permet diferències *a priori* entre els procediments i els resultats als quals s'aspira, d'una banda, i les pràctiques discursives i els resultats que són èticament qüestionables, de l'altra. No obstant això, l'ètica del discurs no pot concedir, de cap manera, a l'antiga ètica de principis, que la pregunta pel *principi criteriollògic* dels discursos pràctics haja de remetre al mateix *principi del discurs*: com si es tractara d'una fonamentació, precomunicativa i referida a l'individu autàrquic, de la llei moral, que és el que va intentar Kant. Totalment al contrari: al meu

parer, l'ètica *del discurs* mereix aquest nom només perquè pot pretendre descobrir, mitjançant el *discurs reflexiu-argumentatiu* en el mateix discurs, un *a priori* infranquejable per a tot pensament filosòfic, que inclou també el reconeixement d'un principi criteriollògic de l'ètica.

Aquesta pretensió de l'ètica discursiva té, al meu parer, un caràcter estrictament *filosoficotrascendental*: certament, en el sentit d'una transformació i posada en marxa pragmaticolingüística de la pretensió kantiana, formulada però no realitzada, d'una *fonamentació trascendental última de la llei moral*. Al meu entendre, la fonamentació trascendental última de la llei moral, que Kant va exigir al principi però que després va plantejar a favor de mer establiment d'un "*factum* evident de la raó (pràctica)", aquesta fonamentació no va poder realitzar-la Kant perquè va partir d'un *principi subjectiu de la raó, en el sentit del solipsisme metòdic*. Per descomptat, aquest és un punt que cal aclarir sempre de nou, com mostra aquesta discussió de l'ètica del discurs. Ací només puc abordar-lo de forma molt breu i assertòrica.

Per exemple, de la manera següent: el principi del *jo pense* que, segons Kant —i també Descartes i fins i tot Husserl— marca el *punt d'infranquejabilitat* per a la reflexió trascendental, aquest *jo pense* no permet cap *fonamentació trascendental de l'ètica* des de si mateix. Ni tan sols pot proporcionar un fonament per a la *constitució del sentit* de la pregunta per la llei moral, senzillament perquè el sentit d'una *llei moral* —a diferència de tota *llei natural*— s'obté evidentment en la regulació de les relacions intersubjectives d'una pluralitat de subjectes. Una dimensió trascendental de la *intersubjectivitat* —com la necessitat de la comunicació com a condició de possibilitat de la comprensió lingüística amb els altres— no està inclosa, però, en el principi trascendental kantian del *jo pense*. Els *altres jo*, que caldria pressuposar com a cosubjectes del coneixement objectiu mediat comunicativament, no apareixen en absolut en funció *trascendental*, segons Kant; han de *constituir-se* —com encara en Husserl— com a *objectes* del jo-subjecte trascendental, en el sentit d'objectes del món de l'experiència, o han de suposar-se —com en el cas de l'ètica— com a pures *entitats racionals no transcendentals* sinó *metafisicointel·ligibles* que, juntament amb Déu, formen el *regne dels fïns*.

De fet, Kant ha de recórrer a aquest *regne dels fïns metafísic* (i a aquestes entitats de raó com a fïns en si mateixes) per a poder pensar l'*autonomia* de la voluntat moralment bona com a *ratio essendi* de la llei moral. És a dir, no pot obtenir la llibertat i l'autonomia dels subjectes

de l'acció moral a partir de la concepció transcendental que aquesta llibertat pertany també a les *condicions de sentit del pensament com a argumentació*, condicions que no poden negar-se sense contradicció. Més aviat, en el sentit de la *dialèctica transcendental* de la *Crítica de la raó pura*, ha de pressuposar la *llibertat metafísica* —només pensable, però no cognoscible ni demostrable— de les *entitats intel·ligibles purament racionals*, per a poder fer comprensible l'autonomia moral de l'home. Però això vol dir, d'altra banda, que ha de separar radicalment l'*autonomia* de la *voluntat moralment bona*, de la voluntat de l'home posada en mans finalment de les seues inclinacions, i això, tot i reconèixer també que una llei moral, com a *llei del deure*, només pot tenir sentit per a un ésser amb interessos i inclinacions. D'altra banda, Kant ha de recórrer en la seua fonamentació última de la llei moral a una llibertat i autonomia de la voluntat, ambdues de caràcter metafísic, com a *ratio essendi* que — com ell mateix sap i destaca— no pot ser coneguda o demostrada. Per això la certesa pràctica de la *llibertat i autonomia* ha de derivar-se, segons Kant —d'acord amb la *primacia de la raó pràctica*—, del *deure* de la llei moral que ja s'ha pressuposat vàlid com a *ratio cognoscendi*, del mateix *deure*, doncs, la validesa del qual ha de fonamentar-se en primer lloc per la llibertat, en el sentit de la raó autònoma legisladora. Ací es tanca el cercle que obliga Kant, al començament de la *Crítica de la raó pràctica*, a renunciar a la fonamentació *transcendental* de la validesa de la llei moral, que prèviament encara exigia —en la *Fonamentació de la metafísica dels costums*—, i a conformar-se, en canvi, amb el mer establiment de un *factum* de la raó evident.

D'aquesta manera va fracassar la *fonamentació transcendental última* de l'ètica, en el sentit dels pressupòsits kantians; i només queda mostrar si, o en quina mesura, una *transformació pragmaticotranscendental de la filosofia transcendental* pot aconseguir la fonamentació última de l'ètica que va fracassar en Kant, substituint l'*a priori* infranquejable del *jo pense* per l'*a priori* del *jo argumente*.

Al meu parer, la *transformació* pragmaticolingüística de la *filosofia transcendental* pot mostrar dues coses: 1. Que quan argumentem públicament, i també en el cas d'un pensament empíric solitari, hem de pressuposar en tot moment les condicions normatives de possibilitat d'un discurs argumentatiu ideal com l'única condició imaginable per a la realització de les nostres pretensions normatives de validesa; i 2. Que, d'aquesta manera, hem reconegut també necessàriament i implícitament el principi d'una *ètica del discurs*.

Voldria aclarir amb tota brevetat aquesta tesi fonamental d'una ètica discursiva entesa de manera pragmaticotranscendental: per a fer-ho, pressupose per endavant que l'*argumentació* —igual que el pensament amb pretensió de validesa que s'expressa en aquesta— és *infranquejable* en la filosofia. El discurs argumentatiu no pot ser rebutjat per un escèptic o relativista, en el sentit que poguera trobar-hi un argument contra la possibilitat d'una fonamentació filosòfica última. D'un escèptic, que no argumenta, no en podem saber absolutament res. Naturalment, també pressupose que el discurs filosòfic infranquejable de la filosofia és *rigorosament i temàticament il·limitat*. Per això, qui participe en el discurs ha de comprendre que la funció d'aquest és elaborar solucions vinculants per a totes les qüestions imaginables que es puguen presentar en el món de la vida. No es tracta d'un joc autosuficient, sinó que és l'única possibilitat existent per a nosaltres, els homes, de resoldre sense violència els conflictes sobre les pretensions de validesa. I, naturalment, també es pressuposa que tots els participants en el discurs estan interessats, en principi, *en la solució de totes les qüestions imaginables sobre la validesa* i que no pretenen instrumentalitzar el discurs amb els altres només per als seus fins, com en el cas de la utilització del saber dels experts en un discurs *limitat estratègicament*. Dit de manera breu: cal pressuposar que, en un discurs filosòfic, tots els interlocutors comparteixen amb els altres tots els problemes imaginables —i també el de si hi ha un principi vinculant de la moral— i, per això, estan interessats *a priori* a trobar solucions per als problemes que són susceptibles de consens per a tots els membres d'una comunitat ideal i il·limitada d'argumentació. Però es pot pressuposar precisament quan es formula rigorosament la *pregunta* per la possibilitat d'una fonamentació racional última de l'ètica. Per això, la pregunta rigorosa inclou ja implícitament les condicions de possibilitat de la resposta. En això consisteix el més important de la *fonamentació reflexiva última* de l'ètica. Però, quins són els pressupòsits èticament rellevants que hem de reconèixer necessàriament mentre argumentem seriosament?

Com a individus que argumenten seriosament, en el sentit indicat, hem reconegut ja sempre, al meu entendre, la nostra participació en una comunitat *real* d'argumentació i en una altra comunitat *ideal* anticipada contrafàcticament. En el primer aspecte hem de pressuposar tot el que ens presenta l'hermenèutica filosòfica i la pragmàtica lingüística sobre la *precomprensió* del món, condicionada socioculturalment i històricament i, també, sobre l'*acord* amb els altres,

que són les condicions inicials per a qualsevol discurs concret; a aquestes pertanyen també pressupòsits en el sentit d'una *eticitat concreta i condicionada socioculturalment i històricament*. Es tracta dels pressupòsits que reconeixen avui, en general, els neopragmatistes i els neoaristotèlics pragmaticohermeneutes —per exemple, Gadamer, MacIntyre, Williams i Rorty— amb el lema de *base històrica i contingent de consens*. Ocorre de manera diferent amb el pressupòsit de la comunitat ideal d'argumentació *anticipada contrafàcticament*. En aquest sentit (gairebé ignorat per l'hermenèutica i la pragmàtica lingüística procedents de Heidegger i de Wittgenstein) aquell que argumenta seriosament ha de fer valdre, tant si ho admet com si no, les condicions i els pressupòsits, *ideals i universalment vàlids*, de la comunicació en una comunitat ideal de comunicació. I a aquestes condicions pertanyen també pressupòsits moralment rellevants: en el sentit, per exemple, de *normes ideals vàlides universalment*. De quines normes es tracta?

Al meu entendre, cada vegada que preguntem seriosament en el pla del discurs filosòfic, pressuposem ja la coresponsabilitat —la pròpia i la de tots els interlocutors potencials— en la solució de tots els problemes que es poden resoldre en el discurs: és a dir, també d'aquells problemes que només poden resoldre's en el *món de la vida* —pensat sense la forma reflexiva del discurs— mitjançant lluita o negociacions estratègiques. Cada vegada que argumentem seriosament, a més d'haver anticipat *nolens volens* les relacions ideals de comunicació, també hem reconegut ja sempre, a més de la *coresponsabilitat*, la *igualtat de drets, per principi*, de tots els participants en la comunicació. Així doncs, suposem necessàriament, sempre com a *finalitat del discurs, la capacitat* (universal) *de consensuar totes les solucions dels problemes*: així, per exemple, totes les solucions vinculants dels problemes de fonamentació de normes.

Al meu entendre, en aquests pressupòsits de l'argumentació, normatius i inevitables —és a dir, que no es poden negar sense autocontradicció performativa—, hi ha implicat un principi eticodiscursiu; un principi que es pot entendre com una transformació postmetafísica del principi d'universalització de l'ètica —de l'*imperatiu categòric*, doncs— que Kant va formular per primera vegada.

El *moment principal de la transformació* és el següent: en lloc de l'*aptitud legal* de les màximes d'acció —que els individus han de voler, segons Kant— apareix ara la *idea reguladora de la capacitat de ser consensuades totes les normes vàlides per part de tots els afectats*, idea reguladora que han d'acceptar com a vinculant tots els individus, però

que, si és possible, cal realitzar aproximadament en el discurs real. Segons l'ètica del discurs, en aquesta *capacitat de consens* hi ha la *implementació de sentit* i la *concreció de la determinació kantiana de l'aptitud com a llei* en el pla de la *intersubjectivitat*, en certa manera, la interpretació (*Dechiffrierung*) *postmetafísica*, però *fonamentable pragmaticotranscendentalment*, del *regne dels fins* en el sentit d'una *idea reguladora de la comunicació humana*.

Possiblement, la *fonamentació última pragmaticotranscendental del principi d'universalització de l'ètica* que he esbossat (i que es pot obtenir per reflexió sobre els pressupòsits innegables de l'argumentació, sota pena d'incórrer en autocontradicció performativa), es puga entendre com una *interpretació (Dechiffrierung)* del sentit de la fonamentació última que Kant simplement va suggerir. Així doncs, si es llegeix la fórmula (al·locució) kantiana de l'evident *factum* de la raó en el sentit d'un *perfecte apriòric*, es pot dir que aquest *factum* evident de la raó consisteix, precisament, que nosaltres, en tant que argumentem i juntament amb la *raó comunicativa qua* racionalitat discursiva, hem *reconegut* ja sempre la validesa de la llei moral en forma de principi ètic del discurs.

[...]

Qüestions

- Què significa *transformació* de la filosofia transcendental?
- Com és possible la transformació pragmaticotranscendental de la filosofia transcendental kantiana?
- Quin és el criteri de la fundació última pragmaticotranscendental de l'ètica?
- Per què és necessària una ètica de la responsabilitat?
- Contrasteu el text amb les idees de Kant en la *Fonamentació de la metafísica dels costums* (segona secció).

13. Paul Ricœur: ètica de l'alteritat

[...]

1. *Tendir a la vida bona...*

Aquest estudi es limitarà a establir la primacia de l'ètica sobre la moral, és a dir, de la intencionalitat sobre la norma. La tasca del següent consistirà a donar a la norma moral el lloc just que li correspon sense deixar-li l'última paraula.

Inquirir sobre la intencionalitat ètica prescindint del moment deontològic, ¿és renunciar a qualsevol discurs sensat i deixar el camp lliure a l'efusió dels *bons* sentiments? En absolut. La definició que segueix suscita, al contrari, pel caràcter articulat, un treball de pensament que ocuparà la resta d'aquest estudi. Denominem *intencionalitat ètica* la intencionalitat de la *vida bona* amb i per a un altre en institucions justes. Els tres moments importants d'aquesta definició seran, successivament, l'objecte d'una anàlisi diferent. Són aquests tres mateixos components els que, en els dos estudis següents, formaran els punts de suport successius de la nostra reflexió sobre la relació de la norma moral amb la intencionalitat ètica.

L'avantatge principal d'una irrupció en la problemàtica ètica per la noció de *vida bona* és la de no fer referència directament a la ipseïtat sota la figura de l'estima de si. I, si l'estima de si extrau definitivament la primera significació del moviment reflexiu pel qual la valoració de certes accions estimades bones es gira cap a l'autor d'aquestes accions, aquesta significació continua sent abstracta mentre li falte l'estructura dialògica introduïda per la referència a l'altre. Al seu torn, aquesta estructura dialògica continua estant incompleta fora de la referència a institucions justes. En aquest sentit, l'estima de si només té ple sentit al terme del recorregut de sentit marcat pels tres components de l'objectiu ètic.

El primer component de l'objectiu ètic és el que Aristòtil anomena *viure-bé*, *vida bona*: *veritable vida* en podríem dir seguint Proust. Hem d'esmentar en primer lloc la *vida bona*, perquè és l'objecte mateix de la intencionalitat ètica. Qualsevol que siga la imatge que cadascú es fa d'una vida realitzada, aquest colofó és la finalitat última de la seua acció. És el moment de recordar la distinció que fa Aristòtil entre el bé tal com el busca l'home i el bé platònic. En ètica aristotèlica, no pot tractar-se més que del bé per a nosaltres. Aquesta relativitat no impedeix que aquest bé deixi d'estar contingut en algun bé particular. És més aviat el que falta a tots els béns. Tota ètica suposa aquest ús no saturable del predicat *bo*.

Una vegada més, la indefinició amenaça el discurs? En absolut. La primera gran lliçó que guardarem d'Aristòtil és la d'haver buscat en la *prâxis* l'ancoratge fonamental de l'objectiu de la *vida bona*.

La segona és haver intentat erigir la teleologia interna a la *prâxis* en principi estructurador de l'objectiu de la *vida bona*. En referència a això, no és veritat que Aristòtil haja resolt la paradoxa aparent segons la qual la *prâxis*, almenys la bona *prâxis*, seria ella mateixa el seu propi fi, sense deixar de buscar un fi posterior. La paradoxa es resoldria si trobàrem un principi de jerarquia tal que les finalitats foren incloses d'alguna manera les unes en altres, en què el superior seria com l'excés de l'inferior. Però la continuació de l'*Ètica a Nicòmac* no sembla oferir una anàlisi coherent d'aquesta jerarquia de les accions i dels fins corresponents. Hi ha molts comentaristes que veuen una discordança entre el llibre III i el VI. N'hi ha que la consideren insalvable; d'altres, no. La discordança consisteix en això: en el llibre III, com hem recordat en el quart estudi, tot descansa en el vincle entre elecció preferencial i deliberació. Però el mateix llibre proposa un model de deliberació que sembla excloure aquesta de l'ordre dels fins. Aquesta limitació de la deliberació als mitjans es repeteix tres vegades: "No deliberem sobre els fins [parem compte en el plural], sinó sobre els mitjans que condueixen als fins [*ta pros to telos*]" (III, 5, 1112 b 12). Es comprèn que s'elimine del camp de la deliberació tot allò que escapa al nostre poder: d'una banda, les entitats eternes; de l'altra, tots els esdeveniments que no poden ser produïts per nosaltres. Però d'ací a reduir les coses que depenen de nosaltres a mitjans, hi ha un pas que és superat en els exemples que segueixen: el metge no es pregunta si ha de curar, ni l'orador si ha de persuadir, ni el polític si ha de legislar bé. En la mesura en què cadascú s'ha proposat un fi, examina la manera i el mitjà d'assolir-lo, ja que la

deliberació es refereix a l'elecció del mitjà més apropiat. Restringint encara l'abast de la deliberació, Aristòtil s'afanya a assimilar aquesta elecció dels mitjans a la construcció d'una figura pel geòmetra; aquesta figura fa les vegades de fi per a les operacions intermèdies.

Comprenem la predilecció d'Aristòtil per aquest model: si la deliberació ha de referir-se a les coses que depenen de nosaltres, els mitjans dels nostres fins són sense dubte allò que més està en poder nostre; per tant, l'objectiu dels fins s'ha de situar del costat del desig (*boulésis*) que es refereix a coses que resten fora del nostre abast. A més, i aquest argument és potser el més fort, “si es vol deliberar sempre, s'arribarà fins a l'infinit” (*Ètica a Nicòmac*, III, 5, 1113 a 2). ¿No s'ha dit que “cal aturar-se en algun lloc [*ananké sténai*]” i que la felicitat és, en certa manera, el que posa un fre a la fugida endavant del desig? No obstant això, l'argument ens deixa perplexos: ¿potser Aristòtil ha ignorat que un home pot trobar-se en la tessitura d'escollir entre fer-se metge més que orador o home polític? L'elecció entre diversos cursos d'acció, ¿no és una elecció sobre els fins, és a dir, sobre la conformitat, més o menys estricta o llunyana, amb un ideal de vida, amb allò que és considerat per cadascú com el seu objectiu de felicitat, la seua concepció de la *vida bona*? Aquesta perplexitat, que alimentarà més tard la nostra reflexió, obliga a confessar que el model mitjà-fi no cobreix tot el camp d'acció, sinó només la *techné*, en la mesura que se sostrau a una reflexió fonamental aportada precisament per la *phrónesis* del llibre VI. Pitjor encara: el model mitjà-fi sembla conduir, sens dubte, a un camí fals, en la mesura en què convida a construir totes les connexions entre fins subordinats i fi últim segons una relació que continua sent fonamentalment instrumental.

El llibre VI, que, cal recordar-ho, recolza en les virtuts dianoètiques i no en les del caràcter, tractades en els llibres II-V (valor, moderació, liberalitat i justícia), ofereix, en canvi, un model de deliberació més complex. La deliberació és ací el camí seguit per la *phrónesis*, la saviesa pràctica (terme que els llatins van traduir per *prudentia*), i, més precisament, el camí que segueix l'home de la *phrónesis* —el *phrónimos*— a fi de dirigir sa vida. La pregunta que ací es planteja sembla ser aquesta: quina és l'especificació més apropiada als fins últims perseguits? En aquest aspecte, l'ensenyament més important del llibre VI es refereix a l'estret vincle establert per Aristòtil entre la *phrónesis* i el *phrónimos*, vincle que només adquireix sentit si l'home de judici savi determina al mateix temps la regla i el cas, i cospa la situació en la seua

plena singularitat. Tornarem sobre aquest ús de la *phrónesis* en el novè estudi, quan seguim el moviment de retorn de la moral a l'objectiu ètic en situacions singulars inèdites.

Acompanyats per aquests esbossos de solucions i per aquestes perplexitats, buscarem, en la revisió del concepte d'acció proposada en l'estudi anterior, el mitjà, si no de resoldre les dificultats del text d'Aristòtil —en un sentit arqueològic i filològic—, almenys de respondre-hi amb els recursos del pensament contemporani.

Recordem que, sota la pressió de la teoria narrativa, hem sigut portats no només a eixamplar sinó a jerarquitzar el concepte d'acció a fi de dur-lo al nivell del de la *prâxis*: així, hem col·locat, a altures diferents segons l'escala de la *prâxis*, pràctiques i plans de vida, reunits per l'anticipació de la unitat narrativa de la vida. Així, hem volgut subratllar el principi unificador propi de cadascuna d'aquestes entitats pràctiques. Ara recorrerem de nou la mateixa jerarquia de la *praxis*, aquesta vegada des del punt de vista de la integració ètica sota la idea de la *vida bona*.

El principi unificador d'una *pràctica* —ofici, joc, art— no resideix només en relacions lògiques de coordinació, fins i tot de subordinació o d'encaix, ni tan sols en la funció de les regles constitutives, en el sentit de la teoria dels jocs i de la teoria dels actes de discurs, la neutralitat ètica no s'ha d'oblidar. És, però, la dimensió significativa, aportada per la noció de regla constitutiva la que obri l'espai de sentit en el qual poden desplegar-se apreciacions de caràcter avaluador (i posteriorment, normatiu) vinculades als preceptes del ben fer. La qualificació pròpiament ètica d'aquests preceptes està garantida pel que MacIntyre anomena *patrons d'excel·lència* (*standards of excellence*), els quals permeten qualificar de bons un metge, un arquitecte, un pintor, un jugador d'escacs, etc. Aquests patrons d'excel·lència són regles de comparació aplicades a resultats diferents segons els ideals de perfecció comuns a una certa col·lectivitat d'executants i interioritzats pels mestres i virtuoses de la pràctica considerada. Veiem com de valuós és aquest recurs als patrons d'excel·lència de la pràctica per a refutar després qualsevol interpretació solipsista de l'estima de si, en el trajecte de la qual col·loquem les pràctiques. Les pràctiques, hem observat seguint MacIntyre, són activitats cooperatives en què les regles constitutives s'estableixen socialment; els patrons d'excel·lència corresponents en el nivell d'aquesta o d'aquella pràctica vénen de més lluny que l'executant solitari. Aquest caràcter cooperatiu i tradicional de les pràctiques no exclou la controvèrsia, sinó més aviat la suscita, principalment pel que

fa a la definició dels patrons d'excel·lència, que tenen també la seua pròpia història. Continua sent vertader, però, que no hi hauria ni competició entre executants ni controvèrsia sobre els patrons d'excel·lència si no existira, en la cultura comuna als practicants, un acord bastant durador sobre els criteris que defineixen els nivells d'èxit i els graus d'excel·lència.

¿Com es relacionen aquests patrons d'excel·lència amb l'objectiu ètic del viure-bé? De dues maneres D'una doble manera. D'una banda, abans de qualificar com a bo l'executant d'una pràctica, els patrons d'excel·lència permeten donar sentit a la idea de béns immanents a la pràctica. Aquests béns immanents constitueixen la teleologia interna a l'acció, com l'expressen, en el pla fenomenològic, les nocions d'interès i de satisfacció que no s'han de confondre amb les de plaer. Aquest concepte de bé immanent, tan grat a MacIntyre, proporciona així un primer punt de suport al moment reflexiu de l'estima de si, en la mesura que, apreciament les nostres accions, ens apreciem a nosaltres mateixos com a autors de les accions. D'altra banda, el concepte de béns immanents s'ha de mantenir en reserva per a una recuperació posterior dins de la concepció pròpiament normativa de la moral, quan es tracte de donar un contingut a la forma buida de l'imperatiu categòric. En aquest sentit, la idea de béns immanents ocupa en la nostra empresa una doble posició estratègica.

Precisament, la integració de la unitat més àmplia dels *plans de vida*, dóna una extensió paral·lela a aquesta noció de béns immanents a la pràctica. Recordem que la teoria narrativa ha portat a tenir en compte aquest grau més elevat d'integració de les accions en projectes globals que inclouen, per exemple, vida professional, vida de família, vida d'oci, vida associativa i política. Una segona mirada dirigida a aquesta noció permet tornar sobre una de les dificultats trobades en l'*Ètica a Nicòmac* sobre la validesa de la relació mitjà-fi. Segons aquest model, el metge és ja metge: no es pregunta si vol continuar sent-ho; les seues eleccions són de natura purament instrumental: curar o operar, purgar o fer la litotomia. Però, què passa amb l'elecció de la vocació de metge? Ací ja no n'hi ha prou amb el model de mitjà-fi. Es tracta, més aviat, d'especificar els vagues ideals sobre els quals es considera com a *vida bona* respecte a tot l'home, usant aquesta *phronesis* que, com hem mostrat, escapa al model mitjà-fi. Per tant, les configuracions d'acció que anomenem plans de vida procedeixen d'un moviment de vaivé entre ideals llunyans que cal especificar ara, i el pes dels avantatges i dels

inconvenients de l'elecció d'aquest pla de vida a la pràctica. Gadamer interpreta en aquest sentit la *phrónesis* aristotèlica.

Una altra observació sobre l'expressió *pla de vida*. Val la pena reflexionar sobre el terme *vida*. No es pren en un sentit purament biològic, sinó en el sentit eticocultural, ben conegut dels grecs, quan comparaven els mèrits respectius dels *bioi* oferits a l'elecció més radical: vida de plaer, vida activa en el sentit polític, vida contemplativa.

El terme *vida* designa tot l'home per oposició a les pràctiques fragmentades. Així, Aristòtil —ell una altra vegada!— preguntava si hi ha un *ergon* —una funció—, una tasca per a l'home com a tal, com hi ha una tasca per al músic, per al metge, per a l'arquitecte... Pres com a terme singular, la paraula *vida* rep la dimensió apreciativa, validadora, de l'*ergon* que qualifica l'home com a tal. Aquest *ergon* és a la vida, presa en el seu conjunt, allò que el patró d'excel·lència és a una pràctica particular.

És aquest vincle entre l'*ergon* de l'home —que anomenem *pla de vida*— el que permet respondre a la dificultat de l'*Ètica a Nicòmac* evocada més amunt: ¿com es pot sostenir, preguntàvem, alhora que cada *prâxis* té un *fi en si mateix* i que tota acció tendeix cap a un *fi últim*? El secret de l'encaix de les finalitats resideix en la relació entre pràctica i pla de vida; una vegada triada, una vocació confereix als gestos que la posen en pràctica aquest caràcter de *fi en si mateixa*; però rectificuem contínuament les tries inicials; de vegades les canviem totalment, quan la confrontació es desplaça del pla de l'execució de les pràctiques ja escollides a la qüestió de l'adequació entre l'elecció d'una pràctica i els nostres ideals de vida, per vagues que siguin i, en canvi, més imperiosos de vegades que la regla del joc d'un ofici que hem considerat invariable fins aquest moment. Ací la *phrónesis* suscita una deliberació molt complexa en la qual el *phrónimos* està tan implicat com aquesta.

No tornaré ara sobre el lloc assignat per MacIntyre a la *unitat narrativa d'una vida* entre les pràctiques i els plans de vida i el que Aristòtil designa amb el terme *viure-bé*. El terme de vida que figura tres vegades en les expressions *pla de vida*, *unitat narrativa d'una vida*, *vida bona*, designa alhora l'arrelament biològic de la vida i la unitat de tot l'home, tant bon punt posa sobre si mateix la mirada en l'apreciació. En aquesta mateixa perspectiva, Sòcrates pogué dir que una vida no examinada no és digna d'aquest nom. Pel que fa al terme *unitat narrativa*, no subratllem ací tant la funció de reunió, exercida pel relat al cim de l'escala de la *prâxis*, com la unió que el relat realitza entre les

estimacions aplicades a les accions i l'avaluació dels personatges mateixos. La idea d'unitat narrativa d'una vida ens garanteix així que el subjecte de l'ètica no és altre que aquell a qui el relat assigna una identitat narrativa. A més, mentre que la noció de pla de vida accentua el costat voluntari, fins i tot voluntarista, del que Sartre anomenava projecte existencial, la noció d'unitat narrativa remarca la composició entre intencions, causes i casualitats, que trobem en tot relat. L'home apareix així de colp tant com a sofrent i com a actuant, i sotmès a aquests avatars de la vida que fan parlar a l'excel·lent hel·lenista i filòsofa Martha Nussbaum de la *fragility of goodness*, que caldria traduir per la fragilitat de la qualitat bona de l'obrar humà.

La sèrie d'intermediaris que acabem de veure troba, si no un acabament, almenys un horitzó, o si es prefereix una idea límit, en la noció, tantes vegades evocada, de *vida bona*. Però no cal enganyar-se sobre el contingut i l'estatut d'aquesta noció en la història de la *prâxis*.

Pel que fa al contingut, la *vida bona* és, per a cadascú, la nebulosa d'ideals i de somnis de realització respecte a la qual una vida és considerada com a més o menys realitzada o com a no realitzada. És el pla del temps perdut i del temps recobrat. En aquest sentit, és l'*objectiu cap al qual* tendeixen aquestes accions de les quals hem dit, però, que tenen el seu fi en si mateixes. Però aquesta finalitat en la finalitat no anul·la la suficiència respecte a si mateix de les pràctiques en la mesura que el seu fi ja està enunciat i continua estant-ho; aquesta obertura, que trenca pràctiques que hom podria anomenar tancades sobre si mateixes, quan ens assalta el dubte sobre l'orientació de la nostra vida, manté una tensió, d'ordinari discreta i tàcita, entre la part tancada i la part oberta en l'estructura global de la *prâxis*. Ací cal pensar en la idea d'una finalitat superior que seria sempre interior a l'obrar humà.

L'estatut epistèmic d'aquest horitzó o d'aquesta idea límit posa en joc, de manera decisiva, el vincle evocat més amunt entre la *phrónesis* i el *phrónimos*. En un llenguatge més modern, diríem que és un treball incessant d'interpretació de l'acció i de si mateix on es prossegueix la recerca d'adequació entre el que ens sembla millor per al conjunt de la nostra vida i les eleccions preferencials que regeixen les nostres pràctiques. Hi ha diverses formes d'introduir en aquest estadi final el punt de vista hermenèutic. En primer lloc, entre el nostre objectiu ètic de la *vida bona* i les nostres eleccions particulars es dibuixa una mena de cercle hermenèutic en virtut del joc de vaivé entre la idea de *vida bona* i les decisions més notables de la nostra existència (carrera, amors, temps

lliure, etc.). Succeeix com en un text en el qual el tot i la part s'entenen l'un a través de l'altre. En segon lloc, la idea d'interpretació afegeix, a la simple idea de significació, la de significació per a algú.

Interpretar el text de l'acció és, per a l'agent, interpretar-se a si mateix. Ens trobem ací amb un important tema de Ch. Taylor en els seus *Philosophical Papers*: l'home —diu— és un *self-interpreting animal*. Alhora, el nostre concepte de si surt molt enriquit d'aquesta relació entre la interpretació del text de l'acció i l'autointerpretació. En el pla ètic, la interpretació de si es converteix en estima de si. En canvi, l'estima de si segueix el destí de la interpretació. Com aquesta, l'estima dóna lloc a la controvèrsia, a la contestació, a la rivalitat; en una paraula, al conflicte de les interpretacions, en l'exercici del judici pràctic. Això vol dir que la recerca d'adequació entre els nostres ideals de vida i les nostres decisions, també vitals, no és susceptible del tipus de verificació que es pot esperar de les ciències fundades en l'observació. L'adequació de la interpretació és competència d'un exercici del judici que pot, en el límit, dotar-se, almenys als ulls dels altres, de la plausibilitat, tot i que, als ulls de l'agent, la seua pròpia convicció limite amb el tipus d'evidència d'experiència que, al final del llibre VI de l'*Ètica a Nicòmac*, feia comparar la *phrónesis* amb l'*aisthesis*. Aquesta evidència d'experiència és la nova figura que revesteix l'atestació quan la certesa de ser l'autor del seu propi discurs i dels seus propis actes es fa convicció de jutjar bé i d'obrar bé, en una aproximació momentània i provisional del viure-bé.

[...]

Qüestions

- Interpreteu el sentit dels tres components de l'objectiu ètic que assenyala l'autor.
- Analitzeu i discutiu la relació mitjans-fi.
- Comenteu les connexions entre ètica i identitat narrativa.
- Com es relaciona el concepte de *pràctica* esbossat per MacIntyre amb l'objectiu ètic del *viure bé*?
- Comenteu el vincle entre la concepció deontològica de la moral representada tòpicament pel formalisme kantian i la concepció teleològica de l'ètica representada per Aristòtil.
- Quin és el tipus de *certesa* de l'hermenèutica del si que Ricœur proposa i en quina mesura la seua noció d'*atestació* expressa una certesa diferent de la del *cogito* cartesià?

- Compareu el vincle perfilat en el text entre elecció (*proairesis*) i deliberació (*bouleusis*), obra (*poiésis*) i acció (*prâxis*) i tècnica (*technê*) i saviesa pràctica (*phrónesis*) amb l'indicat per Aristòtil en *Ètica a Nicòmac*, llibres III i VI.

14. Charles Taylor: ètica de l'autenticitat

[...]

Què entenc per ideal moral? Entenc una descripció del que seria una manera de vida millor o superior, en què *millor* i *superior* es defineixen no a partir del que desitgem o necessitem, sinó d'oferir una norma del que hauríem de desitjar.

La força de termes com ara *narcisisme* (en paraules de Lasch) o *hedonisme* (segons la descripció de Bell) radica a donar per establert que en això no actua cap ideal moral; i si ho fa, només actua a la superfície, que s'hauria de prendre més aviat per una pantalla que amaga l'autoindulgència. Tal com diu Bloom, "la gran majoria dels estudiants, tot i que desitgen tenir bona opinió de si mateixos igual que qualsevol, són conscients de com van d'enfeinats tenint cura de la carrera professional i les relacions personals. Hi ha una certa retòrica d'autorealització que dóna una pàtina d'encant a aquesta vida, però poden adonar-se que no hi ha res d'especialment noble. La lluita per la supervivència ha substituït l'heroisme com a qualitat digna d'admiració". No tinc cap dubte que la descripció és vàlida per a algunes persones, potser per a moltes, però és un gran error pensar que ens permet entreveure el canvi de la nostra cultura, el poder d'aquest ideal moral, que ens cal entendre si volem arribar a explicar fins i tot per què s'usa com a *pàtina* hipòcrita dels autoindulgents.

El que ens cal entendre en aquest cas és la força moral que referma nocions com la d'autorealització. Quant intentem explicar això simplement com una mena d'egoisme, o com una mena de laxitud, una autoindulgència respecte a una època anterior, més dura i exigent, perdem el rastre. Parlar de *permissivitat* erra el blanc. De laxitud moral, n'hi ha, i la nostra època no és pas singular en això. El que necessitem explicar és el que té de peculiar en el nostre temps. No es tracta només de la gent que sacrifica relacions sentimentals i fills a fi de dedicar-se a

la seua carrera professional. L'important de la qüestió és el fet que molta gent se sent *cridada* a obrar d'aquesta manera, considera que ha d'actuar així i troba que balafiaria o que desaprofitaria la vida si no actuara d'aquesta forma.

Així doncs, el que es perd en aquesta crítica és la força moral de l'ideal d'autenticitat. Aquesta queda d'alguna manera implícitament desacreditada, juntament amb les seues formes contemporànies. La qual cosa no seria tan greu si poguérem recórrer a la part contrària en cerca de defensa. Però quedarem defraudats en aquest aspecte. Que l'adhesió de l'autenticitat prenga la forma d'una mena de relativisme fàcil significa que la vigorosa defensa de qualsevol ideal moral queda d'alguna manera fora de tot límit, ja que les implicacions, tal com les he descrites més amunt, indiquen que algunes formes de vida són *superiors* a d'altres, i la cultura de la tolerància davant de l'autorealització individual es retrau davant d'unes tals pretensions. Això ve a significar, tal com s'ha apuntat sovint, que hi ha alguna cosa contradictòria i contraproduent en la seua postura, ja que el relativisme mateix es veu impulsat (almenys parcialment) per un ideal moral. Però, de manera coherent o no, aquesta és la postura habitualment adoptada. L'ideal descendeix al nivell de l'axioma, cosa que no es posa en dubte però que tampoc no s'explica.

Quan s'adopta l'ideal, la gent de la cultura de l'autenticitat, com vull anomenar-la, dóna suport a un cert tipus de liberalisme que ha sigut abraçat també per molts altres. Es tracta del liberalisme de la neutralitat. Un dels principis bàsics és que una societat liberal ha de ser neutral en qüestions que afecten allò que constitueix la vida bona. La vida bona és allò que cada individu busca a la seua manera, i un govern faltaria a la imparcialitat, i per tant al respecte equitatiu als ciutadans, si prenguera partit en aquesta qüestió. Si bé molts dels autors d'aquesta escola són apassionats oponents del relativisme tou (com ara Dworkin i Kymlicka), el resultat de la seua teoria consisteix a relegar les discussions sobre la vida bona als marges del discurs polític.

Com a resultat, ens trobem davant d'una extraordinària incapacitat d'articular un dels ideals constitutius de la cultura moderna. Els adversaris el menyspreen, i els partidaris no en poden parlar. El debat en conjunt pugna per deixar-lo en l'ombra, per fer-lo invisible. Això té conseqüències perjudicials. Però abans de continuar parlant de les conseqüències, vull esmentar dos altres factors que contribueixen a intensificar aquest silenci.

Un d'aquests factors és el pretext que comporta el subjectivisme moral en la nostra cultura. Per aquest entenc la visió segons la qual les postures morals no es fonamenten de cap manera en la raó o en la natura de les coses, sinó que en última instància són adoptades per cadascun de nosaltres perquè ens hi trobem lligats. Segons aquest punt de vista, la raó no pot intervenir en disputes morals. Per descomptat, hom pot referir-se a certes conseqüències d'una determinada posició en les quals pot ser que l'altre no haja pensat. Així que la crítica de l'autenticitat pot apuntar als possibles resultats polítics i socials que cada persona busque la seua autorealització. Però si el nostre interlocutor es manté encara en la postura inicial, no hi ha res que puguem dir-li per contradir-lo.

Els fonaments d'aquesta visió són complexos i van força més enllà de les raons morals d'un relativisme tou, tot i que el subjectivisme proporciona un clar suport a aquest relativisme. Evidentment, molta gent immersa en la cultura contemporània de l'autenticitat se sent contenta d'adoptar aquesta comprensió del paper (o absència de paper) de la raó. El que resulta potser més sorprenent és que així se senten també molts oponents, que es veuen per tant duts a desesperar-se encara més respecte a la reforma de la cultura contemporània. Si els joves no es preocupen realment de les causes que transcendeixen el jo, què els podem dir?

Per descomptat, hi ha crítics que mantenen que hi ha criteris morals en la raó. Pensen que hi ha alguna cosa com la natura humana, i que la comprensió d'aquesta natura mostrarà que certes formes de vida són correctes i d'altres errònies, que n'hi ha unes que són superiors i millors que d'altres. Les arrels d'aquesta postura es troben en Aristòtil. Per contraposició, els subjectivistes moderns tendeixen a ser molt crítics amb Aristòtil, i diuen que la seua *biologia metafísica* està passada de moda i que és del tot increïble avui dia.

Però els filòsofs que pensen d'aquesta manera han sigut en general contraris a l'ideal d'autenticitat; l'han considerat part d'una desviació errònia del model arrelat en la natura humana. No tenien cap raó per a articular de què es tractava, mentre que aquells que el sostenien desistien de fer-ho a causa de les opinions subjectivistes.

Un tercer factor que ha enfosquit la importància de l'autenticitat com a ideal moral ha sigut la forma normal d'explicació de les ciències socials. Aquesta s'ha abstingut generalment d'invocar ideals morals i ha tendit a recórrer a factors presumptament més sòlids i prosaics per a

explicar-la. I d'aquesta manera, els trets de la modernitat en què m'he anat centrant ací, l'individualisme i l'expansió de la raó instrumental, sovint s'han considerat subproductes del canvi social: per exemple, com a efectes indirectes de la industrialització, de l'augment de la mobilitat o de la urbanització. Cal traçar, és clar, importants relacions causals, però les descripcions que les invoquen defugen completament la qüestió de si aquests canvis de cultura i de perspectiva són deutors dal seu poder intrínsec com a ideals morals. La resposta implícita és sovint negativa.

És clar que cal explicar els canvis socials que suposadament engendra aquesta nova perspectiva, i això comportarà recórrer en certa manera a les motivacions humanes, llevat que suposem que la industrialització o el creixement de les ciutats va ocórrer enterament en un moment de distracció. Necessitem alguna noció que ens explique què era el que movia la gent a actuar fermament seguint un rumb regular, un rumb que, per exemple, duia a una aplicació cada vegada més gran de la tecnologia en la producció, o a més concentració de població. Però el que sovint s'invoca són motivacions que no són de tipus moral. Amb això entenc motivacions que puguen impulsar les persones, sense gaire connexió amb cap ideal moral, tal com he definit més amunt. De manera que molt sovint ens trobem que aquests canvis socials s'expliquen a partir del desig de més riquesa o poder, o de mitjans de supervivència o de control sobre els altres. Encara que totes aquestes coses poden tramar-se en ideals morals, no necessiten fer-ho i, per tant, l'explicació en aquests termes es considera prou *sòlida i científica*.

Tot i que la llibertat individual i el desenvolupament de la raó instrumental es prenen com a idees l'atractiu intrínsec de les quals pot ajudar a explicar l'ascendent que tenen, sovint aquest atractiu es contempla en termes no morals. És a dir, que el poder d'aquestes idees sovint s'entén no en termes de força moral, sinó sols a causa dels avantatges que semblen conferir a la gent, amb independència de la visió moral, o fins i tot de si tenen o no algun avantatge. La llibertat ens permet fer el que vulguem, i la màxima aplicació de la raó instrumental ens en proporciona més, d'allò que desitgem, siga el que siga.

El resultat de tot plegat ha consistit a tornar més densa la foscor que envolta l'ideal moral d'autenticitat. Els crítics de la cultura contemporània tendeixen a menysprear-lo com a ideal, a confondre'l fins i tot amb un desig no moral de fer el que es vulga sense interferències. Els defensors d'aquesta cultura es veuen empesos a una incapacitat d'articular sobre la qüestió per la seua mateixa perspectiva.

La força general del subjectivisme en el nostre món filosòfic i el poder del liberalisme neutral intensifiquen la sensació que no es pot parlar d'aquests temes ni s'ha de fer. I per damunt de tot això, les ciències socials semblen anar dient-nos que per a entendre aquests fenòmens com a cultura contemporània de l'autenticitat, no hauríem de recórrer en les explicacions a coses com ara ideals morals, sinó que hauríem de considerar-los en termes, diguem-ne, de canvis recents en la manera de producció, de nous patrons de consum juvenil, o de la seguretat de l'opulència.

Això té importància? A mi em sembla que en té molta. Moltes de les coses que els crítics de la cultura contemporània ataquen són formes degradades i pervertides d'aquest ideal. És a dir, procedeixen d'aquest ideal i qui les posa en pràctica hi apel·la, però de fet no representen una autèntica (!) realització de l'ideal. El relativisme tou és pertinent en aquest cas. Bloom adverteix que té una base moral: "La relativitat de la veritat no és una intuïció teòrica, sinó un postulat moral, la condició d'una societat lliure, o així ho creuen [els estudiants]". Però en realitat, m'agradaria proclamar, la relativitat de la veritat parodia i finalment traïx aquesta intuïció moral.

Una cosa similar es pot observar en aquestes apel·lacions a l'autenticitat que serveixen de justificació per a fer cas omís de tot el que transcendeix el jo: del rebuig del nostre passat per irrellevant, de la negació de les exigències de la ciutadania, dels deures de la solidaritat o de les necessitats del medi ambient natural. De manera semblant, justificar en nom de l'autenticitat un concepte de relació que serveix d'eficax instrument per a l'autorealització individual hauria de considerar-se com una paròdia que s'anul·la a si mateixa. L'afirmació del poder d'elecció com un bé que ha de maximitzar-se constitueix un producte pervertit de l'ideal.

Ara bé, si és veritat alguna cosa semblant a això, llavors té importància poder dir-ho. Perquè llavors hi ha alguna cosa a dir, amb tota raó, a aquelles persones que inverteixen la vida en aquestes formes pervertides. I això pot representar una diferència en aquestes vides. Es poden sentir algunes d'aquestes coses. La capacitat d'articulació és ací una clau moral, no només per corregir allò que poden ser punts de vista equivocats, sinó també per fer més palpable, més vívida la força d'un ideal per als qui ja el viuen; i en fer-lo més vívid, donar-los més força per poder viure d'acord amb aquest ideal de manera més plena i íntegra.

El que vinc a suggerir és una posició diferent tant de la dels defensors com de la dels detractors de la cultura contemporània. Al contrari que els defensors, no crec que tot siga com hauria de ser en aquesta cultura. En això tendisc a estar d'acord amb els detractors. Però al contrari que ells, crec que l'autenticitat s'hauria de prendre seriosament com a ideal moral. Diferisc també de diverses posicions intermèdies que sostenen que hi ha algunes coses bones en aquesta cultura (com ara més llibertat per a l'individu), però que aquestes s'aconsegueixen a costa de certs perills (com l'afebliment del sentit de ciutadania) de manera que la millor política d'un mateix consisteix a trobar el lloc ideal d'intercanvi entre avantatges i costos.

La descripció que oferisc és més aviat la d'un ideal que s'ha degradat, però que en si mateix val realment la pena i és, en efecte, impossible de repudiar pels moderns. De manera que el que necessitem no és una condemna absoluta ni una lloança desproveïda de tota crítica, ni tampoc un intercanvi acuradament equilibrat. El que ens cal és una tasca de recuperació mitjançant la qual aquest ideal pugui ajudar-nos a restaurar la nostra pràctica.

Per a estar d'acord amb això, hem de creure en tres coses, totes controvertides: 1. Que l'autenticitat és un ideal vàlid; 2. Que es pot argumentar raonadament sobre els ideals i la conformitat de la pràctica amb aquests ideals; i 3. Que aquestes argumentacions comporten una diferència. La primera creença desapareix davant de la sòlida espenta de la crítica de la cultura de l'autenticitat, la segona comporta el rebuig del subjectivisme, i la tercera és incompatible amb les descripcions de la modernitat que ens consideren empresonats en la cultura moderna pel *sistema*, ja es definisca com capitalisme, societat industrial o burocràcia. Espere poder fer plausible una mica tot això en les ratlles següents. Començaré per l'ideal.

L'ètica de l'autenticitat és una cosa relativament nova i peculiar per a la cultura moderna. Nascuda a final del segle XVIII, s'erigeix sobre formes anteriors d'individualisme, com ara l'individualisme de la racionalitat no compromesa, de la qual va ser pioner Descartes, l'exigència del qual consisteix que cada persona pense per si mateixa de forma autoresponsable; o l'individualisme polític de Locke, que tractava de fer la persona i la seua voluntat anteriors a l'obligació social. Però l'autenticitat també ha entrat en conflicte en alguns aspectes amb aquestes formes anteriors. És filla del període romàntic, que es

mostrava crític amb la racionalitat no compromesa i amb un atomisme que no reconeixia els lligams de la comunitat.

Una manera de descriure el desenvolupament d'aquesta ètica consisteix a fixar-ne el punt de partida en la noció del segle XVIII segons la qual els éssers humans estan dotats de sentit moral, d'un sentiment intuïtiu del que està bé i el que està malament. La intenció original d'aquesta doctrina es dirigia a combatre una visió rival segons la qual, per a distingir entre el bé i el mal s'havien de calcular les conseqüències, i en particular les relatives al premi i al càstig divins. La noció consistia en el fet que entendre el bé i el mal no era qüestió de càlcul sense més ni més, sinó que constituïa quelcom d'ancorat en els sentiments. D'alguna manera, la moralitat posseeix una veu interior.

La noció d'autenticitat es desenvolupa a partir d'un desplaçament de l'accent moral d'aquesta idea. En la visió original, la veu interior té importància perquè ens diu què és correcte a l'hora d'actuar. Estar en contacte amb els sentiments morals tindria ací importància com a mitjà per a la finalitat d'actuar correctament. El que jo anomeno desplaçament de l'accent moral es produeix quan aquest contacte adquireix un significat moral independent i crucial. Esdevé una cosa que hem d'aconseguir per tal de ser veritables i plens éssers humans.

Per a entendre què hi ha de nou en això, hem de considerar l'analogia amb visions morals anteriors, en què estar en contacte amb alguna font —per exemple, Déu, o la idea del bé— es considerava essencial per a una existència plena. Només que ara la font amb la qual hem d'entrar en contacte resideix a l'interior de nosaltres mateixos. Això forma part del pronunciat gir subjectiu de la cultura moderna, una forma nova d'interioritat en la qual acabem pensant en nosaltres mateixos com en éssers investits d'una profunditat interior. En principi, aquesta idea segons la qual la font resideix dins nostre no exclou el lligam amb Déu o amb les idees; es pot considerar com la nostra forma particular de relació amb ells. D'alguna manera, es pot prendre com una continuació i intensificació de l'evolució iniciada per sant Agustí, que va observar que el camí que conduïa a Déu passava per la nostra consciència reflexiva respecte a nosaltres mateixos.

Les primeres variants d'aquesta nova visió eren teistes, o almenys panteistes. Això queda il·lustrat pel filòsof que més va contribuir al fet que sobrevinguera aquest canvi, Jean-Jacques Rousseau. Crec que Rousseau és important no sols perquè va iniciar el canvi; més aviat, sostindria que la seua gran popularitat prové en part d'articular una cosa

que ja començava a moure's en la cultura. Rousseau presenta sovint la qüestió de la moralitat com si es tractara de continuar la veu de la natura que ens sorgeix de l'interior. Aquesta veu sovint queda ofegada per les passions a què ens indueix la dependència que tenim dels altres, entre les quals *l'amour propre* constitueix la clau. Rousseau dóna nom fins i tot al contacte íntim amb un mateix, més fonamental que qualsevol visió moral, que és una mena d'alegria i satisfacció: *le sentiment de l'existence*.

Rousseau va articular també de manera summament influent una idea que guarda estreta relació amb l'anterior. És la noció que vull denominar llibertat autodeterminada. Es tracta de la idea que sóc lliure quan decidisc per mi mateix sobre allò que em concerneix, en lloc de ser configurat per influències externes. És una norma de llibertat que va evidentment més enllà del que s'ha anomenat llibertat negativa, en la qual sóc lliure de fer el que vulga sense interferència de ningú perquè és compatible amb la meua configuració i influx per part de la societat i les seues lleis de conformitat. La llibertat autodeterminada exigeix que trenque el domini d'aquestes imposicions externes i que decidisca jo sols per mi mateix.

Si ara ho esmente no és perquè siga essencial per a l'autenticitat. Evidentment, els dos ideals són diferents. Però s'han desenvolupat conjuntament, a vegades en les obres dels mateixos autors, i les seues relacions han estat complexes, unes vegades en disputa, d'altres de manera estretament entrelaçada. En conseqüència, sovint s'han confós i això ha constituït una de les fonts de les formes pervertides d'autenticitat, com mantindrè quan torne més endavant a referir-m'hi.

La llibertat autodeterminada ha constituït una idea d'immens poder en la nostra vida política. En l'obra de Rousseau adquireix forma política en la noció d'un estat de contracte social fundat sobre la voluntat general, que precisament perquè es tracta de la nostra llibertat comuna no pot permetre cap oposició en nom de la llibertat. Aquesta idea ha sigut una de les fonts del totalitarisme modern, iniciada, es podria dir argumentadament, pels jacobins. I encara que Kant reinterpretarà aquesta noció de llibertat en termes purament morals, com a autonomia, torna venjativament a l'esfera política amb Hegel i Marx.

Però, tornant a l'ideal d'autenticitat, aquest es converteix en quelcom de crucial importància a causa d'una evolució que té lloc després de Rousseau i que associe a Herder, una vegada més principal

enunciador, abans que autor. Herder va avançar la idea que cadascun de nosaltres té una forma original d'ésser humà. La seua forma d'expressar-ho va ser que cada persona té la seua pròpia *mesura*. Aquesta idea ha penetrat profundament en la consciència moderna. A més, és nova. Abans del segle XVIII, ningú no pensava que les diferències entre els éssers humans tingueren aquesta classe de significat moral.

Hi ha una certa forma d'ésser humà que constitueix la *meua* pròpia forma. Estic destinat a viure la meua vida d'aquesta manera, i no a imitació de la de cap altre. Però amb això es concedeix nova importància al fet de ser fidel a un mateix. Si no ho sóc, perd de vista la clau de la meua vida i el que significa ser humà per a *mi*.

Aquesta és la poderosa idea moral que ha arribat fins a nosaltres. Atribueix una importància moral crucial a una mena de contacte amb un mateix, amb la meua pròpia natura interior, que considera en perill de perdre, a causa en part de les pressions per a ajustar-se a la conformitat exterior, però també perquè, pel fet d'adoptar una posició instrumental amb mi mateix, puc haver perdut la capacitat d'escoltar aquesta veu interior. I això fa augmentar la importància d'aquest contacte amb un mateix introduint el principi d'originalitat: cadascuna de les nostres veus té alguna cosa pròpia a dir. No sols no m'hauria de plegar en la vida a les exigències de la conformitat exterior; ni tan sols puc trobar fora de mi el model d'acord amb el qual viure. Només puc trobar-lo dins meu.

Ser fidel a un mateix vol dir ser fidel a la pròpia originalitat, i això és una cosa que només jo puc enunciar i descobrir. En enunciar-ho, en definisc a mi mateix. Estic realitzant un potencial que és en veritat el meu propi potencial. En això resideix la comprensió del rerefons de l'ideal modern d'autenticitat i de les metes d'autorealització i desenvolupament d'un mateix en les quals habitualment ens tanquem. És el rerefons que atorga força moral a la cultura de l'autenticitat, fins i tot en les formes més degradades; absurdes o trivialitzades. És el que dóna sentit a la idea de *fer allò que li és propi a cadascú* o *trobar la forma de realitzar-se*.

[...]

Qüestions

- Comenteu la crítica de Taylor sobre els excessos del liberalisme i el paper que té la crítica al naturalisme en l'anàlisi que fa del liberalisme.

- Relacioneu la qüestió anterior amb l'individualisme creixent en les societats occidentals i la preeminència de la raó instrumental.
- En quin sentit l'ideal d'autenticitat constitueix la resposta de Taylor a la recerca d'una altra forma d'individualisme moral? Quins són els pressupòsits de l'ideal d'autenticitat?
- Formes degeneratives que adopta l'individualisme en la societat occidental.
- Prioritat de la noció del bé per damunt de la noció de justícia.
- Reconeixement de la diferència, la multiculturalitat, el nacionalisme o la pràctica moral.
- Relació amb la consciència de l'alteritat en Hegel (*Fenomenologia de l'esperit*, cap. IV).

Bibliografía

ESTUDIS GENERALS

- Aranguren, J. L. L. (1994). *Ética*, en *Obras completas*, vol. II. Madrid: Trotta, p. 159-501.
- Arenas Dolz, F. (2016). *Filosofia moral i ètiques aplicades I. Selecció de textos*. (Disponible a l'aula virtual).
- Bilbeny, N. (1992). *Aproximación a la ética*. Barcelona: Ariel.
- (ed.) (2012). *Textos clave de la ética*. Madrid: Tecnos.
- Bonete, E. (1990). *Éticas contemporáneas*. Madrid: Tecnos.
- (1998a). *La política desde la ética (I). Historia de una dilema*. Barcelona: Anthropos.
- (1998b). *La política desde la ética (II). Problemas morales de la democracia*. Barcelona: Anthropos.
- Camps, V. (ed.) (1988-1989). *Historia de la ética*, 3 vol. Barcelona: Crítica.
- (2013). *Breve historia de la ética*. Barcelona: RBA.
- Camps, V., Guariglia, O. i Salmerón, F. (ed.) (1992). *Concepciones de la ética*. Madrid: Trotta.
- Canto-Sperber, M. (coord.) (2001). *Diccionario de ética y filosofía moral*, 2 vol. Mèxic: Fondo de Cultura Económica.
- Canto-Sperber, M. i Ogien, R. (2005). *La filosofía moral y la vida cotidiana*. Barcelona: Paidós.
- Cortina, A. (dir.) (1986). *Ética mínima*. Madrid: Tecnos.
- (1990). *Ética sin moral*. Madrid: Tecnos.
- (1994). *10 palabras clave en ética*. Estella: Verbo Divino.
- (2013). *¿Para qué sirve realmente la ética?* Madrid: Paidós
- Cortina, A. i Martínez, E. (1996). *Ética*. Madrid: Akal.
- Domingo, A. (2001). *Lo que usted estudió y nunca debió olvidar de ética (puesto al día)*. Madrid: Acento.
- García Gómez-Heras, J. M. (2003). *Teorías de la moralidad. Introducción a la ética comprada*. Madrid: Síntesis.
- Gómez, C. (ed.) (2002). *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*. Madrid: Alianza.
- Gómez, C. i Muguerza, J. (ed.) (2007). *La aventura de la moralidad*. Madrid: Alianza.
- Herrera, A. (2000). *La ética en la espiral de la modernidad*. Xixon: VTP.

- Höffe, O. (ed.) (1994). *Diccionario de ética*. Barcelona: Crítica.
- Hortal, A. (1994). *La ética. Los autores y sus circunstancias*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.
- López de la Vieja, M. T. (2000). *Principios morales y casos prácticos*. Madrid: Tecnos.
- MacIntyre, A. (1981). *Historia de la ética*. Barcelona: Paidós.
- Pieper, A. (1991). *Ética y moral*. Barcelona: Crítica.
- Singer, P. (1995). *Compendio de Ética*. Madrid: Alianza.
- Siurana, J. C. (2009). *La sociedad ética*. Barcelona: Proteus.
- (2011). *Los consejos de los filósofos. Una introducción a la historia de la ética*. Barcelona: Proteus.

IMMANUEL KANT (1724-1804)

- Kant, I. (1995). *Fonamentació de la metafísica dels costums*, Barcelona, Edicions 62, p. 102-108.
- (2002). *La pau perpètua. Un projecte filosòfic*, apèndix 1, en Kant, I., *Història i política*, Barcelona, Edicions 62, p. 241-245.
- (2003). *Crítica de la raó pràctica*, Barcelona, Edicions 62, p. 66-69.

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL (1770-1831)

- Hegel, G. W. F. (1985). *Fenomenologia de l'esperit*, cap. IV, Barcelona, Laia, p. 199-202.
- (1999). *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, Barcelona, Edhasa, prefaci i paràgrafs 141-145 i 257-259.

JEREMY BENTHAM (1748-1832)

- Bentham, J. S. (1991). *Introducción a los principios de la moral y la legislación*, en *Antología*, cap. 1. Barcelona: Península.

JOHN STUART MILL (1806-1873)

- Mill, J. S. (1983). *Sobre la llibertat*, Barcelona, Laia, cap. 1, p. 52-56.
- (2005). *L'utilitarisme*, Barcelona, Edicions 62, cap. 5, p. 138-144.

ARTHUR SCHOPENHAUER (1788-1860)

- Schopenhauer, A. (2009). *Los dos problemas fundamentales de la ética*, “Sobre la libertad de la voluntad”, V. Madrid: Siglo XXI, p. 132-138.

— (2009). *Los dos problemas fundamentales de la ética*, “Sobre el fundamento de la moral”, § 16. Madrid: Siglo XXI, p. 248-252.

FIÓDOR DOSTOIEVSKI (1821-1881)

Dostoievski, F. (1992). *Crim i càstig*, Barcelona, Proa, vol. 2, part 6, cap. 7, p. 307-309.

FRIEDRICH NIETZSCHE (1844-1900)

Nietzsche, F. (1995). *La genealogia de la moral. Un escrit polèmic*, I, 2-4, Barcelona, Edicions 62, p. 44-49.

— (2001). *Més enllà del bé i del mal*, § 226-228, Barcelona, Edicions 62, p. 203-207.

GEORGE EDWARD MOORE (1873-1958)

Moore, G. E. (2002). “La indefinibilidad de lo bueno”, en *Principia Ethica*, cap. 1. Barcelona: Crítica.

MAX SCHELER (1874-1928)

Scheler, M. (2001). *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, secció VI, cap. II, § 1. Madrid: Caparrós.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET (1883-1955)

Ortega y Gasset, J. (1947). “Por qué he escrito *El hombre a la defensiva*”, en *Obras completas*, vol. 4, Madrid, Revista de Occidente, p. 72.

JÜRGEN HABERMAS (1929-)

Habermas, J. (2000). *Conciencia moral y acción comunicativa*, cap. III, part III. Barcelona, Península.

KARL-OTTO APEL (1922-)

Apel, K.-O. (1991). “La ética del discurso como ética de la responsabilidad”, en *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós, p. 147-184, aquí p. 147-159.

PAUL RICŒUR (1913-2005)

Ricœur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI, p. 176-186.

CHARLES TAYLOR (1931-)

Taylor, Ch. (1994). *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós, p. 51-65.