

Alasdair MACINTYRE
Historia de la ética
Barcelona
Paidós Ibérica
2010
trad. de Roberto Juan Walton
288 pp.

Original:
A Short History of Ethics
New York
The MacMillan Company
1966

Síntesi i traducció de textos:
Joan Ordi Fernández

Prefaci (9-10)

L'autor vol oferir una perspectiva i els antecedents històrics que facin possible la lectura profitosa dels textos que s'estudien a ètica. Creu que les teories ètiques dels diferents autors van ser elaborades per elucidar i reconstruir els conceptes morals. És per mostrar aquesta realitat que escriu una breu o selecta història de les filosofies morals. L'ideal, però, segons ell seria completar-la amb una història dels conceptes morals i amb una història de les conductes morals. (9)

Cap. 1: La importància filosòfica de la història de l'ètica (11-14)

No podem examinar ni comprendre els conceptes morals independentment de llur història, ja que no constitueixen una classe de conceptes intemporal, limitada i immutable. De fet, els conceptes morals canvien a mesura que canvia la vida social, ja que estan encarnats en les formes de la vida social. (11) Diferents formes de la vida social proporcionen diferents papers perquè siguin representats pels conceptes morals. I en la història dels conceptes morals hi ha continuïtat i alhora discontinuïtat. (12)

D'altra banda, la mateixa investigació filosòfica juga un paper determinat en la transformació dels conceptes morals, ja que la filosofia ho deixa tot com està tret dels conceptes. (12) La filosofia pot resultar subversiva per als modes habituals de conducta. El paper de la filosofia en relació amb la conducta no pot ser neutral, ja que la filosofia pot tenir un impacte sobre l'activitat pràctica. I la funció de la història en relació amb l'anàlisi conceptual ens preserva de caure en un estèril divorci entre filosofia i història. (13) Cal assolir, doncs, una adequada visió històrica de les varietats del discurs moral i valoratiu. I cal permetre que la història de la filosofia ensorri els nostres preconceptes actuals, a la vista del testimoni del que s'ha pensat, dit i dut a terme en el passat. El sentit del passat no consisteix a haver de culminar en nosaltres. «La història no és una presó ni un museu, ni tampoc un conjunt de materials per a l'autocongratulació.» (14)

Cap. 2: La història prefilosòfica de «bo» i la transició a la filosofia (15-24)

Formular i contestar preguntes de caràcter moral és una cosa molt diferent de formular i contestar preguntes filosòfiques sobre la moral. De fet, sovint les primeres no es poden contestar fins que no s'han aclarit algunes preguntes filosòfiques. Sovint passa que el significat d'algunes de les paraules clau ja no era clar ni mancat d'ambigüïtat, de manera que hi havia dubtes sobre certs tipus de conducta socialment acceptats i sobre els conceptes morals que permetien emmarcar aquestes conductes. «La paraula *agathós*, antecessora del nostre *bo*, va ser originàriament un predicat vinculat específicament al paper d'un noble homèric.» (15) Per això era una paraula de lloança: volia dir *valent, hàbil, astut i majestuós*. (16) A Homer, doncs, no podem trobar el *deure* kantian. Es tracta que un home compleixi amb la funció que socialment li ha estat assignada, o *areté*. És *bo* l'home que posseeix l'*areté* de la seva funció particular i específica. I aquest fet parla d'un determinat ordre social, caracteritzat per una jerarquia admesa de funcions socials. Forma part del vocabulari social del sistema, en la mesura, però, que el mateix Homer ofereix la idealització d'una forma de la vida social (18), atès que a la seva època ja s'han ensorrat una determinada jerarquia social y un sistema de funcions correlatiu, de manera que els termes i conceptes morals ja s'han quedat sense l'ancoratge social tradicional i ja no hi ha una societat única i unificada. Per això els temes morals ja no són valoratius de la mateixa manera. I ara *agathós* designa qui procedeix del llinatge d'un cap, certes qualitats humanes que poden separar-se de la funció social i que es tornen així personals, disposicions subjectives. (19) S'ha ensorrat la idea d'un ordre moral únic, en part a causa de la descomposició de formes socials anteriorment unificades i la transició cap a la ciutat-Estat. Apareix una consciència més clara d'ordres socials radicalment diferents. (20)

A l'època dels sofistes l'actitud davant qualsevol regla moral o pràctica social ja és la de preguntar-se si pertany a l'àmbit essencialment local del *nomos* o a l'àmbit essencialment universal de la *fysis*. I els valors del cap homèric, del rei valent, astut i agressiu, esdevenen ara antisocials per al nou ordre social. (21) Diferents ciutats observen diferents costums i diferents lleis. I els termes *agathós* i *areté* es tornen genuïnament problemàtics. (22) Es produeixen amb facilitat i freqüència esllavissaments en el significat de les paraules i conceptes morals. I augmenta la incertesa moral i la incertesa respecte del significat dels predicats valoratius. (23)

La filosofia és una activitat de clarificació de conceptes. En aquest sentit, és essencialment posterior als esdeveniments.

«Per descomptat, aclarir els problemes conceptuals no implica per si sol determinar conceptualment com hem d'actuar o jutjar, però determina en part els límits de la possibilitat moral. Les tasques del moralista i del filòsof no són pas idèntiques, però tampoc són completament diferents.» (24)

Cap. 3: Els sofistes i Sòcrates (25-36)

El relativisme cultural dels sofistes volia assignar un conjunt coherent de significats als vocabulari valoratiu i explicar com viure bé. Parteixen de la necessitat d'assolir l'èxit en els fòrums públics de la ciutat, de l'assemblea i dels tribunals. Calia convèncer i agradar. Per tant, actuar bé com a home a la ciutat-Estat era tenir èxit com a ciutadà. I això volia dir adaptar-se a les convencions dominants sobre el que és just, recte i convenient. La *techné* és així l'habilitat de dominar les pràctiques socials predominants mitjançant la retòrica. Ensenyar-les per aprendre a adaptar-s'hi constitueix l'ofici i la virtut d'un sofista. No hi ha, doncs, un criteri de virtut ni de justícia com a tal tret de l'èxit. I el relativisme moral resta vinculat a un relativisme general en la teoria del coneixement. (25)

Segons Protàgores, ningú pot formular un judici fals en qüestions morals. Per tant, tothom es troba en la mateixa situació respecte de la veritat. Però Protàgores es defensa afirmant que algunes persones assoleixen amb els seus judicis millors resultats que altres. Els sofistes consideren que els criteris de justícia varien d'un Estat a un altre. (26) I el sofista ha d'ensenyar el que es considera just en cadascun dels diferents Estats, ja que no hi ha criteris suficients per determinar el que és just i injust independentment de les convencions particulars de cada ciutat. Els sofistes defineixen tot el vocabulari moral en termes de les pràctiques que prevalen en els diferents Estats. (27)

Sòcrates es va trobar confrontat tant amb els conservadors en moral com amb els sofistes. Aristòtil va atribuir a Sòcrates les definicions universals, els raonaments inductius, els que invoquen exemples i generalitzen a partir d'ells (30), i el fer sil·logismes, o sigui, extreure conclusions deductivament a partir de diverses premisses. Sòcrates prova així la incapacitat dels seus interlocutors per arribar a la definició universal d'un terme moral. Així fa més savis els seus alumnes en obligar-los a descobrir llur pròpia ignorància. Ara bé, com que Sòcrates mateix no responia la seva pròpia pregunta original, el mètode socràtic cercava més aviat un tipus especial de transformació en els oïdors que no pas una conclusió determinada. Els seus raonaments són *ad hominem*. Volen aconseguir el convenciment de l'interlocutor. (31) I això és així perquè ni els sofistes ni els innovadors no poden aclarir el sentit de les expressions morals millor que els costums establerts. Per això el descobriment de la pròpia ignorància persisteix com la meta ben fonamentada de la moral. (32)

Per a Sòcrates no hi ha mestres de la moral, perquè el coneixement moral ja es troba en nosaltres. No oblidem que per a ell la virtut és coneixement, no el coneixement no racional que deriva de la *techné* retòrica, però sí coneixement a través d'una *techné* entesa com a capacitat de reconèixer les distincions pertinents en moral i l'habilitat d'actuar moralment. (32) Ningú s'equivoca, doncs, en moral voluntàriament. (33) La causa que els homes obrin malament rau en un error intel·lectual, i no pas en una feblesa moral. Les creences morals dels homes es fan paleses en les seves accions. Si un home sap realment què ha de fer, cap poder podrà superar el coneixement i impedir-li complir amb el seu deure. (34)

Amb aquest mètode, Sòcrates s'ocupa més de confondre els seus interlocutors que no pas d'oferir-los una posició personal clara. Tanmateix, Sòcrates va plantejar els problemes filosòfics cabdals en ètica. I el caràcter moral problemàtic que la vida grega tenia a l'època de Sòcrates es devia al fet que l'ús dels termes morals havia deixat de ser clar i consistent. Plató va entendre, de fet, que els conceptes morals només són comprensibles sobre el rerefons d'un determinat tipus d'ordre social. I l'examen dels conceptes morals que Sòcrates va dur a terme suggereix que hi havia defectes importants en la moralitat de la seva època. Això permet de comprendre per què l'autoritat veu amb mals ulls aquest tipus de filòsofs: «És un signe de la grandesa de Sòcrates que no s'hagi sorprès davant dels seu propi destí.» (36)

Cap. 4: Plató: el *Gòrgies* (37-43)

En el *Gòrgies* Plató planteja la major part dels seus problemes ètics centrals. A la primera part liquida la pretensió sofista que feia de la retòrica la *techné* per la qual s'ensenyava la virtut. Gòrgies creu que la retòrica és el mitjà per al suprem bé de l'home, que és la llibertat, entesa com poder fer el que hom vulgui en qualsevol pla. El Sòcrates de Plató distingeix entre la persuasió que genera coneixement i la que no. (37) La primera ofereix raons per sostenir una opinió. La segona, en canvi, sotmet l'auditor a una pressió psicològica que produeix una convicció infundada, i sobre un tema en què l'orador no és expert. Per tant, les tècniques persuasives no són neutrals: les actituds morals amb què les emprem pressuposen diferents elucidacions dels conceptes de responsabilitat i acció voluntària. I això vol dir que la tasca filosòfica de l'elucidació dels conceptes morals no és moralment irrellevant, no és una tasca merament intel·lectual. (38) A més, qui intenta dominar els altres mitjançant la persuasió es veu obligat a acceptar les normes d'aquells, a captar els conceptes morals posseïts pel comú de la gent, i així és dominat per ells. (40)

El Sòcrates de Plató argumenta que el concepte de bé està vinculat necessàriament a la idea d'observació d'un límit. I Plató empra el mite religiós del judici i del càstig en una vida futura per simbolitzar el que està en joc en l'elecció entre les diferents actituds morals fonamentals. Per tant, en el *Gòrgies* Plató arriba a la conclusió que el desig és saciable només si hom li assigna un objecte determinat. La resposta a la pregunta moral *Què haig de fer?*, no pot ser *Fes el que vulguis*, ja que així no es fixa cap meta vers on encaminar-se. (42) A més, els desigs no són determinants de l'elecció, sinó que sovint constitueixen el material sobre què cal fer l'elecció. Què sigui un bé, doncs, ha de ser alguna cosa especificable en termes d'un conjunt de regles que puguin governar la conducta. I el Sòcrates del *Gòrgies* afirma que el que li falta a un home dolent és l'habilitat de la *koinonia*, de compartir una vida en comú. La maldat, doncs, consisteix en una ruptura amb una forma de vida en què determinats béns poder ser assolits: compartir conceptes morals equival a compartir una forma de vida. El problema, per tant, que el *Gòrgies* passarà a la *República* és el de determinar el tipus de vida en comú necessària perquè el bé sigui assolible. (43)

Cap. 5: Plató: La *República* (45-62)

Aquest diàleg de Plató arrenca amb l'exigència de definir la *dikaio syne*. Plató vol saber què és el que fa justa una acció o classe d'accions. Respon que la justícia és aquell estat de coses en què cadascú s'ocupa del que el concerneix. (45)

«Comprendre un concepte, captar el significat d'una expressió, és, d'una manera parcial però decisiva, captar les seves funcions, comprendre què es pot fer i què no es pot fer amb ell i a través d'ell.» (46)

La investigació dels conceptes que hem d'emprar o que podem emprar té una importància decisiva. Per això Plató investiga el concepte de *justícia*. (46) Sòcrates invoca el concepte d'*areté*, que ara ja no pertany a la funció social d'un home, sinó que respon a la noció que hi ha una virtut específicament humana que permet d'accedir a un estat de benestar o felicitat. La connexió entre virtut i felicitat està inscrita en aquest concepte. I l'argumentació de la *República* pretén eliminar l'arbitrarietat que sembla tenir aquesta connexió. (47) Per fer-ho Plató afronta la qüestió de com pot la justícia per ella mateixa i independentment de les recompenses ser més beneficiosa que la injustícia. I la seva resposta defensa la conveniència de mantenir la divisió social del treball que té per base el fet que la mateixa naturalesa divideix els homes d'acord amb llur millor adequació a cadascuna de les funcions socials. (48)

La doctrina de l'ànima tripartida reforça aquesta teoria de la justícia social. Els conflictes que l'ésser mateix pateix justificarien aquesta tripartició, ja que no és possible aplicar i no aplicar el mateix predicat al mateix subjecte, amb el mateix sentit i al mateix temps. Aquí, però, erra Plató, perquè no veu que la incompatibilitat es refereix a la possibilitat de satisfer dos desigs diferents, però no a la de tenir ambdós desigs. «Plató empra la seva errònia argumentació per exposar una distinció entre aquella part de l'ànima composta pels apetits i aquella altra formada per la raó [...]» (49) I un altre error que Plató comet és no veure que no és que primer tinguem desigs per després raonar-hi a sobre, sinó que aprenem, amb l'ús també de la raó, a desitjar determinades coses. Plató no distingeix entre l'apetit biològicament determinat i el desig humà conscient. I oblida que el que converteix un desig en raonable o no és la seva relació amb els altres propòsits que tinguem i decisions possibles o reals que prenem. O sigui, Plató descriu erròniament els fets conflictius que experimentem en el nostre interior. Per això pot mantenir falsament la distinció rígida entre la raó i els desigs, fent de la raó la instància que contra els desigs està sempre en el que és correcte. (50)

La *República* divideix l'ànima en raó, apetits i una part passional. La raó s'interessa per les normes racionals de conducta; els apetits, pels desigs corporals; i la part passional, per les normes de conducta honorable i per l'enuig i la indignació. L'enuig i els apetits poden entrar en conflicte. La part passional actua com a agent de la raó i s'indigna quan la raó es veu sotmesa. I els homes s'agrupen en tres classes d'acord amb la part de l'ànima que predomina en ells. I aquesta divisió és l'exigida per l'Estat tripartit, de manera que la justícia en un Estat consisteix en el fet que tothom conegui la seva

posició social i hi romanguí fermament. Per a Plató, l'home just difícilment existirà fora de l'Estat just. (51)

Quin paper hi juga, en aquest Estat, el rei filòsof? (52) Cal seguir la distinció platònica entre *creença* i *coneixement*. La primera es refereix al món de la percepció sensible i al canvi; el segon, a objectes immutables. És una distinció en el pla mateix de l'objecte. Es basa en la convicció platònica que podem efectuar judicis certs i racionals partint dels materials que trobem en la percepció sensible. (53) Apel·lant així a dos ordres diferents d'objectes, Plató pretén superar el problema de la variació i contradicció dels judicis que fem sobre les coses, i a explicar per què el significat dels adjectius emprats en els judicis no varia. Hi ha, doncs, dos tipus d'objectes i el coneixement es refereix a objectes que no pertanyen al món múltiple i canviant dels sentits, sinó a un altre món immutable captat per l'intel·lecte: el món de les Formes. Doncs bé: «El filòsof és l'home que a través d'una preparació en l'abstracció ha après a relacionar-se amb les Formes.» (54)

Bàsicament és amb la geometria i la dialèctica com el filòsof aprèn a comprendre el significat dels predicats i a tenir posicions morals i polítiques genuïnament fonamentals. La dialèctica és per a Plató un procés de demostració racional que constitueix un desenvolupament del diàleg de la interrogació socràtica. Ascendint per una escala deductiva s'arriba a la indubtable certesa de les Formes, procés que culmina en una visió de la Forma del Bé, la Forma suprema, que desvetlla una actitud religiosa. (54) Amb la llum intel·lectual de la Forma del Bé es contemplen les altres Formes, però ella mateixa no pot ser contemplada. La Forma del Bé és així el cas primari del significat del predicat *bo*. Ara bé, aquesta teoria platònica no aclareix com aquest predicat primari pot ser aplicat a altres casos. La interrogació lògica s'empara de l'ètica, però cau en l'error de no veure que els conceptes, preceptes i altres elements morals també responen a finalitats i propòsits, i no només a la lògica de la significació. (55)

En l'Estat just el filòsof és rei. Només ell pot crear i conservar un Estat en què la justícia estigui incorporada tant a l'organització política com a l'ànima. Els éssers d'intel·ligència superior es dediquen a la visió de les Formes. (56) Plató mostra, doncs, un profund pessimisme respecte de la vida política: l'Estat ideal mai es farà efectiu. Tanmateix, mostra un model que permeti de jutjar els Estats reals. (57) I Plató demostra que la vida justa és més feliç que la injusta per tres raons: 1) l'home injust no posa fre als seus desigs i així aquests no es podran satisfer mai; 2) només el filòsof, que és l'home just, es troba en posició de contraposar els plaers de la raó als de l'apetit i la sensualitat il·limitada; i 3) els plaers de l'intel·lecte són autèntics. (58) Però la psicologia de Plató està equivocada, ja que parteix del divorci total entre la raó i el desig en l'ànima, cosa que obliga a l'existència d'un conflicte entre la raó i l'apetit irracional i sense fre. «[...] la raó, en l'esquema platònic, només pot dominar, i no pas donar forma o guiar els apetits, i aquests per si mateixos són essencialment irracionals.» (59) Per tant, s'acaba la *República* sense que el problema de la justificació de la justícia rebi una resposta clara. (60) L'ordre social imposat pel concepte platònic de justícia només pot ser acceptat si s'empra la persuasió no racional o per la força. I això vol dir que Plató restringeix la classe de persones

a les quals s'adrecen les seves justificacions a la dels qui han obtingut un coneixement de les Formes. (61) «Una de les fonts de l'error de Plató rau en la seva confusió entre el tipus de justificació que es duu a terme en la geometria i el que es presenta en assumptes relacionats amb la conducta.» (62) La justícia i la bondat, per exemple, no caracteritzen allò que és, sinó allò que ha de ser. La ceguesa de Plató al respecte explica la curiosa barreja que ofereixen els seus escrits: certesa aparentment total respecte del que són la justícia i la bondat i, d'altra banda, voluntat d'imposar la pròpia certesa als altres. (62)

Cap. 6: Postdata a Plató (63-68)

La moral i la política de Plató es troben en una relació d'interdependència estreta: cadascuna requereix l'altra com a complement lògic. Per exemple, tant el diàleg *Simposi*, dedicat al problema de la moral de l'individu, com les *Lleis*, centrat en la política, fan que l'argument quedi penjat enlaira, obligant-nos a cercar un argument complementari en un altre lloc. (63)

El *Simposi* presenta *eros*, realitat que oscil·la entre l'amor i el desig. *Eros* és un desig per allò que no posseïm i que segons Diòtima no serà satisfet per cap objecte particular del món, sinó per la Bellesa en si. Cal aprendre i practicar, doncs, l'ascensió per l'abstracció des de les coses particulars fins a la Forma de la Bellesa (64), cosa que només és possible amb la institucionalització d'un tipus particular d'educació. Per tant, el *Simposi* ens porta a inferir el quadre d'una societat amb un sistema educatiu dirigit des de dalt, ja que tot depèn de la connexió entre el bé i les Formes: o el coneixement del bé és comunicat per una revelació religiosa especial, o s'obté mitjançant una llarga disciplina intel·lectual imposada per mestres autoritzats. (65)

Les *Lleis* parlen d'una societat en què la virtut s'inculca universalment mitjançant l'educació i les lleis. Tanmateix, la veritable virtut només és possible per als qui pertanyen a la classe limitada dels governants. Aquests han de captar la naturalesa de les Formes. Però Plató no diu exactament què és el que han de captar. (66) A més, les *Lleis* converteixen l'existència d'allò que és diví en la pedra fonamental de la moral i de la política: ser obedient a la llei equival a ser obedient al déu. I els governants han assolit una completa confiança en l'existència dels déus mitjançant l'esforç intel·lectual. (67)

En conclusió, la filosofia política de Plató només resulta comprensible si es pot demostrar la possibilitat d'una teoria dels valors que els situï en un regne transcendent, al qual només una minoria entrenada intel·lectualment hi pot accedir. «Aquesta és la connexió entre la visió apolítica del *Simposi* i la visió íntegrament política de les *Lleis*.» Plató va intentar oferir respostes a les preguntes socràtiques, cosa que porta Plató, però, a imposar l'obligació d'incorporar-les a formes socials, amb una barreja curiosa de realisme polític i de fantasia totalitària. Es crea així una estructura social en què la virtut és forçada, exigida obligatòriament. I, com que per a molts és impossible arribar a aquesta virtut, els governants acaben imposant l'obediència i la conformitat externes. Tot plegat mostra que Plató creia en la imposició de la virtut. En el seu Estat ideal, Sòcrates mateix hauria passat d'heroi a víctima potencial. (68)

Cap. 7: L'Ètica d'Aristòtil (69-96)

L'Ètica a Nicòmac defineix el bé com allò vers què tendeixen totes les coses. Però el seu tema declarat és la política, mentre que l'obra *Política* es presenta com una seqüela de l'Ètica. Ambdues s'ocupen de la ciència pràctica de la felicitat humana. I el bé es defineix per a Aristòtil en funció de la meta, del propòsit o fi vers on s'encamina una persona o cosa. (69) És, aquesta, una relació correcta. De fet, quan usem el mot *bo*, estem invocant els criteris acceptats de manera característica com a normes. Hi ha una relació interna entre el concepte de ser bo i ser objecte de desig. I Aristòtil ensenya a distingir entre un objecte desitjat per ell mateix, que és el bé i el millors dels béns, i altres coses que desitgem en virtut d'aquell. (70)

En un segon moment, Aristòtil posa nom al seu possible bé suprem: *eudaimonia*, que traduïm malament per *felicitat*, ja que inclou tant la noció de comportar-se bé com la de viure bé: la virtut i la felicitat, en el sentit de prosperitat, no es poden divorciar completament (71), cosa que ens fa valorar la qüestió, pròpia de la perspectiva grega, de la forma de vida en què obrar bé i viure bé poden trobar-se junts. (72)

Contra Plató, però, Aristòtil argüeix que hi ha diferents usos de la paraula *bo*. Així, *bo* en el sentit d'allò que les persones cerquen o desitgen no pot ser el nom d'un objecte transcendent. Quan anomenem *bo* un estat de coses, l'establim com a objecte adequat del desig. (73) La felicitat és la meta o propòsit final, el bé que és elegit en virtut de si mateix. El concepte de felicitat no és pot utilitzar si no és per a una meta final. La felicitat és un bé autosuficient. Dóna una raó per a actuar que posa fi a la discussió. En què consisteix, doncs, la meta final de l'ésser humà? Tenen els homes una activitat específica que els pertany com a homes? Per a Aristòtil, sí. És l'exercici dels poders racionals. I l'excel·lència específicament humana consisteix en la competència i correcció d'aquest exercici de la nostra racionalitat específica. (74) El bé de l'home es defineix com l'activitat de l'ànima d'acord amb la virtut, entesa aquesta activitat com a coextensiva a tota la vida. I la virtut és una part essencial de la forma de vida que és la meta final de l'home. (75)

Per a Aristòtil, l'ànima és la forma de la matèria corporal. I la part no racional de l'ànima inclou el que és merament psicològic, així com el regne dels sentiments i dels impulsos. Però, a diferència de Plató, Aristòtil no veu un conflicte necessari entre la raó i el desig. La racionalitat es mostra així tant en el pensament com en les activitats humanes. La saviesa, la intel·ligència i la prudència constitueixen les virtuts o excel·lències del pensament. La liberalitat i la templança són exemples de virtut o excel·lències morals. La virtut intel·lectual resulta de la instrucció explícita i la virtut moral, de l'hàbit. Tota virtut és conseqüència de l'educació i de l'execució d'actes que generen un hàbit; les virtuts no són ni emocions ni capacitats. I els plaers i dolors constitueixen una guia útil per inculcar les virtuts. (76)

L'elecció virtuosa és per a Aristòtil una elecció segons el just mig entre dos extrems, una regla o principi per triar entre els extrems de l'emoció i de l'acció. De moltes emocions i accions es pot parlar de "massa" i de "massa poc".

Sembla que Aristòtil vulgui dir que podem parlar d'un just mig respecte d'emocions i accions quan les podem caracteritzar sense prendre una decisió moral en termes de deficiència o excés. (77) Però els exemples mostren que no es tracta d'un excés o defecte en la mateixa emoció o acció. Per tant, Aristòtil gairebé no revela res lògicament necessari sobre la naturalesa d'alguna virtut. A més a més, Aristòtil no creu que hi hagi una única opció correcta en una emoció o acció independentment de les circumstàncies. (78) Sense el judici de l'home prudent, el qui pren en consideració les circumstàncies, no es pot determinar quina és l'acció virtuosa. Per tant, el coneixement del just mig ha de ser el coneixement de com aplicar les regles a les opcions. I aquí les nocions d'excés i defecte no ajuden pas. El que cal dir, doncs, és que l'enumeració de les virtuts que apareix a l'*Ètica a Nicòmac* no reflecteix les preferències i valoracions d'Aristòtil, sinó el que la societat grega del seu temps considera el codi d'un cavaller. I el mateix Aristòtil dóna suport a aquest codi. O sigui, en explicar les virtuts, Aristòtil considera normativa la vida grega de les classes altes. (79) I així no només rebutja la moralitat dels artesans i dels bàrbars, sinó que també repudia sistemàticament la moralitat de Sòcrates, ja que creu que és improbable que les lleis promulgades per un Estat siguin injustes. Per a Aristòtil, la transgressió de la llei no és un acte just. I aquest conservadorisme clàssic entela la mateixa doctrina del just mig, ja que revela la predisposició social de l'autor. (80)

Aristòtil també examina el concepte d'acció voluntària, l'única que pot ser lloada o inculpada, ja que les virtuts i els vicis només es manifesten en les accions voluntàries. Una acció no voluntària és la que es duu a terme en situacions de compulsió o d'ignorància, de manera que l'agent no ho és en realitat. Les accions voluntàries són aquelles que hom escull de forma deliberada. No cal confondre compulsió amb el fet de veure'ns motivats en algun sentit. (81) Una acció no voluntària mitjançant la ignorància provoca dolor en l'agent i un desig de no haver actuat d'aquesta manera. La ignorància moral no és una justificació, sinó allò que constitueix el vici. L'única ignorància que justifica és la de les circumstàncies particulars de l'acció particular. (82) I la deliberació, prèvia a l'acció, que Aristòtil contempla sempre es refereix als mitjans i no als fins. Si realment deliberem, ho fem respecte d'alternatives. I el que necessitem és un criteri per deliberar: el fi determinat, a la llum del qual reflexionem sobre els mitjans. (83) Aquí no hi ha res de la psicologia moral de Hume, sinó que es tracta d'una psicologia conceptual. També ho mostra el fet que la forma de deliberació és, per a Aristòtil, la d'un sil·logisme pràctic: l'acció que es tria és la resultant d'un raonament a partir de premisses. (84) Els principis, que depenen de la raó, s'encarnen en accions i aquestes poden ser consistents o inconsistentes amb aquells. Ja hem vist que la forma característica d'acció humana és la racional. Per tant, si un aspecte de la conducta no satisfà algun criteri elemental de racionalitat, la conducta no val com a acció. (85)

Aristòtil no vol dir que tota acció humana està precedida per una deliberació, sinó que la deliberació només precedeix els actes que són elegits. I aquest agent que delibera abans d'actuar és l'home prudent, el *frónimos* (86), l'home que posseeix la virtut de la intel·ligència pràctica (en llatí: *prudentia*), el que sap com aplicar principis generals a les situacions particulars. «És la capacitat d'actuar de manera tal que el principi pugui adoptar una forma concreta. La

prudència no és només una virtut en ella mateixa: és la clau de totes les virtuts.» (87) Es manifesta en les pròpies accions, ja que aquestes exemplifiquen l'adhesió a les altres virtuts. «És una conjunció de la captació del veritable *télos* de l'home amb la destresa.» (87) Mostra com un principi donat s'aplica a una situació donada. I Aristòtil, que no és un irracionalista, creu que una captació explícita i articulada dels principis ajuda a assegurar el tipus adequat de conducta. (87)

Aquesta postura s'acosta a la de Sòcrates. La posició socràtica considera que ningú deixarà mai de fer allò que considera que és millor, de manera que el fracàs moral resulta lògicament impossible. Segons Aristòtil, aquesta creença va contra els fets. (88) Hi ha fets que mostren una feblesa o fracàs o bretxa moral, i no pas un simple desconeixement. Aristòtil és conscient que la fal·libilitat és un caràcter central i no perifèric de la naturalesa humana, ja que els desigs humans han de rebre una meta i els éssers humans han de ser preparats per assolir metes dignes. Però creu, igual que Sòcrates, que els homes són éssers racionals que deliberen segons principis intel·lectuals. (89)

En el quadre de les virtuts que Aristòtil presenta s'observa que no distingeix entre les que difícilment deixarien de ser reconegudes com a tals en qualsevol comunitat humana, com la justícia o equitat, l'afabilitat, el coratge i el refrenament (90), i les que no són fàcilment comprensibles fora del propi context social d'Aristòtil, com la virtut de l'home d'ànima noble, que és un membre d'una societat de desiguals en què es basta a si mateix i és independent. (91) És evident que *l'Ètica a Nicòmac* mostra la complaença d'Aristòtil amb la situació social existent o conservadorisme. Així, per exemple, l'autosuficiència de l'home ideal aristotèlic deforma profundament la seva exposició de l'amistat (92), que per a ell sempre és una mena de societat d'admiració moral mútua. (93)

El millor que segons Aristòtil hi ha en nosaltres és la raó. I l'activitat característica d'aquesta és la *theoria*, un raonament especulatiu que s'ocupa de les veritats immutables. Per tant, el fi de la vida humana és la contemplació metafísica de la veritat, cosa que assoleix en el nivell més alt un filòsof especulatiu que gaudeixi, com Aristòtil, d'uns ingressos econòmics raonables. El concepte aristotèlic d'autosuficiència porta a aquest resultat (95): només l'home autosuficient pot tenir un concepte del noble fi del veritable plaer. Per tant, l'auditori d'Aristòtil està format per una petita minoria ociosa. I el *telos* que Aristòtil proposa no és el de la vida humana com a tal, sinó el d'un cert tipus d'ordre social jeràrquic, que recolza en el regne de la veritat impersonal, metafísicament superior al món humà del canvi, de l'experiència sensible i de la racionalitat ordinària. *L'Ètica a Nicòmac* és una apologia d'aquesta forma de vida humana extraordinàriament estreta. Uneix així la penetració filosòfica a l'obscurantisme social. (96)

Cap. 8: Postdata a l'ètica grega (97-122)

Hem vist que els autors grecs clàssics utilitzen les paraules valoratives per descriure els homes segons el paper social que desenvolupen. Per això, els mots com *bo* i anàlegs adquireixen una varietat d'usos en el pas històric de la

societat pressuposada pels poemes homèrics a la societat de les ciutats-Estat gregues. Els conceptes de la bondat, la virtut i la prudència hi ocupen una posició central. Al seu torn, l'ètica filosòfica grega difereix de la filosofia moral posterior. En relació, per exemple, amb la filosofia moderna, l'ètica grega pregunta "Què haig de fer per viure bé?", mentre que l'ètica moderna pregunta "Què haig de fer per actuar correctament?", pressuposant clarament que a l'època moderna actuar correctament és una cosa molt diferent de viure bé (97), ja que es tendeix a pensar que la moralitat no pot tenir cap justificació exterior a ella mateixa. A l'època grega, en canvi, obrar bé i viure bé apareixen enllaçats en mots com ara *eudaimon*. L'ètica grega no fa distincions tan radicals, falses i desorientadores com les èpoques posteriors han tendit a accentuar. (98)

Cal recordar que l'ètica es preocupa per les accions humanes. I aquestes serveixen a un propòsit que constitueix una part o totalitat de la intenció de l'agent. Ara bé, el propòsit de l'agent només pot fer-se intel·ligible com a expressió dels seus desigs i finalitat. L'ètica postkantiana, en canvi, subratlla el contrast entre el deure i la inclinació. I així la recerca del desig es converteix en una esfera a part i sense vincles amb altres aspectes de la vida humana, cosa que és impensable per a la manera de pensar l'ètica dels grecs. Per aquest camí arribem a un concepte del deure moral totalment divorciat del desig humà (99), de les nostres metes i propòsits. I tot això torna a mostrar com l'elucidació filosòfica planteja interessants problemes sobre el paper dels conceptes en la vida social. Els termes morals grecs mantenen la connexió amb el vocabulari del desig, que és el que els pot fer comprensibles. (100)

De quins desigs es tracta, però? D'allò que volem a la llarga i fonamentalment. Plató i Aristòtil ensenyen que certes satisfaccions són objectivament més altres que altres. Existeix un criteri o norma no elegit i impersonal, que respon a qüestions com ara "Quin és el bé per a l'home?", "Què és bo per a l'ésser humà?" La pregunta i el criteri de la seva resposta es mantenen junts o cauen junts. «El transcendentalisme de Plató prové en part del fet d'haver percebut aquesta situació.» (100) Però també en el cas oposat: «Si Plató considera transcendent el criteri, Aristòtil el veu incorporat a un tipus particular de pràctiques i organització social.» (101) Tos dos pressuposen que, en la cadena d'arguments racionals per respondre la pregunta, només pot haver-hi un punt essencial en què s'arribi a una conclusió final. Òbviament, es tracta d'un error, però d'un error revelador, perquè no comprenen les condicions que s'han de satisfer per disposar d'un tipus de criteri com aquest, que ells donen per pressuposat i que consisteix en una norma que l'individu no pot acceptar o rebutjar segons el seu gust i elecció. (101)

En general, cal dir que les preguntes es comprenen perquè hi ha criteris socialment establerts. I aquests criteris només poden ser invocats perquè hi ha usos establerts que resulten evidents per als qui participen en la vida social en què aquests usos es troben determinats. A l'ètica grega passa una cosa semblant. «Comencem amb una societat en què l'ús de les paraules valoratives es troba limitat per la noció de compliment del paper socialment establert.» (102) Per això, quan aprenem a descriure la vida social, també aprenem a valorar-la. Les pràctiques valoratives d'una societat mostren que les

valoracions consisteixen en una aplicació de criteris respecte dels quals els individus no tenen llibertat d'opció. (103) Què passa, però, quan en la societat posterior els papers tradicionals ja no existeixen i ja no s'utilitzen els corresponents criteris valoratius, tot i mantenir-se, tanmateix, les paraules valoratives de l'època anterior? Doncs, que tot el que resta de la valoració és el sentiment d'aprovació vinculat a les paraules. «Les paraules comencen a utilitzar-se com a signes del fet que el parlant individual està indicant els seus gustos, preferències i eleccions.» (104) Això és el que va començar a passar a l'època de les ciutats-Estat. Les paraules arrosseguen una distinció derivada de llur passat i alhora passen a suggerir una connexió entre les preferències i eleccions particulars de l'individu que les empra i l'elecció que dicten els criteris pertinents associats a aquelles paraules. (105) «[...] els conceptes que proporcionen els materials per a la investigació filosòfica estan subjectes al canvi.» (106) A més, l'anàlisi de conceptes en funció de seqüències històriques ideals ofereix un mètode per advertir seqüències similars en altres processos històrics. Així: «El concepte de *deure* es transforma necessàriament quan separem un home dels seus papers, però el deixem encara amb aquest concepte.» (106-107) Un cop s'ha consumat la separació de papers: «La noció de normes per a l'home emergeix com a conseqüència natural d'aquest procés, i obre noves possibilitats i perills». (108)

Tot grup humà mostra que la conducta dels individus està governada per regles. És cert que algunes normes de veritat i justícia troben en qualsevol grup humà un terreny on repenjar-se i que tot grup humà també valora qualitats com ara l'amistat, la valentia i la veracitat. (108) Aquest fet, però, no ens autoritza a fer una deducció transcendental de les normes per a totes les èpoques i indrets del món. Cal tenir sempre en compte la naturalesa de la societat en què els éssers humans es troben, ja que les eleccions de les possibilitats valoratives sorgeixen dintre de l'esquema normatiu d'una societat. I les normes en si no representen una guia o raó per preferir unes possibilitats a les restants (exemple, mentir en comptes de dir la veritat). «Per això, qualsevol que sostingui que l'elucidació de les normes que governen una activitat humana com a tal proporciona una guia per a la forma de viure, comet un error fonamental.» (109)

Els criteris que han de guiar les eleccions són una guia de tipus impersonal. (109) Per això Plató i Aristòtil van cercar aquests criteris en l'elucidació del necessari esquema conceptual de la vida humana. Així, però, van cometre un doble error: creure que d'aquest esquema es pot extreure una guia pràctica i adoptar formes de vida social de la *polis* grega com a formes de descripció de la vida humana com a tal. Els problemes morals no es poden plantejar en un vocabulari que sigui independent de qualsevol estructura social. La unitat de moral i política en Plató i Aristòtil revela que donaven per pressuposada, amb tota naturalitat, l'estructura social de la ciutat-Estat. (110) Mostren així que sentien aversió per l'heterogeneïtat de la societat grega i que volien subratllar-ne sobretot la unitat: «Plató i Aristòtil consideren els desigs dels governants com a característica de l'"home", i els desigs dels governats com a més propers a allò que és merament animal.» (111) Els valors de la tragèdia grega, en canvi, expressen els conflictes de la societat grega. Amb la referència estètica, però, a la pietat i al terror, Aristòtil estableix l'ordre social existent. I amb

l'exaltació de la vida contemplativa es va col·locar al costat dels poders que estaven a punt de destruir la *polis* com a entitat política (112) i de fer sorgir l'Estat en gran escala.

El medi de la vida moral es transforma i es converteix ara en tema d'homes sovint governats des de lluny i que viuen en comunitats polítiques impotents. L'aguda antítesi entre l'individu i l'Estat és inevitable. «Ara es pregunta per allò que cadascú ha de fer per ser feliç, o per quins béns es poden assolir com a persona privada.» (113) I l'individu troba el seu medi moral en la seva ubicació a l'univers, més que no pas en un sistema social o polític. Les doctrines de l'estoïcisme i de l'epicureisme despullen l'individu de tots els seus atributs socials i el fan cosmopolita, bo i inspirant-se en el Sòcrates enemic privat de totes les confusions i hipocresies públiques. Per a alguns deixebles de Sòcrates, la independència de les circumstàncies canviants i l'autosuficiència es van convertir en els valors supremes. La virtut, per exemple, passa a consistir en l'absència del desig i és suficient per ella mateix per produir la felicitat (Antístenes). I la casa de l'home virtuós esdevé així l'univers (Diògenes). (114) La meta de la vida serà vista com l'absència del dolor i no pas el foment del plaer (els cirenaics). (115)

Plató i Aristòtil ja pressuposaven que existeix una connexió entre la virtut i la felicitat. La felicitat es vincula d'alguna manera amb la pràctica de la virtut. «La felicitat i la virtut no poden ser ni simplement idèntiques ni completament independents l'una respecte de l'altra. En el cas, però, dels cíncics i dels cirenaics s'adverteix la tendència a reduir l'una a l'altra, i a operar només amb el concepte de virtut o només amb el concepte de felicitat.» (115) Aquest canvi intel·lectual revela el sentiment d'un món social desintegrat (115), en què per a molts membres de la classe mitjana la inseguretat i la manca d'esperança són trets essencials de la nova situació. I tot això suggereix en negatiu que les possibilitats de vincular la virtut amb la felicitat depenen de les formes de la vida social en funció de la qual es comprenen aquests conceptes. És el conjunt de regles i fins que estan presents en un determinat tipus de societat allò que obre possibilitats, d'una manera particular, a la relació entre la virtut i la felicitat. (116)

Hi ha regles sense les quals no podria existir cap vida humana com a tal, com les vinculades amb l'expressió de la veritat, amb el manteniment de les promeses i amb una equitat fonamental. Amb elles ens podem encaminar cap a fins específicament humans. Ara bé, per elles mateixes aquestes regles no proporcionen fins, cap meta positiva, i no ens diuen quines accions hem de dur a terme. «Les accions que hem d'efectuar depenen dels fins que perseguim val a dir, de quins són els nostres béns. En general, la *felicitat* es vincula amb els fins i la *virtut* domina les regles.» (117) Les regles han d'estar connectades amb la realització de fins; altrament, deixen de tenir sentit o es converteixen en un fi ells mateixes. (117) Aquesta alternativa va ser la que per obra de cíncics i cirenaics es van convertir en moralitat privada i, per obra de l'estoïcisme i l'epicureisme, en un codi universal. (118)

Els successius fundadors de l'estoïcisme (Zenó, Cleantes i Crisp) van ensenyar, efectivament, que la moral no es pot comprendre independentment

de la cosmologia, ja que l'univers és a la vegada material i diví, de manera que la llei que governa el cosmos, que és la del Logos diví, proporciona la llei de l'acció humana. Tot es forma per l'acció d'un principi diví que és completament bo. (118) El mal aleshores no es produeix realment, sinó que és una condició necessària per a la presència del bé, raó per la qual en el si d'un esquema més ampli el mal no és realment un mal. Els homes poden assentir o dissentir de la llei divina, que obra de manera determinista. Aquesta llei divina és la llei de la naturalesa i de la raó, de manera que la llei moral assoleix així un caràcter còsmic: la llei moral i l'univers físic comparteixen una mateixa font. (119) I la virtut, cal cercar-la només en raó d'ella mateixa, mentre que el plaer no cal cercar-lo de cap manera. «El desig, l'esperança i la por, el plaer i el dolor es contraposen a la raó i a la naturalesa: cal cultivar una impassible absència de desig i menysprear el plaer i el dolor. Els estoics anomenen això *apatia*.» (120) «Hi ha un únic univers diví, una única naturalesa racional i una única conducta apropiada per a tots els homes. L'estoic és un ciutadà del *cosmos* i no pas de la *polis*.» (120)

L'epicureisme, per la seva banda, mostra una gran semblança amb l'estoïcisme. La seva base atomista fa que els déus ni controlin ni s'interessin per la vida humana, i els fenòmens naturals tenen una explicació física i no pas teològica. «La moralitat s'interessa per la recerca del plaer, i no pas, com en els estoics, per la recerca de la virtut amb independència del plaer.» (120) I l'absència de dolor és un bé superior als plaers efectius, així com l'alliberament del desig intens és una condició del plaer. Totes les virtuts convencionals passen a ser mitjans per al plaer, de manera que l'apatia estoica i l'ataraxia epicúria s'acosten en la pràctica. Ambdues doctrines funcionen en un món que està més preocupat per l'evasió del dolor que no pas per la recerca del plaer. (121)

Aquestes doctrines, però, són inútils per als qui ja estan mancats de propietats: «Exposats a la pobresa, a la malaltia, a la mort i a la voluntat dels qui són els seus governants i sovint els seus amos, encara es pregunten com ha de viure i què podrien ser la virtut i la felicitat per a ells. Alguns troben una resposta en les religions dels misteris, i l'adveniment del cristianisme oferirà una altra solució encara millor.» (122)

Cap. 9: El cristianisme (123-133)

Els antropòlegs afirmen que els mites exhibeixen les normes i les estructures socials, les formes de la vida col·lectiva. La pregunta clau per entendre'ls seria, doncs, la següent: què és sagrat i per a qui? Així se'ns mostren les diferents normes que informen la vida social, com van creure Durkheim i els seus deixebles. El cas, però, és que resulta erroni pensar que aquest tipus d'anàlisi ens oferirà una comprensió exhaustiva de la religió. Les religions, per exemple, que sobreviuen a un poble o societat particular mostren un conjunt de creences i formes de comportament que són relativament (123) independents de formes particulars i específiques de la vida social. I aquest és el cas de la tradició judeocristiana. (124)

Per això tot el problema de la moralitat cristiana consisteix a descobrir precisament què és, ja que es pressuposa una unitat en la tradició cristiana, constituïda per un conjunt característic de temes religiosos i morals. Ara bé, és possible seguir dos camins a l'hora de comprendre els conceptes i preceptes morals en el si del cristianisme. En primer lloc, es poden concebre els preceptes morals en funció de manaments i la bondat moral en funció de l'obediència. (124) I així hom al·ludeix a la santedat de Déu, o a la seva bondat, o al seu poder. En qualsevol cas es pressuposa que l'adoració de la divinitat és una activitat racional i que es va passant d'objectes d'adoració no tan dignes fins arribar al veritable infinit en sentit religiós (pas del teisme al monoteisme), cosa que, al seu torn, fa que Déu esdevingui qüestionable, ja que existència i particularitat van inextricablement unides. I els criteris morals també actuen a l'hora de decidir l'adequació de l'objecte d'adoració (125), de manera que Déu es converteix en el millor guia moral perquè és infinitament bo: «Si en virtut de la bondat de Déu és prudent fer el que Ell ens ordena, en virtut del seu poder és prudent fer-ho amb un esperit d'obediència.» (126)

Ara bé: «El poder de Déu és un concepte alhora útil i perillós en la moral.» (126) Equival a concedir una posició fonamental a l'interès propi, ja que el seu poder em pot perjudicar. I així la moralitat religiosa s'anul·la ella mateixa. D'altra banda, però, és útil per a determinats períodes de la història. És el cas en què la vida social està organitzada de tal manera que la virtut i la felicitat no semblen tenir cap connexió. (126) Llavors la creença en el poder diví de fer coincidir virtut i felicitat manté oberta la qüestió del sentit de les regles morals convencionals de virtut. Les concepcions religioses de la moralitat són així intel·ligibles perquè complementen o desenvolupen concepcions seculares existents. Tanmateix, no cal oblidar que aquest nous valors s'han de fer recomanables per ells mateixos, val a dir, en virtut del paper que puguin jugar en la vida humana, i no només en virtut del poder de Déu. (127) Han de fer possible que els ideals de les persones puguin realitzar-se respecte d'elles mateixes o dels altres. (128)

Ara bé: «La paradoxa de l'ètica cristiana consisteix precisament en el fet que sempre ha intentat idear un codi per a tota la societat a partir de crides adreçades a individus o petites comunitats perquè se separin de la resta de la societat. Això és veritat tant de l'ètica de Jesús com de l'ètica de Sant Pau.» (128) Ambdós no volen fer res més que mostrar com les regles han de ser interpretades si l'adveniment del regne és imminent. De fet, el cristianisme s'ha acontentat d'acceptar esquemes conceptuals aliens, com l'apropiació dels conceptes de jerarquia i rol de la vida social feudal. (129) D'aquesta manera, però, es privava de tota possibilitat de crítica a les relacions socials feudals. El Déu medieval sempre és un compromís entre la veu de Jahvè al Sinai i el déu de Plató i Aristòtil. Per exemple, el desig de les coses sensibles o *cupiditas* es veu gradualment derrotat pel desig del que és celestial, com ensenya Diòtima al *Simposi*. Un altre exemple: l'aristotelisme de Sant Tomàs transforma el desig en fins morals. La *theoria* es converteix en la visió de Déu. «La llei natural és el codi davant del qual ens inclinem per naturalesa, i la llei sobrenatural de la revelació la complementa sense substituir-la.» (130) Les virtuts expressen els manaments de la llei natural i alhora són un mitjà per obeir-la. «Sant Tomàs ens mostra, en efecte, com els vincles conceptuals entre la virtut i la felicitat

forjats per Aristòtil constitueixen una adquisició permanent per als qui vulguin exhibir aquests vincles sense admirar l'home d'ànima noble o acceptar el marc de la *polis* del segle IV.» (131)

En anomenar Déu bo, Sant Tomàs el presenta com la meta del desig, ja que bo és allò vers on tendeix el desig (131) i la finalitat de les regles morals és assolir béns, allò que satisfà el desig. Ara bé, aquesta doctrina de la llei natural pot trobar-se amb l'entrebanc de la ràpida transformació de l'ordre social, que pot fer inaplicables les formulacions de la llei natural. Llavors es comença a cercar la finalitat de la vida en algun tipus de salvació individual al defora de les formes de la comunitat humana. I *bo* acaba definint-se en funció dels manaments de Déu. Així: «Les regles que Déu ens imposa no poden tenir una justificació ulterior en funció dels nostres desigs.» (132) «Les raons per obeir Déu s'expressen més aviat en termes del seu poder i de la seva numinositat sagrada que no pas en termes de la seva bondat.

El filòsof més notable que converteix el manament de Déu en la base de la bondat i no la bondat de Déu en una raó per obeir-lo, és Guillem d'Occam.» (132) Els manaments divins es transformen així en edictes arbitraris que exigeixen una obediència no racional. (132)

Cap. 10: Luter, Maquiavel, Hobbes i Spinoza (135-160)

«Maquiavel i Luter assenyalen de diverses maneres la ruptura amb la societat jeràrquica i sintetitzant de l'Edat Mitjana, i els moviments característics vers el món modern. En ambdós escriptors apareix una figura que es troba absent en les teories morals dels períodes dominats per Plató i Aristòtil: la figura de l'"individu".» (135) Per a ells, la vida moral ja no transcorre en el terreny de la comunitat i de la seva vida. Per a Luter, les úniques regles morals vertaderes són els manaments divins, entesos des d'una perspectiva occamista: no tenen cap altre fonament o justificació que el de ser preceptes de Déu. No equivalen a la satisfacció dels nostres desigs perquè aquests participen de la total corrupció de la naturalesa humana. La raó i la voluntat humanes no poden fer el que Déu ordena. (135) La veritable transformació de l'individu no s'esdevé en el marc de la comunitat, sinó que és merament interior. I l'única llibertat que cal és la de predicar l'Evangelí perquè el creient es pugui transformar psicològicament. A l'autoritat secular se li garanteixen així uns drets absoluts: «El lliurament del món secular als seus propis dispositius es fa més fàcil amb la seva doctrina del pecat i de la justificació.» (136) Luter elimina, per tant, la paraula *mèrit* del vocabulari teològic. Cap acció pot ser millor que una altra; altrament encara seguiríem el model de la llei: només Crist justifica. (136)

Luter converteix els manaments divins en una sèrie d'ordres arbitràries. I *bo* i *just* es defineixen en funció del que Déu ordena. «Així, Déu no és tan sols una omnipotència, sinó una omnipotència arbitrària. Tomàs d'Aquino gairebé havia aconseguit civilitzar Jehovà convertint-lo en un aristotèlic; Luter el transforma per a sempre en un pare despòtic.» (137) I Calví subratlla la nostra incapacitat per obeir els manaments arbitraris d'un dèspota còsmic. Tant Luter com Calví escindeixen la moralitat: d'una banda, els manaments divins, absolutament inqüestionables (137), arbitraris i aliens als desigs i a la raó humans; d'altra banda, les regles que es justifiquen elles mateixes en l'ordre polític i econòmic.

L'individu absolut s'oposa així, per primera vegada en la història humana, a l'Estat absolut. I aquest es diferencia de la societat, ja que es dissolen els lligams patriarcals, s'aguditza la consciència del mercat lliure i l'Estat es torna absolut. Ara, l'individu ja no es defineix per les descripcions socialment establertes que li permetien situar-se a la societat i identificar-se en relació amb els altres éssers humans. (138) S'ha dissolt la referència al conjunt d'obligacions i deures socials per identificar els individus. A l'època moderna, l'individu es torna independent de les valoracions socials. Per això, l'aristotelisme cristià de Tomàs d'Aquino i el fideisme cristià de Luter proporcionen una anàlisi i un vocabulari morals molt diferents. L'individu de Luter es troba sol davant Déu. «Despullat dels seus atributs socials, abstret (139) – com un moribund – de les seves relacions socials, així és com es troba contínuament l'individu davant Déu.» (140) Per això, en l'ordre moral tot passa a dependre de la pròpia elecció individual. I en el segle XVI les necessitats i desigs humans ja no poden proporcionar un criteri per a les eleccions de l'agent moral, ni poden constituir una premissa del seu raonament moral. «Per tant, tres conceptes fonamentals d'abast moral emergeixen del període de la Reforma: regles morals ahora incondicionals en les seves exigències i desproveïdes de qualsevol justificació racional; la sobirania de l'agent moral en les seves eleccions, i l'existència d'un regne de poder secular amb normes i justificacions pròpies.» (140)

Maquiavel, pel seu cantó, considera que els fins de la vida política i social estan donats i que consisteixen en l'obtenció i conservació del poder, i en el manteniment de l'ordre polític i de la prosperitat general. «Les regles morals són regles tècniques en relació amb els mitjans per a aquests fins. A més, han de ser usades donant per establert que tots els homes són en alguna mesura corruptes.» (141) Fins i tot les virtuts ocupen un lloc com a mitjans ben calculats per als fins del poder. Les accions no es jutgen com a tals, sinó en virtut de llurs conseqüències, que són calculables. Tant *El príncep* com els *Discursos de Tit Livi* subratllen que l'estudi de la història permet fer aquest càlcul, ja que forneix generalitzacions empíriques de què es poden extreure màximes causals. Les valoracions morals no són res més que mitjans per influir en els altres. La naturalesa humana i els seus mòbils i aspiracions són intemporals i immutables. I així tant en Luter com en Maquiavel l'individu apareix en una forma pura, sense mostrar-se constret per cap lligam social: els seus propis fins constitueixen els seus únics criteris, ja que la conducta humana està governada per lleis immutables. (142) Resta separada, doncs, la vida pública i la vida privada, i cadascú pot decidir què li convé fer sense preguntar-se en quin ordre polític li és indispensable viure. I això porta a la conseqüència que el context polític va deixant de ser cada cop més un context donat i inalterable. Pel fet de viure en una època de canvi, Maquiavel va comprendre el caràcter transitori dels ordres polítics. «És evident ara que, que després de l'època de Luter i Maquiavel, hem d'esperar el sorgiment d'algun tipus de teoria moral i política en què l'individu és la darrera unitat social; el poder, la darrera preocupació; Déu, un ésser cada cop més irrellevant, però encara inexpugnable; i una naturalesa humana prepolítica, presocial i intemporal, el rerefons de les formes socials canviants. Hobbes (1588-1679) satisfà plenament aquesta expectativa.» (143-144)

Hobbes rebutjava Aristòtil: «La queixa contra Aristòtil és que confon la investigació del significat de les paraules amb la investigació de les coses designades per les paraules.» (144) També rebutja tota l'epistemologia aristotèlica, de manera que veu l'univers compost només d'individus concrets, de paraules i dels cossos que aquestes designen. Els *Elements* d'Euclides li forneixen un model geomètric per a les seves investigacions: tota demostració d'una proposició remet a una altra proposició. A la *Història de la guerra del Peloponès* de Tucídides va trobar confirmada la idea que la història pot ser instructiva (144) respecte de la situació política del seu país i època: «Hobbes preveu un perill en la reclamació de drets contra la corona i tradueix Tucídides com un solemne advertiment contra l'amenaça a la sobirania representada per faccions rivals i en pugna.» (145) La seva és una època madura per a teories sobre l'autoritat. (145) I les dues fonts més populars són la Bíblia i la història. Hobbes, però, proposa un nou mètode, que pren de Galileu: reduir qualsevol situació als elements simples que la constitueixen i després utilitzar aquests elements per reconstruir la situació complexa. Així creu poder mostrar com la situació es construeix de fet. D'aquesta manera, la resolució de la societat en els seus elements simples desemboca en els individus: la societat és una col·lecció d'individus, dels quals cal dir: «Els mòbils humans fonamentals són el desig de domini i el desig d'evitar la mort.» (146) Per això: «Els individus impulsats per aquests mòbils no coneixen altres regles que els preceptes que els ensenyen com conservar-se.» (146-147)

La societat necessita un poder comú que institueixi el dret i la justícia, per evitar la força i el frau dels individus. No hi ha societat si no es pot substituir la guerra per la pau, la lluita per l'acord. Cal seguir, doncs, les lleis de la naturalesa: tothom ha de maldar per la pau, tothom ha d'estar disposat a abandonar els seus drets fins al punt de fer possible un espai de convivència comú i tothom ha de complir els contractes que ha contractat. En l'estat de natura no hi ha sancions i els pactes sense l'espasa són simples paraules. Cal establir un contracte inicial en virtut del qual els homes transfereixen llur poder a un poder comú. (147) I els mandats del poder sobirà, un cop constituït, determinen un segon conjunt de preceptes que exigeixen obediència. Només es pot desobeir el sobirà quan aquest ja no és capaç de complir la funció que té encomanada: protegir les vides dels súbdits. Els individus resten així obligats a dos tipus de lleis: precontractuals o naturals i postcontractuals o socials. I això mostra que Hobbes no distingeix l'Estat de la societat i que presenta l'autoritat política com a constitutiva de la vida social, i no pas com a dependent d'ella. (148) Aquestes regles o preceptes indiquen com podem obtenir el que volem (la dominació) i com podem evitar el que no volem (la mort). (149)

Hobbes encerta a relacionar les regles morals amb els desigs i inclinacions naturals dels individus: «[...] en atorgar al desig una posició central en el quadre moral, coincideix amb els seus predecessors; només gradualment, i per obra del protestantisme i d'altres influències, sorgeix un contrast terminant entre la moralitat i el desig.» (149) Però va errar en creure que els desigs humans són tals que tots ells responen a l'interès propi: «*En realitat*, tant en nosaltres com en els altres, trobem fent parella una sol·licitud pels altres i mòbils egoistes.» (150) Tampoc no hi ha cap evidència històrica que el contracte social s'hagi realitzat mai en algun lloc. Hobbes dissol la natura humana intemporal en els

seus elements intemporals. I tampoc no és cert que no hi hagi regles o normes compartides anteriorment al contracte social (150), ja que no és possible parlar d'un acord o contracte o formulació de promeses si no preexisteix alguna regla reconeguda i compartida que permeti de comprendre la forma de les paraules en qüestió com una forma *compulsiva*. Aquesta és la greu contradicció interna en què cau la teoria de Hobbes: exigeix que el contracte original sigui el fonament de totes les regles i normes compartides, mentre que ja han d'existir normes compartides perquè es pugui arribar a un contracte. I el mateix concepte d'autoritat legítima només té sentit dins d'un context de regles, pràctiques i institucions socialment acceptades, o sigui, en el marc d'un criteri acceptat de legitimitat. (151) D'altra banda, la visió que Hobbes té dels desigs humans és molt limitada: dominar i evitar la mort. I aquesta limitació necessàriament implica una concepció limitada de l'autoritat política: «Aquesta concepció limitada dels mòbils, dels desigs i de l'activitat fa que la part més substancial de la vida humana passi inadvertida per a Hobbes.» (152)

Per a Hobbes no existeix un fi últim, meta extrema o *summ bonnum* per a la vida humana. Segons ells, els homes es veuen impulsats per un perpetu i inescapable desig de poder que només cessa amb la mort de l'individu. Per tant, no té sentit per a Hobbes formular-se la pregunta “quina classe de vida vull?”, ni si val la pena desitjar que els nostres desigs diguin d'un determinat tipus. I tots els objectes del desig han de ser objectes individuals. Els mateixos desigs són donats i immutables. «La crítica dels nostres desigs i de llur transformació racional resta fora del sistema de Hobbes.» (153) Només van passant d'un objecte individual a un altre, i això incessantment. «Tanmateix, devem a Hobbes la gran lliçó segons la qual una teoria de la moral és inseparable d'una teoria de la naturalesa humana.» (153) Tot i que no és gens sensible a la qüestió de la naturalesa del fons social de la vida moral. (153) Per a ell, tots els actes humans estan determinats. I els ideals elevats només són una màscara per a l'impuls de dominació. «Per tant, no dóna importància a l'aparició de la llibertat com a ideal i com a meta, i així no adverteix el més important canvi social en la història d'aquesta època.» (154) I això mostra que Hobbes és un filòsof retrògrad.

Spinoza (1632-1677) creu que la manera ordinària d'expressar judicis morals mostra dos errors. (154). Primer: les normes dels nostres judicis són arbitràries i capricioses. Ens imaginem que una persona podria ser diferent de com la critiquem. La veritat, però, és que tot està determinat i que res pot ser diferent de com és. «Per tant, l'estat ordinari de la nostra ment, en què formulem els judicis morals ordinaris, és un estat de confusió i il·lusió.» (155) Només el coneixement de la geometria expressa l'únic possible accés al rigor i a la claredat. L'ideal del sistema deductiu reflecteix la naturalesa de l'univers. I ser intel·ligent vol dir mostrar-se com a part del sistema únic, anomenat *Deus, sive natura*. Cap bé es pot separar o distingir de la totalitat de les coses. Tot és una única substància, que és alhora naturalesa i Déu. (155)

Hi ha qui ha considerat Spinoza un ateu, perquè veu en el vocabulari teològic un conjunt d'expressions que exigeixen una interpretació per a convertir-se en racionals. La religió és una expressió de veritats en forma enganyosa. Per això no ha de ser refutada, sinó desxifrada. És útil per a la gent mancada d'esperit

crític, però abona una supersticiosa moralitat de l'obediència externa. L'ètica, en canvi, s'ha d'entendre, segons Spinoza, com un estudi, no dels preceptes divins, sinó de la nostra pròpia naturalesa i d'allò que necessàriament ens impulsa a actuar. Som uns sistemes que es mantenen i conserven ells mateixos. Som una unitat de cos i esperit, que s'han d'entendre com dos modes o aspectes de la mateixa i única realitat. I l'ètica com a explicació filosòfica s'ha de construir de manera geomètrico deductiva, enllaçant les definicions dels significats dels termes. (156) Les veritats fàctiques que la ment descobreix ho són simplement perquè es dedueixen dels axiomes del sistema deductiu, de manera que no és possible presentar contraexemples. (157)

«La dificultat rau en el fet que Spinoza vol que les seves proposicions tinguin el contingut de veritats fàctiques, i alhora una justificació en la forma en què es justifiquen les proposicions de la lògica i de la matemàtica. Aquests desigs són incompatibles.» (157) Perquè les veritats de la lògica i de la matemàtica són compatibles amb totes les possibilitats en el món dels fets. L'ètica de Spinoza, doncs, conté una barreja d'asseveració fàctica i d'anàlisi conceptual, cosa que no pot acabar de satisfer. A més, ni el seu sistema deductiu pot evitar la foscor arrelada en termes que mai són explicats de manera satisfactòria, com en el cas de la unitat de cos i ànima. «Ara bé, el que podem extreure de l'esquema de Spinoza és un important intent de comprendre la relació entre les passions, la raó i la llibertat.» (157) Spinoza creu, per exemple, que, a mesura que ens formem nocions adequades de les nostres emocions, deixem de ser passius/ves en relació amb elles. «Un ja no es capta com un ésser independent, sinó com a part del sistema de la necessitat. Advertir-ho, això és ser lliure: l'alliberament es troba en el coneixement d'un mateix i només en el coneixement d'un mateix.» (158) Segons Spinoza, el coneixement ens allibera perquè l'home savi sap que les causes exteriors són necessàries, però no les considera pas com un obstacle. «La felicitat és l'alegria de l'home que s'ha alliberat ell mateix mitjançant el coneixement de la naturalesa i de si mateix com a part de la naturalesa. L'autèntica virtut és simplement la realització d'aquest estat en què es combinen el coneixement, la llibertat i la felicitat.» (158)

És acceptable aquest plantejament? «Spinoza està evidentment equivocat al respecte: el coneixement no és una condició suficient per ser lliure. Amb freqüència, però, és una condició necessària. [...] La primera gran importància de Spinoza és que no considera emocions i desigs merament com a donats, sinó com a transformables. [...] El desenvolupament dels poders humans es converteix en la meta de la vida moral i política. La política i la teologia han de ser reinterpretades des d'aquesta perspectiva.» (159) A diferència de Hobbes, l'home preclar de Spinoza coopera amb els altres en la recerca del coneixement (159) basant-se no pas en la por, sinó en l'interès comú pels béns del coneixement i del coneixement en si. «Així, Spinoza és el primer filòsof que atorga una posició fonamental en l'ètica a dos conceptes que es defineixen per expressar els valors típicament nous de la societat moderna: els de la llibertat i la raó.» (160)

Cap. 11: Nous valors (161-172)

Les preguntes i els valors que Hobbes i Spinoza manifesten aviat es converteixen en les preguntes i valors que modelen tota una forma de vida social. I les qüestions filosòfiques i les qüestions pràctiques es comencen a relacionar de manera més estreta. (161) La teoria filosòfica i els canvis socials han mantingut relacions diverses en la història. «El canvi social, tanmateix, pot treure la teoria de les escoles i portar-la no només al mercat, sinó també al camp de batalla.» (162) Per exemple, quan se separen l'àmbit del sagrat i l'àmbit secular, l'Església i l'Estat, el rei i el parlament, els rics i els pobres. Aleshores sorgeixen noves preguntes derivades d'una nova lluita entre criteris rivals, criteris que s'han separat. I aquesta situació mostra la importància de preguntes que són alhora morals i filosòfiques. (162)

Prenem la pregunta pel fonament que s'hauria de considerar lògicament adequat per a les regles morals. En la història de l'ètica hi ha hagut tres respostes fonamentals. La primera, defensada per Plató i Aristòtil, diu que el fonament de les regles morals és un estil de vida humana que modela els nostres desigs i disposicions i els educa per al reconeixement i recerca de determinats béns. La segona, típica del cristianisme, afirma que el fonament de les regles morals es troba en un conjunt de manaments divins, de manera que l'obediència és premiada i la desobediència, castigada. I la tercera, expressada pels sofistes i Hobbes, sosté que el fonament de les regles morals rau en el fet que aquestes assenyalen quines accions satisfarien en major grau els nostres desigs actuals. Cadascuna d'aquestes moralitats determina una categoria lògica diferent per als judicis morals. Segons la primera, *bo* es refereix a béns adequats per a determinats papers o funcions socials. La segona, en canvi, utilitza el criteri del deure moral, de manera que els judicis moral passen a representar conseqüències de recompensa i càstig. Per a la tercera, els conceptes morals claus són els dels mitjans en relació amb un fi donat i els dels nostres desigs tal com són. (163)

Si es té en compte la teoria de la naturalesa humana i de l'univers pressuposada en cadascuna d'aquestes tres perspectives, resulta òbvia la superioritat de la visió grega, perquè és indubtable que els nostres desigs necessiten crítica i correcció (163). Contra la tercera cal dir que no es pot ignorar la possibilitat de transformar la naturalesa humana. A més, es pot argumentar que no es poden oblidar els mitjans de què disposem per criticar aquesta naturalesa humana en els ideals implícits en la forma de vida dels cavallers grecs, de l'Església cristiana en el seu medi pagà o de les institucions de la cavalleria i la guerra. Si separem els ideals del medi social en què es viuen, els llevem el contingut significatiu. Ara bé, dins de llur medi social natural aquests ideals poden ser utilitzats per criticar tant les accions com les mateixes metes i desigs reals. (164)

Pel que fa al cristianisme: «La divisòria entre totes les moralitats que són moralitats per a un grup i totes les moralitats que són moralitats per als homes com a tals, ha estat traçada històricament pel cristianisme.» (164) Tanmateix, el cristianisme presenta dues febleses o inconvenients: l'amplitud dels seus compromisos metafísics (164) i la tesi que el sentit i propòsit d'aquesta vida es troben a l'altre món. Per això pateix el desgast universal de les religions quan

es produeix un procés social de crítica i abandonament de les creences religioses a causa de l'expansió vital generada pel creixement econòmic. La Modernitat acaba imposant el convenciment que la utilitat i el profit són nocions clares i lúcides per elles mateixes, de manera que no necessiten cap justificació ulterior. (165) Es produeix, doncs, una afirmació dels valors econòmics, els quals passen a absorbir els valors religiosos. (166) «Així trobem una forma de vida social en què un ordre tradicional és atacat per formes innovadores en què la llibertat i la propietat són dues cares de la mateixa moneda.» (167)

A començaments del segle XVIII es va perdre per un cert temps o es va transformar la doctrina de la llibertat segons la qual tota persona té dret natural a determinades llibertats pel simple fet de ser home. (168) Per això hi va haver teòrics que van defensar els principis de la naturalesa i les regles d'equitat i de justícia entre els homes. L'individu, amb els seus drets i llibertats naturals i amb la propietat privada i control personal dels seus béns, es reivindicava contra tot altre individu i contra l'Estat. L'atac, en canvi, contra el concepte de dret natural es formula d'aquesta manera: «Un dret només pot ser reclamat o exercit en virtut d'un paper que autoritza un cert grup de persones a reclamar o exercir aquest dret.» (169) La pretensió, però, que hi ha drets naturals no pot invocar el dret positiu, a part que renuncia a invocar el dret diví. «Per això s'afirma que els pretesos "drets naturals" no satisfan les mínimes condicions necessàries per al dret a existir i ser reconeguts.» (170) La doctrina dels drets naturals estaria, per tant, envoltada de confusió. Aquesta afirmació, però, contrasta amb el fet que els seus defensors sempre intenten fornir un fonament de la seva posició. Normalment es tracta d'un fonament contractual: «L'essència de l'afirmació dels drets naturals és que ningú té un dret davant meu tret que pugui citar algun contracte, el meu consentiment a ell i el compliment de les obligacions establertes.» (170)

La doctrina del dret natural estableix així les condicions per fer valer drets contra l'individu, àdhuc de part de l'Estat, que es veu obligat així a provar l'existència d'un contracte, cosa que aclareix la teoria política del segle XVII i posteriors: «Explica per què el contracte social és necessari per a qualsevol que desitgi defensar la legitimitat del poder estatal.» (171) Qualsevol pretensió de legitimitat ha de recolzar en alguna doctrina del contracte social. L'economia de mercat lliure i el poder de l'Estat centralitzador han destruït ja els llaços socials i la legitimació tradicional de l'autoritat (el dret diví i l'autoritat de les Sagrades Escripures). Ara l'Estat ha d'invocar un contracte social. I la seva mateixa pretensió d'autoritat suprema implica i fa possible alhora un dret prepolític de l'individu com a tal. Per tant, la doctrina dels drets naturals esdevé clau en la defensa dels drets dels individus enfront del poder de l'Estat. (171) I en resulta el fet que la majoria de les pretensions dels Estats no estan fonamentades, cosa que porta a conseqüències radicals en la moral i en la política. Així, els drets de l'individu s'aniran vinculant cada cop més al dret a la llibertat en una economia de mercat. I, en el camp de la doctrina política, la teoria de John Locke va desplaçar la dels pensadors anteriors. (172)

Cap. 12: Les idees britàniques al segle XVIII (173-194)

John Locke va publicar el 1690 *Dos tractats sobre el govern*. Va tornar a plantejar les mateixes preguntes de Hobbes: en què consisteix l'autoritat legítima del sobirà i quan està justificada la rebel·lió? També esbossa un quadre de l'estat de naturalesa, que no és, però, ni presocial ni premoral, tot i que subratlla la manca d'imparcialitat, la impunitat i la injustícia. Tot això també justifica el lliurament de l'autoritat a un poder civil en què es pugui confiar. Per això sorgeix el contracte social, la finalitat del qual és preservar els drets naturals dels individus (173), de manera que, si no ho fa, l'autoritat civil deixa de ser legítima. A més, les úniques lleis vàlides són les sancionades pel vot majoritari i destinades a la protecció de la propietat. Per això, Locke és el predecessor de la democràcia liberal. Al preu, però, d'una gran dificultat: la gran desigualtat social en la propietat entre els individus, per exemple entre burgesos i servents, resulta ser consistent amb un dret natural a la propietat. Més de la meitat de la població d'Anglaterra estava mancada de propietat. (174) Locke suposa així que el que la majoria farà i acceptarà és un govern oligàrquic controlat pels propietaris, com ho confirma la seva doctrina del consentiment tàcit que tota persona atorga a un govern dintre dels dominis del qual tingui alguna possessió o usdefruit, de manera que s'obliga a obeir les lleis del govern mentre duri la seva propietat o usdefruit. «La doctrina de Locke és important perquè és la doctrina de tot Estat modern que pretén ser democràtic, però que – com tot Estat – desitja constrènyer els seus ciutadans.» (175) Els Estats moderns han de fonamentar llur legitimitat en el consentiment popular, però la majoria dels ciutadans no té una veritable possibilitat de participar en el procés polític. Vet aquí la contradicció i el problema! (175) Per això invoca Locke la doctrina del consentiment tàcit.

Segons Locke, els drets naturals deriven d'una llei moral que és captada per la raó. Considera que *bo* és allò que causa plaer i *dolent*, allò que causa dolor o disminueix el plaer. Els judicis morals es fonamenten en un examen racional dels conceptes morals, de les relacions entre idees. Així estableix: «El bé moral és l'adequació de les nostres accions a una llei les sancions de la qual són les recompenses del plaer i els càstigs del dolor.» (176) Els judicis morals s'assemblen als judicis matemàtics, en tant que com aquests poden ser captats com a veritats indubtables. En aquesta teoria actua la influència dels filòsofs platònics de Cambridge com Benjamin Whichcote i Henry More (176), per als quals la condició de la captació d'un concepte moral és la captació dels criteris de la seva aplicació correcta. Aquests criteris no serien ambigus i bastarien per determinar la veritat de qualsevol judici moral. Ara bé, cal dir per contra que així els judicis morals s'assemblen als judicis empírics, i no només als matemàtics, de manera que es ressalta l'element a priori del coneixement empíric. I, en segon lloc, la teoria no explica prou bé el desacord moral: es pot captar el concepte pertinent i no emprar correctament l'expressió moral pertinent? (177)

«Anthony Ashley, el comte de Shaftesbury i deixeble de Locke, va sostenir que les distincions morals no s'efectuen per mitjà de la raó, sinó per mitjà d'un sentiment moral.» (177-178) L'ull interior veu i distingeix per si mateix el que és bo i bell. Un judici moral és l'expressió d'una resposta del sentiment a una propietat de l'acció. I tothom hi concorda: «L'harmonia és la gran propietat

moral. Entre allò que em satisfà i el que és bo per als altres no hi ha cap conflicte. La tendència natural de l'home és cap a la benvolença.» (178)

Mandeville, però, ataca aquesta teoria. La propensió natural de l'home no és actuar de forma altruista, sinó seguir el propi interès egoista i privat. I l'altruisme i la benvolença no ocasionen un benefici social, sinó que el bé públic de la societat és el resultat casual i feliç de la indiferència de l'individu envers qualsevol bé que no sigui el seu propi. Si els homes fossin virtuoses de natural, la vida social no avançaria de cap manera. (178) «Mandeville planteja així el segon gran problema de la filosofia moral anglesa del segle XVIII. Si els judicis morals són una expressió del sentiment, com poden ser alguna cosa més que l'expressió d'un interès personal? (179)

Francis Hutcheson va eludir aquesta dificultat. Per a ell, el sentiment moral és el que percep aquelles propietats que desperten les respostes del sentiment moral. I les propietats que susciten una resposta grata i aprovadora són les de la benvolença. La nostra aprovació sembla consistir així a suscitar la resposta adequada. Ara bé, per què donem la nostra aprovació a la benvolença i no pas a l'interès personal? Hutcheson no sap respondre-hi. Esdevé, però, el pare de l'utilitarisme en afirmar que la millor nació és que proporciona la felicitat més gran al major nombre de persones. Per tant, ni Shaftesbury ni Hutcheson ofereixen una resposta adequada a la problemàtica plantejada per Mandeville. La raó és que ambdós fan que l'ètica s'assembli a l'estètica. (179) Els preocupa més descriure la naturalesa de la nostra resposta a les accions virtuoses que no pas aclarir com funcionen els judicis morals en termes de raonaments a favor d'una determinada manera d'actuar. Adopten la perspectiva del crític de l'acció, en comptes de la de l'agent. Per això no ofereixen una teoria adequada dels mòbils. De fet, els pensadors d'aquesta època acostumen a fallar en un d'aquests dos aspectes: o no intenten oferir una adequada explicació dels mòbils de la conducta moral, o bé no s'ocupen de manera apropiada del raonament moral. (180)

Joseph Butler (1692-1752) estableix que la benvolença és un mer afecte entre altres. Considerar el criteri de la promoció de la futura felicitat de la humanitat com el criteri per jutjar les meves accions actuals, autoritzaria qualsevol tipus de crim o injustícia. Les accions presents no es poden justificar per les seves conseqüències futures. El caràcter moral de les accions és, i ha de ser-ho, independent de les seves conseqüències. (180) No és veritat que l'amor a un mateix i la benvolença s'oposin. En virtut de la naturalesa humana, part de la nostra felicitat deriva de la satisfacció del nostre desig de ser benvolents envers els altres. Cada persona té, en efecte, un principi superior de reflexió o consciència. «L'amor a un mateix raonable consisteix a governar les nostres accions d'acord amb una jerarquia de principis que defineix la naturalesa humana i en què consisteix el seu bé.» (181) I aquests principis exigeixen obediència perquè les accions que ordenen satisfan la nostra naturalesa moral i racional. I aquestes són les accions que hem de dur a terme. Com es veu, l'argumentació resulta circular i, per tant, fosca. (181) Per exemple, el compliment del deure i la felicitat personal no coincideixen necessàriament. I l'única manera de continuar volent ser moral seria acceptar la retòrica de Butler. És interessant, però, el fet que aquest autor va reviscolar la noció grega

del raonament moral determinat per premisses que fan referència al que satisfà la nostra naturalesa d'animals racionals. (182)

Quin diagnòstic general es pot fer, doncs, de les dificultats de la filosofia moral anglesa del segle XVIII? (182) Ja no viu del convenciment dels grecs, segons el qual l'acceptació prèvia d'un tipus de vida social com a norma per jutjar les accions és el pressupòsit de tots els judicis morals. De fet, amb el sorgiment de l'individualisme es va produir la ruptura amb les formes tradicionals de la vida social. Els vincles entre el deure i la felicitat es van dissoldre gradualment. I això va portar a una redefinició dels termes morals. I la felicitat passa a definir-se en termes de la psicologia individual. Per això, els filòsofs morals del segle XVIII ofereixen tota una construcció psicològica, farcida d'apetits, passions, inclinacions i principis. I acaba fent-se evident així que el que ens faria feliços coincideix amb el que no hem de fer. Aquesta recontextualització psicològica de la felicitat porta la filosofia moral a oscil·lar entre definir la moralitat en termes de les conseqüències que condueixen a la felicitat o bé en termes que res tenen a veure amb les conseqüències o la felicitat. I la teologia, amb l'intent de tornar a unir felicitat i virtut, però ara en un món diferent d'aquest, en el món etern, no resol res i acaba convertint-se en víctima del seu propi medi. (183) Déu esdevé un dispositiu per omplir buits en l'argumentació filosòfica. Els apologistes religiosos assenyalen amb molta freqüència, però també de manera mesquina, que la religió és un fonament necessari per a la moralitat. (184)

Amb ells contrasta l'estil irreligiós i escèptic del més gran dels moralistes anglesos: David Hume. El 1738 va publicar el *Tractat sobre la naturalesa humana* i el 1752, la *Investigació sobre els principis de la moral*. Com que la raó mai pot impulsar-nos a l'acció, els judicis morals no poden ser judicis de raó. La raó només s'ocupa de les relacions entre idees, mentre que ens veiem impulsats a actuar per les perspectives de plaer o dolor, que exciten les passions i no la raó. La raó pot informar les passions, però no pot jutjar-les o criticar-les (185), car només n'és l'esclava. «No podem trobar el fonament per a l'aprovació o desaprovació moral en cap de les distincions o relacions que pot captar la raó.» (186) La moralitat pertany a l'esfera del sentiment, no a la del judici. Es troba en el subjecte, no en l'objecte. (186) Cap veritat fàctica pot proporcionar una base per a la moralitat. Queda refutada, doncs, tota ètica tant de base teològica com de base racionalista. (187)

En el *Whole Duty of Man*, probablement redactat pel teòleg realista Allestree el segle XVIII, Hume descobreix que, en comptes d'emprar-se la còpula *és o no és*, no hi ha proposició que no aparegui connectada amb un *has de o no has de*. I no veu com aquesta nova relació pugui deduir-se d'altres de diferents. Per a ell, la distinció entre la virtut i el vici no es fonamenta en les relacions entre els objectes, ni és percebuda per la raó. (188) Ara bé, no queda clar si Hume vol dir que el pas de l'*ésser* a l'*haver de ser* exigeix molta cura o que és lògicament impossible. El cas és que Hume mateix efectua clarament el trànsit de l'*ésser* a l'*haver de ser*. (190)

Per a Hume, un judici moral vol dir que una acció desvetlla en nosaltres un cert sentiment o que ens plau d'alguna manera. Però Hume no explica de quina

manera. I quan respon per què tenim les regles morals que tenim, els termes bàsics de la seva explicació són la utilitat i la simpatia. (190) Afirma que no hi ha en la naturalesa humana una passió com l'amor a la humanitat. Les regles sorgeixen i les obeïm perquè tenim consciència del mal que patiríem si els altres les violessin. Creu Hume també que en la nostra naturalesa hi ha una tendència cap al bé públic i cap a la promoció de la pau, l'harmonia i l'ordre social, o sigui, cap a les virtuts socials. «Estem constituïts de tal manera que tenim determinats desigs i necessitats, i aquests es veuen afavorits pel manteniment de les regles morals. En una explicació semblant comencem amb un cert és i acabem amb un *has de*.» (191)

Hume és un conservador de l'*statu quo* moral. (191) És dedica a explicar per què tenim les regles que tenim i no a criticar-les. I considera donada la naturalesa humana Va ser, doncs, un pensador ahistòric, ja que considera que els sentiments, els afectes, les passions no són problemàtics i no podem criticar-los. Simplement tenim els sentiments que tenim i punt. El seu amic l'economista Adam Smith també va invocar la simpatia com a fonament de la moral. (192) Aprovevem la conducta d'una persona perquè és adequada o apropiada, no perquè sigui útil. Però tampoc respon la qüestió crítica: per què necessitem preceptes morals per corregir l'amor propi?, ja que la naturalesa humana que aquests autors especifiquen és individualista, indòcil a les regles morals. L'error, de fet, rau aquí: «Podem caracteritzar els individus amb independència i anterioritat a llur adhesió a determinades regles?» (193) Els successors de Hume havien heretat un conjunt de problemes insolubles. (193)

Cap. 13: Les idees franceses al segle XVIII (195-206)

Entre Hume i Montesquieu (Charles-Louis de Secondat, 1689-1755) hi ha un gran contrast. Pensava que les societats no són meres col·leccions d'individus i que les institucions socials no són simplement mitjans per als fins psicològics dels individus. Volia comprendre la societat per crear una ciència de govern que pogués millorar la condició humana. Va establir el principi que el legislador ha d'estudiar la seva societat particular, ja que totes les societats difereixen molt. «La totalitat de les relacions que el legislador ha de tenir en compte constitueix "l'esperit de les lleis" [...]» (195) L'individu aïllat de Hobbes és un mite gratuït i enganyós. Els fins, necessitats i valors d'un individu depenen de la naturalesa del sistema social. (195) Les institucions socials i tot el marc de regles legals, habituals i morals proporcionen el fons necessari que fa intel·ligibles els fins i necessitats dels individus. La política i la moral han de ser vistes a la llum del medi social en què estan col·locades. Montesquieu és així el primer moralista amb perspectiva sociològica. Distingeix entre societats despòtiques, monàrquiques i republicanes. En les primeres predomina el temor; a les segones, l'honor; a les terceres, la virtut. No es poden establir preceptes morals vàlids per a totes les èpoques i llocs. Però Montesquieu va combinar aquest relativisme amb una creença en determinades normes eternes. Tenim, per exemple, un concepte de justícia que podem formular independentment de qualsevol sistema legal existent i que ens permet criticar tots els sistemes. (196) Creu, en efecte, que hi ha un estat de naturalesa en què la conducta humana podria ser governada simplement per les regles de la justícia natural. El relativisme de Montesquieu és, doncs, inconsistent. (197) Aquest relativisme

nega que entre el temor, l'honor o la virtut cadascun d'aquests mòbils sigui millor que els altres dos: cadascun és el millor adaptat al seu propi tipus de societat. «El relativisme de Montesquieu es contraposa agudament a l'ètica absolutista de la major part dels escriptors de la Il·lustració francesa.» (198)

Claude Adrien Helvetius (1715-1771) afirma que utilitzem els termes morals per elegir tipus de sensibilitat que són universalment aprovats com a útils i agradables. La seva psicologia és determinista, però a la vegada, i paradoxalment, creu en la gairebé il·limitada possibilitat de transformar la naturalesa humana. (198)

Denis Diderot (1713-1784) ofereix el pol oposat a Helvetius. Creu en les lleis morals eternes i alhora té consciència, com Montesquieu, de les variacions morals entre les societats. Insisteix que caldria substituir gradualment les institucions que frustren l'impuls i el desig per les que en permetin l'expressió. Altrament, els desigs humans bàsics, sense una sortida legítima, acaben generant el mal, com li ha passat al cristianisme. (199)

El mal, doncs, de la naturalesa humana pot ser atribuït a causes específiques. Què passa llavors amb el dogma del pecat original? Rousseau planteja aquest problema de manera sistemàtica. (199) Va ser un filòsof de la moral incomparablement superior a qualsevol altre autor del segle XVIII, tret de Hume i Kant. Es va col·locar en contra del rumb general de la Il·lustració. La crítica social de la Il·lustració, en efecte, no feia més que assenyalar que els homes es comporten irracionalment. I la recepta que proposava era que en endavant els homes haurien de comportar-se racionalment. Però no responia per què els homes són irracionals i què haurien de fer per arribar a ser racionals. (200) La tesi nuclear de Rousseau és aquesta: «El senzill i poderós concepte fonamental de Rousseau és el d'una naturalesa humana que està coberta i distorsionada per les institucions polítiques i socials existents, els autèntics desigs i necessitats de la qual, però, ens proporcionen una base per a la moral i una mesura de la corrupció de les institucions socials.» (201) La naturalesa humana té una història i es pot transformar per donar lloc a nous desigs i mòbils. L'home natural és impulsat per l'amor a si mateix, però aquest no es contraposa als sentiments de simpatia i compassió. El medi natural limita els desigs humans i en l'estat de naturalesa encara no s'efectuen certes distincions morals, ja que encara no hi ha propietat. «En seguir els impulsos de la necessitat i de la simpatia ocasional, l'home natural és bo i no pas dolent.» (201) Després de l'estat de naturalesa ve la vida social. «La institució de la propietat i el creixement de la riquesa porten a la desigualtat, a l'opressió, a l'esclavitud i, per consegüent, al robatori i a altres crims.» (201) I llavors comencen a tenir aplicació els conceptes de justícia i injustícia. «Ara bé, el desenvolupament de les distincions morals va paral·lel amb un creixement de la depravació moral. Els mals sorgits d'aquesta depravació produeixen un intens desig d'institucions polítiques i legals. Aquestes institucions neixen d'un contracte social.» (202)

Introduït perquè proporcionés una justícia imparcial i rectificqués els desordres produïts per la desigualtat social, l'Estat s'ha acabat convertint en un instrument del despotisme i de la desigualtat. Els poderosos i propietaris poden oprimir els

pobres i invocar l'autoritat legítima per falcar llur opressió. Aquest és l'origen de la desigualtat social. (202) Després de Hobbes havia quedat plantejat el problema psicològic de per què els homes han d'actuar d'una manera que no sigui en funció de llur profit immediat. «Tant en els escriptors francesos com anglesos, les solucions tendeixen a dividir-se en dos grups. O s'afirma l'existència d'una font independent d'altruisme en la naturalesa humana, o se sosté que l'altruisme és un simple amor a si mateix encobert. La primera solució depèn d'una psicologia a priori feta a mida per resoldre el problema; i la segona, com ja s'ha vist en examinar Hobbes, és clarament falsa.» (203) Rousseau dissol, més que no pas resol, aquest problema, ja que nota que les nocions d'interès propi i d'egoisme no tenen el caràcter simple i elemental que els van assignar Hobbes i els seus successors. L'home que és capaç de considerar aquesta alternativa ja té una relació de simpatia amb els altres, amb llurs interessos. A més, en la persecució de les metes humanes és impossible separar allò que correspon als nostres interessos i allò que està orientat a les necessitats dels altres. «Rousseau estima que el que els homes cerquen per a si és una certa classe de vida viscuda en un cert tipus de relació amb els altres.» (203) En el veritable amor a si mateix hi ha una relació recíproca del si mateix amb els altres. I aquesta és la base per a l'apreciació de la justícia. (203) Les simplicitats morals del cor constitueixen una guia segura, ja que les virtuts més complexes es van desenvolupar a mida que s'educaven els sentiments morals. (204)

El problema sorgeix quan constatem que entre el que ordenen aquestes simplicitats i el que ordena la moralitat produïda per les institucions existents hi ha un contrast agut. Rousseau advoca, doncs, per una reforma de les institucions socials com a condició prèvia d'una sistemàtica reforma moral. «Els homes es tornen egoistes a través de la multiplicació dels interessos privats en una societat adquisitiva.» (204) Cal que les institucions tornin a la primitiva preocupació per les necessitats dels altres, pel bé comú. La política, en efecte, és l'expressió, a través d'institucions, d'una autèntica voluntat comuna, la voluntat general, diferent de la voluntat de tots com a simple suma de les voluntats individuals. No es pot separar la política de la moral. El lloc de la persona sempre es troba en un nexa de relacions socials. Aquest ordre social, però, està corromput i és corruptor; per tant, haurem de descobrir els fins de l'acció moral en una forma de vida social que no existeix encara (204), però que serà considerada com un ordre just pel cor encara no corromput. Rousseau creu que, malgrat la corrupció social, una veritable consciència moral sempre és accessible i que s'institucionalitza en la forma d'assemblees deliberatives sota la preocupació pel bé comú i per les normes de justícia, cosa que les converteix en expressió de la voluntat general. El poble mai es corromp. Hi ha un únic bé comú. Els desigs i necessitats de tots els ciutadans coincideixen en aquest bé. I no hi ha agrupaments socials irreconciliables dins de la societat. Podem calcular malament la naturalesa d'aquest bé comú, però la nostra voluntat sempre tendeix al nostre propi bé. Podem alliberar la societat de la corrupció fent una crida als principis morals universalment vàlids. (205)

Resulta obvi, però, que així tampoc es dóna resposta a la qüestió de com va ser possible que la societat es corrompés. Serà que és impossible abolir la corrupció de la societat? O serà que els suposats principis morals universals

només expressen els desigs i necessitats d'alguns? (205) La primera resposta va ser la del conservadorisme que s'adreça contra Rousseau i la Revolució Francesa (Burke i de Maistre): tots els cors humans estan corromputs i tenen consciència d'una llei que els jutja, cosa que apel·la a la doctrina del pecat original. I els fracassos en la lluita de la humanitat per l'alliberament i el millorament acabarien confirmant el dogma del pecat original. Marx, en canvi, va optar pel segon tipus de resposta: el simple sentit moral de Rousseau només expressaria els desigs i necessitats d'un grup social. En conclusió, Rousseau va tenir el mèrit d'haver demanat una explicació dels mals específics de la vida humana i haver obert així un camí a l'esperança sociològica, contra la desesperació teològica del dogma del pecat original. Ara bé, ell mateix va ser pessimista, perquè li semblava que les condicions ideals que permetrien afrontar la reforma social amb èxit només es complien a Còrsega. (206)

Cap. 14: Kant (207-216)

«Kant sosté que podem comptar amb la seguretat a priori que tota la nostra experiència serà governada per lleis a la manera de la causalitat newtoniana, no pas en virtut del caràcter del món exterior, sinó en virtut del caràcter dels conceptes mitjançant els quals captem aquest món.» (207) L'experiència és una captació i comprensió activa de percepcions en virtut dels conceptes i categories amb què ordenem i entenem les percepcions. (207) Fora i més enllà de l'experiència, no hi ha manera d'inferir relacions causals. La naturalesa és completament impersonal i no moral: el regne de la moral, cal cercar-lo fora del regne de la naturalesa, ja que és independent d'aquest. Kant dóna per suposada l'existència d'una consciència moral ordinària. I el filòsof no ha de cercar una base o reivindicació de la moral, sinó esbrinar quin ha de ser el caràcter dels nostres conceptes i preceptes morals perquè la moralitat sigui possible tal com és. Aquesta concepció de la filosofia com a anàlisi *post eventum* dóna un caire conservador a la visió kantiana de la moral. (208) Kant va concebre la seva tasca com l'aïllament dels elements a priori, per tant immutables, de la moralitat. La seva manera de preguntar a la moral diu: quina forma ha de tenir un precepte perquè sigui reconegut com a precepte *moral*? (209)

Kant parteix d'afirmació que no hi ha res incondicionalment bo tret de la bona voluntat. La seva atenció se centra de bell antuvi en la voluntat de l'agent, en els seus mòbils o intencions, i no pas en el que fa. «L'únic mòbil de la bona voluntat és el compliment del seu deure per amor al compliment del seu deure.» (209) Qualsevol altra motivació seria aliena a la veritable bona voluntat. A Kant no li interessaven les inclinacions a actuar en un sentit o en un altre. A revés, subratlla el contrast més gran possible entre les inclinacions i el deure. Aquest es fa present com l'obediència a una llei que és universalment vàlida per a tots els éssers racionals. «Prenc consciència d'ella com un conjunt de preceptes que puc establir per a mi mateix i voler coherentment que siguin obeïts per tots els éssers racionals.» (210) L'autèntic imperatiu és el que podem universalitzar, que podem voler que sigui reconegut com una llei de la naturalesa i que sigui executat universalment en les circumstàncies apropiades. I haig de voler que jo sigui capaç d'actuar d'acord amb aquest precepte, cosa

que és part de la meua voluntat que el precepte sigui universalitzat de forma consistent. (210)

Els imperatius morals són categòrics, no hipotètics. L'imperatiu categòric no està limitat per cap condició, ni d'habilitat ni de prudència. No es compleix el deure en funció d'un resultat. L'ésser racional es dona a si mateix els manaments de la moralitat: no obeeix res més que a si mateix. Com que som, però, compostos de raó i de sensibilitat, l'obediència no es produeix de manera automàtica. (211) Cal, per exemple, que el nostre amor sigui ordenat. I la nostra racionalitat ens constitueix en éssers capaços de jutjar per nosaltres mateixos si el que algú o algun codi ens ordena és just o no. Per això no necessitem que un ésser diví ens instrueixi respecte del que hem de fer. L'autonomia de l'agent moral implica que l'autoritat externa, ni que sigui divina, no pot proporcionar un criteri per a la moralitat. No es pot sotmetre l'agent a una llei exterior a ell mateix, aliena a la seva naturalesa d'ésser racional. I el regne de les inclinacions naturals és tan aliè a la nostra naturalesa racional com qualsevol manament diví. Només amb els actes d'obediència a l'imperatiu categòric ens alliberem de la servitud a les nostres pròpies inclinacions. (212)

La noció de felicitat tampoc pot constituir el criteri de la moralitat, ja que és indefinidament variable, mentre que la llei moral ha de ser completament invariable, no pot tenir excepcions. (212) El nostre deure és el d'obeir l'imperatiu i no considerar-ne les conseqüències, ni en aquest món ni en l'altre. D'altra banda, però, seria intolerable que la felicitat no acabés coronant el compliment del deure, que la felicitat no acabés essent la recompensa de la virtut. Sense la felicitat, tota l'empresa de la moralitat restaria sense sentit. Per això: «Segons Kant, la raó pràctica pressuposa una creença en Déu, en la llibertat i en la immortalitat.» (213)

Vist en el seu context històric, l'imperatiu categòric és una forma acceptable de precepte moral per a l'emergent societat individualista i liberal. «Fa que l'individu sigui moralment sobirà i li permet rebutjar totes les autoritats exteriors. I li dona la llibertat de perseguir el que vol sense insinuar que ha de fer una altra cosa.» (214) La moralitat kantiana no fixa cap direcció concreta al que fem. No ens diu on hem de posar les màximes de la nostra conducta. I per això és parasitària d'alguna moralitat preexistent. A més, resulta insatisfactòria: «En realitat, però, no és digna de confiança, fins i tot en els seus propis termes. Ja que la prova kantiana d'un veritable precepte moral és la possibilitat d'universalitzar-lo en forma consistent. Tanmateix, amb suficient enginy, gairebé tot precepte pot ser universalitzat consistentment.» (214-215) Només cal caracteritzar la màxima proposada de tal manera que em permeti fer el que vull mentre prohibeixi als altres fer el que em causaria inconvenients i anul·laria la màxima en cas de ser universalitzada. L'imperatiu categòric només imposa restriccions als qui no estan suficientment dotats. Revela, doncs, una clara vacuïtat lògica. Hom li pot atribuir gairebé qualsevol sentit. I separa la noció de deure dels fins, propòsits, desigs i necessitats. Ser educat amb la noció kantiana del deure porta a un fàcil conformisme amb l'autoritat. (215) Paradoxalment, l'intent de trobar un punt de vista moral completament independent de l'ordre social ens converteix en simples servidors conformistes de l'ordre social. (216)

Cap. 15: Hegel i Marx (217-232)

A l'època de Hegel, totes les posicions en filosofia moral ja havien estat assumides. Després de Hegel reapareixen, però ja és impossible que ho facin amb una innovació fonamental. El jove Hegel considerava que l'individu i l'Estat s'havien separat a causa del sorgiment del cristianisme. «L'ètica grega pressuposava l'estructura compartida de la *polis* i els consegüents desigs i metes comuns. Les comunitats modernes (segle XVIII) són col·leccions d'individus.» (217) Caracteritzava així l'individualisme. «Hegel és el primer autor que comprèn que no hi ha una única qüestió moral permanent. Tota la seva filosofia és un intent de mostrar que la història de la filosofia es troba en el cor de la filosofia. I pensa així perquè creu que la filosofia aclareix i articula els mateixos conceptes que estan implícits en el pensament i la pràctica ordinaris. Atès que aquests tenen una història, la filosofia també ha de ser una disciplina històrica.» (217) Per tant, la història de l'ètica conté la clau per comprendre l'ètica. Quina és, doncs, la visió general de Hegel sobre la història de la moralitat? (218)

Per a ell, les formes més elementals de la vida humana són essencialment no reflexives. L'individu es troba xuclat per una societat tancada en què ha de representar el seu paper. Per això no pot plantejar-se preguntes com ara “què haig de fer?”, “com haig de viure?” Només són possibles quan l'individu pren consciència de la seva posició com una persona independent dels papers que representa. I com més complexa es torna la societat, més es multipliquen les opcions. «Les passions i els fins que té l'individu depenen del tipus d'estructura social en què es troba. Els desigs són despertats i especificats pels objectes que es presenten davant d'ells.» (218) Hegel descriu així la societat evolucionada en termes d'una successió de formes de vida segons una transició natural i vol mostrar així la lògica que segueixen els períodes històrics que compleixen amb el seu model de transformació. (219)

La seqüència, per exemple, de l'autoconsciència dels individus n'és un exemple. Aquesta autoconsciència es realitza en els rols socials i la relació entre el senyor o amo i l'esclau o serf ocupa una posició central. Passa, però, que el desenvolupament de l'autoconsciència es veu fatalment limitat justament per la relació senyor-serf, ja que cap dels dos pot arribar a si mateix en el reconeixement de l'altre. (219) L'estoïcisme va aportar-hi la primera solució al problema: cal acceptar la necessitat i que cadascú s'identifiqui amb la raó universal del cosmos. Així, tant l'emperador com l'esclau es consideren ciutadans del món. Aquesta solució, però, no elimina la realitat de l'esclavitud. I tampoc l'escepticisme soluciona res, ja que tot i ensenyar a dubtar de les creences i distincions implantades pels amos, l'individu continua vivint de fet en aquest món social que deforma la relació amb els altres i la pròpia personalitat. La segona solució va venir del cristianisme catòlic. Subratlla el contrast entre el món caigut de la humanitat i la perfecció de la divinitat. L'ideal es col·loca així fora de la vida humana mateixa i llavors la reconciliació de l'home amb el seu ideal esdevé de manera només simbòlica, o bé s'identifica amb la militància guerrera o ascètica i llavors és engolit per mort o la mateixa carn contra què combat. «La solució consisteix a veure que el cristianisme simbolitza molt

adequadament la condició humana, però que el cristianisme entès com a veritat literal no és pas la cura, sinó part de la malaltia.» (220)

La relació amo-esclau, senyor-serf, tan sols és un cas especial d'un tret més general de la vida i del pensament humans: allò que Hegel anomena "el negatiu". Comprendre un concepte o explicar una creença requereix situar-los en el sistema de què formen part, que es manifesta com un mode característic de vida i en formes característiques d'activitat teòrica, la qual articula els conceptes i les creences implícites en aquella de vida. I com més conscient es torna l'individu de la forma de vida que l'embolcalla, més ha de lluitar contra les limitacions d'aquesta per realitzar la seva llibertat personal. La racionalitat humana té, per a Hegel, una història i aquesta història és la crítica, en la vida i en el pensament, de les limitacions de cadascuna de les formes històriques específiques de la vida social. En allò que és negatiu, en els factors restrictius, en l'horitzó i en l'obstacle troba Hegel la clau per comprendre la història. Comprendre una època equival a comprendre'n les metes i objectius mitjançant el descobriment del que els individus consideren obstacles en llur camí. Així haurem comprès llur concepte de llibertat. (221)

La llibertat no és, segons Hegel, ni una propietat posseïda per totes les persones o a llur disposició, ni un estat específic de la vida social, sinó les limitacions específiques i les metes característiques d'una època. La llibertat sempre és relativa a un quadre normatiu implícit de la vida humana. Segons Hobbes i Hume, en canvi, ser lliure és no trobar-se constret per factors externs, o sigui, per lligams o amenaces, no està sotmès, doncs, a cap causalitat. Hegel, per contra, assenyala que les normes del que és voluntari, i no determinat, no són pas necessàriament les mateixes a totes les societats, ja que varien els factors el control dels quals es pot exigir a un agent. (222) «Així, l'extensió de la raó és sempre una extensió de l'àrea en què es pot exercir la responsabilitat, i la llibertat no pot estendre's sense un augment de la comprensió. Per això Hegel enllaça la llibertat amb la raó.» (222-223) La història és un inevitable progrés cap a formes més elevades i la culminació d'aquest progrés es realitza en l'Estat prusià i en la pròpia filosofia de Hegel. (223)

Hegel va veure bé que el concepte de llibertat és tal que, un cop presentat, ningú pot negar les seves pretensions. Tothom cerca la llibertat per a si mateix i la cerca com un bé. O sigui, els mèrits que cadascú assigna a la llibertat són tals que ha de ser un bé per a tothom i no només per a un mateix. D'altra banda, Hegel posa en relleu ben clarament la connexió entre la llibertat i altres virtuts. (223) Sap que les circumstàncies socials i històriques alteren les virtuts i que els preceptes o qualitats valorats per una societat poden ser utilitzats per a l'opressió en una altra. A més, els mòbils i intencions també es transformen en diferents circumstàncies: poden exemplificar la bona voluntat segons tots els criteris disponibles i tanmateix esdevenir instruments de corrupció. Així ho fan palès els esbossos hegelians de les diferents formes morals de la falsa consciència, que és un esquema conceptual que alhora il·lumina i enganya. (224) En una societat individualista, per exemple, els seus esquemes conceptuals revelen veritables trets d'aquesta forma de vida social, com ara que els ciutadans van a la recerca de la pròpia felicitat, cosa que resulta

il·luminadora, però també resulta clar que en aquesta societat es viu com en un zoològic espiritual on tots els animals es troben en gàbies separades i que, a més, es presenten com a trets universals i necessaris de la vida moral elements que només són propis de l'individualisme. (225) I la raó individual es presenta ara com a legisladora moral: imposa el deure com a prova d'una universalitat que, en el fons, només afavoreix els interessos morals de l'individu. Si l'individu determina les seves pròpies metes, en el millor dels casos només pot oferir una falsificació de la moralitat. «Així, la posició final de Hegel és que la vida moral només pot tenir lloc dins d'una comunitat determinada, i que en tal comunitat es revelarà el caràcter indispensable de certs valors. Amb això adopta una posició distinta del subjectivisme i l'objectivisme del segle XXVIII i dels seus posteriors hereus. L'elecció entre valors es troba oberta des del punt de vista de l'individu aïllat, però no pas per a l'individu integrat en la seva societat.» (226)

Què pot, però, ocupar el lloc de la polis per a l'home modern? Un ordre social ideal i finalment satisfactori, fet possible per l'Absolut que hi entra en escena. Es tracta de la reconciliació final entre les limitacions humanes i la perfecció divina, entre Déu i l'home, simbolitzada en la doctrina cristiana de la fi dels temps. Aquest és el parer final de Hegel: «A la *Lògica* s'expressa com si els seus pensaments fossin els pensaments de Déu. La seva filosofia madura implica, per cert, que ell i el rei Frederic Guillem són parts de l'encarnació contemporània de l'Absolut.» (227) L'Estat encarna realment determinats valors socials i morals. I tota la història exemplifica l'autodesenvolupament de la Idea absoluta en un progrés que passa per la seva autoalienació fins a la reconciliació final amb ella mateixa, que ja no pot ser merament simbòlica (el símbol no es pot confondre amb el concepte), sinó real, encarnada en una forma social i en una forma de pensament. L'Absolut assoleix la seva pròpia realització en el desenvolupament del tot. (228)

La línia contrària a la creença en l'Absolut va interpretar Hegel com si el progrés racional de l'home en la història fos essencialment un progrés en el pensament, que cada vegada s'hauria anat tornant més exhaustiu i racional. Va considerar així que calia purificar el mateix Hegel dels elements religiosos i metafísics de la seva filosofia, i es va dedicar a la crítica de la religió i de les institucions polítiques, com va fer D. F. Strauss a la *Vida de Jesús*. Marx hi té una relació. El seu punt de partida va ser el primer Hegel. Però va criticar tots els hereus de Hegel, tant els de dreta com el d'esquerra. (228) El concepte central de Marx és el de llibertat, entès hegelianament com la superació de les limitacions i constriccions d'un ordre social tot creat un altre ordre social menys limitat. Un ordre social està constituït per la forma dominant de treball amb què es produeix el sosteniment material de la societat. Els esquemes conceptuals amb què els homes capten llur pròpia societat alhora revelen i oculten el veritable caràcter de la societat. La crítica d'aquests conceptes i la lluita per la transformació de la societat han d'anar juntes. Així, l'autodesenvolupament hegelian de la Idea absoluta és substituït per la història econòmica i social de les classes. Només en el context de la societat burgesa podem comprendre els esquemes conceptuals individualistes. (229)

Els homes es veuen dominats per poders i formes impersonals, que de fet són les formes de la vida social en què els homes viuen alienats, o sigui, havent perdut l'aprehensió de llur naturalesa. «Els filòsofs morals individualistes participen alhora de les característiques alliberadores i constrictives de la societat burgesa.» (230) La llibertat és destruïda per l'economia burgesa. I les metes implícites en la lluita de la classe obrera en la societat burgesa són les metes de la llibertat i la necessitat humanes. (230) No hi ha normes independents i transcendents que es trobin per damunt dels problemes que divideixen les classes. O sigui, la invocació de judicis morals en assumptes relacionats amb el conflicte entre les classes socials és positivament enganyosa. Tanmateix, es pot recórrer a un llenguatge moralment valoratiu en el curs d'una descripció d'accions i institucions que són indignes de l'ésser humà, o també per condemnar els opositors amb els mateixos termes argumentatius que aquests empen. «L'ús del vocabulari moral sempre pressuposa una forma compartida d'ordre social.» (231) I la crida contra un ordre social requereix trobar un vocabulari que expressi desigs i necessitats que (231) requereixin un nou ordre social, com els de la classe obrera contra la societat burgesa, que és una societat amarada dels errors de l'individualisme moral. Tanmateix, Marx no dona detalls sobre la moralitat en la societat socialista i comunista. (232)

Cap. 16: De Kierkegaard a Nietzsche (233-244)

Søren Kierkegaard (1813-1855) considera, contra Kant, que no hi ha proves genuïnes en la moralitat, ja que les nostres normes morals són elegides i no poden ser sinó elegides. L'única autoritat i justificació que tenen es troben en el fet que han estat escollides. Kierkegaard va defensar una forma radical de cristianisme protestant, va rebutjar les doctrines de Hegel i va assignar un paper fonamental a l'acte d'elecció. Per a ell, l'argumentació racional no fa res més que presentar-nos alternatives entre les quals hem de fer les nostres pròpies eleccions. L'elecció de l'individu ha de ser sobirana. (233) *O una cosa o l'altra* explica que la cadena de raonaments ha de tenir un final, un punt en què simplement elegim atènyer-nos a determinades premisses. Per això distingim entre la forma de vida ètica i l'estètica. La segona és la de l'home que només aspira a assolir la meta de la pròpia satisfacció. És el cas de l'amor romàntic. La vida ètica, en canvi, constitueix l'esfera de les obligacions i regles que no admeten excepcions. «L'argumentació de cadascú depèn d'una elecció prèvia i l'elecció prèvia determina el que serà la conclusió de cada raonament.» (234) La vida estètica produeix una contínua insatisfacció, mentre que la vida ètica ofereix el regne de la tranquil·la satisfacció en l'obligació acomplerta. (234)

L'individu que ha de prendre les seves decisions i escollir està mancat gairebé de tota característica. Només les assoleix a través de les seves eleccions. Per a Kierkegaard, l'individu consisteix en una categoria última, que ell veu sempre davant de Déu. «Para Kierkegaard, allò que és ètic és tan sols un pròleg a allò que és religiós, i allò que és religiós s'oposa necessàriament a la raó humana.» (235) El cristianisme proporciona la veritat a una raó que no la posseeix. Per això es mostra com a paradoxal i irracional davant d'una raó humana que es basta a si mateixa. La decisió important rau a fer o no el que Déu mana en la

seva revelació. «Així es produeix una ruptura entre la més elevada consciència merament humana i la intrusió divina del que és aparentment escandalós i absurd.» (235) Així, però, s'obté un cristianisme cada cop més tancat en ell mateix i inintel·ligible, que, a més, se'ns mostra com la partida natural de l'individualisme extrem. Aquesta posició aboca l'ésser humà a l'angoixa implicada en la possibilitat d'elegir erròniament. I el mateix Kierkegaard revela una tensió irresolta: «Es mou incòmode entre l'expressió des de l'interior d'un ordre en què la voluntat de Déu proporciona criteris per a l'acció i l'expressió d'un individu solitari aliè a tots els criteris.» (236)

Els filòsofs morals anglesos del segle XIX es trobaven essencialment a gust en llur societat. Es consideraven reformadors moderats. (237) En canvi, els filòsofs alemanys van proporcionar una justificació del *statu quo* o bé es trobaven fora de les institucions acadèmiques i eren evitats per llur conducta de crítics. Els grans entre ells van considerar la moral com una cosa que estaven obligats a condemnar: eren alemanys antialemanys que elaboraven sistemes contraris al *statu quo* moral. Heine en va ser el precursor, però els grans noms van ser els de Schopenhauer i Nietzsche. (238)

Schopenhauer (1788-1860) considera, contra Hegel, que l'univers està mancat de sentit i que, contra Kierkegaard, l'individu no té valor. Per a ell, el món és l'expressió d'un esforç cec o Voluntat. La vida és opaca, cruel, sense sentit. El pensament no és res més que una disfressa assumida per aquesta Voluntat. (238) Ens aferrem a la vida pels extrems del dolor i del sofriment. Les formes són el que compta, no pas l'individu: romanen sempre les mateixes, mentre que els individus que les exemplifiquen pereixen contínuament. El món està reblert de dolor i destrucció. La religió i la filosofia intenten elaborar justificacions de l'univers, però així testimonien, elles mateixes, la força de la Voluntat còsmica, que té per meta la continuació de l'existència en qualsevulla situació que sigui. El món és Voluntat o desig de continuació de l'existència. I la veritat és que som el que som en virtut dels esforços cec de la Voluntat. Som essencialment Voluntat, i una Voluntat inalterable. El nostre caràcter és fix i els nostres mòbils estan determinats. Per tant, la moralitat i la filosofia moral tradicionals van errades: els preceptes morals no poden alterar la conducta. La filosofia moral pot explicar les valoracions morals que de fet duem a terme només a través d'una anàlisi de la naturalesa humana. (239)

La nostra naturalesa revela tres mòbils: l'interès egoista, la malícia, que és el pur plaer per les desgràcies dels altres, i la simpatia o compassió. És en un moment de compassió on extingim la pròpia voluntat. «Així, el missatge de Schopenhauer acaba per ser una incitació a retornar a les fonts de l'ensenyament budista.» (240) El seu pessimisme general és tan fosc com sorprenent. No pot donar una explicació precisa dels mals en llur context històric. El seu mèrit, però, és aquest: proporciona un correctiu important a l'optimisme liberal del segle XIX. (240)

En Nietzsche (1844-1900) es manifesten totes les influències contradictòries del segle XIX. Es va oposar a l'esperit de la seva època. Per a ell el cristianisme es troba en el cor de tots els mals moderns, ja que ha portat a la desvalorització sistemàtica d'aquest món. Els valors que ha encarnat resulten

destructius per a tots els valors morals, fins i tot per als propis. Contra el buit moral de la seva època, Nietzsche en vol mostrar les causes històriques i psicològiques, vol desemmascarar els nous candidats a cobrir aquest buit i vol transcendir les limitacions de tots els sistemes de moralitat existents i introduir profèticament una nova forma de vida. «Els mals presents tenen llur arrel històrica en la victòria del cristianisme sobre els grecs.» (241) En efecte, *bo* havia estat el mot emprat per les persones nobles, poderoses, magnànimes i d'alta posició social. (241) Per contra: «El jueu substitueix la moralitat aristocràtica de l'afirmació de si mateix per la moralitat servil de l'enveja. El cristianisme exalta, finalment les virtuts dels febles, dels humils, dels pobres, dels oprimits; no pas per amor a ells, sinó per una rancúnia amagada i per odi al poder, a l'orgull de la vida i a l'afirmació de mateix.» (242)

Ara, però, Déu ha mort. I així ha desaparegut la justificació tradicional dels esclaus. A causa de les condicions històriques actuals, ja no estem autoritzats a fer judicis morals, contra Kant. Ja no podem emprar judicis morals com un arma contra aquells dels quals estem gelosos. I contra els utilitaristes, la meta humana fonamental ja no pot ser la felicitat, sinó la voluntat de poder (242), la que mostrarà tenir l'Ultrahome, el Cèsar romà amb ànima de Crist que és Nietzsche mateix. (243) Ara bé, Nietzsche va donar l'esquena a la seva pròpia societat, ja que creia que la massa dels homes no podia ser redimida. «No seria pas absurd intentar comprendre aquesta actitud a la llum d'una societat que estava a punt de donar l'esquena a tota la tradició humana de la moralitat. [...] Els filòsofs alemanys del segle XIX assenyalen tremolors que es troben molt per sota de la superfície de la seva societat: assenyalen una futura catàstrofe.» (244)

Cap. 17: Reformadors, utilitaristes (245-266)

Els innovadors, els radicals i els revolucionaris reviuem les velles doctrines, mentre que llurs oponents conservadors i reaccionaris són els inventors de noves doctrines. (245) Així, per exemple, radicals importants del segle XVIII a Anglaterra i a França es van oposar a la doctrina dels drets naturals, entenent que aquests són ficcions metafísiques. Burke va identificar la naturalesa amb certes normes i procediments establerts, com el de confiar més aviat en els costums dominants que no pas en els raonaments. (246) La seva defensa del prejudici el justifica com l'adhesió de la ment a un curs ferm de saviesa i virtut, cosa que elimina la discussió racional sobre temes morals. Burke confon la societat amb l'Estat, ja que entén que la invocació de normes morals pressuposa una forma establerta de vida social. (247) No veu que les institucions d'una societat poden estar en pugna amb les seves normes i que el que resulta destructiu per a la vida social pot ser justament la negativa a destruir i recrear institucions socials. Burke no parteix tampoc d'una anàlisi adequada de la noció d'obediència a les regles. No veu que, quan seguim hàbits i prejudicis socials, la nostra actitud envers les regles és irreflexiva. I això posa encara més en relleu que les poques ocasions en què reflexionem sobre la nostra conducta i no l'abandonem simplement al costum i al prejudici social, tenen una gran importància. La reflexió pot ser ocasional, però de gran valor. (248)

Godwin va ser el prototipus del moralista innovador en el món modern. Es va dedicar al problema clàssic de la teoria moral del segle XVIII. Pensava que els nostres sentiments ens impulsen a l'acció correcta només si tenim una visió clara i racional dels fets. Això inclou la consideració de les conseqüències i l'aplicació a aquestes de principis com el d'imparcialitat, o sigui, el de no fer excepcions a les regles generals en interès propi o aliè. No hi ha principis morals racionals de què puguem escapar-nos. I si la moral ha de ser demostrada, el pes de la prova recau sobre els qui proposin una visió diferent de l'ésser humà. «El mateix procés de raonament moral pressuposa el principi que tots han de ser tractats d'igual manera fins que es demostrï el contrari.» (249) La moral descansa en principis de raó, no d'hàbit o de prejudici. Per això hem de preferir la felicitat general a la pròpia. (249) L'exigència racional d'haver de ser benivolent és la que explica per què em sap greu no tenir en compte la felicitat dels altres. Els homes posseeixen dintre d'ells principis generals que estableixen el bé general. Si, aquest, el desconeixen, és a causa del medi social i sobretot de la influència del govern, que corromp. Caldrà contraposar-hi una comunitat lliure d'éssers racionals en la qual pesin més les opinions dels qui estiguin informats i siguin objectius. (250)

Jeremy Bentham va ser un reformador social molt acurat. Pensava que l'interès privat sempre necessita ser apreciat i orientat si és que ha de servir l'interès comú. Va establir el criteri de la major felicitat per al major nombre possible de ciutadans. Tan per a ell com per a Godwin, la societat no és res més que una col·lecció d'individus. El bé de l'individu concerneix la seva felicitat, que pot ser sumada i calculada. (250) L'únic criteri racional i consistent de què disposem per guiar l'acció és l'avaluació de les conseqüències de qualsevol acció en termes de plaer o dolor. Les teories que es basen en la creença en la llei natural o en els drets naturals de les persones descansen en un error: *deure* i *obligació* no tenen un sentit i una referència independentment de llur ús en un context particular. (251) Bentham critica la doctrina revolucionària dels drets de l'home i la doctrina dels drets naturals imprescriptibles. Per a ell és impossible una teoria metafísica de la moral. Només el principi d'utilitat ens proporciona un criteri per a l'acció. I la psicologia mecanicista i associacionista que Bentham utilitza el porta a la convicció que no podem sinó perseguir el plaer i defugir el dolor. Dóna per suposat així que *plaer* i *dolor* són termes correlatius i que constitueixen conceptes simples i unitaris. També procedeix com si *felicitat*, *dolor* i *plaer* caracteritzessin tots la mateixa sensació. I acaba establint que la quantitat de plaer és l'únic criteri. (252) Cada individu és impulsat per les pròpies possibilitats de plaer i dolor. A la *Deontology* identifica implícitament la major felicitat de l'individu amb la que es troba en la recerca de la major felicitat per als altres. I així resol el problema de l'altruisme. (253)

John Stuart Mill va abandonar, però, la idea que la comparació entre els plaers és o pot ser merament quantitativa. Per això va establir una distinció qualitativa entre plaers superiors i inferiors (253), i va argumentar que cal triar els primers. També ell va tractar el plaer com un concepte unitari, cosa que mostra com el concepte de plaer havia anat degenerant històricament: partint d'un cert tipus de meta es va convertir en el concepte de qualsevol tipus de meta. Hedonistes i puritans van contribuir a la història d'aquesta generació. Amb una amplitud com aquesta, conceptes com els de *plaer* i *felicitat* deixen de ser útils per a propòsits

valoratius i morals. I així el mandat “cerca la felicitat” es redueix merament a “intenta assolir el que desitges”. (254)

Mill proposa el criteri d'utilitat com el que s'ha de seguir en els casos en què sí que és possible determinar les conseqüències de l'acció. Però no s'adona així que admet implícitament que hi ha altres criteris valoratius. I els utilitaristes acaben al·ludint en la pràctica a metes molt precises per a l'acció, que són les del benestar públic. Ara bé, el criteri de felicitat pública és problemàtic, perquè implica que comptem a priori amb criteris obvis i establerts sobre l'èxit i el fracàs en la recerca del suposat benestar públic, cosa que constitueix un error. I també és un criteri perillós, perquè tots tenim consciència de la mal-leabilitat dels éssers humans, ja que podem ser condicionats de diverses maneres per acceptar pràcticament qualsevol cosa i sentir-nos-hi satisfets. (255) «La llibertat i la felicitat poden ser en determinades circumstàncies valors radicalment incompatibles.» (256) I, paradoxalment, el criteri utilitarista només és aplicable amb algun tipus de legitimitat moral en societats que suposin que existeixen normes no utilitàries de conducta decent. L'utilitarisme depèn d'una invocació implícita de normes no utilitàries. (256) A més, no pot demostrar el propi principi moral, l'única manera de demostrar que una cosa és desitjable és mostrar que les persones la desitgen. Com que tothom desitja el plaer, aquest és universalment desitjable. I així Mill acaba interpretant que totes les metes que no siguin el plaer, són desitjades pel plaer que les acompanya. Ara bé, aquest procediment no s'ha d'interpretar com si Mill volgués afirmar que un és implica un *has de*. Simplement vol argumentar *ad hominem* contra els qui neguen que el plaer sigui desitjable. (257) Tanmateix, la teoria de Mill s'ensorra a causa de la vaguetat del seu concepte central. I si es permet que el concepte d'utilitat anul·li els nostres actuals principis, removem un obstacle més perquè el concepte de felicitat general autoritzi qualsevol barbaritat. (258) L'utilitarisme podria portar-nos a admetre que cap acció, per vil que sigui, és dolenta en ella mateixa o està prohibida com a tal. (259)

Alguns utilitaristes posteriors han intentat obviar aquestes dificultats pensant que el principi d'utilitat no s'ha d'entendre pas com un criteri per jutjar les accions particulars, sinó com un criteri per jutjar els principis. S'ha arguït que hi hauria dos tipus lògicament distints de regles: les sumàries, que són una generalització del que s'ordena o prohibeix segons un criteri general en molts casos particulars, i són posteriors a les accions que prescriuen o prohibeixen; i les pràctiques, que defineixen classes d'acció i són anteriors a les accions en qüestió. (259) Així, el principi de la major felicitat s'aplicaria només al primer tipus de regla. Si en moltes ocasions advertim que una determinada acció, o la seva omisió, produeix major felicitat, podem resumir el nostre descobriment en una regla general, una regla sumària. Però no es pot bandejar una regla particular perquè en una ocasió la seva aplicació hagi violat el principi de la major felicitat. El principi de la major felicitat caldria entendre'l com una exigència de globalitat, en el sentit que demana que cada regla i cada acció concretes es considerin en el context de tot un sistema que integra moltes altres regles i principis. (260)

Ara bé, cal dir que tampoc aquesta defensa del principi de la major felicitat pot obviar, per exemple, el fet que es produeixin topades entre aplicacions

particulars del principi de justícia i l'aplicació del principi de la major felicitat, salvat a priori en el pla de les regles sumàries. «Per tant, el valor que atribuïm a la justícia no es deriva íntegrament de la nostra adhesió al principi d'utilitat.» (261) Ni vist així, no pot l'utilitarisme constituir un intent vàlid de donar unitat als nostres valors. Encarna la idea liberal de la felicitat, però la seva vaguetat és incapaç de satisfer la necessitat d'un criteri comú que pugui ser utilitzat en la resolució dels desacords i conflictes morals i valoratius: «L'individualisme de la societat moderna i el tipus cada cop més ràpid i destructiu de canvi social produeix una situació en què per a un nombre cada cop més gran de persones no hi ha una configuració total de la vida moral, sinó només un conjunt de principis aparentment arbitraris i heretats d'una diversitat de fonts.» (261)

Henry Sidgwick és el filòsof que millor va expressar la situació moral de l'Anglaterra del segle XIX, però va acceptar la consciència utilitària de la seva època. (262) Cal contraposar-lo així a T. H. Green i F. H. Bradley, que són classificats conjuntament com a idealistes d'Oxford. De fet, s'allunyen de l'individualisme dels utilitaristes (262) i col·loquen l'individu en un context metafísic. Sostenen que la moralitat té un fi, que és la comprensió del propi jo com un tot, a través d'accions que ens portin a esdevenir éssers més elevats. Així, els principis a què aspirem a ajustar-nos esdevenen els principis expressats en la conducta efectiva. El propi jo es considera i es vol a si mateix com a part en un tot infinit i transcendeix els propi límits finits. (263) Bradley determina aquest fi com l'obligació que tinc de trobar el meu lloc i complir amb els seus deures. Es tracta, doncs, d'un fi objectiu, d'un criteri l'autoritat del qual no deriva de les meves pròpies eleccions. Se supera així la divisió kantiana entre deure i inclinació. (264)

Bradley pressuposa que el vocabulari moral només pot rebre un sentit coherent dins del context d'una forma de vida social amb papers i funcions ben definits. Ara bé, aquesta societat ja no existeix en el si del món modern individualista, en què la vida i la posició d'un home poden diferir dels seus diversos papers i funcions. Green i Bradley estan massa condicionats per un discurs d'estil metafísic que acaba creient erròniament que la societat del seu temps ja és el lloc d'una voluntat general racional a l'estil de Rousseau. Green va veure, fins i tot, en l'Estat una encarnació d'aquest jo superior la comprensió del qual constitueix la nostra meta moral. Crec que l'existència humana no pot ser explicada íntegrament en funció de les lleis de la naturalesa. (265) Així, el bé humà, només el coneixem parcialment, perquè només parcialment hem comprès les nostres facultats de comprendre. Green subratlla, tanmateix, que l'individu troba el seu bé a través d'una forma de vida que existeix abans que ell. Malgrat tot, és incapaç de descriure el que succeeix a la seva societat i no precisa l'estat ideal de coses que caldria portar a l'existència. És una llàstima que tant ell com Bradley no explotessin coherentment la intuïció que el vocabulari moral només pot ser comprès sobre el fons d'un cert tipus de vida social. No es pot escriure com si la moralitat, i amb ella la filosofia moral, existissin amb independència de qualsevol forma social específica. (266)

Cap. 18: La filosofia moral moderna (267-288)

Quan G. E. Moore publica *Principia Ethica* el 1903, pretén resoldre els problemes de filosofia moral que els filòsofs havien acabat deixant oberts. Creu que no s'havia distingit entre la classe d'accions que hem de dur a terme i les coses que han d'existir per elles mateixes. En el segon cas es tracta de les coses que són intrínsecament bones i que per això mateix imposen llur bondat al nostre reconeixement. La propietat que les fa bones no és susceptible de prova ni de refutació, sinó que és simple, no analitzable, no definible i no natural. (267) Moore entén, injustificadament, que definir és fragmentar un tot complex en les seves parts constituents. I així és obvi que *bo* no pot ser definit/fragmentat. «Potser s'efectuïn més asseveracions injustificades i injustificables a *Principia Ethica* que en qualsevol altre llibre de filosofia moral [...]» (268)

La intenció de Moore és refutar els hedonistes, per als quals el plaer és *bo*, realment el bé, i *bo* no significa res més que el que significa *agradable*. Considera que no són proposicions analítiques. Però Moore va tergiversar la filosofia de John S. Mill i va acusar Herbert Spencer d'haver pensat que *bo* significa el mateix que *més evolucionat*. (269) Moore va donar el nom de *fal·làcia naturalista* a la doctrina segons la qual *bo* seria el nom d'una propietat natural. Considerava que no és un propietat identificable sota qualsevol altra descripció i que *l'haver de ser* no es pot derivar lògicament del *ser*. Com reconeixem, doncs, allò que és intrínsecament *bo*? Segons Moore, simplement ho reconeixem. Que és tant com no explicar res. I tampoc s'explica per què el caràcter *bo* d'alguna cosa ens proporciona un motiu per a l'acció. (270)

«La connexió entre *bo* i l'acció és la virtut principal d'una altra influent filosofia moral del segle XIX, la de John Dewey.» (271) Segons aquest autor, tota raó és raó pràctica. «Caracteritzar alguna cosa com a bona és dir que ens donarà satisfacció en els nostres propòsits.» (271) Com a mitjà i com a fi. Dewey adopta el punt de vista de l'agent; Moore, el de l'espectador. (271)

H. A. Prichard va subratllar que el que fem en virtut d'un interès personal no ho fem com un deure. Era intuicionista com Moore. Considerava, doncs, el tractament de *bo*, *just*, *deure*, *obligatori* i de la resta del vocabulari moral com un encunyament de valors permanentment fixos. (272) Compartia així el defecte de tots els intuicionistes: informen d'una cosa que ja coneixem. (273)

Els dos crítics més poderosos de l'intuicionisme van ser R. G. Collingwood i A. J. Ayer. El primer els va considerar mancats de sentit històric: cal entendre els conceptes, com també els morals, en termes d'un desenvolupament històric, i no pas com qui vol crear un vocabulari permanent i immutable. Ayer va adoptar algunes posicions de Hume i va distingir entre judicis lògics, fàctic i emotius. El tercer tipus recull tots els que no pertanyen ni a la lògica ni a la ciència, com els ètics i els teològics. (273) Se subratlla així el contrast entre el que és fàctic i el que és emotiu. (274)

A Moore se li pot fer aquesta crítica: «Els valors que exalta Moore pertanyen més aviat al regne de la vida privada que no pas al de la vida pública, i, amb la importància suprema que tenen, exclouen tots els valors relacionats amb la

investigació intel·lectual i el treball. Els valors de Moore són els de l'oci protegit, tot i que el caràcter estret i classista de les seves actituds apareix en el que exclou i no en el que valora.» (274-275)

D. H. Lawrence va atacar el grup de Moore negant que hi hagués cap propietat simple i no natural que sigui designada amb el terme *bo*. Va considerar que tota la teoria de Moore queda així compromesa en el pla de l'objectivitat: només reflecteix les actituds del seu grup. (275) Llavors Stevenson va apel·lar a la funció dinàmica de les paraules morals, ja que són emotives: tendeixen a produir respostes afectives en les persones. Amb elles intentem influir sobre els sentiments i actituds dels altres. I no és possible donar una definició completa en termes descriptius de *bo* i altres expressions valoratives. (276) Per a Stevenson, els fets es troben tan divorciats de les valoracions com per a Moore. I aquest és un punt de vista criticable, ja que el desacord valoratiu pot esdevenir interminable. A més, Stevenson sosté que les raons que esmentem per recolzar els nostres judicis valoratius només són reforços psicològics, mai poden tenir una relació lògica amb la conclusió que derivem d'elles. «O sigui: l'emotivisme no s'ocupa suficientment de la distinció entre el significat d'un enunciat que roman constant entre diferents usos i la varietat d'usos que pot tenir un mateix i únic enunciat. (Per suposat, el significat i el possible camp d'ús es relacionen íntimament, però no s'identifiquen.)» (277)

Stevenson no veu tampoc que ningú està en situació d'intentar convertir els altres a les pròpies opinions mentre no tingui opinions morals formades. Finalment, la teoria moral emotiva és errònia i opaca. Caldria exigir-li una millor caracterització de les actituds i sentiments en qüestió. De totes maneres, tota la teoria resta presonera d'una circularitat no informativa. Els punts en què resulta més criticable són aquests: «Resten en escena la neutralitat moral de l'anàlisi filosòfica, la bretxa lògica entre fet i valor, i el caràcter interminable del desacord.» (278)

Els emotivistes posteriors posaran sobre la taula la qüestió dels criteris emprats per anomenar bons o dolents actes, coses o persones i la qüestió de la naturalesa del raonament moral. R. M. Hare intentarà una resposta sistemàtica a aquestes preguntes a *The Language of Morals* (278), amb una ampliació posterior a *Freedom and Reason*. Distingeix entre llenguatge prescriptiu i llenguatge descriptiu. Les expressions valoratives i les regles morals són alhora expressions de les eleccions fonamentals de l'agent. Hare va ser pioner en la investigació lògica dels imperatius. I reitera la tesi que cap *haver de ser* s'infereix merament d'un *ser*. (279) Tot amb tot, també la seva teoria acaba portant al punt en què la cadena de raonaments ha d'acabar en un principi que no puc justificar amb raonaments ulteriors. Les asseveracions dels principis últims no poden ser refutades pel raonament, sinó només per una altra asseveració de sentit contrari. Aquest és l'atzucac a què porta l'emotivisme a causa de la teoria segons la qual al darrere de les valoracions morals no hi ha ni pot haver-hi una autoritat major que la de les meves pròpies eleccions. (280) No s'explica així per què s'ha d'estar d'acord amb qui ha legislat segons eleccions personals. (281)

L'emotivisme moral és una forma d'individualisme. «D'una banda hom sosté que els fets mai poden implicar valoracions, que la investigació filosòfica és neutral entre les valoracions i que l'única autoritat que posseeixen les opinions morals és la que nosaltres els atorguem en tant que agents individuals. Aquest punt de vista és la conceptualització final de l'individualisme: l'individu es converteix en la seva pròpia autoritat final en el sentit més rigorós possible.» (282) L'emotivisme i el prescriptivisme ens deixen amb la pregunta sobre la raó per la qual ha d'existir un llenguatge específicament valoratiu. Quan invoquem paraules com ara *has de* i *bo*, intentem apel·lar a una norma que té una autoritat major que les nostres actituds i imperatius. Això es comprèn fàcilment en el si d'una societat que posseeix una forma de vida en virtut de la qual existeix un acord sobre els fins: aquí hi ha criteris consentits per a l'ús de *bo* i una connexió institucionalitzada entre l'obediència a les regles, la pràctica de les virtuts i l'assoliment dels fins. (283) En una societat semblant, la crítica moral també és possible mitjançant una extensió del vocabulari moral establert, no pas mitjançant una ruptura total amb aquest. (284)

En l'actualitat, però, aquestes societats amb una forma tan ben integrada de vida social com la grega clàssica ja no existeixen. «En la nostra societat, els àcids de l'individualisme han corroït les nostres estructures morals durant quatre segles, tant per a bé com per a mal. A més a més, però, no vivim amb l'herència d'una, sinó de varies moralitats ben integrades. L'aristotelisme, la simplicitat del cristianisme primitiu, l'ètica puritana, l'ètica aristocràtica de la consumpció i les pràctiques de la democràcia i el socialisme han deixat llur marca sobre el nostre vocabulari moral. Dintre de cadascuna d'aquestes moralitats hi ha un fi i fins proposats, un conjunt de regles, una llista de virtuts. Ara bé, els fins, les regles i les virtuts difereixen.» (284) No existeix una cort d'apel·lació o una moral neutral i impersonal. «La controvèrsia entre l'emotivisme i el prescriptivisme, d'una banda, i llurs crítics, de l'altra, expressa així la situació moral fonamental de la nostra pròpia societat.» (285) Les regles morals i les metes de la vida humana s'han divorciat fins al punt que la connexió entre ambdues realitats resulta merament contingent. (285) L'individualisme que acaba predominant en la societat del segle XIX entén la vida social com una mera suma de voluntats i interessos particulars. Tant els emotivistes com els prescriptivistes donen una falsa explicació del que és l'autèntic discurs moral. (286)

Atesa aquesta situació actual, heretada del passat més recent, el conflicte conceptual és i serà endèmic a causa de la profunditat dels conflictes morals. «Per tant, cadascú de nosaltres ha d'escollir aquells amb els quals vol vincular-se moralment, i els fins, regles i virtuts pels quals vol guiar-se. Aquestes dues eleccions es troben inextricablement unides.» (286) Aquests criteris seran compartits per aquells que parlen el mateix llenguatge moral. I és inevitable adoptar un vocabulari moral si volem tenir algun tipus de relació social, ja que sense regles i sense virtuts no podem compartir fins amb ningú. (286) Cal escollir, doncs, entre formes possibles de pràctica moral i social, tenint en compte que cada forma de vida porta en ella mateixa la seva pròpia imatge de la naturalesa humana. (287)

En aquest context, la controvèrsia filosòfica mateixa entre les diferents escoles de pensament ja és una expressió de la nostra situació social i moral. (287) Cada escola intenta interpretar la situació des de l'òptica dels seus propis termes i conceptes filosòfics generals. «Aquests intents, però, només podrien tenir èxit si els conceptes morals fossin intemporals i ahistòrics, i si només hi hagués un únic conjunt disponible de conceptes morals. Una de les virtuts de la història de la filosofia moral és mostrar-nos que això no és veritat i que els mateixos conceptes morals tenen una història. Comprendre això és alliberar-se de tota falsa pretensió absolutista.» (288)