

5.1. La filantropia

La filantropia és aquella forma d'amor que s'exerceix des de la inquietud per la pròpia perfecció, i la intenció de contribuir a l'augment de la felicitat global d'altri. És considerada per Kant com la forma d'amor per excel·lència. Només existeixen determinades formes d'amor que són deure; no totes les formes d'amor poden ser deure, pel fet que l'amor és fonamentalment un sentiment, i com a tal no pot ser causa de la moral, sinó que en tot cas, pot esdevenir-se com una conseqüència de la vida moral. Kant es refereix a la filantropia com l'única forma d'amor que compleix els requisits per ser considerada un deure. La filantropia incorpora dos elements que són universalitzables. En primer lloc, és la forma d'amor a través de la qual cada ésser humà es converteix en participant en el destí dels altres homes. La filantropia constitueix l'interès de l'home per l'home quant a la seva felicitat i al benestar global. En segon lloc, l'interès filantròpic apareix despul·lat de qualsevol contingut mediador, i es presenta com una forma d'amor en la qual l'ésser humà és considerat un fi en ell mateix. Com a deure de la natura moral, la filantropia no és un amor per complaença, això és, motivat pel plaer que produeix el valor de l'altre, sinó que és amor per decisió de la voluntat bona. Per aquesta condició, la filantropia constitueix una actitud o valor universalitzable, l'actitud per la qual l'ésser humà pren interès pel destí i la felicitat de tot altri s'adhereix a les exigències d'universalitat de l'*imperatiu*.

Per l'actitud filantròpica, l'ésser humà adopta com a propis els fins dels altres i els converteix en un element de la pròpia vida. L'existència de l'altre m'afecta,

no per plaer o complaença, sinó en la seva humanitat, això significa, com a ésser digne de ser estimat. Però la dignitat de l'ésser humà per ser estimat no deriva dels resultats de les seves accions o del seu èxit en la vida moral, sinó de la condició de ser un fi en ell mateix. La condició de fi és el que dóna a cada ésser humà la veritable categoria de subjecte, d'aquí se'n segueix la impossibilitat de considerar l'altre des de la utilitat.³² Tenint en compte aquesta condició de subjecte, la filantropia és la forma d'amor que té valor moral, justament pel seu caràcter incondicional. És una forma d'amor adreçada a altri exclusivament com a fi.

La filantropia no pot tenir com a motor el sentiment de simpatia universal, si fos així, l'estat emocional dels afectes per la humanitat presidiria la inclinació filantròpica, i l'amor a l'altre estaria mediatitzat per l'estat passional. L'actitud filantròpica és governada sempre pel voler de la *voluntat bona*, que reconeix l'altre plenament com a subjecte i com a fi. A partir d'aquesta consideració, la filantropia és la forma d'amor que s'expressa en la voluntat d'intervenir positivament en el destí de l'altre.

La filantropia s'oposa a l'egoisme solipsista, que es defineix com l'actitud d'indiferència respecte de la vida dels altres. L'egoisme solipsista es mostra com el desinterès de l'home per l'home, i per tant com l'abandó dels fins dels

³² Com exposaré més endavant, la dignitat és un valor incondicional que no depèn ni tan sols de l'exercici de la vida moral. En aquest sentit, la dignitat constitueix un atribut universal que es posseeix des de la natura empírica i que no deriva del comportament moral, ans el contrari, és el mateix fonament de la vida moral. El reconeixement de la dignitat de l'ésser humà és una exigència de la tercera fórmula de l'imperatiu. "La humanitat mateixa és una dignitat, perquè **l'home no pot ser utilitzat únicament com a mitjà per cap altre home (ni per altres homes, ni tan sols per si mateix), sinó que sempre és un fi**, i en això consisteix precisament la seva dignitat, la personalitat, en virtut de la qual, s'eleva sobre tots els altres éssers del món, els quals no són homes i que sí poden utilitzar-se". (Kant, 1994: 335).

altres com a fins propis. La filantropia s'oposa també a l'actitud misantròpica estètica i a l'actitud misantròpica pràctica. La primera s'esdevé quan l'amor a l'ésser humà resta condicionat al plaer o a la complaença que es deriva del coneixement de l'altre. La misantropia pràctica, per la seva banda, consisteix a mantenir l'interès negatiu en el destí d'altri. Tant l'egoisme solipsista com les dues formes de misantropia convergeixen en la destrucció de l'altre com a fi. En tots els casos, tant si es tracta de sentiments presidits pels afectes passionals com per les actituds de desamor, l'element en comú és l'eliminació de altre com a fi.

5.2. La benevolència

L'actitud filantròpica de la voluntat, que s'adreça a intervenir positivament en la vida d'altri per vetllar per la seva felicitat, es concreta en la praxi de la benevolència. Kant la defineix com l'actitud de procurar el bé de l'altre. Procurar o voler el bé significa voler que altri sigui digne del bé.³³ La dignitat pel bé s'adquireix a través de l'exercici de la raó autònoma, la condició dels ésser morals. Així, és moral aquell que viu segons les prescripcions de l'imperatiu. Per a Kant, doncs, voler el bé de l'altre no significa atorgar-li satisfacció en els seus desitjos o en les seves inclinacions, sinó voler la seva condició moral. Quan volem el bé per l'altre tenim el desig que assoleixi la vida

³³ Kant es refereix a la benevolència moral com a la benevolència per principis, i la distingeix de la benevolència per instint, que no constitueix un deure de la natura moral, ja que es deriva de la inclinació natural que tendeix a la complaença. Ho expressa així: "Allò que constitueix la condició perquè quelcom sigui un fi en si mateix, això no té valor relatiu o preu, sinó un valor intern, això és, dignitat. L'habilitat i l'afany en el treball tenen un preu comercial; la gràcia, la imaginació viva, l'enginy, tenen un preu d'afecte; en canvi, la fidelitat en les promeses, la benevolència per principi (no per instint), tenen un valor interior." (Kant, 1981:93).

moral que li correspon com a ésser humà. Voler el seu bé significa voler la seva dignitat per a la felicitat, val a dir, que sigui mereixedor de la felicitat. Certament, penso que l'actitud benevolent incorpora també en Kant el sentit de gratuïtat, des del moment en què no busca la complaença com a retorn de l'actitud benevolent. La benevolència no pot tenir cap preu. L'especificitat, però, d'aquesta gratuïtat és que es predica despallada de la concessió paternalista. L'actitud paternalista condueix a l'estalvi de l'autonomia moral. La fórmula per a la benevolència no és la substitució o l'estalvi en altri de la seva autonomia moral. Si la benevolència s'exercís d'aquesta manera implicaria voler substituir el protegit en la tasca de la seva consciència moral. Un treball, que, com he subratllat, s'exerceix des de la creativitat. És justament el procés intern creatiu, el que allibera el subjecte d'allò que està manat per la tradició i l'ajuda a distingir el deure de l'autoritat. Si l'adhesió a la moralitat fos possible a través del seguiment o l'adopció de models externs, el deure es confondria amb l'autoritat, i seria pura externalitat. La gratuïtat de la benevolència no es pot traduir en cap actitud que provoqui l'anul·lació del subjecte autònom, amb capacitat per autoimposar-se els deures de *l'imperatiu*, des del seu propi món interior. Altrament expressat, la gratuïtat, que és inherent a la benevolència, no pot assumir el treball i l'esforç que pertoquen a la consciència de l'altre. **La veritable fórmula de la benevolència de principis consisteix en l'actitud de despertar en l'altre el potencial de la seva autonomia moral.**

La benevolència, en la mesura en què està basada en principis, és uns dels *volers* de la *voluntat bona*, per la qual cosa incorpora també la condició

d'universalitat. La distinció entre la benevolència com a virtut, basada en els pressupòsits de l'imperatiu, i altra classe de benevolència, que es fonamenta en els estats afectius, té també rellevància amb relació a la condició d'universalitat. La primera forma de benevolència pressuposa el principi d'ajudar l'altre a realitzar-se en la seva dignitat, de tal manera que l'actitud benevolent no es deriva de la percepció de la situació d'altri ni està condicionada per aquesta. Contràriament a aquesta actitud, la segona forma de benevolència està condicionada per l'estat afectiu que suscita la percepció de l'altre. Kant compara la diferència entre les dues actituds benevolents respecte a la percepció de l'altre ésser humà com a necessitat; així si en el primer cas l'actitud benevolent no està condicionada pels afectes que acompanyen la percepció de l'altre en una situació de necessitat, en el segon cas l'actitud benevolent està condicionada per aquesta percepció de la necessitat en l'altre. La primera implicació rellevant d'aquesta distinció en relació amb la necessitat és l'equiparació que fa Kant de la segona forma de benevolència amb la caritat. L'actitud caritativa és definida com una forma de benignitat que deriva de l'estat d'ànim i del cor.³⁴ En aquest estat, l'ésser humà troba complaença en la relació amb l'altre, però perquè aquesta benignitat es desenvolupi cal tenir una percepció dels altres i d'un mateix en un estat de necessitat. En la caritat, la necessitat és la condició per a la seva pràctica. Per a Kant, la segona forma de benevolència, que es fonamenta en la necessitat d'altri i és empesa pels afectes, s'esdevé finalment com una actitud que obeeix

³⁴ "Un cor caritatiu troba un plaer i una complaença immediates en fer el bé, i li proporciona un plaer més gran quan és ell mateix qui ho disfruta". (Kant, 1988: 236).

la inclinació i no és per tant universalitzable, puix depèn del sentiment.³⁵ L'actitud benevolent que segueix a la necessitat és considerada incompleta pel fet que no contribueix a la distribució universal del bé,³⁶ és per aquesta raó que Kant no la considera, encara, un valor en la seva forma plenament moral. La benevolència plenament moral, com a actitud independent dels afectes i com a decisió estricta de la *voluntat bona*, obeeix només al principi que mana ajudar l'altre a realitzar-se en la seva pròpia dignitat. L'actitud d'ajuda no pot restar condicionada a la necessitat, i justament per aquesta raó esdevé universalitzable. Així, amb l'actitud benevolent de principis es contribueix a la distribució universal del bé. En aquest sentit, si la benevolència dels afectes era equiparada a la caritat, la benevolència de principis és equiparada, per Kant, a la justícia. Aquesta última pressuposa un principi d'equitat, que és, segons Kant, el dret universal a realitzar-se en el bé. L'actitud benevolent, plenament moral, arriba a promoure el bé els enemics, i també entre tots aquells que, per les seves accions, no són encara dignes de ser feliços. La benevolència de principis universalitza el dret a realitzar-se en la dignitat i també és equiparada a la justícia en el sentit que pressuposa, igual que aquesta última, el dret universal a participar del bé.

³⁵ La benevolència de principis Kant l'anomena beneficència en la línia de distingir les dues formes de benevolència expressa: "Però com es pot, a més de la benevolència cap als altres homes, nascuda del desig (que no ens costa res), exigir encara com a deure que aquesta sigui pràctica, és a dir, exigir com a deure a qui tingui capacitat per exercir-lo la beneficència vers els necessitats? La benevolència consisteix a complaure's en la felicitat (en el benestar) dels altres; però la beneficència és la màxima de proposar-se això mateix com a fi, i el deure corresponent a això és la coacció del subjecte que s'exerceix des de la raó, acceptant aquesta màxima com a llei universal". (Kant, 1994: 322).

³⁶ El bé constitueix l'objecte últim i general de la raó pràctica, això és, l'autoimposició de la llei moral i l'obediència i la submissió autònoma a aquesta llei. En aquest sentit, és obvi que es distingeix d'allò *agradable*, d'allò *útil* i i també del *bé i del mal físics*.

El sentit que Kant atribueix a la benevolència moral no coincideix amb el sentit aristotèlic, però tampoc no s'identifica amb la caritat agustiniana. La benevolència aristotèlica esdevé una virtut que es practica entre els que no són iguals en la virtut, entre aquells que no s'assemblen. Les virtuts majors són per a Aristòtil aquelles que es practiquen entre els semblants, com la justícia i la prudència. Per tant en la doctrina aristotèlica la benevolència és gairebé una virtut menor. Per a Kant, en canvi, la benevolència de principis és un valor de primer ordre, pel fet que és universalitzable. Si es recorda, el que havia destacat de la caritat agustiniana és el fet que està fonamentada en una forma de gratuïtat que incorpora la consideració d'altri en la seva *condició* ontològica d'ésser creat. El reconeixement de l'altre com a ésser creat comporta una forma de gratuïtat que he anomenat ontològica, pel fet que es fonamenta en l'acte de creació de la transcendència. L'últim substrat de la gratuïtat i la caritat agustinianes és l'acte de creació de la transcendència. A partir d'aquí, i per analogia, els éssers humans s'atorguen la gratuïtat des d'una voluntat que vol sotmetre's a la llei moral divina. La creació comporta el reconeixement de l'altre en les condicions de la seva existència particular, i per tant, també, en les condicions de les seves necessitats. Des d'aquí, el sentit que adquireix la gratuïtat en la doctrina moral de sant Agustí és de donació des de la voluntat. Ara bé, el contingut d'aquesta donació està demarcat per la llei transcendent. Certament, la gratuïtat agustiniana és també universal, puix està sotmesa exclusivament a la *condició* de creat, i pel fet que es pressuposa el dret tot ésser humà a rebre el bé de la gratuïtat. La universalitat, però, no es fonamenta en la raó, sinó en la llei de la revelació. Per a Kant, la gratuïtat que vesteix el deure moral, deriva també de la voluntat, però en aquest cas la

voluntat bona obeeix als criteris de la *raó pràctica*, el contingut de la qual són els pressupòsits de l'*imperatiu categòric*.

5.3. La justícia

L'altre deure que és objecte de la *voluntat bona* és la justícia, que Kant considera un deure del subjecte moral. Kant confereix també a la justícia el caràcter de dret.³⁷ La justícia constitueix el deure principal que neix del dret. La condició de deure i també de dret constitueixen les dues cares de la justícia com a valor moral. Per justícia cal entendre tot allò que correspon a cada ésser humà com a subjecte moral i per tant dotat d'una voluntat autònoma, lliure i amb independència de la seva situació de necessitat.³⁸ Els éssers humans, certament, viuen cadascun d'ells en unes condicions singulars que els ubiquen en el món en un context de determinades necessitats, però per a Kant aquesta realitat no pot actuar com a pressupòsit del deure i del dret a la justícia. Com a deure, la justícia neix del dret, i consisteix en el reconeixement de l'altre com a subjecte de drets. Tot reconeixement s'exerceix des de la *voluntat bona*. Ara bé, reconèixer l'altre com a subjecte de drets no significa reconèixer-lo com a

³⁷ Kant distingeix entre el concepte de dret jurídic i el de dret moral. S'entén, el primer, com aquella forma d'imperatiu extern que deriva de l'autoritat o coacció jurídica, la qual obliga a determinades accions i al reconeixement d'altri com a subjecte de drets. S'entén, el segon, com aquell imperatiu intern que neix del dret moral aliè. La justícia se situa en el marc dels deures que neixen dels drets morals d'altri. "En les ciències jurídiques es determina el què és el dret, s'indica la necessitat de les accions basada en l'autoritat o la coacció. L'ètica, malgrat tot, mostra la necessitat de les accions en raó de l'obligació interna que neix del dret dels altres, en la mesura en què està coaccionant des de cap instància externa". (Kant, 1988: 255).

³⁸ La doctrina kantiana de la justícia resta inserida, encara, en el concepte meritocràtic. La justícia, en aquest concepte, consisteix a donar a cadascú allò que li correspon segons un criteri compensatori d'equitat. El concepte meritocràtic pressuposa la consideració de l'altre com a subjecte de drets morals individuals. Però no pressuposa l'altre com a subjecte de drets socials. Aquest pressupòsit només és considerat des del concepte de justícia distributiva. Kant no considera encara aquesta segona acceptació. La justícia distributiva es comprèn com un valor social que no es governa amb el principi d'equitat, sinó amb el principi de distribució.

subjecte d'interessos, necessitats o desitjos, als quals aspira per a l'assoliment de la felicitat, sinó reconèixer-lo com a subjecte dotat de voluntat lliure. Per la justícia també reconeixem l'altre com a subjecte moral. La justícia, com a deure, és un valor d'interrelació entre individus que es consideren subjectes morals. Impartir justícia, o altrament dit, complir amb el deure de la justícia, significarà atorgar reconeixement a l'altre com a tal subjecte de drets. El reconeixement s'ha de correspondre amb la voluntat de retornar als altres tot allò que els correspon per haver-se realitzat en una vida digna. La pràctica de la justícia és, per a Kant, independent de les situacions de fet fet.³⁹ Alhora, exercir el dret a la justícia consisteix en la legitimitat moral de voler, per a un mateix i per als altres, allò que els correspon per realitzar-se en una vida digna. Ara bé, aquest és també un *voler* de la *voluntat bona*, i com a tal no aspira a la reivindicació de béns per a la satisfacció de necessitats, sinó al voler moral, és a dir, al reconeixement de la pròpia autonomia i al seu exercici. La consideració de la justícia com un deure i com un dret pressuposa, en la doctrina moral kantiana, la separació radical entre justícia i necessitat. Expressat en altres termes, la justícia, que s'entén com un deure, s'exerceix amb independència de la situacions de necessitat de l'altre (béns, aspiracions, interessos i desitjos). Si la necessitat es correspon amb la situació empírica dels subjectes, la justícia constitueix un deure nascut del dret, i com a tal només pot concretar-se en l'acció de reconeixement de l'altre en la seva voluntat lliure. Així, l'exercici de la justícia no depèn de la situació particular dels éssers humans.

³⁹ "Si es fa un bé a un indigent, no se li haurà donat res en va, sinó que se li haurà restaurat part d'allò que hom havia cooperat a prendre-li per mitjà de la injustícia universal. Doncs, si ningú volgués atraure cap a si mateix més recursos vitals que els altres, no existiria cap ric, però tampoc no existiria cap pobre". (Kant, 1988: 235).

D'aquesta separació radical entre justícia i necessitat que comprèn béns, aspiracions, interessos i desitjos, en deriva la consideració de la primera com el valor que ha de ser universalitzable per excel·lència. Kant s'està referint, en aquest punt, a l'*imperatiu* de reduir totes les accions per benevolència a accions per reconeixement del dret dels altres. En el moment en què realitzem aquest *imperatiu* significarà que estem actuant estrictament per la *voluntat bona* i no per inclinació, amb la qual cosa les nostres accions tindran un caràcter plenament moral.

Així com el mòbil de l'acció benevolent pot ser la inclinació, això és impossible per a la justícia. Per aquesta raó, Kant confereix al deure de justícia la prioritat. La justícia gaudeix de preeminència com a valor universalitzable. La prioritat de la justícia ve determinada precisament pel fet que s'ha trencat el nexa entre dret i necessitat. Com a mòbil de l'acció, la necessitat pot suscitar l'afecte o la inclinació; en canvi, allò que constitueix un dret del subjecte només pot suscitar, per part de la voluntat, l'exigència que aquest dret sigui respectat. D'aquí deriva la prioritat de la justícia respecte a la benevolència. La justícia és també un deure que es deriva de l'actitud filantròpica, encara que la seva praxi no ve determinada en absolut per la percepció de l'altre com a necessitat. Les accions s'esdevenen completament alliberades de la complaença i de la inclinació; la justícia posseeix doncs, en aquest punt, un valor moral superior a la benevolència.⁴⁰

⁴⁰ "Si un home no dóna a cap home el més mínim gratuïtament, però és igualment estricte en no privar-lo de res, llavors actua justament, i si tots fessin així, si ningú portés a terme cap acció per amor o benevolència, però tampoc no violés mai el dret de cap home, no hi hauria cap misèria al món, llevat d'aquella que no té el seu origen en el mal perpetrat per un altre". (Kant, 1988: 237).

L'estricta consideració de la justícia com a valor interrelacional implica també el divorci entre justícia i felicitat. Els individus es reconeixen recíprocament com a subjectes morals, i com a tals es reconeixen dotats d'una llibertat igual. La felicitat resta al marge de les exigències del dret. El compliment dels deures de justícia pot comportar felicitat, però la felicitat no és tampoc la finalitat de la justícia.

La justícia com a dret inclou el principi d'igualtat jurídica; aquest és l'aspecte més revolucionari del plantejament de Kant respecte a la justícia, pel fet que comença en la consideració de la igualtat institucional dels individus davant de l'autoritat legal. La igualtat jurídica es defineix com la igualtat dels individus davant la llei escrita.⁴¹ El sentit de la igualtat jurídica recull en Kant tres aspectes fonamentals. El primer remet a la comprensió de la igualtat jurídica com el dret que vincula els individus en la mateixa mesura amb les exigències de la llei escrita. El segon aspecte fa referència al principi d'igualtat jurídica, com el tractament idèntic que reben els individus pel que fa a l'afectació de la llei jurídica i també quant a l'aplicació d'aquesta llei;⁴² l'afectació i l'aplicació de la llei es predica amb independència del lloc que ocupen els éssers humans uns respecte als altres. Finalment, el tercer aspecte es refereix al dret en

⁴¹ La llei jurídica constitueix l'expressió objectiva de la llei que emana també del dret, però a diferència de la llei moral, la seva obligatorietat és externa. Així, la llei jurídica correspon a la llei positiva que recull el marc de la legalitat. Kant se situa en la concepció iusnaturalista del dret, per la qual la llei positiva ha de ser l'expressió de la llei moral natural. Per a Kant, la llei moral, que deriva dels imperatius de la raó pràctica, és la llei natural, i com a tal ha de fonamentar la llei jurídica.

⁴² Com subratlla Colomer Martín-Calero a *La teoria de la justícia de Immanuel Kant*, el plantejament de Kant respecte de la igualtat jurídica implica la introducció d'una nova fórmula que esdevé clarament revolucionària no només en l'àmbit moral, sinó també i, especialment, en l'àmbit jurídic, ja que proposa la deslegitimació directa del sistema de privilegis com a estructura jurídic-política bàsica de la societat estamentària. (Colomer Martín Calero, 1995: 167-173).

l'aplicació de la coacció jurídica; ser igual davant la llei jurídica significa, també, tenir els mateixos drets de coacció respecte a altri quan cal confrontar-lo amb la llei. Aquest darrer aspecte pressuposa el dret a la reciprocitat. Així, ningú no es reconeix com a superior o inferior respecte a la possibilitat de l'exercici de la coacció externa que implica la relació amb la llei. La reciprocitat dels drets de coacció és també un reconeixement de la igualtat de dret quant a la vinculació amb la llei.

El principi d'igualtat, que afecta l'esfera de la justícia com a deure i també com a dret moral, s'autolimita a les relacions entre els individus, a les seves possibilitats en l'exercici de la llibertat i de la coacció externes. La justícia no inclou el principi d'igualtat en la riquesa o en els recursos en general. La desigualtat en aquests aspectes no és per a Kant, fonament de la injustícia. No trobem en la filosofia kantiana cap indicatiu de concepte de justícia distributiva.

5.4. L'amistat

Kant distingeix entre l'amistat basada en les necessitats, l'amistat estètica o del gust i l'amistat afectiva o dels sentiments.⁴³ De les tres, només a la darrera se li confereix valor moral. A la primera forma d'amistat Kant li confereix el grau més ínfim de moralitat, pel fet que la mateixa existència de la relació depèn de l'existència de necessitats. L'exigència i la demanda són inherents a la relació amistosa per necessitat, actituds aquestes que condemnen l'amistat a

⁴³ Vegeu Kant, 1988: 247-253.

desaparèixer. L'amistat per necessitat correspon a l'amistat utilitària aristotèlica; com Aristòtil, Kant la desqualifica pel fet que és instrumental i efímera. L'amistat estètica Kant l'anomena pseudoamistat. El fonament, en aquest cas, és l'afinitat de tracte i la proximitat en el gust i les preferències no estrictament morals, i es tracta d'una forma de relació que es fonamenta en la complaença mútua. L'agradabilitat en el tracte és el suport de la relació. La segona forma correspon amb l'amistat per plaer aristotèlica, la qual és desqualificada també per Kant pel fet que es tracta d'una relació en la qual no es busca la contribució a la felicitat de l'altre, sinó la complaença mútua. És només la sensació d'agradabilitat el que suporta la relació. Si bé per a Aristòtil aquest no constitueix el principal inconvenient, puix l'existència del *telos* no fa incompatible satisfacció i moralitat, per a Kant la recerca de satisfacció és el que tanca la porta a la moralitat. El grec i el modern coincideixen, però, en la consideració de la pobresa moral de les dues primeres formes. Quant a la tercera forma, correspon per a Kant a l'amistat de la intenció o del sentiment, i constitueix l'únic tipus d'amistat que compleix alguns requisits de moralitat.⁴⁴ La transparència i l'autenticitat dels sentiments, i la sociabilitat són els continguts morals de l'amistat. La relació amistosa basada en els sentiments està alliberada de l'exigència i es fonamenta en la confiança, per la qual cosa esdevé l'única forma que manté semblança amb la filantropia i la benevolència. Hi ha una certa coincidència entre la tercera forma kantiana, l'amistat per sentiment, i l'*amistat moral*⁴⁵ aristotèlica. En l'una i en l'altra es predica la

⁴⁴ Vegeu Kant, 1988: 249-250.

⁴⁵ Cal recordar que en la concepció grega clàssica es predica la dimensió teleològica de la natura humana, postulat de la filosofia grega que implica un ideal de perfecció fonamentat en la plenitud de caràcter. En aquest context, l'amistat moral és expressió d'aquesta plenitud de caràcter i és presentada

puresa derivada de l'amistat desinteressada i l'afinitat que fan possible la independència i la fortalesa de caràcter. Si bé, però, per Aristòtil, els últims atributs són condició suficient per a l'amistat perfecta o moral, per a Kant la fortalesa de caràcter és condició necessària però no suficient per atribuir a l'amistat la categoria d'una virtut perfecta. L'amistat afectiva no pot considerar-se un valor amb plenitud moral. El principal inconvenient és, per a Kant, el marc d'exclusivitat inherent a tota relació amistosa. L'exclusivitat és incompatible amb la perfecció, ja que només la universalitat és l'expressió de la perfecció. En el cas d'Aristòtil, la seva tercera forma és postulada com a ideal. La condició per a l'amistat perfecta és l'autosuficiència de la plenitud de caràcter, i per aquesta via Aristòtil obre la possibilitat de redempció de tota relació amistosa. La plenitud de caràcter condueix a l'amistat plenament desinteressada. Per a Kant, en canvi, no existeix relació amistosa possible que representi la plenitud moral. L'afinitat que fonamenta l'amistat de la intenció i dels sentiments és sempre un atribut incompatible amb la universalitat, tenint en compte que aquesta última és l'única condició que fa possible la moralitat. En l'afinitat es troba el remei o el pal·liatiu per a la desconfiança, però aquest és per a Kant el principal inconvenient per a una relació plenament desinteressada.

Certament, Kant no nega el valor moral de l'amistat, però la considera una virtut deficitària, especialment quan la compara amb la filantropia o amb la benevolència. Així, en el seu llenguatge més literal expressa que "a través de

com la virtut de la semblança per excel·lència. L'afinitat en l'amistat moral esdevé la coincidència en la plenitud del caràcter, tal és la raó de la seva superioritat respecte de la justícia.

l'amistat conreem la virtut a la menuda".⁴⁶ En aquest sentit, és considerada una virtut menor. La primera limitació que fa de l'amistat una virtut moral deficitària és, com he assenyalat, el caràcter d'exclusivitat que és la condició que tanca la porta a la universalitat.⁴⁷ La relació amistosa, en la seva forma més moral, es desenvolupa en un marc d'afinitat que implica els sentiments i crea un espai de confiança. Tal és el que comporta un espai de relacions privilegiades. La jerarquitització de les relacions que l'amistat comporta és limitadora de la generalització de l'afecte, i en aquest aspecte, allunya l'ésser humà de l'ideal d'universalitat. És sabut que totes aquelles actituds o accions que aparten l'ésser humà dels pressupòsits d'universalitat, i per tant del deure, no mereixen per a Kant la qualificació d'excel·lència moral. En l'horitzó ideal de les relacions Kant hi continua situant la filantropia i la benevolència, de les quals en ressalta la prioritat per no tancar l'ésser humà en un marc d'exclusivitat. El procés de desenvolupament de la consciència moral implica una major aptitud per al caràcter universal de la benevolència, i menys necessitat de la complicitat de les relacions privilegiades. Els aspectes que confereixen més grandesa moral a l'amistat són la intencionalitat del sentiment i l'afinitat en uns principis de moralitat homogènia. Aquests dos elements són essencials també en la relació amistosa, perquè constitueixen aquells que no són incompatibles amb l'adhesió als pressupòsits d'universalitat. El conreu d'un determinat vincle des de la intencionalitat del sentiment i des de l'afinitat en els

⁴⁶ Vegeu Kant, 1988: 253.

⁴⁷ En aquests termes s'expressa Kant quan es refereix a les limitacions de la relació amistosa, en la mesura en què sempre es constitueix com una relació privilegiada. "L'amistat no té lloc en el cel, doncs el cel representa la més gran perfecció moral i aquesta és universal; **l'amistat és una relació privilegiada entre determinades persones**, i suposa un recurs per manifestar els nostres sentiments a altrí i comunicar-nos-hi, ja que tots desconfiem de tots". (Kant, 1988: 251).

principis no obstaculitza els ideals d'universalitat, que per Kant són condició única i necessària per a la vida moral.

La necessitat fa de l'amistat també una virtut menor. Kant comparteix amb Aristòtil la desqualificació moral de les relacions utilitàries fonamentades en la necessitat. La raó, per a Aristòtil, és que a través de la necessitat es nega l'autosuficiència de cada ésser humà. En canvi, per a Kant la raó és que la necessitat nega l'autonomia del subjecte. El punt de coincidència bàsic en les dues concepcions és l'aposta per la independència, en el sentit que no hi ha amistat moral possible quan la relació es basa en la dependència. Però el punt de discrepància entre Kant i Aristòtil respecte de l'amistat està en la seva percepció d'aquesta com a valor de sociabilitat. Per a Aristòtil, l'amistat moral és l'expressió de la sociabilitat pura. Per a Kant, en canvi, l'amistat moral continua sent l'expressió d'una sociabilitat limitada o, més ben anomenada, *insociable*. L'amic és, doncs, el proper i a l'ensem el distant. En la concepció aristotèlica, l'afinitat dels iguals en l'excel·lència de caràcter és expressió de l'amistat moral, i l'única via de realització per a l'ésser humà, com a ésser plenament social. La sociabilitat, segons la doctrina aristotèlica, troba la seva màxima expressió en la forma d'amistat perfecta o moral. La igualtat que implica la relació amistosa és la plena coincidència en la vida virtuosa, per la qual és possible una forma de vida comuna governada des del coneixement i l'intel·lecte. L'amistat és, per aquesta raó, sociabilitat i natura, Per la qual cosa la filosofia moral aristotèlica declara que l'amistat és l'expressió de la comunitat moral. En el kantisme l'amistat és, també, una relació d'igualtat, però només en

el sentit de la reciprocitat que exigeix la relació. Així, es tracta d'una relació d'iguals, en la mesura en què intervenen subjectes que s'enriqueixen recíprocament des de la seva diferència. La igualtat a la qual es refereix Kant no incumbeix al caràcter, ni tampoc a la forma de vida o al coneixement. Els iguals no són els semblants, en les formes de vida,⁴⁸ sinó els iguals en l'afinitat de les intencions i de la voluntat. Són iguals els que comparteixen la natura moral. Segons Kant, el requisit per a la relació amistosa que es pot anomenar moral és la intencionalitat des del sentiment moral, que es tradueix com l'afinitat en la voluntat de contribuir a la felicitat de l'altre. Tal concepció pressuposa en l'amistat elements particularistes, però hi incorpora, també, elements que expressen l'aspiració universalista. En la relació amistosa, certament, els amics són els confidents; són, per tant, els còmplices en una vinculació exclusiva i en un marc de relacions privilegiades. Però a l'ensem, la relació amistosa té aspiracions universalistes. Per a Kant, tal cosa es mostra en la voluntat dels amics de contribuir a la felicitat mútua. És aquest ja un imperatiu que implica l'adhesió als pressupòsits universalistes. L'amic no sempre i en tot moment pot actuar com el total i absolut confident pel fet que cal vetllar pel benestar de l'altre i no provocar-li una sensació de repulsió. Cal posar límits a la confidència, doncs aquesta, quan expressa la debilitat humana

⁴⁸ És clar que el sentit genèric d'*igualtat* en la concepció clàssica aristotèlica és el de semblança, puix la *igualtat* pressuposa la identitat antropològica en la natura *genèrica*. Els iguals són els semblants en el caràcter, tenint en compte que aquest darrer és l'expressió particular del *gènere*. El sentit de la *igualtat* com a semblança, tan propi de la concepció clàssica, comença a morir des que es perd el mateix referent antropològic de natura *universal* comuna. Malgrat tot, la filosofia kantiana de l'amistat conté una reminiscència de la doctrina de la semblança aristotèlica. Per a Kant hi ha una única exigència de semblança en la relació amistosa, que consisteix en l'homogeneïtat en els principis morals. Així ho expressa: "No és necessària una identitat de pensaments, doncs és més aviat la diversitat allò que constitueix l'amistat. Així un completa les mancances de l'altre. Malgrat tot, els amics han de coincidir en un aspecte; han de tenir principis homogenis de l'enteniment i de la moralitat, per tal que puguin entendre's plenament". (Kant, 1988: 252).

en tota la seva intensitat pot ofendre la humanitat. L'ofensa a la humanitat constitueix un atac a la universalitat. En la filosofia kantiana de l'amistat hi ha una aposta per tots aquells elements que n'expressen la cara universalista, enfront de tots aquells elements que expressen el particularisme inherent a les relacions. Kant elogia l'amistat en tot allò que l'apropa a la benevolència, perquè és un deure universal, i en subestima tot allò que l'allunya de les aspiracions universals. Cal també, en la amistat, la consideració de l'altre com un fi en ell mateix, i la confiança pot contribuir a fer de l'altre un instrument.⁴⁹

6. La nuesa i la plenitud moral del kantisme

L'exercici dels deures de la natura moral ens condueix a la construcció de la segona natura, a través de la qual instaurem l'ordre en els impulsos del desig i de les inclinacions. Per a Kant viure des de la natura moral no significa obeir a una llei externa, sinó que significa construir l'espai de la moralitat des de l'autonomia, ja que com he subratllat en l'apartat anterior, és la consciència moral, des de la seva creativitat, l'única que pot acabar donant contingut al *formalisme* de la llei moral. L'única instància que determina aquesta llei és la pròpia autonomia de la raó. Si el fonament de la llei moral fos una altra instància, parlar d'autonomia de la raó estaria mancat de sentit. La construcció de la natura moral consisteix doncs en l'exercici d'aquests deures des d'una *voluntat bona* que no té altra alternativa que esdevenir creativa. Només des

⁴⁹ Vegeu (Kant, 1988) apareixen en el text subtilment diferenciades la *confidència* de la *confiança*; Així, a la primera se li atribueixen els mals del particularisme, enemic fonamental dels pressupòsits de l'actitud moral, mentre que la segona és presentada com el fonament de l'amistat moral que no renuncia als pressupòsits universalistes.

d'aquesta instància té sentit parlar d'autonomia. Es aquesta la raó bàsica per la qual Kant despulla la filantropia, com també la mateixa benevolència i, especialment, a la justícia, de la complaença, del desig o de la inclinació. El *voler* de la *voluntat bona* no pot significar desitjar, ja que si fos així, la moralitat es construiria amb un voler estratègic. El voler moral i creatiu no busca cap finalitat, sinó que constitueix un fi en ell mateix. En aquest sentit, Kant ens presenta una moralitat que és nua de tota finalitat que se situï fora de les prescripcions de l'*imperatiu*. Així, ni tan sols la validesa del *voler* moral no està sotmesa als resultats de l'acció; per aquesta raó és anomenada *moral de principis*. La raó és responsable mentre obeeix al deure, que és fruit de la creativitat de la voluntat bona. Tal obediència té validesa moral amb independència dels seus resultats. Amb el desenvolupament de la consciència moral autònoma, l'ésser humà només ha de donar-se comptes a si mateix. La praxi de la moralitat es concreta en l'obediència als deures des de la raó que és autoresponsable, és a dir, des d'una raó que només haurà de donar-se comptes a si mateixa. És la raó autònoma la que s'esforça per a donar contingut a la *formalitat* dels seus propis *imperatius*.

Però aquest procés condueix, certament, l'ésser humà a un replegament en si mateix. La raó autoresponsable comporta un procés d'individualització, a través del qual s'aconsegueix el desenvolupament de les accions amb plena autonomia. L'exercici d'aquesta raó pràctica autoresponsable, que busca la coherència en el marc de les prescripcions de l'*imperatiu*, pot conduir a una situació de solipsisme moral. Aquesta és la qüestió que es planteja des del moment en què la veracitat moral, en el kantisme, es redueix als judicis de la

consciència autònoma, la qual procedeix en solitari i tenint exclusivament a la llum el *formalisme* de l'*imperatiu*. La veracitat moral és el resultat d'un procés monològic del subjecte en solitari. La veracitat moral no pot ser confrontada amb altri, ni des d'un punt de vista teòrico-intel·lectual, ni tampoc, òbviament, des d'una perspectiva empírico-afectiva. La veracitat moral la confereix el procés mateix d'elaboració de la consciència que s'esforça per materialitzar l'*imperatiu*. Certament, l'esforç per donar contingut a l'*imperatiu* és un acte de creativitat de la consciència moral que dialoga en solitari, però és també aquesta forma de diàleg el que la fa monològica, per la qual cosa roman presonera de les seves úniques veus. Com molt bellament expressa Victòria Camps (1983); "La consciència que predica la moralitat kantiana resta presonera del somni de la raó pura pràctica, somni que consisteix en la il·lusió de creure's omnipotent". Però per a Victòria Camps l'omnipotència del somni de la raó pura pràctica no constitueix un pecat de vanitat, sinó d'ingenuïtat. Es parteix de la creença optimista que la veracitat moral és deduïble d'una consciència que experimenta un procés en solitari, puix es pressuposa que aquesta consciència, més ben anomenada autònoma, s'autoabasteix amb les seves pròpies veus. La veracitat moral no pot ser deduïble del procedir d'una racionalitat monolítica que es clou en la seva pròpia fórmula i renuncia al diàleg. Per a Victòria Camps la racionalitat és la facultat que ens dóna la capacitat argumentativa amb perspectiva il·limitada i des d'aquí es compromet a desenvolupar la seva tasca des de l'acceptació de l'asimetria que comporta el diàleg. La principal condició per desenvolupar una raó dialògica és la consciència de la pròpia asimetria de la raó, la qual es manifesta en la diversitat d'opinió. Tant la consciència moral que es tanca amb la raó

monològica, com la consciència moral que es desplega i fa ús de la raó dialògica són sempre creatives, això és, despleguen un procés de reflexió des de les condicions singulars de l'existència, per tal de donar el contingut real i òptim a la *formalitat* de l'*imperatiu*. La primera, però, desenvolupa una forma de creativitat que aspira a culminar amb la troballa d'una veracitat moral de fonament, és a dir, en aquella fórmula que concedeixi seguretat en el procés de resolució de qualsevol conflicte moral. Així, la consciència moral monològica confia sempre en l'*imperatiu* com un pilar d'imparcialitat. La segona, en canvi, ha renunciat ja a la seguretat de la fórmula de l'*imperatiu* perquè no creu en la possibilitat del punt de vista imparcial. La creativitat d'aquesta última rau en l'escolta i en la integració del punt de vista d'altri en el marc de l'experiència, i és en aquesta actitud que es desenvolupa com a raó pràctica. La consciència moral, quan procedeix dialògicament, argumenta sense presentar cap fórmula com a definitiva. La primera forma de consciència moral que predica el kantisme aspira a la resolució del conflicte des de la universalitat que es fonamenta en l'apriorisme de la raó pràctica. La segona, que correspon a la proposta de Victòria Camps, pretén el diàleg en l'experiència com una finalitat en si mateixa, sense prioritzar la resolució del conflicte. Així, des de la raó dialògica, la moralitat es construeix des de la creativitat intersubjectiva.⁵⁰

⁵⁰ La crítica a la raó monològica del kantisme com a fonament de la moralitat constitueix una tesi central desenvolupada per Victòria Camps en el seu tractat *La imaginación ética*. Aquesta crítica s'insereix en el marc general de qüestionament de tots aquells sistemes de moralitat que es desenvolupen des d'una perspectiva essencialista, això és, des de la creença en la possibilitat de postular fórmules i procediments *a priori* als quals s'atorga l'atribut de la infal·libilitat. En aquest sentit, el sistema de moralitat que predica el kantisme n'esdevindria el cas paradigmàtic, pel fet que en primer lloc predica un sistema de moralitat que es fonamenta en una fórmula *a priorística* que renuncia a la possibilitat del contrast amb la realitat de l'experiència, i en segon lloc, perquè constitueix un sistema de moralitat que pressuposa una sola forma de veracitat moral. Per a l'autora, la veracitat moral és plural i són també plurals les vies de resolució; des d'aquesta perspectiva, l'atribut d'infal·libilitat a qualsevol preescripció normativa està mancada de sentit. Així ho expressa: "Un jo transcendental como el que pressuposa la raó kantiana és coherent amb aquesta concepció de la racionalitat que volem corregir. No descobreixo res nou en recordar quelcom que Kant no va tenir sempre en compte: la raó en si mateixa és conflictiva; el deure nega l'ésser, però també s'exclouen entre si els mateixos deures. Tal vegada potser la raó pura sigui única i verdadera, però la raó

Per a Kant, només són deures morals aquelles actituds generals o accions puntuals que poden ser universalitzades, i en conseqüència que poden adscriure's al principal pressupòsit que mana la llei moral. Tal és l'única condició per a la moralitat. El compliment dels deures fonamentats exclusivament en l'apriorisme garanteix la moralitat, i l'apriorisme assegura la realització d'accions amb valor moral. Aquesta constitueix, però, una moralitat sense nexes socials. En el kantisme, l'aprovació de les accions deriva de la pròpia solitud de la raó; és tan sols la raó pràctica del subjecte la que decideix, i és també, només, a aquesta mateixa raó pràctica que li escau donar-ne l'aprovació. L'aprovació de l'acció, i consegüentment, el judici que se'n segueix, no poden derivar de cap instància fora de la raó pràctica individual.⁵¹ Certament, en el kantisme el fet moral està imbricat en la relació ésser humà-ésser humà, i tal relació s'entén des de la consideració d'altri com a *fi en si mateix i no només com a mitjà*. Penso que el més rellevant, arribats en aquest punt, és que **el fet moral no pot derivar d'aquesta relació ésser humà-ésser humà**. Cal recordar, en aquest sentit, que en el kantisme el fet moral és absolutament incondicionat, raó per la qual ni la complaença ni la inclinació ni qualsevol forma de satisfacció que pugui acompanyar l'acció no atorguen valor

pràctica contingent i limitada, ha de reflectir la pluralitat, la indeterminació i ignorància del jo empíric, que no està fora del món, sinó que en forma part". (Camps, V. 1983: 44). La crítica de l'autora no pretén condemnar l'imperatiu del kantisme com una fórmula absolutament invàlida negant-lo com a forma creativa per a la construcció de la vida moral, sinó que la crítica s'adreça a la presumpció d'infal·libilitat de la raó. Així, també expressa: "Precisament la grandesa o l'incert de l'imperatiu categòric no haurien de residir en la seva operativitat pràctica, sinó en el fet de ser l'expressió d'una exigència *formal*, la de sotmetre la pròpia conducta al judici de la raó. Contràriament a això la misèria de l'imperatiu rau en l'intent de convertir la raó en una fórmula que ha de resoldre indefectiblement les perplexitats de la voluntat: només és bo allò que és universalitzable". (Camps, V. 1983: 42).

⁵¹ La condició de solipsisme que es desprèn de la moralitat kantiana i que es fa palesa en l'isolament del subjecte a l'hora de prendre les resolucions morals constitueix, també, uns dels punts de crítica importants al kantisme que Victòria Camps desenvolupa. El solipsisme no només empobreix l'ètica, sinó que a més la converteix en estèril, ja que allunya el subjecte de les perspectives reals del món.

al fet moral. No hi ha res que atorgui valor al fet moral, fora de l'adhesió al deure que s'autoimposa el subjecte, des de l'apriorisme de la raó. D'aquí se'n segueix que la incondicionalitat del fet moral afectarà, també, la relació ésser humà-ésser humà. Si l'èxit o el reeiximent de l'acció moral no pot trobar recolzament, ni fonamentar-se en les formes de complaença i de satisfacció, derivades de qualsevol forma de relació humana, llavors és legítima la sospita que la moralitat que predica el kantisme és nua dels valors que creen nexes entre els éssers humans. Certament, els deures de la natura moral configuren un paisatge entre els humans de tractament com a *fins*. Però els valors que proclamen el tractament d'altri *no com a mitjà sinó com a fi*, des de la filantropia, com també la benevolència i, especialment, la justícia, no constitueixen cap d'ells valors de proximitat. La pregunta fonamental que cal plantejar-se en aquest punt és la següent: **quins vincles entre els éssers humans es creen des de l'obediència als deures de la natura moral?** La resposta de Kant continua sent l'aposta per la universalitat que es desplega de l'*imperatiu*, això és, el tractament de l'altre *no només com a mitjà sinó també com a fi*. Això significa que els éssers humans han de conferir-se valor amb independència dels seus pensaments, dels seus sentiments, i fins i tot, també, al marge de les seves actituds. Només aquesta concessió de valor amb independència de les singularitats de l'existència d'altri és prova d'incondicionalitat. Però si bé la incondicionalitat és el fonament de l'aposta per la universalitat, aquesta no garanteix ni tampoc facilita la reciprocitat. L'acció moral es desenvolupa al marge de tota reciprocitat, i en aquesta premissa rau justament el secret del seu valor. Certament, és en aquest sentit

que Kant prioritza la filantropia, la benevolència o la mateixa justícia davant d'altres valors com poden ser l'amistat. Justament per la seva incondicionalitat, els tres primers són prioritaris. La pràctica de la filantropia no fa exclusiva la relació ésser humà-ésser humà, com tampoc no la fan exclusiva la benevolència ni, per descomptat, la justícia. L'actitud benevolent és sempre universalitzable, i en aquesta possibilitat rau tot el secret de la seva prioritat moral. La reciprocitat, en canvi, és imprescindible per a la relació d'amistat. La relació ésser humà-ésser humà és, per definició, en l'amistat exclusiva, ja que la primera condició per a la relació amistosa és la reciprocitat. El mateix Kant la defineix com aquella relació entre iguals en la qual són essencials els sentiments i la confiança per compartir l'experiència individual del món. També és especialment necessari, en la amistat compartir uns principis morals homogenis. L'exclusivitat en la relació ésser humà-ésser humà, inherent a la relació amistosa, dificulta el pas vers la universalitat, l'únic principi que garanteix la validesa moral en termes absoluts.

7. La trilogia: humanitat, dignitat i respecte

En el sistema moral de Kant hi ha tres valors, que a la vegada són deures de la natura moral, que contenen la validesa moral en termes absoluts: La *humanitat*,⁵² la dignitat i el respecte. Aquesta trilogia tanca en si mateixa la peculiar paradoxa de nuesa i plenitud que conté l'essència de la moralitat

⁵² He optat per marcar en cursiva el terme *humanitat*, quan s'insereix en la trilogia, per tal de fer èmfasi en el sentit que pren, tant de valor ontològic (natura noümenica) com de deure moral. La *humanitat*, en aquests sentits, es diferencia de la humanitat com a universal concret. Tal distinció és absolutament rellevant en tota la filosofia kantiana.

kantiana. *Humanitat*, dignitat i respecte constitueixen els tres valors incondicionats per excel·lència. En aquest apartat dilucidaré els elements que configuren aquesta paradoxa.

La *humanitat* en el kantisme és un valor. Kant es refereix a la humanitat en la seva dimensió *fenomènica* i *noümenica*. La humanitat *fenomènica* constitueix un universal concret, que identifiquem a través de la vida de l'experiència. Així, el conjunt dels éssers humans configuren la humanitat *fenomènica*. La *humanitat noümenica* és per a Kant un valor, i com a tal existeix en l'ésser humà amb independència del contingut de les accions i del seu context. En aquest sentit, la *humanitat* és un valor incondicionat, i així succeeix també amb la dignitat i el respecte. A l'ensem són, també, els tres valors dotats de la màxima plenitud que atorga l'aposta per la universalitat. Justament en aquest sentit, són absoluts morals. La praxis de la *humanitat* i de la dignitat, com a deures, esdevé la més radicalment deslliurada de la interferència de les inclinacions, pel fet que aquesta pràctica consisteix en l'actitud d'exercir vers altri un acte de reconeixement. Això es tradueix en la consideració de l'altre en la seva *humanitat* i la seva dignitat, sense el judici de les seves accions. La consideració de l'altre en aquests valors és un deure de la natura moral, i s'exerceix amb independència de les accions i les relacions. Ni el judici de les accions ni l'exigència de mantenir la relació de proximitat no poden condicionar la *humanitat* i la dignitat en l'altre com a valors. En la consideració, l'altre esdevé *humà* i digne amb independència de l'acció i la relació. Així, tant la *humanitat* com la dignitat, com a deures, esdevenen practicables des del solipsisme moral i social.

La proposta de construcció de la natura moral que proclama el kantisme des de la segona natura, en la qual l'ésser humà es realitza plenament, significa l'aposta per la universalitat, en la qual no es prioritza la relació *ésser humà-ésser humà* sinó la relació *ésser humà-humanitat*. L'opció per la universalitat que predica el kantisme implica la prioritziació de la *humanitat* com a valor respecte a altres valors. En aquest sentit, Kant es refereix a la *humanitat* com a posseïdora de dignitat,⁵³ i no s'hi refereix únicament com l'universal concret⁵⁴ que aplega tot el *gènere* humà. Des de la concepció aristotèlica la humanitat s'havia identificat amb el *gènere*. Per a Kant, la *humanitat* és el valor *a priori* que es troba inserit en cada ésser humà. En aquest sentit és universal, necessari i incondicionat. El valor de la *humanitat* encadena la dignitat, que esdevé, també, un valor incondicionat. La *humanitat* té valor perquè és digna, però el que confereix dignitat a la *humanitat* no és l'acció moral, ni tampoc les condicions en què es desenvolupa la vida dels éssers humans. La *humanitat* no és digna ni per les seves accions, ni tampoc per les condicions particulars de l'existència.⁵⁵ Si fos així, la dignitat constituiria un valor moral condicionat, i la mateixa moralitat deixaria de ser una *moralitat de principis*. El que confereix dignitat a l'ésser humà és la condició de possibilitat de la raonabilitat, o

⁵³ “La humanidad mateixa és una dignidad” (Kant, 1994:335).

⁵⁴ En la dimensió ontològica el concepte *d'humanitat* constitueix l'universal concret que aplega tot el *gènere* humà. Però el concepte *d'humanitat* adquireix veritable significació en el kantisme en la seva dimensió ètica, per la qual, la *humanitat* esdevé un valor *a priori*, això és, contingut en els postulats de la raó pràctica. Si la *humanitat* és un valor *a priori*, significa que és anterior a qualsevol acció, pensament o condició dels éssers humans, i per tant la *humanitat* esdevé un principi universal i necessari.

⁵⁵ Kant ho expressa amb aquestes paraules: “Tots els vicis que farien detestable a la natura humana si els volguéssim agafar (com qualificats) en el sentit de principis, són *inhumans* objectivament considerats, però són *humans* des d'un punt de vista subjectiu: és a dir, tal com l'experiència ens ensenya a conèixer la nostra espècie.” (Kant, 1994:333)

altrament expressat, la possibilitat universal d'esdevenir un ésser raonable. En definitiva, el que confereix dignitat és la capacitat per a la raonabilitat pràctica, això és, per esdevenir constructor de la natura moral. La raonabilitat pràctica incorpora la llei moral, que Kant considera absolutament independent del món i exclusivament dependent de la *voluntat bona*. La llei moral és absolutament independent del món, pel fet que no existeix cap instància ni a dins ni a fora de l'ésser humà que la pugui condicionar. En aquest sentit, es diu de la llei moral que és *a priori*, independent de l'antropologia i de la psicologia, i que constitueix el nucli de la dimensió *noumènica* de l'ésser humà. Però és precisament la independència de la llei moral respecte del món el que atorga la dignitat universal a tots els éssers humans. Així, la *humanitat* és un valor perquè *és un fi en ella mateixa i no tant sols un mitjà*. La consideració de la *humanitat* com un fi en ella mateixa significa que no té altra finalitat fora d'ella mateixa. L'acte de reconeixement del valor de la *humanitat* i la dignitat en cada ésser humà, com a valors intrínsecs, encadena, per a Kant, el tercer valor que completa la trilogia, que és el respecte, com a deure i també com a valor moral absolut.

El respecte comparteix també amb la *humanitat* i amb la dignitat, la categoria de la incondicionalitat, que constitueix el nucli que articula la trilogia fonamental de la moralitat kantiana. Les referències de Kant al respecte, com a valor fonamental, contenen dues tesis bàsiques: en primer lloc, Kant considera el respecte com l'actitud que s'inicia en el mateix acte de reconeixement de

l'altre en la seva *humanitat*,⁵⁶ això és, en la seva condició d'ésser racional. La consideració de l'altre en la seva *humanitat* constitueix ja una actitud incondicional que no resta sotmesa a la conducta de l'altre. En segon lloc, aquesta actitud, que comença en l'acte de reconeixement de la *humanitat* en l'ésser dels altres, es consolida en una pràctica que Kant defineix com la capacitat per preservar la intimitat d'altri. La preservació de l'espai aliè, és possible a través del manteniment de la distància. Kant defineix aquesta distància com la limitació del tractament en familiaritat que implicaria una confiança absoluta.⁵⁷ La distància és el que fa que es consideri l'espai de l'altre com a quelcom sagrat, i en aquest sentit, sempre relativament impenetrable. Per a Kant, aquesta és l'única fórmula per donar als altres el tractament d'iguals. La igualtat és possible pel respecte, i aquest darrer es realitza a través de la preservació de la intimitat. La praxi del respecte, però, implica una paradoxa. D'una banda, el respecte és l'actitud moral que reforça l'autonomia moral. Per respecte es reconeix en l'altre un espai, com totalment prop. Així es reforça la consciència individual com l'únic subjecte de moralitat. D'altra banda, la pràctica del respecte es fa difícilment compatible amb l'exercici de la confiança, i així ho reconeix explícitament Kant.⁵⁸ L'exercici de la confiança sense límits implica inevitablement la invasió de l'espai que habita la

⁵⁶ "Amb tot, jo no puc negar ni tan sols al viciós, com a home, el respecte que no pugui prendre-li, almenys en qualitat d'home; encara que amb la seva acció es faci, sens dubte, indigne d'ell mateix. **D'aquí que puguin existir formes de càstig tan abominables que deshonren la humanitat mateixa**". (Kant, 1994: 336).

⁵⁷ "Perquè es pot considerar l'amor com a atracció i el respecte com a repulsió, i si el principi del primer ordena apropar-se, el del segon exigeix mantenir-se a una distància convenient". (Kant, 1994: 345).

⁵⁸ "Considerant-ho des d'un punt de vista moral, és certament un deure que un amic faci notar les seves faltes a un altre; doncs ho fa pel seu bé, i és per tant un deure d'amor. Però la seva altra meitat veu en això una falta de respecte, i això el fa pensar que l'altre o bé li ha perdut el respecte o bé corre el perill de perdre-l'hi". (Kant, 1994: 346).

consciència individual, des de la qual es construeix la segona natura i es desenvolupa la vida moral.

La pràctica de la confiança sense límits obstrueix, en definitiva, la intimitat de la vida moral. Tal obstrucció significa, per a Kant, el trencament de la sacralitat de l'individu.⁵⁹ Altrament expressat, la desconsideració de l'altre en la seva *humanitat* consisteix a deixar de reconèixer-lo en allò que justament la configura. Això és, la capacitat racional per emetre judicis i per prendre decisions. La sacralitat de l'individu, com un dels principis bàsics del kantisme en el marc del pensament il·lustrat, deriva de la inefabilitat dels pressupòsits de la seva consciència moral més íntima.⁶⁰ Així, els humans són inefables els uns vers els altres pel fet que no es poden conèixer les últimes raons de la consciència aliena. Es pot conèixer l'externalitat de la conducta pel fet d'haver-la observat, però els veritables principis de la moralitat no deriven d'aquesta actuació externa, sinó que deriven i s'ubiquen en la intimitat de la consciència, justament l'àmbit inefable dels éssers humans. Per a Kant, l'única resposta ètica possible davant de la sacralitat de l'individu, això és, el *noümen* humà, és el respecte. L'ésser humà com a *noümen* és inefable.

⁵⁹ La intenció íntima que es deriva de la subjectivitat moral de cada ésser humà i que és distingible sempre de qualsevol conducta o actuació externa que pugui ésser observada és el que confereix a l'individu aquesta condició de sagrat. Així, existeix sempre en cada ésser humà un espai que esdevé inefable, i aquest espai d'inefabilitat es correspon amb la dimensió *noümènica* de tot ésser humà. El respecte és l'única forma possible de correspondència ètica que els éssers humans tenen entre ells si volen reconèixer-se plenament en la seva humanitat.

⁶⁰ Aquesta és la dimensió *noümènica* de l'ésser humà que Kant defineix com allò que no és accessible a l'experiència ni tampoc a la raó. En *noümen* dels humans és el que fa possible la construcció de la segona natura.

L'aspiració ètica que assenyala el kantisme per a l'ésser humà és, sens dubte, la construcció de la segona natura. L'ésser humà assoleix la seva plena realització quan viu des de la seva segona natura, per la qual, el criteri fonamental de la conducta el marca la raó pràctica individual. Des de la seva individualitat, l'ésser humà és capàs d'identificar els deures universals que cal acomplir. El camí d'aquesta aspiració ha de constituir un trajecte que comença en l'individual per finir en allò que té un caràcter universal. Esdevé, per tant, un procés que s'inicia en la pròpia consciència moral, que és estrictament individual, i culmina en la praxi de la llei moral que assenyala la fidelitat a aquells valors que contenen la categoria d'universalitat.

La trilogia *humanitat*, dignitat i respecte és per excel·lència el paradigma dels valors de la universalitat. Però el que cal remarcar en aquest punt, és que el kantisme predica aquesta trilogia com a realitat ontològica, i a l'ensem com el deure moral que només pot realitzar-se des de la individualitat. És des de cada individu que neix el reconeixement de la *humanitat*, de la dignitat i del respecte vers la pròpia persona i vers la persona de l'altre. És en l'acte de reconeixement individual que es desenvolupa el camí vers la universalitat. Tal reconeixement significa la descoberta de la subjectivitat moral, en la pròpia persona i en la de l'altre; això és, la descoberta de nosaltres mateixos i dels altres com a subjectes de la llei moral, amb la qual cosa si els subjectes són individuals, la llei moral és universal. Es tracta, doncs, del reconeixement de la universalitat que està continguda en cada individualitat.⁶¹ La *humanitat*

⁶¹ Cada ésser humà incorpora en si mateix la humanitat, tal com expressa Kant en diverses ocasions: "l'ésser humà és força sacríleg, però la humanitat en la seva persona ha de ser sagrada".(Kant, 2000: 183).

constitueix la primera dimensió de la universalitat continguda en cada ésser humà,⁶² pel fet que la *humanitat* és la capacitat per a la raó pràctica. Si bé és cert que quan Kant es refereix a l'esmentada capacitat racional aquesta no s'identifica encara necessàriament amb la vida moral de fet, també és cert que la capacitat per a la raó pràctica constitueix la condició ontològica fonamental per desenvolupar la vida moral. Així, la *humanitat* que hi ha en cada ésser humà es defineix justament per aquesta condició, és a dir, per la capacitat que posseeix de desenvolupar una conducta segons els criteris de la llei racional. És en aquest sentit que la *humanitat* és un valor intrínsec dels éssers humans. La *humanitat* posseeix valor pel fet que s'identifica amb la dimensió *noümenica* de l'ésser humà, i com a tal, és ontològica. Però alhora, la *humanitat* és l'universal ètic abstracte que esdevé fonament de la vida moral, i com a tal és deure. La *humanitat*, com a universal ètic, es distingeix de la *humanitat* com a *fenomen* universal concret. La primera pertany a la dimensió *noümenica* de l'ésser humà, i és el subjecte de la vida moral, i sent a la vegada, un valor i un deure. La segona, en canvi, pertany a la dimensió *fenomènica*, i és objecte de la vida moral. La importància d'aquesta distinció rau en el fet que **només des de la consideració de la *humanitat* com a valor ontològic i com a deure moral és possible integrar la individualitat amb la universalitat dels éssers humans.**

⁶² Cal recordar especialment en aquest punt la rellevància de la distinció que s'ha remarcat anteriorment entre les dues accepcions del concepte d'humanitat que s'extreuen dels mateixos textos (...): la *humanitat* com a universal concret i la *humanitat* com a valor. En el primer cas, la *humanitat* com a universal concret, fem referència a la dimensió *fenomènica* de l'ésser humà, la *humanitat* com a valor es refereix a la universalitat de la racionalitat pràctica i a la capacitat per procedir amb aquesta racionalitat.

La dignitat constitueix, també, la condició que es deriva de la *humanitat* com a valor ontològic, i consegüentment és també un universal ètic que aplega tots els éssers humans individuals. Cadascú individualment és un ésser digne, i també cadascú, individualment, ha de ser respectat. Així, la trilogia pot encadenar-se en aquesta fórmula: per la seva *humanitat*, universal els éssers humans són dignes, això és, estan capacitats cadascun d'ells per a la raó pràctica, i des d'aquí, són mereixedors cadascun d'ells de respecte.

8. Les polaritats morals del kantisme

La rellevància de la trilogia moral kantiana és que inclou dues polaritats fonamentals; discernir-ne el contingut permetrà establir les diferències més substancials respecte les altres teories de la identitat moral especialment la que presenta el paradigma aristotèlic. La primera polaritat es refereix als contraris conceptuals d'universal-particular, mentre que la segona polaritat fa referència als contraris conceptuals absolut-relatiu.

8.1. Universal-particular

La primera polaritat la configuren les categories d'universal i particular com a intrínseques al desenvolupament de la vida moral. A la base d'aquesta primera polaritat hi ha una premissa bàsica que podem formular en els termes següents: *humanitat*, dignitat i respecte són valors atribuïts universalment, i ho són pel fet que constitueixen atribucions ontològiques de l'ésser humà

noùmènic. Kant atribueix als conceptes d'*humanitat*, dignitat i respecte la categoria d'essencialitats que es deriven de la capacitat per a la racionalitat pràctica. Recordem que s'és humà i també s'és digne i també s'és mereixedor de respecte pel fet que es té potencialment la capacitat de raó pràctica. L'atribució universal que predica el kantisme d'*humanitat*, dignitat i respecte és, certament, equiparable a la que defensa l'aristotelisme a propòsit de la universalitat del *gènere*. Hi ha un punt de coincidència en l'aristotelisme i el kantisme, quant a la predicació d'universalitat del *gènere*, que es troba a la base de les seves antropologies respectives.

L'antropologia aristotèlica postula la universalitat del *gènere*, a partir de l'intel·lecte, el qual és l'atribut central de la natura humana. La raó aristotèlica que és entesa fonamentalment com a intel·lecte, esdevé l'essència compartida per a tots els humans. Així, en el primer capítol he argumentat que per a l'aristotelisme ésser humà significa desenvolupar una vida des de l'intel·lecte. La vida des de l'intel·lecte és el que dóna als humans una identitat universal. El kantisme predica també la idea d'universalitat del *gènere* humà i coincideix a fonamentar-la en la mateixa essencialitat, l'essencialitat de la raó, que és concebuda com la capacitat per a la raó pràctica. Desenvolupar una vida segons els postulats de la raó pràctica és el que confereix una identitat universal als humans. Certament, la coincidència entre les dues antropologies està en el fet d'haver pensat la natura humana en termes d'una forma d'universalitat que es fonamenta en la racionalitat. Tal coincidència no esdevé en cap mesura menypreable, puix haver pensat la natura humana en termes d'universalitat racional ha significat sempre la presumpció d'un fonament

antropològic a la base de tot postulat ètic. En ambdós paradigmes, el fonament antropològic esdevé la capacitat racional. Malgrat tot, òbviament la diferència substancial d'aquest pensament del *gènere* humà, en termes d'universalitat racional, està en el contingut d'aquesta atribució d'universalitat. A continuació discernirem les diferències entre el kantisme i l'aristotelisme a l'hora de donar contingut a aquesta atribució universal del *gènere*.

L'aristotelisme pensa, certament, en la natura humana en termes d'universalitat racional, i des d'aquesta base existeix una coincidència fonamental amb el kantisme. En el pensament aristotèlic, però, el contingut d'aquesta atribució d'universalitat racional la constitueix una determinada forma d'activitat de l'intel·lecte. Per a Aristòtil, la raó universal la constitueix un intel·lecte actiu, i la seva activitat consisteix a entrar en relació amb altri des de la interlocució. L'art de la interlocució dóna a la raó una forma dialògica. I és en aquesta forma com es desenvolupa la vida de l'intel·lecte. No hi ha vida possible de l'intel·lecte si no és a través del diàleg. En el pensament de Kant, la universalitat racional del *gènere* humà està presidida també per la raó. És l'activitat de la raó el que ens converteix en membres d'un reialme que aspira a formar una comunitat universal. Però en el cas de l'univers moral kantian, el contingut d'aquesta atribució d'universalitat està constituït per la consciència moral. La consciència moral desenvolupa, també, una forma d'activitat interlocutora, de la mateixa manera que ho fa l'intel·lecte en l'antropologia aristotèlica. La consciència moral que predica el kantisme també és activa, però la diferència respecte a l'intel·lecte aristotèlic és que l'activitat de la consciència moral s'exerceix des de la plena autonomia. La consciència moral

del kantisme és autointerlocutora, i és en aquest sentit que esdevé plenament autònoma. La plena autonomia de la consciència moral es realitza quan esdevé exclusivament autointerlocutora, i això és així quan s'escolta plenament a si mateixa. La vida de la consciència moral es realitza en aquest acte íntim de la pròpia interlocució, i és per aquesta raó que té una forma monològica. Des de la seva condició monològica, la consciència moral kantiana és també activa i creativa. En l'acte íntim d'interlocució la consciència moral descobreix la llei universal, això és, els continguts de l'*imperatiu*, que assenyalen categòricament la condició universal del *gènere*.⁶³ Ara bé, l'activitat de la consciència moral és estrictament particular, ja en l'origen i des del seu desplegament en el mateix acte d'interlocució. La vida de la consciència moral, que consisteix a encetar i desenvolupar el procés d'interlocució íntim que culmina en el ple reconeixement de l'*imperatiu*, és una vida individual. La vida de la consciència moral se centra en la reflexió sobre l'entorn de la pròpia situació en relació amb el món. Tal reflexió intenta conciliar la pròpia situació amb la situació d'altri en el món. En el procés d'interpel·lar-se a si mateixa, la consciència moral es confronta amb altri, i això significa que reconeix la seva diferència respecte als altres i alhora es preocupa per trobar la forma d'establir el nexes que possibilitin retrobar-s'hi. La confrontació de la consciència moral amb el món implica la paradoxa d'oposició, i a la vegada d'identificació, amb el món. És en l'acte d'interpel·lació

⁶³ Sens dubte, l'*imperatiu categòric*, en les seves diferents formulacions inclou el reconeixement de la universalitat del *gènere* humà no solament com a imperatiu moral, sinó també com a condició ontològica de l'ésser humà. L'*imperatiu categòric*, en les seves diferents formulacions, subratlla que els éssers humans se'ls identifica per una mateixa condició de racionalitat. El tractament d'altri com a igual, i també el tractament d'altri com a fi i no tan sols com a mitjà, són els continguts de l'imperatiu que afirmen la universalitat ontològica.

i de confrontació amb el món on es mostra l'estricta individualitat de la consciència moral, una consciència moral que viu individualment i des de l'experiència íntima apel·la a la universalitat.

La primera polaritat, que inclou la trilogia moral kantiana *humanitat*-dignitat-respecte, es mostra en el fet que la consciència moral només pot realitzar la seva vida individual quan reconeix, des de l'acte d'autointerpel·lació, la *humanitat*, la dignitat i el respecte com a condicions ontològiques universals. La consciència moral realitza la seva vida individual reconeixent i apel·lant la universalitat, i només per aquesta via pot realitzar-se com a tal consciència moral. I això és en tal mesura que la mateixa postulació de la universalitat és només possible a partir de la interpel·lació íntima, la qual constitueix alhora la màxima expressió de la particularitat. Així, la vida de la consciència moral es desenvolupa en el moviment d'aquesta polaritat universal-particular.

En la filosofia aristotèlica existeix, també, l'apel·lació a la universalitat. Cal recordar, en aquest sentit, que Aristòtil postula la universalitat del *gènere* humà des d'un intel·lecte racional que esdevé actiu. Els éssers són humans en la mesura en què tenen la capacitat per desenvolupar el seu intel·lecte, el qual els permet comprendre el món i harmonitzar-s'hi. El principal atribut de l'intel·lecte aristotèlic és l'activitat, i aquesta consisteix en l'exercici del diàleg. Certament, Aristòtil atribueix també a l'intel·lecte una activitat d'interlocució. Com en el cas de la raó pràctica de Kant, l'intel·lecte aristotèlic esdevé també interlocutor en l'exercici de la moral. En ambdós casos la interlocució esdevé la pràctica necessària i imprescindible per al desenvolupament de la vida moral.

La coincidència bàsica rau en el fet d'haver comprès que no hi ha vida moral possible sense la interrogació prèvia que s'autoexerceix la raó. Però la interlocució aristotèlica esdevé fonamentalment dialògica. Per a Aristòtil, com a bon grec, l'activitat de la raó consisteix en el procés d'intercanvi conceptual que es fa possible justament en el marc dels iguals en el coneixement, això és, entre aquells que comparteixen la mateixa forma d'intel·lecte. Els éssers humans són aquells que dialoguen, cosa que és possible pel fet que esdevenen iguals en els continguts de l'intel·lecte. D'aquí se'n dedueix la presumpció bàsica de la filosofia aristotèlica en aquest punt. L'atribució d'universalitat a l'intel·lecte no només s'afirma quant a l'estructura *formal*, sinó també quant als seus continguts. Existeix, doncs, una convergència entre aquells éssers humans que comparteixen els coneixements i la mateixa saviesa moral. Aquesta convergència en l'intel·lecte, en la forma i en el contingut és el que Aristòtil entén com a igualtat en la natura, i és en aquests termes que parla d'universalitat. **La natura humana és una entitat universal perquè comparteix un mateix intel·lecte, tant en la forma com en els continguts.** Tal premissa⁶⁴ té una conseqüència immediata per a la vida moral. Si la universalitat del *gènere* humà deriva de compartir un mateix intel·lecte, que significa que l'apel·lació a la universalitat com a fonament moral no es farà des de l'acte d'interlocució de la raó que es debat en la intimitat de la consciència, com s'esdevé en el kantisme, sinó des de l'acte d'interlocució de la raó que busca retrobar-se amb les seves semblants.

⁶⁴ En el primer capítol d'aquesta tesi he desglossat detalladament la idea aristotèlica d'un intel·lecte que confereix la universalitat al gènere humà. Cal només aquí recordar la importància d'aquesta premissa per tal de comprendre'n les implicacions, que marcarà les diferències bàsiques respecte a la filosofia moral kantiana.

La raó de l'intel·lecte aristotèlic és realitza quan es retroba a si mateixa amb la raó d'altri. Com he apuntat en el primer capítol, l'antropologia aristotèlica estableix que la recerca de la semblança és el principal repte per a l'intel·lecte particular de cada ésser humà. Per tal de realitzar-se en la natura que li correspon, l'ésser humà s'ha d'identificar amb els seus semblants, i en això consisteix la vida virtuosa.⁶⁵ Des de l'aristotelisme aquesta és l'única via per aconseguir la fita⁶⁶ de la natura humana, la síntesi entre la felicitat i la vida moral. El rellevant en aquest punt, i en contrast amb el plantejament de Kant, és que el camí de realització de la natura només és assolible a través del retrobament amb l'altre. La vida moral o la vida feliç, que per a Aristòtil són una mateixa cosa, és possible quan la raó intenta reconèixer-se a través de l'experiència del diàleg amb aquell que és semblant. Quan la raó particular es reconeix a través del diàleg amb l'altre, que és el semblant, es retroba. El sentit últim del retrobament és saber-se part d'una natura comuna que comparteix una essència universal. Cada ésser humà particular es realitza quan es reconeix a si mateix com a partícip de la universalitat en la forma i en el contingut; Per la qual cosa ser partícip no significa tan sols saber-se una part del tot, per a Aristòtil el sentit ontològic de la *participació* és radical; significa saber-se com a igual o semblant a la totalitat humana. Participar vol dir, doncs,

⁶⁵ Cal recordar que en tota la concepció clàssica la vida virtuosa és inseparable del coneixement. Així, el matrimoni virtut-coneixement fa que la vida moral completa només sigui possible per a determinats intel·lectes que gaudeixen d'un determinat nivell de saviesa.

⁶⁶ M'estic referint en aquest punt al concepte grec de *telos*. Cal recordar, com he argumentat en el primer capítol d'aquest treball, que és a través d'aquest concepte que no només el pensament aristotèlic sinó tota la filosofia grega integra felicitat i vida moral. Així, la vida moral no només no és incompatible amb la vida feliç, sinó que per al pensament grec constitueixen dues dimensions de la vida humana que formen part d'una mateixa realitat, en tal mesura en què una no pot donar-se sense l'altra. A la vida feliç li correspon necessàriament una vida moral, i a la vida moral li correspon necessàriament una vida feliç.

identificar-se. L'única via que atorga la identitat és la raó interlocutora, que es descobreix a si mateixa a través de l'intercanvi conceptual.⁶⁷

A diferència del plantejament kantian, la raó aristotèlica no es debat en la intimitat, sinó que dirigeix la seva interlocució cap a l'exterior. La raó aristotèlica adquireix vida quan s'externalitza. És en aquest sentit que m'he referit a la raó aristotèlica com una raó fonamentalment dialògica. De la raó dialògica es desprèn que el procés de retrobament de cada ésser humà amb la universalitat del *gènere* no es produeix des de la *confrontació amb el món*, com experimenta la consciència kantiana. En aquest cas, el punt de partença és el reconeixement de la diferència individual per després apel·lar a la universal. Aristòtil, en canvi, no concep una consciència moral que es realitzi a través de la pròpia *confrontació amb el món*. La raó particular que ens presenta Aristòtil comença a moure's en la recerca d'allò que li és semblant, i només amb aquesta troballa acaba reconeixent la seva veritable identitat. Així, en l'aristotelisme, el punt de retrobada entre la particularitat de cada ésser humà i la universalitat del *gènere* es produeix des de la natura. La filosofia aristotèlica atribueix a l'ésser humà una sola natura, la qual incorpora el nexa ontològic entre la singularitat i l'essència *genèrica*. A l'ésser humà particular que ens presenta l'univers aristotèlic no li cal confrontar-se per realitzar-se com a humà. Per reconèixer-se en la pròpia natura, no és necessari veure's en oposició amb els altres i el món, sinó que justament s'esdevé el contrari. La polaritat universal-particular manté, en la filosofia aristotèlica, un lligam ontològic que és

⁶⁷ Cal recordar explícitament en aquest punt la teoria de la identitat humana que he desglossat en el capítol de la filosofia aristotèlica.

la condició necessària per a la realització de cada ésser humà. La vinculació a la universalitat és l'única via de realització per a l'ésser humà i tal adhesió s'esdevé pel reconeixement de la semblança.

La filosofia moral kantiana no ofereix aquest nexa ontològic en la polaritat universal-particular. L'ésser humà apel·la a la universalitat en el moment que la consciència moral es veu *confrontada amb el món*, això és, justament davant del reconeixement de tot allò que no li és igual. Kant presenta una consciència moral que comença a desplegar-se en el moment en què reconeix l'altre com a diferent. En la filosofia moral kantiana no existeix la presumpció de vincle ontològic entre la particularitat i la universalitat. La natura humana es presenta com a escindida, ja a la base dels propis desitjos. Allò que Kant defineix com a natura primera no és harmònic en la pròpia individualitat, sinó que cada ésser humà és dispers en la seva capacitat desiderativa. És a partir de la natura primera dividida que es fa necessària la construcció d'una segona natura, la qual es correspon amb la natura moral. L'apel·lació a la universalitat es fa des de la segona natura. Certament, en la filosofia kantiana és la natura moral la que crea el vincle entre els dos extrems de la polaritat, entre la particularitat de cada individu i la universalitat del *gènere* humà. Però la natura moral kantiana, a diferència de la natura que ens presenta Aristòtil, es construeix a partir de l'acte de confrontació que cada ésser humà viu ja respecte de si mateix, i també respecte dels altres. Aquest acte de *confrontació* s'inicia en la mateixa experiència d'escisió que viu el subjecte moral quan se sent dividit en la pròpia natura, i en la relació amb el món. Això significa això que la natura moral que predica el kantisme es construeix sempre des d'algun grau de conflicte. La vida

moral es desenvolupa des de la tensió que experimenta l'ésser humà respecte a si mateix i respecte al món. Tal és la raó bàsica per la qual, en la filosofia kantiana, el nexa entre la polaritat particular-universal no és ontològic, com havia establert la concepció clàssica aristotèlica. El lligam l'estableix cada individu en un acte que deriva de la pròpia voluntat. Això significa que és un nexa de caràcter moral. La construcció de la segona natura implica un salt qualitatiu que s'esdevé necessàriament quan cada ésser humà apel·la a la universalitat del *gènere* a través, justament, del reconeixement de *l'imperatiu categòric*. Ara bé, el reconeixement de *l'imperatiu* no constitueix un punt de retrobament ontològic de cada ésser humà amb la totalitat del *gènere*. *L'imperatiu* transcendeix sempre la dimensió ontològica de la primera natura de l'ésser humà i és, en darrera instància, la construcció de la *voluntat bona*. Així, el reconeixement de *l'imperatiu* es produeix sempre des de la segona natura, i en aquest sentit és una construcció de la raó pràctica individual. Així, l'ésser humà particular s'adhereix a una universalitat de caràcter *formal*. En la filosofia kantiana, el nexa entre la polaritat particular-universal té un caràcter *formal* i moral, i no pas ontològic o antropològic com havia presentat la filosofia aristotèlica.

8.2. Absolut-relatiu

La segona polaritat del kantisme està constituïda per la presència dels contraris conceptuals absolut-relatiu com a inherents al desenvolupament de la vida moral. El pensament ètic que proclama el kantisme suscita una forma de contradicció inherent, que afecta directament la pràctica dels seus postulats,

entre la predicació de l'absolutisme moral de l'*imperatiu*, que s'entossudeix a garantir la certesa en la vida moral, i la relativitat que experimenta la consciència individual en el moment en què exerceix la seva tasca des del dubte d'una subjectivitat que és inevitablement precària. Si la primera premissa vol garantir la seguretat en la vida moral, i predica l'aposta per les certes absolutes, la segona ha d'admetre el risc de la pura subjectivitat, i ha de defensar la vida moral com un exercici de creativitat. Una consciència moral que es declara autònoma ha d'actuar alliberada de tota externalitat, però només pot exercir-se quan s'aboca a tot allò que li és extern, això és, quan adreça la seva acció al món. Expressat en altres termes, quan la consciència s'interpel·la ho fa des de la seguretat que li confereix la *formalitat de l'imperatiu categòric*, però quan aboca la seva acció al món n'experimenta la relativitat. La primera premissa vol instaurar la plenitud moral que incorporen les certes absolutes, mentre que la segona incorpora el relativisme inevitable que comporta l'exercici de l'autonomia. L'absolut moral deriva de la pretensió de certesa que vol donar la *formalitat de l'imperatiu*, d'aquesta, però, se'n segueix la relativitat moral que experimenta la consciència en la seva relació autònoma amb el món. És en l'exercici autònom que la consciència s'adona que l'aplicació de la seva màxima depèn de l'ordre dels fets en el món, i així és com es reconeix relativa respecte de si mateixa i en relació amb els altres.

La fórmula de l'*imperatiu* concedeix el criteri general, l'orientació moral, però la consciència individual ha de trobar la màxima per a la seva pròpia acció. Aquesta troballa sempre estarà en relació amb la situació concreta de l'ordre dels fets en el món. És en aquest punt que brolla la polaritat absolut-relatiu a la

manera de paradoxa. L'orientació moral té un caràcter absolut, pel fet que consisteix en el procés mateix de reflexió a través del qual la consciència és capaç d'identificar l'*apriorisme* de l'*imperatiu* i la seva validesa universal. Ara bé, l'aplicació de la màxima en l'acció té un caràcter relatiu, pel fet que consisteix en el procés de valorar la situació i l'ordre de les circumstàncies en el món. L'aplicació de la màxima és inseparable del procés de valoració, que consisteix en la interpretació de l'ordre de les coses en el món.

La polaritat moral absolut-relatiu es fa palesa, també, en la postulació de la *humanitat*, la dignitat i el respecte com a valors incondicionats. Cal recordar que la incondicionalitat significa fonamentalment que existeix una validesa que és independent de l'acció. El judici moral quant a la consideració de la *humanitat*, la dignitat i el respecte dels éssers humans no es pot deduir de les accions morals. El judici no pot seguir a l'acció, sinó que ha d'esdevenir-se el contrari: només l'acció pot seguir al judici, ja que aquest últim és absolutament independent de les accions morals. Una màxima formulada en els següents termes: "Només tot home que és just, benevolent i filantròpic tindrà humanitat, dignitat i serà mereixedor de respecte" no té sentit en l'univers de la moral kantiana, ja que sotmet la trilogia als mèrits de l'acció. És la incondicionalitat el que converteix la trilogia en valors absoluts.

La categoria d'absolut conté una significació bàsica que remet a la inqüestionabilitat de la trilogia, la qual cosa significa que la seva validesa no admet matisos ni tampoc cap mena de negociació. No és possible, doncs, en aquest sentit, postular la *humanitat*, la dignitat i el respecte com a valors

condicionats a les contingències de l'existència. En aquest cas, la seva validesa remetria exclusivament a un determinat ordre d'accions en el món, o fins i tot podria reduir-se a una determinada personalitat de l'ésser humà. La *humanitat*, la dignitat i el respecte són valors absoluts, pel fet que no poden estar sotmesos a cap altra instància que no sigui la pròpia ontologia de l'ésser humà. Cal recordar, en aquest punt, el concepte de l'ésser humà *noümènic*, al qual m'he referit anteriorment, com a segona natura. La construcció d'aquesta darrera és possible solament des de la capacitat de la raó pràctica. La trilogia *humanitat-dignitat-respecte*, com a valors absoluts, se situa en aquesta dimensió *noümènica* de l'ésser humà.

A l'inici d'aquest capítol, en l'exposició dels elements de l'antropologia kantiana, m'he referit a la realitat *noümènica* de l'ésser humà en contraposició a la seva realitat *fenomènica*. Aquesta última es correspon amb la vida del cos, de l'emoció i de l'intel·lecte, i consegüentment se'ns revela a través del coneixement, ja sigui físic, emocional o intel·lectual. La raó de la natura *fenomènica* és la del coneixement. En aquest sentit, és ontològicament una realitat de fet. Es tracta d'una realitat donada, com el vestit amb el qual l'ésser humà comença a viure i a conviure amb el món. La segona natura, en canvi, no s'identifica amb cap de les realitats aparents de l'ésser humà: ni la realitat física, ni la psicològica ni la intel·lectual no poden ser expressió de la segona natura, per la qual cosa no se'ns pot revelar a través del coneixement del cos físic, però tampoc per la via del coneixement de la vida emocional ni del pensament teòric. Hi ha una sola via de revelació de la natura *noümènica*, i és a través de l'acció. La natura *noümènica* és l'oposat a tot allò que és aparença.

Així, tan sols en podem tenir revelació o testimoni per la via de la praxi moral, a través de les accions que deriven del poder, el deure i el voler de la *voluntat bona*. Aquesta és l'única prova de la seva realitat ontològica. L'acció moral és l'única via que ens mostra la realitat de la natura *noümenica*, i és per aquest fet que la segona natura només se'ns pot mostrar com a natura moral. En contraposició a la natura *fenomènica*, la natura moral és una realitat de possibilitat; només és, doncs, en la mesura en què la construïm. Li cal, per tant, l'acció perquè la seva realitat es mostri.

Si la praxi moral és l'únic element que ens dóna prova de la realitat de la natura *noümenica*, i consegüentment de l'existència de la *humanitat*, la dignitat i el respecte com a valors ontològics, també és alhora el que dóna prova de la relativitat dels valors de la trilogia. Tot seguit em proposo concretar com es manifesta aquesta paradoxa. Quant a la seva realitat *noümenica*, els valors de la trilogia mostren un caràcter absolut, ja que no depenen de cap contingència en l'existència dels éssers humans, sinó que depenen exclusivament de la praxi moral. Ara bé, just en la pràctica moral, els valors de la trilogia es mostren relatius. Tal és la paradoxa que sorgeix de la segona polaritat moral del kantisme. La *humanitat*, la dignitat i el respecte són valors absoluts quan al *ser o realitat ontològica* de l'ésser humà en la seva dimensió *noümenica*, però a la vegada contenen un caràcter relatiu en el moment de la pràctica, val a dir, en el moment en què es posen de manifest en el món. Per comprendre aquesta paradoxa cal repassar abans quin és el procés que segueix la consciència en la praxi moral i també entendre a quins elements li cal enfrontar-se. Vegem-ho a continuació.

He esclariat, des de l'inici de l'exposició del sistema moral kantian, que la praxi moral és un exercici que es du a terme exclusivament per la consciència individual, des del moment que s'adhereix als continguts de l'*imperatiu*. Ara bé, aquest exercici s'adreça inevitablement al món de la contingència, i com a tal, es correspon amb l'espai que no està governat per la necessitat, sinó que l'ordre dels fets no està predefinit. És, en aquest sentit, l'espai de la màxima llibertat per a la consciència pel que fa a les possibilitats d'acció enmig de qualsevol ordre de circumstàncies en el món. El món és l'espai del possible. Alhora, el fet que la consciència individual estigui abocada a un àmbit en el qual res no està determinat és el que fa que pugui realitzar-se com a tal consciència moral. Realitzar-se adquireix, en aquest cas, el sentit de fer-se o construir-se. Per la qual cosa, es pot afirmar que la contingència ontològica del món és, també, condició de possibilitat de la vida moral, de la mateixa manera que també ho és, tal com m'hi he referit en els apartats anteriors, la *voluntat bona* quan s'adhereix als continguts de l'*imperatiu categòric*. La diferència entre ambdues instàncies és que la contingència ontològica, com a condició de possibilitat de la vida moral, tal com l'he definida, és externa a la vida del subjecte, i en aquest sentit no li pertany. La voluntat bona, en canvi, com a condició de possibilitat de la vida moral, s'ubica en la més pura subjectivitat, i en conseqüència, pertany a la vida més íntima del subjecte.

Allò rellevant de la contingència ontològica del món i la *voluntat bona*, com a condicions de possibilitat de la vida moral, és la paradoxa *absolut-relatiu*, la qual es mostra justament en la combinació d'aquelles dues instàncies. La

contingència és *fenomènica*, la *voluntat bona* és *noümenica*, i això significa que malgrat el suposat *apriorisme* del sistema de moralitat kantiana, l'acció moral s'esdevé sempre en el nucli del debat que es planteja entre les dimensions interna-*noümenica* i externa-*fenomènica* del subjecte. Així, la consciència moral està dotada de *voluntat bona*, la qual s'ubica en la interioritat del subjecte. La voluntat bona posseeix el criteri de moralitat que atorguen els continguts de l'imperatiu, els quals constitueixen els primers elements de judici que permeten la decisió. Però aquest és tan sols el primer pas. La decisió s'ha d'externalitzar convertint-se en acció; aquest esdevé el segon pas en el procés. La decisió s'encamina a l'espai *fenomènic* de la contingència, l'únic marc possible per a l'acció moral.

Si bé l'espai del judici és la voluntat bona, l'espai per a l'acció és la contingència del món. En la línia que acabo d'apuntar, la contingència del món la fan tot el cúmul de circumstàncies concretes en què estan immerses les pròpies accions i les dels altres. A partir d'aquí, es desencadenen dos reptes importants per a la consciència moral. En primer lloc, li pertoca l'exercici d'autoubicar-se en relació amb l'ordre de les circumstàncies en el món. En segon lloc, li cal també interpretar aquest ordre de circumstàncies, tal cosa significa valorar l'acció pròpia en relació amb altri. En el primer exercici, la consciència desenvolupa una anàlisi de la seva circumstància en relació amb aquells elements de l'entorn que susciten l'adhesió a l'*imperatiu*. En el segon exercici la consciència ha d'interpretar aquesta situació en relació amb les pròpies circumstàncies i les d'altri, per tal de completar el procés i aplicar els continguts de l'imperatiu en el marc de la situació concreta. En això consisteix

el veritable exercici de l'autonomia. L'autonomia té sentit només enmig de la confrontació de la fórmula general de la *voluntat bona* amb la situació concreta i contingent en què es trobarà sempre immersa la consciència moral. És justament a partir d'aquest acte d'autoubicació i d'interpretació de l'ordre de circumstàncies en el món, que la consciència moral experimenta una forma de transferència peculiar. L'esmentada transferència s'expressa, com el pas des de la consideració del caràcter absolut dels valors de la trilogia en la natura *noùmènica* d'un mateix i dels altres, fins a la constatació de la seva relativitat quan han de ser reconeguts en el món contingent o *fenomènic*. Ara bé, tal reconeixement en el món contingent és justament intrínsec a l'acció moral. Només quan hi ha reconeixement d'aquests valors en la pròpia persona i en la de l'altre en l'espai contingent es pot afirmar que hi ha acció moral. A l'ensem, el reconeixement de la trilogia és inseparable de la constatació de la seva relativitat.

Crec que només es pot apuntar la resolució de l'esmentada paradoxa si es comprenen els valors de la trilogia com un acte de donació. El reconeixement de la *humanitat*, la dignitat i la pràctica del respecte en el món contingent esdevé una concessió. Es tracta d'atorgar uns valors cap a la pròpia persona i vers la persona de l'altre que es reconeixen com a relatius en el món *fenomènic*, però que esdevenen absoluts des de la voluntat moral. Aquest atorgament és possible des del moment que l'ésser humà se sent a la vegada l'emissor i el receptor dels valors de la trilogia. Si bé la vida moral pressuposa el món *noùmènica*, el destinatari de la moralitat és, només, la contingència del món *fenomènic*. En aquest espai, l'ésser humà conviu amb el conglomerat de

les pròpies circumstàncies i les alienes. Només des d'aquí pot sentir-se receptor i a la vegada fer-se donador dels valors de la trilogia.

Aristòtil havia comprès l'ésser humà en la cadena natura-caràcter-virtut, des de la qual restava inserit en una comunitat de semblants. La semblança esdevenia l'espai i el fonament de la vida social i política. En l'univers aristotèlic, les polaritats universal-particular i absolut-relatiu no constitueixen cap paradoxa. Pensar, per a Aristòtil és ja actuar, i en l'acció els éssers humans es retroben. La sociabilitat aristotèlica neix en el pensament, i no planteja cap paradoxa entre els pensadors i els destinataris de la vida moral. La natura genèrica aristotèlica no deixa lloc per a les dicotomies. D'aquí se'n deriven tots els avantatges i els inconvenients d'un pensament que té el seu gran mèrit d'haver concebut la realitat de la natura humana, com indissociable de la realitat social i política, però a la vegada la seva gran mancança és de no haver pogut alliberar l'ésser humà de la dictadura del *gènere*. La natura humana, com a *gènere*, no divideix, però exclou i sotmet.

La visió cristiana de sant Agustí eixampla el concepte de natura humana, des del moment que comença a pensar l'ésser humà des de les condicions singulars de l'existència. És el pas de la natura a la *condició*. La reivindicació de la singularitat com l'atribut essencial de l'ésser humà obre la primera escletxa per al reconeixement de l'altre com a diferent. Però en la ciutat de sant Agustí tampoc no hi ha lloc per a les dicotomies. La referència és l'absolut, al qual l'ésser humà s'hi encamina i l'assumeix, des del moment en

què reconeix la gratuïtat ontològica de la transcendència i se'n prioritza la seva practica en la vida moral.

L'eixamplament del concepte de natura humana, que havia encetat sant Agustí, fa el salt definitiu en la filosofia de Kant. Postular un concepte de natura humana i haver-lo fet compatible amb pressupòsits universalistes és, sens dubte, el mèrit de Kant. Si bé el seu pensament és el regne de les dicotomies, també és regne de síntesis. Des de la comprensió de l'ésser humà com a subjecte autònom, que és actor i receptor en el món, es fa possible explicar la identitat humana en termes de síntesi entre la semblança i la diferència. A partir d'aquí, Kant pot proclamar una idea d'humanitat com a categoria universal. Així, la *humanitat* que predica el kantisme és més que una natura, i transcendeix també la *condició*. Quan Kant declara que *la humanitat és una dignitat* s'està referint veritablement al contingut universal del *gènere* que posseeix cada ésser humà particular.

CAPITOL 5

EL DEBAT CONTEMPORANI A L'ENTORN DE LA IDENTITAT

En la filosofia contemporània podem identificar determinades línies de pensament que han treballat, explícitament, des d'un discurs plenament integrador de la filosofia moral i social. Aquesta forma de discurs s'ha centrat en la reconstrucció del fil històric que enllaça els principals paradigmes que han presentat una idea d'humanitat. La reconstrucció d'aquest fil s'ha fet a la llum de la recerca del nexa entre identitat humana i valors morals. Aquest discurs del pensament contemporani, que s'ha esmerçat a discernir el caràcter de la nostra humanitat, s'ha formulat dues preguntes fonamentals: la primera s'ha interrogat pels elements que han fet possible el vincle entre identitat i valors, sobre quins són els elements que ens defineixen com a humans i que determinen l'espai de les nostres accions morals; la segona pregunta s'ha adreçat a determinar l'espai on el lligam entre antropologia i moralitat s'ha fet possible. A la llum del plantejament d'aquestes dues preguntes s'han articulat dues formes de resposta, que configuren les dues visions que protagonitzen el debat contemporani a l'entorn de la redefinició de la idea d'humanitat, des del punt de vista ontològic, moral i social.

Trobem una primera visió que aposta per redefinir la idea d'humanitat a partir de l'ésser humà subjecte que postula el programa modern de la Il·lustració. En aquesta línia es configura un pensament que es presenta com a defensor de les ètiques de la modernitat que confien en les possibilitats de la raó il·lustrada.

Entenen que el marc d'aquestes possibilitats no s'ha esgotat. La intenció és, doncs, esforçar-se per reformular un concepte d'humanitat a partir del diagnòstic i del projecte normatiu que deriva del pensament modern, posant especialment l'èmfasi en la defensa de l'autonomia del subjecte que predica el discurs ontològic i moral del kantisme. El subjecte que s'emancipa de l'autoritat i la tradició construeix el seu propi marc normatiu. La tesi central que s'ha formulat, des d'aquesta posició, es pronuncia a favor de la redefinició de la idea d'humanitat des de la perspectiva plural proclamada pel subjecte autònom.

Trobem una segona visió que aposta per la redefinició de la idea d'humanitat, a partir, justament, de la crítica del pensament il·lustrat i del projecte normatiu que presenten les ètiques modernes. A l'entorn d'aquesta crítica es configura una filosofia que es presenta com la defensora de les ètiques derivades de la concepció clàssica aristotèlica. Des d'aquest marc es reivindica el retorn de la definició de l'ésser humà en termes de natura i de *gènere*. La fórmula d'una natura *genèrica*, que en el seu moment havia predicat el pensament aristotèlic, només és recuperable en el context d'una tradició concreta, des de la qual se'ns marca el contingut, el sentit i els límits de la raó. Només en aquest context la idea d'humanitat pot tornar a adquirir sentit, essent així recuperable i també redefinible.

Enfront de la primera visió de confiança en el programa liberal modern que mantenen les postures neokantianes, els neoaristotelismes entenen que la raó il·lustrada ha esgotat les seves possibilitats. El pensament il·lustrat no ha

aconseguit la seva fita principal, que és justament esclarir la identitat d'aquest subjecte que es pronuncia autònom i amb capacitat per determinar l'espai de la seva acció moral i de la seva xarxa social. Segons la visió neoaristotèlica, el programa modern que s'inaugura amb el pensament il·lustrat comença a fracassar des del moment que és incapaç de formular una idea clara del contingut de la identitat, és a dir, de determinar els elements clau que ens atorguen la nostra humanitat ontològica i moral. Però en aquest fracàs hi ha contribuït, també, la predicació d'un pensament que tot i haver apostat per defensar la pluralitat com el contingut essencial de la identitat d'un subjecte emancipat de la tradició, ha inserit la filosofia moral i social en un marc de buidor i de desorientació conceptual. A l'esmentat desordre conceptual se li ha atribuït la dificultat notable de retrobar referents clars que ens permetin redefinir el caràcter de la nostra humanitat. Així, des d'aquesta visió tant l'antropologia filosòfica com la filosofia moral i social, que han estat àrees del pensament involucrades en aquesta redefinició, i especialment les que han sofert les conseqüències del caos conceptual que ens ha abocat el racionalisme modern.

Charles Taylor: l'adhesió a la Il·lustració

Charles Taylor és un representant rellevant de la primera visió, i s'adhereix a la fórmula de l'ésser humà *subjecte* que predica el programa il·lustrat. El punt de partença de Taylor és que el caràcter de la nostra humanitat només pot ser redefinible si es recull i s'integra el llegat de la Il·lustració, com l'heretatge més immediat sobre el qual es recolzen els actes de valoració, de preferència i

d'elecció que configuren el nostre ésser moral i social. Taylor assumeix, però, parcialment la posició neoaristotèlica, quant a la crítica que formula als riscos del programa modern. Ara bé, Taylor continua apostant per un subjecte que, una vegada emancipat dels paràmetres del seu marc cultural immediat, ha d'esdevenir constructor del seu propi marc normatiu i de la seva xarxa de vincles. Aquesta tasca l'ha de realitzar des d'una racionalitat *formal* i de contingut plural. Malgrat aquesta defensa, Taylor reconeix que l'emancipació de la tradició comporta el perill d'oblit de tots els referents que donen el sentit últim a les seves valoracions, preferències i eleccions. Per a Taylor el risc que planteja el programa liberal modern no és el desarrelament del subjecte respecte a la seva pròpia tradició, sinó l'oblit que esborra totes les empremtes que configuren la genealogia de la seva identitat. Per a Taylor, els mals que pateix el subjecte liberal modern no s'identifiquen amb la desubicació respecte del seu marc cultural específic, tal com denuncien els neoaristotelismes, sinó respecte de l'oblit de la seva trajectòria històrica. Taylor assumeix la Il·lustració i els seus valors com un repte per a la reconstrucció de la trajectòria històrica del pensament. Solament refent aquest camí podrem conèixer la genealogia de la nostra identitat.⁶⁸ Això significa l'origen del *jo* modern en el seu vessant ontològic, moral i social. En aquest sentit, Taylor es negarà a adoptar una posició de crítica frontal a la modernitat i al patrimoni dels seus valors centrals. Justament, és només des de l'autonomia d'un subjecte que desenvolupa una reflexió lliure dels imperatius

⁶⁸ Amb aquestes paraules ho expressa a *Las fuentes del yo*: "Una primera aproximació a la noció moderna del que anomenem un agent humà, una *persona* o un *jo* és impossible esclarir-la si abans no ens endinsem en la comprensió de com s'han desenvolupat les nostres idees de bé. La identitat personal, la individualitat i la moral són temes que van entreteixits". (Taylor, CH. 1996: 11).

de la tradició que és possible reconstruir un discurs revelador dels elements que avui ens atorguen la carta de identitat com a humans.

Per a Taylor, la reconstrucció de la trajectòria històrica que ha de permetre retrobar els referents clars que defineixen la nostra humanitat, en les diferents vessants, ha de ser possible a través del restabliment del nexa que presenta el pensament en cada moment històric entre el concepte ontològic d'ésser humà i les preferències i eleccions, tant en matèria de valors morals, com també de vincles socials. Les diferents interpretacions del món que l'ontologia ha formulat, i el lloc que com a humans hi ocupem, així com també les formes de coneixement i les experiències que s'han considerat rellevants des de l'antropologia filosòfica, constitueixen reflexions que no s'han desenvolupat al marge ni amb indiferència dels nostres actes, preferències i judicis morals. El nexa que Taylor està interessat a reestablir és el que existeix entre els sentits últims que el pensament ha assignat al món, des de l'ontologia i l'antropologia filosòfica, i la definició i el plantejament dels nostres problemes i preferències morals. Aquests dos pols de reflexió no s'han desenvolupat des de la indiferència mútua, sinó que existeix un nivell de concordança entre ells que Taylor vol posar de relleu. La història de la comprensió del nostre *jo* i dels seus fonaments no ha estat indiferent a la història dels nostres valors, com tampoc a la història dels nostres vincles.⁶⁹ La relació entre els dos espais de comprensió és el que a Taylor li interessa de reconstruir. La finalitat d'aquesta empresa és comprendre l'origen del

⁶⁹ En aquesta línia expressa: "Els marcs referencials proporcionen el rerefons implícit o explícit per als nostres judicis, intuïcions o reaccions morals. Articular un marc referencial és explicar el que dóna sentit a les nostres respostes morals". (Taylor, CH.1996: 42).

pluralisme que impregna el contingut del *jo* modern. El pluralisme no només configura el nostre *jo* moral i social, sinó que també és ontològic.

La història de la comprensió del nostre *jo* és, per a Taylor, la història de la comprensió de la nostra subjectivitat. Taylor la defineix com el procés de replegament vers l'espai interior que l'ésser humà experimenta, progressivament, a través de les diverses etapes històriques. Constitueix l'anomenat gir internalista, que per a Taylor ha significat el canvi més substancial experimentat per la filosofia occidental, des del pensament de sant Agustí. Ara bé, el que cal destacar del plantejament de Taylor és que el gir cap a la interioritat no només l'atribueix al discurs reflexiu de la filosofia, sinó que també el situa en l'experiència de la vida quotidiana. En aquest sentit, el replegament cap a l'espai interior no ha tingut en la història una direcció lineal. La història de la subjectivitat s'ha desenvolupat de manera interactiva i concordant amb l'espai cultural, social i institucional de cada moment històric. La història del *jo* segueix una trajectòria dispersa pel fet que sempre s'insereix en les formes que l'espai sociocultural ha anat projectant.

El primer moviment cap a l'espai interior es produeix amb la filosofia agustiniana. El pensament de sant Agustí inaugura un camí de la reflexió des de la intimitat del *jo*. Es tracta d'un procés del pensament que es pronuncia en primera persona i que determina l'espai interior de l'ésser humà com el seu centre ontològic. La intimitat del *jo* és la realitat última de l'ésser humà. La interioritat també és centre epistemològic, és a dir, el fonament de la certesa en el coneixement. El procés del pensament que s'inicia amb sant Agustí és

anomenat per Taylor *actitud de reflexivitat radical*,⁷⁰ i es caracteritza fonamentalment per elaborar la comprensió del món a través de l'escolta del propi *jo*. Allò rellevant, en aquest primer moment del gir, és que la substància de l'ésser i del bé s'ha desplaçat de l'espai ontològic extern, tal com s'havia expressat en la modèlica teoria platònica de les idees, vers aquest interior, que sant Agustí entén com la intimitat que s'expressa en primera persona. A partir d'aquest canvi, la substància de l'ésser i del bé és pensada des de l'experiència singular, que es concreta en un *qui personal*. Per a Taylor, el primer moviment vers la interioritat, que s'expressa com la reflexió des de la intimitat, representa la configuració de la subjectivitat empírica. El coneixement i l'acció es desenvolupen, a partir d'ara, des de la pròpia experiència, i aquesta darrera té com a centre el coneixement i el sentiment de la divinitat. El transcendent, com a centre de l'experiència del subjecte, constitueix el primer referent de la identitat humana.⁷¹

El segon moment del gir es produeix amb la filosofia de Descartes i de Locke, dos noms que pertanyen a la primera modernitat il·lustrada. Si amb sant Agustí el gir cap a la interioritat adopta el nom d'intimitat, la qual integra tant les facultats del coneixement com les capacitats de sentiment, amb la primera Il·lustració francesa i anglesa la interioritat se centra en la raó. Els primers noms de la Il·lustració postulen la raó, entenent-la com una facultat *formal* desvinculable dels seus propis continguts i de qualsevol altra instància del *jo*

⁷⁰ El gir de sant Agustí cap al jo fou un gir de reflexivitat radical, i a partir d'aquí el llenguatge de la interioritat es va tornar irresistible. Des d'aquest moment, hem estat persones amb el punt de vista de primera persona". (Taylor, CH. 1996:147).

(sentiment, emoció, capacitat intuïtiva, etc). L'última realitat de l'ésser humà és ara un *jo* interior que elabora la seva comprensió del món a través de la lògica *formal*. La raó desvinculada dels seus continguts esdevé una facultat *formal*. La lògica és l'instrument bàsic per conèixer el món sense error. El programa de la raó *formal* és el pensar des de l'ordre per evitar la distorsió de la realitat que indueix a error. Les regles del *ben pensar* condueixen tant al coneixement correcte del món com a la bona acció. El bé, en aquest cas, s'identifica amb el bon ordre de les coses. Però el que és remarcable en aquest segon moment del gir cap a l'interior és l'eliminació de tota substantivitat moral del subjecte. Tal cosa significa que la moralitat, per primera vegada, ja no constitueix un atribut essencial derivat necessàriament de la natura del subjecte, sinó que és una condició empírica, i pren forma en un lloc puntual. La moralitat és quelcom que es construeix des d'un programa normatiu tutelat per l'instrument de la lògica *formal*. Per a Taylor, aquest segon moment del gir representa la instauració definitiva del referent de la identitat humana en el subjecte, i l'abandó de les instàncies externes, com són la transcendència agustiniana o la natura *genèrica* predicada per Aristòtil. Tant una com l'altra havien actuat com a font de connexió entre la identitat humana i el bé moral. Tot el pensament que precedeix la modernitat il·lustrada ubica els referents de la identitat en instàncies que es troben fora del subjecte. Per a Taylor, la reconstrucció de la història de la subjectivitat moral ha d'adonar-se de la rellevància d'aquest punt d'inflexió que es produeix quan es reivindica la capacitat de la raó *formal*.⁷² El programa que vol desenvolupar aquesta raó

⁷¹ Taylor està convençut de la rellevància del pensament de sant Agustí en aquest gir cap a la interioritat. "Agustí dona el pas cap a la interioritat, la veritat viu en aquesta interioritat". (Taylor, Ch.1996: 148).

insereix definitivament l'ésser humà en les coordenades de la subjectivitat, tant pel que fa al coneixement correcte del món com pel que fa a l'acció correcta, i a la xarxa de vincles als quals ha de conduir aquesta acció.

Taylor situa el tercer moment important en la història de la subjectivitat, en la Reforma protestant, a la qual atribueix un protagonisme especial en el procés de consolidació del *jo*. Amb la Reforma, el gir incorpora l'experiència de la vida quotidiana. El gir cap a l'interior, tal com el presenta la Reforma, és l'aposta per un individualisme compromès amb l'activitat de la vida diària. Es considera el treball com l'espai fonamental de realització personal i d'expressió de l'acció moral. Per a Taylor, la Reforma conté dos pressupòsits que són a la base del programa individualista. En primer lloc, el rebuig de les entitats medidores en la relació del creient amb la transcendència. En segon lloc, el desplaçament de l'àmbit del sagrat de l'espai extramundà, això és, en tot allò que es troba fora del món, a l'espai intramundà, a dins del món. Pel que fa a la primera qüestió, l'eliminació de les entitats medidores, en la relació amb la transcendència, contribueix a reforçar el compromís personal.⁷³ No s'admet altra doctrina ni

⁷² "Ser racional significa per a Descartes percebre la raó com la capacitat per construir ordres que satisfacin els paràmetres exigits pel coneixement o la comprensió de la certesa". (Taylor, Ch.1996: 162)

⁷³ "En rebutjar allò sagrat i la idea de mediació, els protestants rebutjaven també aquesta jerarquia no només pel fet que negaven el seu fonament per considerar-lo incompatible amb la fe, sinó també perquè anava en contra de la natura del compromís religiós tal com ells l'entenien. Allà on no és possible la salvació mediada, guanya molta rellevància el compromís personal del creient". (Taylor, Ch. 1996: 233).

sacerdoci que no sigui fruit de la pròpia reflexió. En aquest sentit, el llenguatge de la Reforma predica un subjecte abocat a la reflexió individual, la qual es considera quelcom intransferible. El fonament de la reflexió només pot ser una raó autònoma que es constitueix com l'únic fonament de la creença i la pràctica religiosa. Pel que fa a la segona qüestió, el llenguatge de la Reforma es pronuncia per la defensa del món secular com a centre de l'ètica i de la mística cristianes. L'espai d'allò sagrat se situa en el món de la vida quotidiana i en tota activitat i relació que permet mostrar la pràctica del compromís personal. La nova concepció d'allò sagrat confereix al món l'estatus d'un espai privilegiat, en el sentit de ser l'únic lloc on adquireixen sentit les accions humanes. El treball i les relacions familiars són els dos centres d'aquesta quotidianitat. El treball és la praxi que estableix el lligam entre el subjecte i la transcendència, i és també el lloc de síntesi entre l'ètica i la mística. És a través del treball que l'individu pot mostrar de manera més nua i contundent l'opció i el compromís personals. És cert que a través del treball l'ésser humà instrumentalitza el món, però només amb la finalitat de buscar el sentit últim de les seves accions. Per la via del treball s'assoleix la perfecció moral. Tal sacralització de la tasca quotidiana es correspon amb *l'ascetisme intramundà*. Weber definí aquesta forma d'ascetisme com el pressupòsit més important de la nova visió del cristianisme representada per la Reforma. Weber reconegué ja, en l'ascetisme intramundà, el principi d'una nova moral individualista que havia de incidir, definitivament, en la transformació global de les relacions econòmiques i socials del món contemporani. Taylor anomena la praxi d'aquest ascetisme *afirmació de la vida corrent*. El reconeixement del viure quotidià com l'espai de realització personal en l'ètica, a través de les accions

compromeses, és el sentit de l'*afirmació de la vida corrent*.⁷⁴ En aquest àmbit, el compromís que adquireix l'individu amb si mateix i amb els altres és absolutament personal i intransferible. Amb la Reforma, el gir cap a la interioritat pren la forma de l'individualisme, que es comprèn com l'autonomia no tan sols en el pensament, sinó també en les formes de vida. Quan l'acció s'aboca al món és instrumental, però tal acció s'adreça a la pràctica i a la recerca de la perfecció moral.

El darrer moment important del gir internalista que experimenta el subjecte en la història de les idees, Taylor l'atribueix al pensament de Rousseau i de Kant. L'aportació de la seva modernitat il·lustrada consisteix a haver inserit el subjecte en l'absoluta responsabilitat dels seus actes. En la concepció kantiana l'acció moral té ja com a únic referent la *voluntat bona*. El kantisme obre la porta a una nova concepció del bé i del mal emancipada de l'autoritat i de la tradició, i també de la providència.⁷⁵ L'acció moral esdevé governada per una *voluntat bona* que depèn exclusivament de la lliure construcció de l'ésser humà. La clau de lectura que dóna Taylor del kantisme és el protagonisme de la voluntat bona en el subjecte de l'acció moral. En primer lloc, la *voluntat bona* constitueix l'única instància legitimadora de la moralitat, en la mesura en què constitueix el primer esglaió de tot el procés racional que precedeix l'acció.

⁷⁴ "Vida corrent és un terme que vaig introduir per designar aquests aspectes de la vida humana que involucren la producció i la reproducció. És a dir, el treball i la manufactura de les coses necessàries per a la vida, i la nostra vida com a éssers sexuals incloent-hi el matrimoni i la família. (...) I certament, per afirmació de la vida corrent, el centre de la vida bona es troba ara en quelcom en què tots poden participar, i no només els de vida contemplativa". (Taylor, Ch. 1996: 227).

⁷⁵ Taylor expressa de Kant: "El que volia Kant era recuperar la integritat de la moral per la via de l'autonomia radical dels seus agents racionals. La vida plenament significativa és per a Kant la que cadascú escull per si mateix". (Taylor, Ch. 1996: 404).

Però, a l'ensem, la *voluntat bona* és també l'única instància que confereix sentit a l'acció moral. Per aquesta raó, la *voluntat bona* és fonamentalment creativa. Taylor interpreta la creativitat de la voluntat bona com la font immediata del pluralisme, que afecta tant la identitat del nostre *jo* com el llenguatge moral que aquest *jo* escull. El subjecte és plural perquè depèn exclusivament de la seva pròpia voluntat i a aquesta li cal necessàriament dialogar amb una diversitat d'experiències, pensaments i llenguatges. El diàleg és, justament, el seu marc d'elecció. Tal és el nucli central de l'herència de la Il·lustració: l'autonomia del subjecte, que s'entén com l'acte de creativitat que s'inicia en la voluntat bona.

La tesi central de Taylor és que l'ésser humà ha construït la seva subjectivitat progressivament, i que l'espai d'aquesta construcció és la història tant del pensament com de les accions i les interaccions en la vida quotidiana. El fet que el subjecte modern sigui una construcció històrica significa que no apareix per generació espontània. La pluralitat que incorpora el subjecte modern no representa una ruptura amb altres formes del passat. Per a Taylor, tota la tradició del pensament occidental està involucrada en la genealogia del subjecte modern. Taylor no concep la tradició com un paradigma contradictori amb la Il·lustració. La veritable comprensió de l'autonomia no és possible si no és a través de la identificació dels seus orígens.

Alasdair MacIntyre: l'adhesió a la tradició

El comunitarisme de MacIntyre s'adhereix a la concepció aristotèlica, tant en el seu vessant ontològic com en el seu vessant moral. La seves tesis exerceixen una crítica radical al programa liberal modern. MacIntyre es pronuncia com el defensor d'un concepte de tradició que s'oposa frontalment de la Il·lustració. Tota forma de tradició constitueix sempre una forma d'antiil·lustració. La tesi central és que el caràcter de la nostra humanitat, des de la seva dimensió ontològica, moral i social, només és redefinible si el llenguatge antropològic i moral recuperen els conceptes de tradició i de virtut. Per a MacIntyre, el referent clar, per a la recuperació d'aquests conceptes, en la història de les idees, és la filosofia aristotèlica.

El punt de partença de MacIntyre és la consideració del programa liberal modern com el paradigma principal que ha contribuït a la pèrdua dels referents bàsics de la nostra humanitat ontològica, moral i social. L'autonomia i la universalitat, com a principals postulats de la modernitat il·lustrada, han fracassat, des del moment en què no poden explicar ni esclarir la idea de bé. Per a MacIntyre, la clarificació de la idea de bé ha d'incloure necessàriament unes pràctiques i uns comportaments concrets, que ni el postulat de l'autonomia del subjecte ni la universalitat de les seves accions aconseguen de definir. El nexa entre la identitat humana i l'acció moral només pot ser restituïble des de la reelaboració d'una idea de bé que es vinculi a unes pràctiques concretes en la vida. El llenguatge moral de la Il·lustració es refereix

implícitament a una idea de bé, però per a MacIntyre resulta excessivament abstracta i buida de contingut. Raó de pes perquè el llenguatge moral hagi caigut en la més absoluta ambigüitat. La idea de bé, concreta i vinculada directament a la praxis, que MacIntyre reivindica, només és recuperable a través del concepte de virtut, tal com l'havia concebut la filosofia clàssica aristotèlica.

La pèrdua de la noció de virtut és la mancança fonamental que pateix el nostre llenguatge filosòfic modern. El concepte de virtut, tal com l'havia predicat la filosofia grega, establia un nexa clar i directe entre identitat humana i moralitat. Per als grecs, la definició de la identitat humana es comprenia com la forma específica del ser dels humans, la qual es corresponia amb la natura dotada de capacitat intel·lectual. La definició de moralitat incloïa un concepte clar de bé que era entès com la finalitat de la natura. La virtut entesa com el fet de viure en conformitat amb la pròpia natura constituïa la pràctica concreta que vinculava la natura amb la seva finalitat. Expressat en uns altres mots, la virtut assenyalava el camí adequat per a la realització de la natura específicament humana.

Per a Aristòtil, ser just o ser prudent, i també ser amic, és la forma adequada de ser humà, i aquesta pràctica inclou necessàriament la felicitat, que Aristòtil va comprendre com la plenitud de l'existència. Només la praxi de la virtut atorga a l'ésser humà l'harmonia en la seva tridimensionalitat: natura, acció i relació. Altrament expressat, l'aristotelisme comprèn l'ésser humà com una vida que es realitza harmònicament en aquestes tres dimensions. Només la

pràctica de la virtut, que no és altra cosa que el desenvolupament de la natura, ofereix tal possibilitat.

Per a MacIntyre, però, el concepte de virtut que predicava la filosofia grega fou possible pel fet d'haver-se gestat en el marc d'una tradició. El marc de raonabilitat que es va construïnt a través del temps, en un espai determinat i compartit per un nombre d'interlocutors, és el que MacIntyre identifica amb una tradició. El llenguatge, amb totes les altres formes simbòliques del coneixement i del món de la vida social, política i institucional, com són les normes, les creences i els hàbits, són elements imprescindibles per configurar els paràmetres de raonabilitat d'una comunitat d'interlocutors. Així, una tradició, a través de les seves formes simbòliques, posseeix un llenguatge determinat que és creador de sentit en els diferents àmbits del pensament teòric i de la vida social. Tal creació de sentit és el que MacIntyre identifica amb el conjunt d'acords fonamentals entre els interlocutors, els quals s'han anat llaurant i consolidant en el temps. A la base de les discrepàncies hi ha l'establiment d'uns acords conceptuals bàsics que van sedimentant el què crea un àmbit específic de comprensió. Aquest constitueix l'únic marc de concordança, a partir del qual, és possible el plantejament d'un diàleg que no sigui estèril en les seves formulacions de base.⁷⁶

Per a MacIntyre, l'esterilitat del diàleg es mostra en la incapacitat de convergir conceptualment a l'hora de comprendre els problemes, tant pel què fa, als que

⁷⁶ "Els individus hereten un lloc concret dins d'un conjunt interconnectat de relacions socials. Si manca aquest lloc no és res". (MacIntyre, A. 1987: 53).

se'ns plantegen des del coneixement teòric, com des del món de la vida sociopolítica i institucional. El llenguatge que s'ha gestat en una tradició, i s'ha consolidat en el seu ús de cara al plantejament i la comprensió dels problemes configura una línia de sentit en el temps històric. La continuïtat de sentit en el temps és el que permet desenvolupar una investigació coherent en el plantejament i la resolució dels interrogants. Per la qual cosa, una tradició disposa dels recursos conceptuals necessaris per qüestionar i revisar els propis coneixements teòrics reflectits en el seus textos, i també disposa de les seves pròpies creences, normes, hàbits i autoritats. Així, una tradició aplega ja les condicions per esdevenir autocrítica davant de les seves mancances i per adaptar-se, també, a de nous fenòmens. El què vol reivindicar MacIntyre és que tota tradició és ja una racionalitat, pel fet que reuneix els recursos per desenvolupar les pròpies claus intel·lectuals. Cada tradició elabora, doncs, la seva pròpia forma de racionalitat, que està implicada igualment en els continguts del coneixement teòric, com en els de la vida pràctica moral, social i política. En aquest sentit, una proposta coherent de models, tant pel que fa a la vida moral com referits al món de la vida sociopolítica, només pot venir de la racionalitat que s'ha gestat en una tradició.

La formulació de qualsevol discurs ètic que postuli una idea de bé pressuposa un raonament, el qual està necessàriament imbricat amb les creences i els models de comportament que s'expressen, també, a través del llenguatge simbòlic de la vida pràctica, tant en el vessant de l'organització sociopolítica com en el vessant institucional. Això es tradueix en les formes de concebre en la vida pràctica la felicitat, el benestar, la justícia, l'amistat o la mateixa idea

genèrica de bé, però també en les formes de representar-se en la vida pública, en el seu vessant laboral, cultural artístic o lúdic. Qualsevol idea de bé ha d'estar fonamentada en les pràctiques concretes que s'ubiquen en un espai i un temps determinat. Tot raonament moral que es formuli al marge del conglomerat d'elements que constitueixen una tradició és per a MacIntyre buit de contingut, i com a conseqüència també buit de sentit. La postulació de models ètics que no contempen l'univers simbòlic d'unes pràctiques reals no contenen un marc referencial de la realitat de la l'èsser humà, ni pel que fa al seu pensament ni pel que fa a la seva vida. En això consisteix, per a MacIntyre, el divorci del pensament respecte de la tradició. Tal separació condueix a una mena de desordre conceptual, des de la qual ja no és possible recuperar cap noció d'identitat humana que sigui concordant amb uns valors. Per a MacIntyre, això significa, la pèrdua de la possibilitat de redefinir l'èsser humà en relació amb la seva finalitat última. Postular models de comportament en qualsevol àmbit de les pràctiques humanes ha d'implicar necessàriament tenir en compte alguna forma de *telos*, tal com la filosofia aristotèlica havia concebut.⁷⁷

MacIntyre atribueix al pensament il·lustrat la responsabilitat directa de la pèrdua definitiva de la noció de tradició. Així, en aquesta línia, formula una crítica radical al pensament liberal, hereu del kantisme, que es concentra en dos aspectes bàsics. En primer lloc, el programa il·lustrat estableix criteri de racionalitat que pressuposa el punt de vista imparcial i la posició neutral de

⁷⁷ "Les argumentacions morals de la tradició clàssica aristotèlica van comprendre com a mínim un concepte funcional, centrat en el concepte d'home entès com a posseïdor d'una natura essencial i d'un propòsit o funció essencials". (MacIntyre, A. 1987:83).

qualsevol subjecte interlocutor. La universalitat i l'autonomia són els postulats bàsics que es declaren instruments objectius d'anàlisi de la realitat i per al govern de l'acció. La universalitat determina el criteri *formal* per a la validesa de les accions humanes en tots els espais culturals. La conducta bona és aquella que és universalitzable. L'autonomia és la condició per a la validesa moral i determina les accions que s'exerceixen des de l'emancipació respecte de tots els àmbits de la tradició, ja sigui social, política, ètica, religiosa o institucional. El segon aspecte de la crítica de MacIntyre es refereix al pronunciament que fa el programa liberal en el sentit de considerar-se com l'única tradició que gaudeix del punt de vista privilegiat respecte de les altres tradicions culturals. En aquest sentit es presenta com un pensament alliberat del passat en l'herència del coneixement i en les pràctiques socials, i en el si de la seva pròpia tradició s'atribueix la capacitat de superar totes les prescripcions del llenguatge i de les formes de vida que impregnen qualsevol fenomen cultural. Així, es pressuposa com un pensament superior que des dels seus criteris de procediment pot jutjar amb legitimitat els elements de les altres tradicions culturals.

Per a MacIntyre tant la pretensió de neutralitat en la interlocució com la pretensió de privilegi en l'anàlisi de les tradicions culturals constitueixen el punt de vista erroni de la tradició liberal. Tal error es comet, a la vegada, des de la ingenuïtat i des de l'etnocentrisme. La impossibilitat de tals pretensions es deu justament a la idea de tradició defensada, com un terreny amb el seu propi llenguatge i el seu procés de raonabilitat. Per tot això, els criteris de judici només poden ser interns a cada tradició cultural. En aquest sentit, cada espai

sociocultural, amb el seu llenguatge i seus fenòmens de vida, es constitueix com un tot coherent dotat d'una relativa impenetrabilitat. El debat, doncs, entre les diferents tradicions és sempre difícil o quasi bé impossible.

Per tots aquests elements, el punt de vista il·lustrat sempre es presentarà com una fórmula de ruptura amb la tradició. Per a MacIntyre, el concepte mateix de tradició és essencialment incompatible amb qualsevol de les coordenades de la proposta il·lustrada, i a la vegada, les mateixes nocions d'universalitat i d'autonomia són negadores per definició del concepte de tradició. Aquest és el punt que constitueix, justament, el centre del debat entre Taylor i MacIntyre. Pel segon, cap identitat humana no és definible si no és en el marc d'una tradició concreta. L'espai cultural d'una tradició és l'única fórmula possible que confereix models teòrics per comprendre l'acció humana. Per a MacIntyre, el problema no és tant definir un sol model d'identitat humana, sinó la recuperació dels marcs de referència que poden fer comprensibles, a l'interior de cada esquema cultural, els comportaments humans. Per a MacIntyre, la qüestió de la identitat humana no és plantejable en termes singulars. Existeixen diferents identitats humanes que han de conviure, si més no, en condicions de veritable igualtat.

Per a Taylor, el punt de vista il·lustrat no representa una ruptura amb el passat. Tota la tradició de la cultura occidental està involucrada en la genealogia del subjecte modern. El pluralisme que incorpora la ment moderna té els seus orígens en les diferents fonts que han configurat el trajecte de la cultura occidental. Per a Taylor, reconstituir la idea d'humanitat només és possible a

través de la reconstrucció històrica del fil de les idees que componen la cultura d'Occident. La idea d'humanitat ha de continuar sent definible en termes universalistes. Aquesta és la premisa que constitueix el segell més preuat i alhora més sacrificat de la nostra identitat històrica.

CONCLUSIONS

Amb la retrospectiva històrica de les diferents visions de la identitat humana que he presentat, he volgut assenyalar una herència que podem trobar en la història del pensament i que no resulta estèril per al nostre present. La línia temàtica que he resseguit ha estat la reconstrucció del concepte d'humanitat, comprenent-lo com l'atribut central que recull els continguts bàsics a través dels quals podem arribar a qualificar-nos d'éssers humans. Aquesta recuperació l'he desenvolupat a la llum dels paradigmes més significatius del concepte de natura humana que se'ns revelen en les fases clau de la història de les idees: la visió del món grec, en el qual m'he centrat en l'aportació d'Aristòtil; la visió cristiana, centrant-me en la filosofia de sant Agustí; i finalment la visió il·lustrada, que se'ns revela a través de Kant.

La clau de lectura interpretativa amb la qual m'he apropiat al pensament dels autors esmentats ha estat un enfocament analític adreçat als seus conceptes més significatius en matèria d'antropologia filosòfica, pensament moral i social. Aquesta aproximació m'ha permès desglossar conceptualment tres teories de la identitat humana, cadascuna vinculada, a l'ensem, a una teoria moral. El reestabliment del nexce entre les teories de la identitat i les teories ètiques ha estat la fórmula nuclear a través de la que he volgut donar resposta a la pregunta central que em vaig plantejar a l'inici d'aquest treball: quins són els elements a través dels quals podem definir el caràcter de la nostra humanitat?

He identificat que el lligam conceptual que s'estableix entre una determinada comprensió de la identitat humana i la postulació d'uns valors morals no és de tipus causal, sinó que esdevé una relació de concordança. Això Significa que la comprensió de l'ésser humà pel que fa a les seves característiques estructurals ha suscitat, també, una comprensió concordant del marc de les seves accions. Sempre que una teoria moral ha determinat un espai de legitimitat per a l'acció dels humans, aquesta determinació s'ha fet d'acord amb la comprensió dels elements constitutius amb què s'ha definit la seva humanitat.

Cadascuna de les teories de la identitat que he reconstruït aporta una visió de l'ésser humà des de la comprensió d'un element estructural, amb el qual s'ha definit la realitat ontològica de la seva humanitat. La visió grega clàssica d'Aristòtil comprèn constitutivament l'ésser humà des de l'ontologia de l'ésser natural; la visió cristiana que representa sant Agustí l'ha comprès des de l'ontologia de l'ésser personal; i la visió il·lustrada de Kant ha comprès la realitat constitutiva dels humans com l'ontologia de l'ésser subjecte. *Natura*, *persona* i *subjecte* són els tres conceptes amb què s'ha definit estructuralment la humanitat. Però la definició estructural remet a uns continguts a partir dels quals la humanitat ha pogut explicar-se.

Quan, des del paradigma aristotèlic, la humanitat s'ha comprès com a natura, el seu contingut s'ha explicat en termes de *gènere*. Aquesta és la fórmula per al reconeixement del nostre ésser, com a humans, que planteja Aristòtil. Som humans pel fet que ens reconeixem en el *gènere*, i som humans, en la mesura

en què el *gènere* ens identifica. Per la fórmula del contingut *genèric*, els humans *són semblants*, i la seva semblança s'expressa en la vida de l'intel·lecte. És des del viure de l'intel·lecte que reconeixem la humanitat, ja que aquesta forma de vida ens fa diferents de la resta dels ens de la natura. L'aristotelisme apel·la a un intel·lecte actiu, dialògic i convergent. L'activitat de l'intel·lecte es mostra en el mateix exercici de pensar. Per a Aristòtil, el pensament és l'exercici que fa l'intel·lecte a través de la paraula. Pensar és ja, doncs, actuar. L'activitat de l'intel·lecte és també dialògica, puix la vida del mateix consisteix en retrobar-se en cadascuna de les singularitats humanes a través del diàleg, compartint la raó o la paraula. Els intel·lectes que tenen una vida activa comparteixen la paraula, i en l'ús d'aquesta es reconeixen i es retroben. En això consisteix, justament, ser humà. Per últim, l'intel·lecte és convergent, pel fet que vincula en una mateixa forma de vida tots aquells que en fan ús a través del diàleg. La màxima expressió de la convergència en l'intel·lecte és la vida política, que Aristòtil comprèn com el projecte comú que desenvolupen els semblants. Des d'una vida activa, de diàleg i de convergència es construeix la vida política.

L'intel·lecte posseeix uns valors morals concordants. L'amistat, juntament amb la justícia i la prudència, són les virtuts de la moral aristotèlica que concorden amb la vida de l'intel·lecte. L'amistat és el fonament de la vida política. La convivència en l'amistat veritable fa possible que els semblants es reconeixin i es retrobin. A partir de l'exercici en la convivència amistosa es construeix un projecte comú d'existència. La justícia és, també, una virtut concordant amb la vida de l'intel·lecte. El ser natural de les coses determina que cada ésser ocupi

un lloc en el rang ontològic, i també li atribueix la proporció en la retribució que li pertoca fer en relació amb el conjunt de la realitat. Aquest és el contingut de la justícia natural. Els iguals en el gènere posseeixen igualtat en la proporció de la retribució. La justícia política o legal es fonamenta en el principi bàsic de la justícia natural i esdevé el marc de convenció entre els semblants en la vida de l'intel·lecte, la qual condueix a la convergència en el pensament i en les formes de vida. Finalment, la prudència és, també, una virtut concordant amb la vida de l'intel·lecte. Des de la prudència s'estableix el nexa entre la vida individual i la vida col·lectiva, que reuneix els semblants en el *gènere*. En el sentit aristotèlic, la prudència és la deliberació encaminada a l'acció que cerca l'equilibri entre els extrems, els quals són sempre, per a Aristòtil, una font de defecte.

Quan el paradigma cristià ha definit la humanitat amb el concepte de persona, el seu contingut s'ha explicat en termes de *condició*. Tal és la fórmula per al reconeixement de l'ésser humà que planteja sant Agustí. La *condició*, a diferència de la natura *genèrica*, no és definible en termes essencialistes. Si bé la *condició* és compartida en la manera de posseir una situació paral·lela respecte al principi creador, també és cert que és inefable, i en aquest sentit remet necessàriament a la singularitat de l'existència. La fórmula aristotèlica ens descriu el ser de la humanitat en termes d'essència del *gènere* fonamentat en la natura. La fórmula agustiniana ens descriu el ser de la humanitat en termes d'existència de la *condició*, que es fonamenta en la persona. La vida humana explicada en termes de *gènere* remet necessàriament a la semblança entre els humans, cosa que no és possible quan s'explica la vida humana en

termes de *condici*, ja que aquesta última remet a un estatus o situació de l'ésser. Per a sant Agustí, som humans en la mesura en què ens reconeixem en la *condició de creats*. El reconeixement no es produeix pel descobriment de la semblança, sinó per saber-se en *una situació paral·lela respecte al principi creador*. La *condició* remet a la singularitat de l'existència.

La vida des de la *condició de creat* s'expressa a través de la voluntat. En aquest sentit, la voluntat és l'atribut de la *condició*, igual que l'intel·lecte ho és del *gènere*. L'ésser humà que s'entén vivint des de la *condició* es reconeix a si mateix i a altri com a receptor de la seva realitat. A partir d'aquí, s'adreça al principi que li confereix la realitat del seu ésser. L'impuls de voler assemblar-se al principi creador es defineix com a voluntat. sant Agustí apel·la a una capacitat volitiva que pot consentir o negar les disposicions naturals del *gènere humà*. Per la qual cosa, des de la voluntat no es cerca la semblança de *gènere* amb els altres, sinó que el seu impuls s'adreça al reconeixement dels altres en la mateixa situació. En aquest sentit, es presenta la voluntat com la capacitat que pot transcendir la natura. La vida humana, que s'entén viscuda des de la *condició*, es desenvolupa per la voluntat, la qual s'adreça a assimilar la pròpia existència a la del principi creador.

La vida des de la voluntat té també els seus valors concordants que legitimen l'acció moral. La idea de *gratuitat* que impregna tota la filosofia moral de sant Agustí és el valor concordant amb la voluntat. He desglossat que la idea de *gratuitat* té una accepció ontològica i moral. Per la primera, l'ésser humà es reconeix a si mateix i als altres com a ens receptors del propi ésser. Per la

segona, l'ésser humà es converteix en donador i receptor del seu ésser a altri. En l'accepció moral, la gratuïtat és el sentit últim de l'amor que s'expressa en el sentit d'*agape*. L'amor *agàpic* es defineix com la preferència per l'altre més enllà de les constriccions de la natura *genèrica*. El sobirà d'aquesta forma d'amor no és la voluntat de l'ésser humà com a natura, sinó la voluntat de l'ésser humà com a persona, per la qual cosa s'adreça a la singularitat de l'existència. El fonament de l'amor *agàpic* està en el reconeixement de la condició de creat en la pròpia persona i en la dels altres. Així, la inclinació *agàpica* no condueix al reconeixement de l'altre per la semblança, sinó al reconeixement de l'altre en la singularitat de la seva *condició*. La inclinació *agàpica* transcendeix l'ésser humà natural, i en aquest sentit és un valor concordant amb la identitat humana entesa des de la *condició* amb el seu atribut, la voluntat.

Finalment, quan Kant, des del pensament il·lustrat, defineix el *ser subjecte* com l'essencial en l'ésser humà, el contingut de la seva humanitat s'ha explicat en termes d'individualitat autònoma. Aquesta és la forma per al reconeixement de la humanitat que planteja Kant. Així, en la fórmula kantiana som humans quan ens reconeixem en aquesta individualitat autònoma. La vida de l'individu autònom es desenvolupa des de la raó pràctica, la qual és l'atribut de l'autonomia individual, tal com ho havien estat la voluntat respecte a la *condició* en la filosofia agustiniana i l'intel·lecte respecte al *gènere* en el pensament d'Aristòtil. Kant apel·la a una raó pràctica que ha de ser creativa des dels seus continguts, monològica i autoresponsable en el seu procediment, i universal en el seu destí.

La creativitat de la raó, des del contingut, es mostra en la pràctica de conduir la pròpia vida a través de la prioritització i l'elecció entre els diferents elements i possibilitats que componen l'estat de coses en el món. Crear des de l'autonomia de la raó significa fonamentalment ser capaç d'escollir entre un món de possibles que és plural. La raó de l'individu és monològica i autoresponsable, pel fet que només s'apela a si mateix a l'hora d'argumentar la legitimitat de les seves accions. No hi ha cap més referent que el propi procediment de la raó pràctica individual. Finalment, tal raó té un destí universal, pel fet de contemplar en tots els ésser humans la possibilitat de viure des dels procediments de la raó pràctica.

La vida des de la raó pràctica té uns valors concordants. Els valors de la trilogia "humanitat, dignitat, respecte" són els que concorden amb la vida de la raó. La humanitat té valor pel fet que s'identifica amb la dimensió *noùmènica* de l'ésser humà, i com a tal és també una categoria ontològica. Però, a l'ensem, la humanitat és l'universal ètic abstracte que esdevé fonament de la vida moral, i com a tal, és també un deure. Des de la natura moral cal reconèixer la humanitat en cada individu. La humanitat, també, com a universal ètic, es distingeix de la humanitat com a fenomen universal concret. La primera que pertany a la dimensió *noùmènica* de l'ésser humà, és el subjecte de la vida moral i és a la vegada un valor i un deure. La segona, en canvi, pertany a la dimensió fenomènica, i és objecte de la vida moral. La importància d'aquesta distinció rau en el fet que només des de la consideració de la humanitat com a valor ontològic, i a la vegada com a deure moral, és possible integrar la

dimensió individual i universal dels éssers humans. La dignitat constitueix, també, la condició que es deriva de la *humanitat* com a valor ontològic, i en conseqüència és també un universal ètic que aplega tots els humans. Cadascú individualment és digne, i també individualment ha de ser respectat, ja que en cada individu hi respectem la humanitat. Així, la trilogia s'encadena en la següent fórmula: per la seva *humanitat* universal, els éssers humans són dignes, això és, estan capacitats per a la raó pràctica i des d'aquí són mereixedors de respecte.

Cada teoria de la identitat, amb els seus valors concordants, ha estat sempre una fórmula de reconeixement entre els humans, i com a tal ha significat, també, una manera d'entendre els lligams i les relacions humanes. La successió dels tres paradigmes de la identitat que he presentat ens mostra un camí de reconeixement per als humans que avança vers la universalitat.

La fórmula que ens planteja el paradigma aristotèlic condueix a allò que he anomenat una *comunitat de natura*, En la qual els éssers humans es vinculen des de la seva forma de vida. L'essencial en aquesta *comunitat* és que constitueix en ella mateixa un model de vida concret i un referent d'humanitat. Aquest model correspon a la vida de l'intel·lecte, i el referent d'humanitat és la vida de la ciutat. Posseeixen humanitat aquells que participen en la construcció d'un projecte comú d'existència, la qual es fa visible en l'espai de la vida política. Tal és l'ideal aristotèlic de construcció de la *polis*. D'aquí se'n dedueix que els que han adoptat aquesta forma de vida són humans i pertanyen a la comunitat. La *comunitat de natura* és la més restrictiva, ja que pressuposa

hàbits, costums i tot el conglomerat dels elements culturals que determinen el perfil d'allò que es pot anomenar humà. Així, els valors que concorden amb la *comunitat de natura* són aquells que es descobreixen en la mesura en què vivim d'acord amb els pressupòsits d'un determinat model.

La fórmula de reconeixement que ens planteja el pensament de sant Agustí condueix a una comunitat de *condició*, en la qual no es postula ja un model de vida concret, encara que sí que es predica un referent d'humanitat que es troba més enllà de la vida dels humans, és justament el principi creador. La humanitat que defineix sant Agustí té com a referent la transcendència. D'aquí la gran paradoxa de l'antropologia i la filosofia moral agustiniana, per a la qual l'ésser humà assoleix la seva plena realització quan deixa de ser humà per assimilar-se al creador. En el pensament de sant Agustí, però, la pertinença a la comunitat de *condició* ja no exigeix l'adopció d'un model de vida concret. En aquest línia, he subratllat com a mèrit de la filosofia agustiniana el fet d'haver eixamplat el concepte de natura humana per haver-la alliberat dels imperatius de la vida sociopolítica. L'agustinisme, en aquest sentit, fa el primer pas vers l'universalisme.

La fórmula de reconeixement que ens planteja la il·lustració kantiana condueix a una *comunitat de raó*. L'essencial en la *comunitat de raó* és que no postula models de vida ni assenyala tampoc cap referent d'humanitat que es trobi més enllà de la vida de cada individu. La *comunitat de raó*, postula tan sols una mateixa capacitat per al reconeixement mutu. No hi ha altres criteris, ni de tradició ni d'autoritat, fora dels que s'autoimposa el subjecte des de l'autonomia

de la raó pràctica. L'autoritat necessària per al reconeixement no prové ni de les lleis externes de la ciutat ni de la participació en la llei divina, sinó que prové de nosaltres mateixos. La comunitat que predica Kant convergeix en el pensament i en la voluntat. Allò rellevant, però, és que per Kant aquests són ja elements prou potents per generar una idea comuna d'humanitat que transcendeixi tots els vincles de caràcter local. La *comunitat de raó* es declara universalista pel fet que transcendeix tots els vincles que es fonamenten en les formes de vida vinculades a un espai i a un temps determinats. Des d'aquí es pronuncia com la condició de possibilitat de la veritable sociabilitat. Aquest és l'ideal cosmopolita que proposa el kantisme. La raó pràctica és més potent que els hàbits, els costums, les lleis o el dret que governen els espais i els temps dels pobles a l'hora d'establir els variables nexes entre els éssers humans. L'ideal cosmopolita es pronuncia per la defensa de la universalitat com la qualitat de la humanitat.

El centre del debat contemporani protagonitzat per Charles Taylor i Alasdair MacIntyre és l'interrogant sobre la identitat humana i sobre les possibilitats de reformular una idea d'humanitat que sigui portadora de sentit. La tesi defensada per MacIntyre s'adhereix a la concepció de *comunitat de natura*. El model de convivència en la natura implica que els éssers humans no existeixen fora del grup. La vida humana adquireix sentit dins dels límits d'un espai simbòlic de creences, tradicions, llenguatge, lleis i preescrípcions. Si existeix alguna via per redefinir la humanitat és només comprénent l'existència dels humans en un món de vida permanent i preexistent. Tal és la posició tradicionalista de MacIntyre, per la qual la humanitat només és comprensible

dins del model que representa la *comunitat de natura*. Aquesta darrera és el resultat, a la vegada, dels valors concordants amb l'home que es defineix com a natura, és a dir, l'ésser humà que viu des de les virtuts de l'intel·lecte, la prudència, la justícia i l'amistat. Finalment, MacIntyre, adherint-se a l'herència aristotèlica, acaba pronunciant una forma de comunitat que es fa incompatible amb els postulats universalistes.

La tesi defensada per Taylor s'adhereix al concepte de *comunitat de raó*, la qual resulta dels valors concordants amb l'ésser subjecte que viu des de l'autonomia. El model de convivència en la raó, al qual s'adhereix Taylor, proposa la comprensió de l'existència humana més enllà de les fronteres que marquen les cultures concretes, i en l'assimilació d'un món de vida plural. La humanitat per a Taylor constitueix, encara avui, una qualitat que transcendeix els models de vida específics nascuts en un espai simbòlic determinat. En aquest sentit, Taylor es declara universalista. La idea d'humanitat ha de ser reformulable més enllà dels lligams que ens insereixen en els hàbits, el llenguatge i les preescripcions d'un món de vida concret. Taylor no nega que la vida humana es realitza incorporant un llenguatge i unes pràctiques específiques, però l'existència dels humans es desenvolupa, també, en la receptivitat de diversos mons de vida. És des d'aquí que s'ha gestat aquest subjecte que qualifiquem de modern, i que és capaç, com a mínim, de dialogar amb allò que li resulta divers. Taylor continua apostant, en aquesta línia, per una noció d'humanitat que signifiqui una categoria universal.

La reflexió a l'entorn de la identitat moral que s'ha desenvolupat des del comunitarisme contemporani, em sembla rellevant pel fet que penso que està a la base del debat que mantenen les ciències socials referent a la perspectiva de l'anàlisi de la cultura. El plantejament de les possibilitats reals que existeixen, per part de qualsevol comunitat humana, de comprensió i de receptivitat respecte les cultures alienes amb els seus espais simbòlics del llenguatge, de creences i de tradicions. La reflexió de les ciències socials a l'entorn d'aquesta temàtica se centra en el debat etnocentrisme-relativisme, que constitueixen les dues posicions clàssiques determinants de la perspectiva d'anàlisi quant a la consideració de la pròpia cultura en relació amb les altres.

L'etnocentrisme i el relativisme cultural, com a perspectives teòriques d'anàlisi de la societat, coincideixen a elaborar un discurs sobre la identitat moral en el marc d'un espai simbòlic concret. En aquest sentit, la noció d'identitat moral apareix sempre vinculada a un procés de socialització específic que delimita i configura un determinat concepte d'ésser humà amb els seus valors concordants. La idea d'humanitat adquireix, sentit per a l'individu, tan sols en aquell marc que és capaç de proveir-lo d'un món de vida, a través d'un llenguatge i unes preescripcions específiques. És només en el marc d'internalització d'un univers simbòlic, constituït per un conjunt coherent de llenguatges i preescripcions que és possible la comprensió i la receptivitat de qualsevol cultura.

La diferència, però, entre la perspectiva etnocèntrica i la relativista és que la primera reivindica la possibilitat del judici moral respecte les cultures alienes, ja

que parteix de la consideració que la pròpia cultura esdevé el model i el referent bàsic de comportament, tant pel que fa al pensament com a l'acció. L'etnocentrisme cultural en ciències socials reivindica el punt de vista objectiu, des del moment en què un determinat espai social proveeix als seus individus d'un conjunt de valors coherents inserits en un sistema racional. Tal és el que fa possible consolidar el procés de socialització dins la pròpia cultura. La perspectiva relativista, en canvi, nega qualsevol possibilitat de judici moral des del moment en què la comprensió racional de qualsevol univers simbòlic de llenguatge i de preescripcions configura un món de vida que només és vàlid per aquells que han experimentat un nivell de socialització natural. Això significa que la internalització dels elements simbòlics de qualsevol espai cultural, inclou l'assimilació d'aquests elements des de les dimensions psicomotor i emocional de l'ésser humà. No hi ha cap cultura, doncs, que pugui constituir-se en model de referència per els individus que es troben fora d'aquest marc específic de socialització. La comprensió racional dels elements és inseparable del nivell natural de socialització. En aquest sentit, si per l'etnocentrisme tot univers simbòlic que mostri la seva coherència racional és exportable més enllà del marc que fa possible la seva internalització, pel relativisme, en canvi, no és possible la comprensió racional sense la internalització natural dels elements.

La visió etnocèntrica es recolza en la *comunitat de raó* des de la qual es fonamenta la possibilitat d'exportació de la cultura; des d'aquí reivindica el punt de vista objectiu que legitima la possibilitat del judici moral respecte els altres mons de vida. Des d'aquí la perspectiva etnocèntrica es declara universalista

quant a la possibilitat de configurar una marc d'identitat moral que pugui ser vàlid en tot temps i circumstància. En aquest punt l'etnocentrisme es recolza en el procés evolutiu de la racionalitat d'Occident, que progressa des de l'èsser *humà natura*, que s'identificava en els drets i els valors del ciutadà de la *polis*, fins a l'èsser *humà* subjecte, que s'identifica amb els valors i els drets de la Il·lustració. L'etnocentrisme proclama aquest procés d'Occident com el patrimoni de referència capaç d'ubicar la identitat moral en qualsevol espai cultural. Des de la perspectiva etnocèntrica, les possibilitats de comprensió i de receptivitat de les cultures alienes s'esgoten en els referents de la pròpia evolució històrica.

La perspectiva relativista es recolza en la idea d'una *comunitat de natura*, des de la qual es nega ja la possibilitat d'exportació de la pròpia cultura, i es renuncia també a la possibilitat del punt de vista objectiu que es legitima pel sol fet d'haver assolit el nivell de comprensió racional. Pel relativisme l'evolució històrica d'Occident en el *racionalisme* és un procés *sui generis*, de la mateixa manera que ho és qualsevol altre procés cultural. Cada cultura és només comprensible des dels seus propis paràmetres i, per tant des d'un llenguatge que determina un espai de diagnòstic i de preescriptivitat. Cada univers simbòlic configura un ordre específic i indivisible que és difícilment comprensible des de l'exterior, com tampoc resulta exportable. En aquest punt el relativisme es pronuncia particularista, i es declara el defensor d'una identitat moral que camini vers una multiculturalitat de coexistència.

El debat etnocentrisme-relativisme que es manté en les ciències socials es mostra d'entrada com una polaritat d'oposició radical i irreconciliable. Malgrat tot, penso que hi ha, a la base de les dues posicions, elements que permeten la sospita per dubtar que l'etnocentrisme sigui el veritable representant de la veu universalista en matèria d'identitat moral, i que el relativisme representi, en aquesta qüestió, la veu particularista o localista que assumeix la renúncia del punt de vista objectiu. El primer motiu de sospita és que les dues perspectives d'anàlisi indiquen una posició tancada pel que fa a la possibilitat de crear un marc de diàleg intercultural real. Penso que cap de les dues perspectives aconsegueix presentar instruments que atorguin a les cultures alienes la veritable categoria d'interlocutores. Si l'etnocentrisme perd aquesta possibilitat per excés de confiança en el *racionalisme*, el relativisme la perd per manca de confiança en les possibilitats de la raó. L'etnocentrisme cultural d'Occident es tanca la porta de la interculturalitat des del moment que prioritza el marc racional i el declara com l'única via que fa possible la comprensió i la receptivitat dels altres mons de vida. L'evolució de la identitat moral a d'Occident, a través del procés de reflexivitat, que justament m'he esmerçat a desglossar en aquest treball, no és en absolut ni en cap mesura subestimable. Malgrat tot, penso que aquest procés ha cristal·litzat en un llenguatge monolític, inflexible, i a la vegada divorciat de les altres dimensions que configuren els espais simbòlics de la realitat humana, com són la dimensió emocional i corporal. El llenguatge de la raó és també inflexible davant d'altres àmbits que configuren la nostra realitat com a humans, com poden ser l'espai ritual o fins i tot l'espiritual. En aquest sentit, per excés de confiança en el seu racionalisme, l'etnocentrisme d'Occident sovint es nega a si mateix la

possibilitat d'esdevenir receptor d'altres mons de vida, i a la vegada nega, també, aquests altres mons com a interlocutors. Així, l'etnocentrisme d'Occident pot romandre sempre com a supervisor.

La perspectiva relativista presenta un excés de desconfiança en les possibilitats del racionalisme com a marc vàlid de comprensió i de receptivitat. L'obertura a les cultures de comunitats alienes només esdevé possible a través de l'abandó dels propis paràmetres de reflexivitat, sent la socialització natural l'única via d'enllaç. És per aquesta via que el relativisme declara obertament la renúncia al diàleg. La comprensió i la receptivitat només són possibles des de la immersió total en cada univers simbòlic. En aquest sentit el relativisme es nega també com a receptor i nega l'altre com interlocutor. El relativisme cultural, en aquest sentit, roman sempre com a espectador.

Tant en la perspectiva etnocèntrica com en la relativista el resultat final és el tancament a les possibilitats d'un diàleg intercultural real. Entenc que tal empresa només és factible quan existeix un espai d'interlocutors, que des de la identitat que els confereix els seus respectius universos simbòlics, esdevenen a la vegada receptors i emissors de propostes. La possibilitat d'una tercera via, que es presenti com una fórmula de veritable superació al tancament que suposen les visions etnocèntrica i relativista de la identitat moral, només és pensable des d'una nova actitud que sigui capaç de trobar l'equilibri entre l'excés i el defecte en la confiança de les possibilitats del racionalisme. El bagatge que ens ha aportat el procés de reflexivitat d'Occident, tant reivindicat per a Taylor, ens hauria de conduir a una *comunitat de raó*, que a més de

reafirmar-se en l'exercici de l'autonomia moral, reconeixent-la com una de les conquestes capitals del racionalisme, reconegué, també en la raó, dues altres capacitats bàsiques: l'exercici de l'autocrítica i la pràctica de l'escolta; entenent la primera com la capacitat de revisar i qüestionar els propis plantejaments a la llum dels canvis i de les transformacions històriques; i entenent la segona com la capacitat comunicativa que s'exerceix des dels pressupòsits d'un diàleg imparcial, que accepta l'altre com un interlocutor igual. Crec que només des del reconeixement i la pràctica d'aquestes capacitats, és possible projectar un futur que no es conformi en una identitat moral basada en una multiculturalitat de coexistència, sinó que aspiri a una interculturalitat real de convivència. La primera, sense ser subestimable, es conforma amb una comprensió passiva basada en la tolerància de la raó; la segona aspira a la comprensió activa que es fonamenta en la creativitat de la raó. Tan sols des d'aquí és possible imaginar un horitzó en què la conquesta de valors i de drets atribuïda a l'evolució històrica d'Occident pugui ser ampliada des del marc d'un diàleg real entre cultures.

BIBLIOGRAFIA

Textos dels autors clàssics

Aristóteles (1999). Política. Madrid: Gredos.

Aristóteles (1999). Acerca del alma. Madrid: Gredos.

Aristóteles (1999). Ética nicomaquea, ética eudemia. Madrid: Gredos.

Aristóteles (1999). Tratados de lógica (órganon). Volum1. Madrid: Gredos.

Aristóteles (1999). Metafísica. Madrid: Gredos.

Platón. (1981). Obras completas. Madrid: Aguilar

Epicuro (2000). Sobre la felicidad. Barcelona: Debate.

Epicuro (2001). Obras. Madrid: Tecnos.

Sant Agustí (2001). La trinitat. Barcelona: Edicions 62.

San Agustín (1968). Confesiones. Barcelona: Editorial juventud.

San Agustín (1998). La ciudad de Dios. Mèxic: Porrúa.

Kant, I. (1991). Antropología. Madrid: Alianza.

Kant, I. (1995). Fonamentació de la metafísica. Barcelona: Edicions 62.

Kant, I. (1975). Crítica de la razón práctica. Madrid: Espasa-Calpe.

Kant, I. (2000). Crítica de la razón práctica. Madrid: Alianza.

Kant, I. (1981). Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Madrid: Espasa-Calpe.

Kant, I. (1994). La metafísica de las costumbres. Madrid: Tecnos.

Kant, I. (1993). Teoría y práctica. Madrid: Tecnos.

Kant, I. (1998). Sobre la paz perpetua. Madrid: Tecnos.

Kant, I. (1999). En defensa de la Ilustración. Barcelona: Alba Editorial.

Kant, I. (1988). Lecciones de ética. Barcelona: Crítica.

Textos de la filosofía moral i social contemporània

- Alquié, F. (1974). La morale de Kant. París: Centre de documentation. Universitaire.
- Arendt, H. (1996). El concepto de amor en San Agustín. Madrid: Encuentro.
- Arendt, H. (1993). La condición humana. Barcelona: Paidós.
- Aubenque, P. (1986). La prudence chez Aristote. París: Presses Universitaire de France.
- Benda, J. (1965). El pensamiento vivo de Kant. Buenos Aires: Losada.
- Bilbeny, N.(1994).Kant y el tribunal de la conciencia. Barcelona: Gedisa.
- Bilbeny, N. (1992). *¿Cómo pensar los valores morales a partir de Kant?.A: Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, núm. 9 pàg.182-186*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Birulés, F. (2000).Hannah Arendt (el orgullo de pensar). Barcelona: Gedisa.
- Colomer Martín Calero, J.L. (1995). La teoría de la justicia de Immanuel Kant. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Camps, V. (ed.) (1992). Historia de la ética. vol.1, 2, 3. Barcelona: Crítica
- Camps, V.(1983). La imaginación ética. Barcelona: Seix Barral
- Camps, V.(1976).Pragmática del lenguaje y filosofía analítica. Barcelona: Península.
- Camps, V. (1990). Virtudes públicas. Madrid: Espasa-Calpe.
- Cassirer, E.(1987).Antropología filosófica. México:Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1993). Filosofía de la Ilustración. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cortina, A. (1997). Ciudadanos del mundo. Madrid: Alianza.
- De Luis, P. (1994). Las confesiones de San Agustín comentadas. Valladolid: Estudio Agustiniiano.
- García Gual, C. (1988). Epicuro. Madrid: Alianza.
- Gilson, E. (1989). La filosofía en la edad media. Madrid: Gredos.
- Giner, S.(1994). Historia del Pensamiento social. Barcelona: Ariel.

Giner, S. (1979). Sociedad masa: crítica del pensamiento conservador. Barcelona: Península.

Gómez Caffarena, J. (1983). El Teísmo moral de Kant. Madrid: Ediciones Cristiandad.

Gramont, J. (1996). Kant et la question de l'affectivité. París: Librairie Philosophique, J. Vrin.

Guthrie, W.K.C. (1993). Historia de la filosofía griega. vol. 6 Introducción a Aristóteles. Madrid: Gredos.

Körner, S. (1987). Kant. Madrid: Alianza.

Laín Entralgo, P. (1968). Teoría y realidad del otro. Madrid: Revista de Occidente.

Laín Entralgo, P. (1972). Sobre la amistad. Madrid: Revista de Occidente.

Lledó, E. (1984). El epicureismo. Barcelona: Montesinos.

MacIntyre, A. (1991). Historia de la ética. Barcelona: Paidós.

MacIntyre, A. (1987). Tras la virtud. Barcelona: Crítica.

Martínez Marzoa, F. (1989). Releer a Kant. Barcelona: Anthropos.

Muguerza, J. (et al) (1989). Kant después de Kant. Madrid: Tecnos.

Pagden, A. (2002). La Ilustración y sus enemigos. Dos ensayos sobre los orígenes de la modernidad. Barcelona: Península.

Pegueroles, J. (1985). San Agustín. Barcelona: Promociones Publicaciones Universitaria.

Pizzolato, L. (1996). La idea de la amistad. Barcelona: Muchnik.

Obiols, M.D. (1996). *Naturalesa i comunitat en Aristòtil*. A: Revista Catalana de Sociologia. núm. 3, pàg. 31- 42. Barcelona: Societat Calalana de Sociologia.

Robert de Ventós, X. *El sismògraf moral*. A: Cartes creuades des de la fe i l'agnosticisme. pàg. 108. Barcelona: Mediterrània.

Rodríguez Aramayo, R. (1992). Crítica de la razón ucrónica: estudios en torno a las aporías morales de Kant. Madrid: Tecnos.

Rodríguez Aramayo, R. (et al) (1996). La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. Madrid: Tecnos.

Sabine, G. (1992). Historia de la teoría política. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

San Román, T. (1996). Los muros de la separación. Barcelona: Tecnos.

Sichère, B. (1996). Historias del mal. Barcelona: Gedisa.

Taylor, Ch. (1996). Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna
Barcelona: paidós.

Thiebaut, C. (1992). Los límites de la comunidad. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Tönnies, F. (1984). Comunitat i associació. Barcelona: Edicions 62.

Vives, J. (1982). Los padres de la iglesia. Barcelona: Herder.

Weber, M. (1988). La ética protestante y el espíritu del capitalismo.
Barcelona: Península.