

CRISTIANISME I CULTURA

Grans fites de l'ètica

Norbert Bilbeny (ed.)
Eugenio Trias
Artur Juncosa
Josep Montserrat
Josep M. Rovira Bellosa
Mercè Rius
Pere Lluís Font
Josep M. Terricabras
Margarita Boladeras

editorial cruilla
Barcelona 2000

El present i el futur de l'ètica

MARGARITA BOLADERAS

L'ètica ha estat sempre un àmbit que s'ha pretès dominar i monopolitzar des dels diferents centres de poder. L'establiment de determinats valors, la davallada de la valoració d'unes formes de conducta i, fins i tot, certes denúncies de la crisi de valors són fenòmens provocats per agents socials que tenen uns interessos molt concrets, que es volen justificar amb l'apel·lació al bé comú.

Aquesta realitat es fa cada vegada més palesa. A més de la filosofia, també la història, l'antropologia, la psicologia i la sociologia ens han proporcionat en el decurs del segle xx nombrosos estudis que mostren amb claredat que les consideracions sobre els valors i els deures, les normes de conducta, els premis i les sancions, el sentit de la vida, les necessitats humanes, l'honor, les virtuts, els vicis, etcètera, són elements vinculats a la cultura, al predomini d'uns sectors socials que orienten les formes de vida de cada societat, en un context històric determinat. La indagació que Nietzsche proposà, ja en el segle xix, sobre la genealogia del significat de «bé» i «mal», sobre quina realitat hi ha al darrere d'aquestes paraules, és quelcom que s'ha anat esbrinant amb l'ajuda de diverses ciències contemporànies.

La reflexió filosòfica avui no pot ignorar els coneixements adquirits i ha d'explicar si és possible formular cap consideració general de caràcter moral, o bé si es tracta d'un àmbit

merament subjectiu, o si cal superar les disquisicions ètiques atès que la lògica de les lleis econòmiques, socials i biològiques determinen la conducta de les persones.

Tant el marxisme estatalment institucionalitzat com altres corrents sociològics i biològics han pretès que aquesta última opció és la correcta. Els valors són disfresses ideològiques que amaguen la dinàmica inexorable dels interessos econòmics, les estructures socials o els sistemes biològics, respectivament. Però cadascuna d'aquestes posicions deixa de banda aspectes rellevants de la realitat: tota perspectiva científica o especulativa fa una anàlisi i una teorització dels fenòmens humans que implica una selecció avaluativa dels diferents factors, i es pot discrepar raonadament d'aquestes interpretacions estimatives. Són inevitables, per tant, les referències a criteris avaluatius, a la necessitat d'establir estimacions raonades a l'hora d'explicar la realitat i proposar una concepció del món. També és un fet que les diferents interpretacions de la vida influeixen les persones d'una manera diversa, cosa que provoca unes conductes i barra el pas a d'altres. Les imatges mentals, els mons simbòlics, l'explicitació de valors i virtuts originen maneres de copsar els fets, actituds (o bé disposicions positives i, si més no, obertes; o bé rebuigs). No es pot negar la importància dels «fets institucionals» —fets lligats al llenguatge i a les representacions simbòliques que aquest ens transmet— i de les regles de conducta que se'n deriven.

Hem de passar d'un determinisme economicista o biològic a un altre de caràcter simbòlic, culturalista i contextualista? No es pot negar la relació necessària que es dona entre el pensament de les persones i el marc conceptual que posa a la seva disposició el llenguatge i la cultura a què pertanyen; però cal rendir-se al relativisme i al convencionalisme?

El debat sobre la determinació o indeterminació de la vida humana —i el paper real de la voluntat—, sobre «l'atzar i la necessitat», mai no s'acaba. Recorre el pensament de to-

tes les èpoques, d'una forma més o menys explícita. ¿Els esdeveniments humans són regits per la «necessitat» (nexes causals indefugibles i determinables) o són fruit d'una combinatòria casual i indeterminada? ¿Poden les persones intervenir significativament en aquest procés atzarós de variables que no controlen?

Cada vegada esdevé més clara la idea que l'ésser humà construeix la seva vida dins de situacions que inclouen molts elements que predeterminen i orienten el pensar i l'acció humans. No podem parlar de llibertat en abstracte o en el buit, i passa el mateix amb les significacions de «voluntat», «justícia», «bondat», «maldat», «deure», «responsabilitat», etcètera. Tampoc l'experiència moral de les persones no és quelcom abstracte i deslligat dels sentits intersubjectivament compartits, dins d'unes coordenades sincròniques i diacròniques.

Tanmateix, malgrat la contingència d'aquests elements i la diversitat de les concepcions ètiques, s'ha de reconèixer que les conviccions morals i el potencial crític derivat del sentit de la justícia sempre, en totes les cultures i en totes les èpoques, han estat un element fonamental en la presa de decisions i en l'assumpció de les conseqüències de les accions (amb implicacions referides, per exemple, a la consciència o el sentiment de satisfacció o de culpa, acceptació o no de responsabilitats...). Per això, molts filòsofs contemporanis no accepten el determinisme i proposen teories que volen explicar l'articulació dels aspectes apriorístics i transcendents amb els contextuals i els personals.

Contra els diferents tipus de determinisme, alguns autors han subratllat la capacitat creadora i transformadora dels éssers humans. Per dir-ne alguns noms, representatius de posicions molt diverses, podem esmentar Bertrand Russell (empirisme analític), Karl R. Popper (racionalisme crític), Max Scheler (fenomenologia, filosofia de la vida), Jean-Paul Sartre (existencialisme i marxisme), Ludovico Geymonat (història de la filosofia i de la ciència), Stephen Toulmin (te-

oria del coneixement i ètica), Ernst Tugendhat (fenomenologia analítica), Jürgen Habermas (Escola de Frankfurt, teoria crítica), etcètera.¹

1. L'ACTITUD DAVANT LA VIDA

Alguns corrents fenomenològics, entre els quals hi ha l'existencialisme sartrià, han radicalitzat el fet existencial individual de sentir-se viure dins d'un món aliè, en situacions en què és ineludible l'acte de decidir; si més no, en la seva expressió mínima de prendre una actitud activa o passiva, de la qual deriven els comportaments posteriors. Consegüentment, l'individu no pot deixar de decidir: tant si actua com si no, tant si pren determinacions com si les ajorna, adopta una actitud que implica una decisió existencial, de vegades no gens raonada i quasi inconscient.

Aquest fet indefugible constitueix el tret essencial de l'existència humana. Des d'una perspectiva sartriana, per exemple, les persones són éssers contingents, condemnats a veure's involucrats en les misèries i la «brutícia» de les si-

tuacions que els toca viure, configurats per la mirada dels altres (que se'ns enfronten més o menys agressivament i limiten les possibilitats de moviment). Però tot individu té la capacitat d'adonar-se fins a quin punt les seves decisions transcendeixen l'àmbit merament individual i impliquen totes les persones que l'envolten i, en certa manera, la humanitat sencera. Aquest és el famós tema que Sartre va fer seu a *L'existencialisme és un humanisme*,² en una formulació carregada del sentit de consciència col·lectiva i de responsabilitat que va caracteritzar el compromís militant antinazi de Sartre durant la Segona Guerra Mundial.

També des de la fenomenologia, altres autors han posat en relleu diversos aspectes bàsics de la vida humana. Merleau-Ponty va insistir en la fenomenologia de la percepció i el paper protagonista del llenguatge;³ en aquest punt ja l'havia precedit Karl Jaspers, que va cridar l'atenció sobre la vital transcendència de la relació comunicativa interpersonal.⁴

1. De les llargues bibliografies d'aquests autors ara només destacaré les obres següents. De B. RUSSELL, *Libertad y organización*, Madrid, Espasa-Calpe, 1970; i *Ensayos filosóficos, Misticismo y lógica, Los problemas de la filosofía*, a *Obras completas*, vol. II, Madrid, Aguilar, 1973. De K. POPPER, *La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza / Taurus, 1973; *La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires, Paidós, 1967; i *Sociedad abierta, universo abierto*, Madrid, Tecnos, 1984. De M. SCHELER, *Metafísica de la libertad*, Buenos Aires, Ed. Nova, 1960. De J.-P. SARTRE, *L'existencialisme est un humanisme*, París, Nagel, 1946 (trad. catalana a *Fenomenologia i existencialisme*, Barcelona, Edicions 62, 1982); i *Cahiers pour une morale*, París, Gallimard, 1983. De L. GEYMONAT, *La libertad*, Barcelona, Crítica, 1991. De S. TOULMIN, «Razones y causas», a *La explicación en las ciencias de la conducta*, Madrid, Alianza, 1974; i *El puesto de la razón en la ética*, Madrid, Alianza, 1979. D'E. TUGENDHAT, *Problemas de la ética*, Barcelona, Crítica, 1988; i *Justicia y derechos humanos*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1993. De J. HABERMAS, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985; i *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt del Main, Suhrkamp, 1991. Una panoràmica dels corrents ètics contemporanis pot trobar-se en el meu llibre *Libertat y tolerancia. Ética para sociedades abiertas*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1993.

2. L'origen del text és una conferència donada al Club Maintenant de París, el 29 d'octubre de 1945, en un moment especialment sensible de la història europea. Sartre hi defineix i relaciona els conceptes d'humanisme i d'existencialisme, i considera que l'existencialisme «fa possible la vida humana». Heidegger féu una rèplica contraposada a aquest humanisme en el seu famós *Über den Humanismus*, Berna, Francke, 1947 (trad. catalana: «Carta sobre l'"humanisme"», a M. HEIDEGGER, *Fites*, Barcelona, Edicions 62, 1989).

3. Cf., p.e., les obres de Merleau-Ponty següents: *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945; *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Seix-Barral, 1966; *Filosofía y lenguaje*, Buenos Aires, Proteo, 1969; *La prosa del mundo*, Madrid, Taurus, 1971.

4. K. JASPERS, *Escritos psicopatológicos*, Madrid, Gredos, 1977. En un comentari del mateix autor sobre la seva obra *Philosophische Logik* (Munic, Piper, 1948) explica: «La situació de la filosofia és la següent: No existeix una veritat única en el tot, sinó que en l'esdevenir històric concorren múltiples veritats. Per tant, la comunitat de tots els homes no pot basar-se en el culte universal d'una veritat una i única, sinó solament en el mitjà de comunicació compartit per tothom. Desenvolupar la consciència d'aquest mitjà i promoure'n la màxima disponibilitat, així com —més enllà d'això— dilucidar el sentit de la seva eficàcia existencial, és la tasca de la lògica filosòfica, la que determina, d'una banda, les condicions que han de donar-se perquè sigui operativa la incondicional voluntat de comunicació, i, d'altra banda, les modalitats de ruptura de la comunicació, el sentit i les conseqüències que tenen» (K. JASPERS, *Autobiografía filosófica*, Buenos Aires, Sur, 1964, p. 84).

Martin Buber aprofundí la relació jo-tu;⁵ Emmanuel Mounier, la persona, la relació amb els altres i el compromís.⁶ Aquests filòsofs no van escriure tractats d'ètica, però les seves obres comporten una clara defensa de determinades concepcions antropològiques i de certs valors primordials de la vida humana.

Els darrers anys, alguns autors han dut a terme un maridatge de conceptes fenomenològicohermenèutics i analítics. El gir lingüístic, en el doble vessant wittgensteinià i heideggerià, ha deixat una profunda petja en la filosofia actual, tant en l'europea com en l'americana. L'abans esmentat Ernst Tugendhat n'és un exemple; proposa una ètica de la felicitat i la llibertat, de l'autoestima, del respecte recíproc i dels drets humans. I també Karl-Otto Apel, que incorpora elements procedents de la filosofia pragmàtica de Peirce i es decanta finalment cap a una ètica discursiva universalista, que reivindica la fonamentació última.⁷

2. MORAL UNIVERSAL

A poc a poc, els radicalismes basats en l'individu, o en l'altre extrem, en un macrosubjecte històric (o subjecte col·lectiu, segons les diferents formes de hegelianomarxisme: l'Estat, la classe treballadora, l'elit revolucionària), han donat pas a posicions menys unilaterals, que intenten aclarir els lligams reals que vinculen el que és individual al que és col·lectiu i viceversa, en funció de l'obligada socialització dels individus per esdevenir éssers humans (em refereixo als diversos processos d'aprenentatge necessaris per al desenvolupament de l'individu, sense els quals no pot exercir les seves capaci-

tats) i de la importància de les diferències individuals per a la dinàmica social.

Hi ha una part de la reflexió filosòfica dels darrers anys que aprofundeix la problemàtica ètica a partir d'una concepció antropològica que accepta els coneixements empírics subministrats per la psicologia i l'antropologia cultural, tal com he indicat abans. Això comporta, entre altres coses, afirmar que la persona es constitueix gràcies a processos d'aprenentatge en què assumeix regles, normes i rols que li estructuren les conductes, d'una manera no tan sols formal sinó cognitiva i valorativa. La psicologia evolutiva (Piaget i els seus successors a l'Escola de Ginebra, així com investigadors d'arreu entre els quals destaca l'americà Kohlberg) explica amb tots els detalls els estadis del desenvolupament de la personalitat i les característiques dels diferents nivells evolutius. L'interaccionisme simbòlic de G.H. Mead també aporta anàlisis i explicacions sociolingüístiques interessants.⁸

L'aprenentatge dels pronoms personals (*jo, tu, ell, nosaltres, vosaltres, ells*) no es limita als sons i a un ús gramatical, sinó que opera la interiorització de diverses perspectives, del sentit d'inclusió o d'exclusió, carregat de valors afectius o d'altra mena: els nostres-la meua gent, ells-els altres aliens.

8. George Herbert Mead explica «el sentit» i l'intercanvi comunicatiu com a elements clau del procés de socialització, adaptació i diferenciació creativa dels éssers humans. «La significació com a tal, és a dir, com l'objecte del pensament, sorgeix en l'experiència gràcies al fet que l'individu s'estimula a ell mateix per adoptar l'actitud de l'altre en la seva reacció envers l'objecte. La significació és allò que pot ser indicat a l'individu indicant. En la mesura que l'individu s'ho indica a si mateix en el paper de l'altre, ocupa la perspectiva d'aquest i, com que ho indica a l'altre des de la seva pròpia perspectiva, i com que el que de tal manera és indicat és idèntic, és necessari que sigui justament allò que pot ser des de diferents perspectives. Ha de ser, per tant, un universal, almenys en la identitat que correspon a les diferents perspectives organitzades en una sola perspectiva, i sempre que el principi d'organització admeti altres perspectives que les realment presents, la universalitat pot ser, lògicament, estesa infinitament. La seva universalitat en la conducta, però, arriba només fins al límit en què les diferències de les diverses perspectives romanen sense importància respecte dels caràcters indicats pels símbols significants que s'empren» (G.H. MEAD, *Esprítu, persona y sociedad*, Barcelona, Paidós, 1982, p. 126).

5. M. BUBER, *Yo y tú*, Buenos Aires, Galatea-Nueva Visión, 1956.

6. E. MOUNIER, *El personalisme*, Barcelona, Edicions 62, 1964; *Manifiesto al servicio del personalismo*, Madrid, Taurus, 1965.

7. K.-O. APEL, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1991; *Estudios éticos*, Barcelona, Alfa, 1986.

Les regles pragmàtiques dels usos possibles d'aquests termes en diferents contextos ens mostren la diversitat de perspectives de la parla, diversitat que poden tenir en compte tots els que parlen. La persona que parla pot situar-se en el jo o en el nosaltres, i aquest «nosaltres» pot ser molt ample (la humanitat, per exemple) o molt estret (tu i jo). La persona, quan ha assolit la plenitud de les seves capacitats realitzables, actua considerant les diverses perspectives, raona en funció de principis generals i pot objectivar i adoptar una posició crítica respecte de normes i valors en funció de principis o valors més generals.

El procés d'aprenentatge operatiu, cognitiu i afectiu que tota persona fa mitjançant el llenguatge capacita per superar l'egocentrisme pueril i situar-se reflexivament en la perspectiva universal i abstracta dels principis generals. Els continguts materials, les significacions específiques en què es presenten aquests principis o valors depenen del context cultural. Però és clar que aquests aspectes historicocontingents s'articulen dins d'estructures i de regles pragmàtiques de caire universal.

L'ètica discursiva de Habermas proposa que es tinguin en compte aquests dos nivells (universal i necessari l'un, històric i contingent l'altre), a fi de superar els relativismes, els subjectivismes, el positivisme, les actituds premodernes i el postmodernisme (que és una barreja de les altres concepcions). Habermas pensa que, a partir del fet que l'ésser humà es realitza mitjançant les interrelacions comunicatives, es poden establir principis universals deontològics i desenvolupar una ètica de la justícia.

Per a Habermas, el fet de la parla obre un espai de joc comunicatiu, regit per regles pragmàtiques, segons les quals els parlants poden expressar-se, demanar explicacions, replicar, argumentar i contraargumentar, afirmar o negar el que diuen els altres. La comunicació posa a l'abast dels membres de la comunitat de comunicació el coneixement «del que fa acceptable un acte de parla». En això consisteix la compren-

sió. Saber o poder esbrinar les raons que justifiquen les pretensions de validesa d'un acte de parla.

Segons Habermas, hi ha un ús instrumental del llenguatge que el redueix a la seva funció estratègica, d'assoliment d'objectius concrets i limitats. Però per a les interaccions comunicatives es requereix compartir els universos normatiu (rols socials) i expressiu (representacions simbolicoculturals): «He anomenat acció comunicativa aquell tipus d'interaccions en què tots els participants concerten els seus plans d'acció individual i persegueixen els seus objectius il·locutius *sense reserves*».⁹

Solament les accions lingüístiques que el parlant vincula a una pretensió de validesa criticable són accions comunicatives. En les altres coses, quan un parlant persegueix objectius no declarats a través d'actes perlocutius en què l'oient no pot de cap manera adoptar una posició, o quan persegueix objectius il·locutius en què l'oient no pot adoptar una posició *fonamentada*, com passa en els imperatius, queda en suspens el potencial que hi ha sempre contingut en la comunicació lingüística i que permet una vinculació motivada per raons mitjançant la comprensió.¹⁰

Aquest procés de raonament, d'arribar a conviccions per raons, és el que permet parlar de «formació de la voluntat».

El discurs real es duu a terme en funció de regles pragmàtiques que configuren un ventall de possibilitats realitzables. El diàleg pressuposa un conjunt de regles que, considerades abstractament, defineixen una comunitat ideal de diàleg. Les característiques d'una situació ideal de diàleg són: la *reversibilitat* completa dels punts de vista, la *universalitat* (la inclusió de tots els afectats) i la *reciprocitat* del reconeixement de les pretensions de validesa de cada participant per part dels altres.

9. J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt del Main, Suhrkamp, 1981, vol. 1, p. 395.

10. *Ibidem*, p. 410.

Habermas entén la racionalitat com «una disposició dels subjectes capaços de llenguatge i d'acció. Es manifesta en formes de comportament per a les quals existeixen en cada cas bones raons. Això significa que les emissions o manifestacions racionals permeten un accés judicatiu objectiu».¹¹

Sobre aquesta base, Habermas proposa un principi del discurs, que es refereix a la validesa de qualsevol norma d'acció: «Vàlides són en rigor aquelles normes d'acció amb les quals podrien estar d'acord tots els possibles afectats com a participants d'un discurs racional». D'aquest principi en deriva un altre de caràcter directament moral: des de la perspectiva de la justícia aquest acord ha de considerar «aquelles normes d'acció que només poden ser justificades sota el punt de vista de la consideració igualitària d'interessos».¹²

Aquests principis són procedimentals; a partir d'aquests principis se'n deriven d'altres de generals (en concret, Habermas fa una derivació dels drets fonamentals, exposada a *Facticitat i validesa*).¹³ Les fórmules materials més concretes, les especificacions aplicables a cada situació hauran d'establir-se per a cada comunitat real de comunicació.

L'ètica discursiva se situa en el pla universal i el punt de vista imparcial de la voluntat que assumeix les diferents perspectives subjectives, sense eliminar-les, prenent com a univers de referència l'àmbit general de la comunitat de comunicació que constitueix la humanitat.

Les ètiques clàssiques van ocupar-se de «totes» les qüestions de la *vida bona*; l'ètica de Kant només tracta dels problemes de l'acció recta o justa. Els judicis morals expliquen com es poden

resoldre els conflictes d'acció prenent com a base un enteniment racionalment motivat. En aquest sentit ampli, serveixen per justificar accions d'acord amb normes vàlides o la validesa de les normes d'acord amb principis susceptibles de reconeixement.¹⁴

La proposta ètica de Habermas se situa en aquest nivell més general d'anàlisi i justificació de principis, des del qual estableix un pont que enllaça moral, dret i política, en una perspectiva deontològica i referida a les qüestions de la justícia. És el nivell de l'ús *moral* de la raó pràctica; hi ha altres usos de la raó pràctica: l'*ètic* (qüestions relatives a la vida bona) i el *pragmàtic* (qüestions utilitaristes). Tots són importants, però la dimensió de justificació o fonamentació només pot assolir-se en la racionalitat i universalitat de l'ús moral.

No és ara el moment de desenvolupar la construcció teòrica de l'ètica discursiva habermasiana. Com a contrapunt, indicaré tan sols que hi ha filòsofs que l'han criticat, sense defugir algunes idees centrals del paradigma comunicatiu; en relació amb això, val la pena tenir en compte l'obra *Ètica i diàleg*, de Wellmer, i *Lluita i reconeixement*, de Honneth.¹⁵

Però vull esmentar la posició de Habermas amb relació als problemes més importants del món actual. En una entrevista amb Robert Maggiori, publicada en el llibre *La necessitat de revisió de l'esquerra*, Habermas afirma:

Hem d'emancipar-nos de la idea que l'exclusió del 10% dels aturats sigui quelcom normal, que el comerç internacional d'armes sigui quelcom normal, que la discriminació de turcs i algerians sigui quelcom normal, que l'apel·lació a un patriotisme vuitcentista sigui quelcom normal, que la misèria en el Tercer Món, la fam a la zona de Sahel i el racisme a Sud-àfrica siguin quelcom normal. Hem d'emancipar-nos de la idea que la relació

11 J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987, vol. 1, p. 42.

12 J. HABERMAS, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt del Main, Suhrkamp, 1992, p. 138 i 139, respectivament. Cf. també *Consciència moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985, p. 143.

13. Cf. els meus treballs «Derechos fundamentales y ciudadanía europea según J. Habermas», a *XVI Jornadas de Estudio sobre la Constitución Española y el ordenamiento comunitario europeo*, Madrid, Ministerio de Justicia, 1993; i *Comunicación, ética y política*, Madrid, Tecnos, 1996.

14. J. HABERMAS, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt del Main, Suhrkamp, 1991, p. 11.

15. A. WELLMER, *Ètica y diálogo*, Barcelona, Anthropos, 1994; A. HONNETH, *Kampf und Anerkennung*, Frankfurt del Main, Suhrkamp, 1992; i (idem), *Kritik der Macht*, Frankfurt del Main, Suhrkamp, 1986.

entre una sobirania que ha esdevingut obsoleta i la força d'arrossegament que representa l'armament nuclear hagi de considerar-se normal.¹⁶

Aquestes denúncies es reiteren i amplien en les seves converses amb Michael Haller, recollides en el llibre titulat *Vergangenheit als Zukunft (Passat com a futur)*¹⁷ i en altres textos.¹⁸

Habermas parla de les quatre grans «tares» politicomorals¹⁹ del nostre temps: 1) la fam i la misèria de l'anomenat Tercer Món; 2) la tortura física i la violació de la dignitat humana; 3) l'atur i la desigualtat de la distribució de la riquesa social en les nacions industrialitzades; 4) el perill d'autodestrucció que suposa l'armament atòmic. La solució d'aquests greus problemes no s'assolirà per cap intuïció especial dels filòsofs morals, ni per la mera consideració especulativa de regles deontologicouniversals, sinó per la presa de decisions adequades de caràcter econòmic, polític i jurídic.

Per avançar cap aquestes solucions, són necessaris «esforços i sacrificis col·lectius dels moviments socials i polítics».²⁰ Només en la mesura que el potencial racional de la discussió pública arribi a emergir com a poder de l'opinió pública (voluntat comuna) i a introduir-se en les actuacions polítiques i jurídiques, podrà establir-se una nova dinàmica internacional i els canvis estructurals necessaris per a la superació d'aquests problemes. No podem deixar-nos portar pel finalisme o el pragmatisme que subordina la justícia (universal) a l'eficàcia (parcial): «la màxima que el fi justifica els mitjans és incompatible amb la lletra i l'esperit de l'universalis-

me moral, i més que mai quan es tracta de la realització política de principis jurídics i constitucionals universalistes».²¹

Per prendre decisions amb relació a problemes socials concrets, hem de judicar-los amb l'ajuda del «microscopi de les dades i anàlisis sociològiques que la ciència ens subministra», així com amb l'aplicació de normes «adequades» a l'especificitat de la situació a què ens enfrontem. Afirmar:

Són necessàries anàlisis empíriques i una avaluació normativa de les institucions estatals, de les normes jurídiques i de les diferents polítiques. Només enfront d'un Estat que es presenta amb la pretensió d'ésser legítim pot plantejar-se la qüestió de si, i arribat el cas quan, l'evident injustícia de les relacions vigents justifica la desobediència civil o la resistència.²²

3. EL COMUNITARISME

Les crítiques a les pretensions universalistes de les ètiques discursives són nombroses. Els anomenats «comunitaristes» (Charles Taylor, Michael Sandel, Michael Walzer, A. MacIntyre, etcètera)²³ han suscitat un debat interessant. M'estendré en l'obra de Charles Taylor.

Taylor ensenya filosofia i ciències polítiques a la Universitat McGill de Montreal. És un catòlic preocupat per les tensions que es produeixen entre les comunitats francòfona i anglòfona del seu país, que està vinculat amb el moviment nacionalista del Quebec; formula una crítica matisada i se-

16. J. HABERMAS, *La necesidad de revisión de la izquierda*, Madrid, Tecnos, 1991, p. 54.

17. J. HABERMAS, *Vergangenheit als Zukunft*, Zurich, Pendo-Verlag, 1990.

18. Cf., p.e., J. HABERMAS, *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 1988. Una anàlisi del problema de les migracions es troba en la tercera part del seu treball «Staatsbürgerschaft und nationale Identität», St. Gallen, Erker, 1991, reeditat com a part final de *Faktizität und Geltung*, Frankfurt del Main, Suhrkamp, 1992, i en edició bilingüe alemany-català a *Ciudadania política i identitat nacional*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1993.

19. J. HABERMAS, *Erläuterungen zur Diskursethik*, ob. cit., p. 30.

20. Ibídem, p. 26.

21. Ibídem.

22. J. HABERMAS, *La necesidad de revisión de la izquierda*, ob. cit., p. 162.

23. Entre les obres de Ch. TAYLOR, cal destacar *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989; *Philosophical Papers*, vol. 1 («Human Agency and Language»), i vol. 2 («Philosophy and the Human Sciences»), Cambridge, Cambridge University Press, 1985; i *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994. De M. SANDEL citarem *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982. Finalment, de M. WALZER, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Nova York, Basic Books, 1983; i *The Company of Critics*, Nova York, Basic Books, 1988.

riosa a alguns plantejaments de la filosofia de la modernitat en funció de les seves conviccions sobre la necessitat de conrear les identitats personal i col·lectiva.

La filosofia de Taylor critica el liberalisme i el naturalisme científicista, i proposa una alternativa en què conjumina elements procedents de Hegel (és un bon especialista en l'obra d'aquest autor), de la filosofia alemanya del llenguatge (de Humboldt a Heidegger), de Wittgenstein, etcètera.²⁴ Només des d'una comprensió hermenèutica de l'estructura i el desenvolupament de les comunitats humanes podem entendre el caràcter central de la qüestió de la identitat i la necessitat de restablir l'ideal de l'autenticitat com a element fonamental de la consideració moral.

La vida humana, segons Taylor, té un tret bàsic: el seu caràcter *dialògic*.

No es tracta simplement que aprenguem els llenguatges mitjançant el diàleg i que després puguem usar-los per als nostres propis fins per nosaltres mateixos. Amb això es descriu en certa mesura la nostra situació en la nostra cultura. S'espera que desenvolupem considerablement les nostres pròpies opinions, punts de vista i actituds sobre les coses mitjançant la reflexió solitària. Però no és així com funcionen les coses en el cas de les qüestions importants, com la definició de la nostra identitat. Aquesta queda definida sempre en diàleg i, de vegades, en lluita amb les identitats que els altres significatius volen reconèixer en nosaltres. I encara que girem l'esquena a alguns d'aquests —els nostres pares, per exemple— i desapareguin de la nostra vida, la conversa amb ells continua dins de nosaltres la resta de la nostra vida.²⁵

Per definir-nos a nosaltres mateixos, hem de contrastar-nos i diferenciar-nos respecte dels altres i d'allò altre, però no de qualsevol altre objecte o subjecte, sinó dels altres *significatius*:

24. C. THIEBAUT, «Introducción», a Ch. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, ob. cit.

25. Ch. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, ob. cit., p. 69.

Només si existeixo en un món en què la història, o les exigències de la naturalesa, o les necessitats del meu proïsme humà, o els deures del ciutadà, o la crida de Déu, o alguna altra cosa d'aquest caire *té una importància* que és crucial, puc definir una identitat per a mi mateix que no sigui trivial. L'autenticitat no és enemiga de les exigències que provenen de més enllà del jo; pressuposa aquestes exigències.²⁶

Contra l'individualisme anomista, disgregador i relativista, Taylor proposa l'ideal de l'autenticitat que sorgeix de la reflexió sobre la pròpia identitat articulada en l'horitzó significatiu de la comunitat de comunicació.

4. LES DONES I L'ÈTICA

No pretenc ara ocupar-me dels llargs debats que han dut a terme les investigadores dels problemes morals. Solament faré menció d'una autora que coneix bé les tesis dels pensadors defensors de la modernitat com Habermas, dels postmoderns, dels comunitaristes i de les nombroses aportacions ètiques de filòsofes contemporànies. Es tracta de Seyla Benhabib.²⁷

Seyla Benhabib manté una posició universalista que assumeix idees comunitaristes i postmodernes. Per a ella, «universalisme» vol dir, en primer lloc, partir del principi de la igualtat i del compromís que comporta; no és una abstracció, es tracta de la consideració que tot ésser humà, pel fet de la

26. *Ibidem*, p. 76.

27. Cf., entre les obres de S. BENHABIB, *Critique, Norm and Utopia*, Nova York, Columbia University Press, 1986; *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Nova York / Londres, Routledge, 1992; «Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral», *Isegoría*, núm. 6 (1992) p. 37-64; «La paria y su sombra: sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt», *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 2 (1993) p. 21-36. Cf. també S. BENHABIB - D. CORNELL (eds.) *Feminism as Critique. Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987 (trad. castellana: *Teoría feminista y teoría crítica*, València, Institució Alfons el Magnànim, 1990).

seva humanitat, té el mateix valor i dignitat, i això ens obliga a tots. En segon lloc, la dignitat de l'altra persona com a individu moral es reconeix pel respecte que tenim i demostrem en les nostres actituds i accions concretes davant les seves necessitats i els seus interessos i punts de vista; hem de considerar la situació de l'altre en el sentit de «l'altre generalitzat», com s'acostuma a dir, però sense deixar de banda «l'altre concret». En tercer lloc, l'universalisme implica un compromís d'acceptar com a vàlides les normes intersubjectives i les regles d'acció tal com es generen en els discursos pràctics, per la discussió dels conflictes i el desenvolupament de processos d'entesa; l'universalisme proposa un model de deliberació individual i col·lectiva, i delimita els requeriments necessaris per assolir una justificació fonamentada. L'ètica discursiva és una teoria moral deontològica i universalista, en la qual l'àmbit d'allò just constreny l'àmbit d'allò bo.

Tanmateix, l'autora denuncia un perill d'aquesta posició: s'ha accentuat el valor de tots els membres de la societat com a persones morals però s'han deixat de banda els aspectes relatius a la nostra vulnerabilitat i dependència com a éssers corporals. Les nostres identitats, les concepcions del que és la «vida bona» i la construcció d'un jo autònom es forgen a partir de les experiències més profundes i concretes, decisives per a les persones. No és pas, per tant, un domini que pugui negligir-se des d'un punt de vista moral.

Benhabib discuteix també amb autores feministes postmodernes com Jane Flax o Iris Young²⁸ sobre la realitat de la diferència, la política de la diferència i l'ideal de comunitat. Les autores postmodernes critiquen les nostres cultures perquè han afavorit la identitat enfront de la diferència, la unitat enfront de la multiplicitat, la permanència enfront del canvi, guiant-se per la lògica de la identitat i la metafísica de

la presència. Elles abonen la tendència contrària. Benhabib no està d'acord amb el radicalisme d'aquestes autores. Creu que es pot denunciar l'existència de falses identitats, però és molt difícil de negar seriosament el nucli d'un jo com a síntesi d'experiències personals.

En el llibre *Selbst im Kontext*, Benhabib fa un seguit de reflexions sobre la incompatibilitat de les posicions feministes radicalment postmodernes i el raonament necessari per a l'emancipació de la dona. El subtítol del volum és ben explícit: «L'ètica comunicativa en la zona de litigi del feminisme, el comunitarisme i la postmodernitat».

Aquest debat s'ha articulats a partir dels tres postulats crítics de la filosofia postmoderna:²⁹ 1) la mort del subjecte, 2) la mort de la història, i 3) la mort de la metafísica. Enfront de les posicions extremes («sentit fort»), Seyla Benhabib proposa una consideració «àmplia» o «dèbil» de la significació crítica d'aquestes tesis, per tal de no caure en contradiccions. La seva aportació, contraposada a la del postmodernisme extrem en els tres punts fonamentals esmentats, pot resumir-se així:

SENTIT FORT

SENTIT DÈBIL

Mort del subjecte

El subjecte desapareix com a actor dels fets, com a autor dels textos, i esdevé «portaveu dels discursos que parlen per mitjà d'ell». El jo no solament és «situat» pel context, sinó que també és *constituït* per aquest. Això comporta la desmitificació de la sobirania del subjecte, de la raó i de la masculinitat que l'administra en exclusiva.

La subjectivitat es construeix a partir del llenguatge, dels codis narratius i simbòlics de cada cultura, però es constitueix com a identitat activa, resolutive i innovadora, gràcies al seu potencial d'autodeterminació (autonomia). Els subjectes no són solament «extensions» dels seus contextos històrics, sinó que poden ser intèrprets i autors de les seves històries. Sense aquest «ideal regulatiu de la capacitat d'acció», és impossible articular el projecte d'autolliberament femení.

28. Cf., p.e., I. YOUNG, «The Ideal of Community and the Politics of Difference», *Social Theory and Practice*, vol. 12, núm. 1 (1986); i «Policy and Groups Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship», *Ethics*, vol. 99, núm. 2 (1989) p. 250-274.

29. S. BENHABIB, *Selbst im Kontext*, Frankfurt del Main, Suhrkamp, 1995, p. 235ss.

Mort de la història

La substantivació de la història, identificada amb els atributs d'unitat, homogeneïtat i totalitat, com si es tractés d'un macrosubjecte universal, ha estat desemmascarada com a fetitxe o ficció de l'ésser humà. La ruptura d'aquesta falsa homogeneïtat permet l'emergència del que és heterogeni, de la diferència i de les diverses formes d'existència, entre les quals hi ha l'activitat de les dones. Ja no es pot mantenir la idea de la història com a gran discurs únic, transmissor de la veritat absoluta i de la raó universal; cal passar a noves formes de pensament, que tinguin en compte la dispersió dels fenòmens i les causes que els expliquen. Això obliga a centrar-se en la pluralitat de discursos i en la multiplicitat dels centres d'atenció.

Les il·lusions il·lustrades d'un progrés humà continuat, gràcies a la racionalització científica (universalisme del coneixement), han estat desmentides pels esdeveniments del nostre segle. L'ideari il·lustrat i els supòsits en què es basen han estat un fracàs total.

La «mort de la història» pot interpretar-se, efectivament, com la fi del recurs a un macrosubjecte universal i de certes versions teleològiques de la història, així com de les explicacions monocausals, o limitades a una única perspectiva, dels processos complexos que configuren l'esdevenir de la humanitat. Amb això s'assoleix una decisiva dimensió crítica contra els totalitarismes de tendència diversa, que han monopolitzat el pensament polític i social del segle XX.

Però la mort dels grans relats no significa que sigui inútil l'interès cognoscitiu per la trama dels esdeveniments, l'anàlisi dels diferents vectors de força que incideixen en el desenvolupament de les possibilitats d'acció dels actors de la història de la humanitat. Sense aquest marc de referència no es pot plantejar una teoria feminista compromesa amb la realitat.

El fracàs de l'optimisme il·lustrat basat en la fe racionalista no ens fa menys deutors i necessitats de conceptes tals com «autonomia», «identitat», etcètera.

Mort de la metafísica

Es parla de «mort de la metafísica» en sentit fort per al·ludir a la conseqüència de la crítica de Heidegger i Derrida als procediments de la metafísica occidental (des de Plató fins als nostres dies), pels quals aquesta es configura com un discurs transcendent i substancialista de l'ésser, fascinat per la «metafísica de la presència» i la possessió de la veritat (recerca de la *certesa*). La pretensió filosòfica d'establir un accés i una representació privilegiats de la realitat no pot mantenir-se per més temps.

La versió dèbil d'aquesta tesi es troba en l'obra de Richard Rorty. La pretensió de la filosofia d'assolir un coneixement universal, absolut i per sempre, capaç de proporcionar certesa i una fonamentació última, ha de ser substituïda per la tasca més modesta de ser un metadiscurs de la legitimació dels sabers i les accions vàlids, una «teoria del coneixement» crítica dels criteris de validesa presuposats en altres discursos. Aquesta tasca crítica és un element bàsic per poder dur a terme una anàlisi del sexisme i de les diverses formes de repressió de la realitat de les dones en les pràctiques quotidianes de les diferents societats i cultures.

En conclusió, el feminisme pot incórrer en greus incoherències si accepta acríticament les tesis més radicals del postmodernisme. L'opinió de Benhabib és que l'emergència de les realitats ocultades pel domini masculí requereix una capacitat d'actuació pràctica guiada pel pensament crític i, també, per la dimensió utòpica.

Per explicar l'opressió de les dones cal fer palès el poder d'aquests símbols, mites i fantasies que atrapen ambdós sexes en el món inqüestionat dels rols de gènere. Potser un dels més fonamentals d'aquests símbols i mites ha estat l'ideal d'autonomia concebut a imatge d'un *ego* masculí desarrelat i desincentrat. Aquesta visió de l'autonomia es basava, i se segueix basant, en una política implícita que defineix l'esfera domèstica, íntima, com quelcom ahistòric, incanviable i immutable, i l'aparta per això mateix de la reflexió i de la discussió. Les necessitats, com també les emocions i els afectes, es converteixen en meres propietats dels individus, que la filosofia moral no s'anima a examinar, basant-se que pot interferir en l'autonomia del *self* sobirà.³⁰

30. S. BENHABIB, *Teoría feminista y teoría crítica*, ob. cit., p. 148-149.

Consegüentment, l'autora proposa una teoria moral situada en una perspectiva crítica i «anticipatoriutòpica», en què s'objectivin tant les qüestions de la justícia com els modes possibles de la vida bona i es generin no solament prescripcions universals, «sinó també insinuacions d'allò altre del present que pot portar cap al futur».

5. PERSPECTIVES DE FUTUR

Els problemes morals del món actual i futur demanen quelcom més que llistes de virtuts o de prohibicions; hem de desenvolupar i educar la capacitat de judicar les situacions noves, la capacitat de raonar sobre les conductes possibles i les conseqüències que generen, sobre ideals lliurement elegits i els fomentats mitjançant la manipulació de l'opinió. El reconeixement dels drets fonamentals de tota persona —drets de llibertat i drets socials— marca un camí que també ens obliga a tots. Els grans conceptes de moral, justícia i llibertat es concreten avui en aquests drets i en els deures que se'n deriven. La responsabilitat i la solidaritat són deures primordials inherents al concepte de persona subjecte de drets.

Les societats democràtiques actuals es caracteritzen per la diversitat i la pluralitat; necessàriament, per tant, les consideracions sobre valors són diverses. Aquest eixamplament de perspectives ha permès d'obrir nous espais de realització personal i noves formes de consciència i sensibilitat. La consciència moral també evoluciona dins d'aquesta dinàmica general. Els passos que s'han fet cap al reconeixement de la dona constitueixen un exemple del que acabo de dir.

El repte d'avui és conjuminar la diversitat amb la integració social, el respecte pel pluralisme amb l'establiment de criteris generals, conrear la diferència sense perdre identitat, evitar tant el retorn als fonamentalismes com la caiguda en el relativisme i l'escepticisme. Emergeix un nou model de re-

lacions a escala planetària que comporta el reconeixement d'un horitzó de futur amb requeriments molt concrets de caràcter deontològic. Diversos filòsofs actuals fan propostes per orientar la trajectòria dels humans cap aquest horitzó de futur. Enfront dels que voldrien restaurar unitats de sentit i de valor perdudes, n'hi ha d'altres que aprofundeixen en la relació necessària entre individu i comunitat cultural, diàleg intercultural i multicultural, aspectes ètics universals i contextuals.

No hi ha identitat individual ni nacional fora del marc d'unes tradicions determinades que ens permeten constituir-nos com a éssers humans i com a ciutadans; aquestes tradicions delimiten la realitat de cadascú pel que fa a l'horitzó de sentit (el sentit que es pot copsar i donar a les coses) i pel que fa a les possibilitats d'actuació. Si examinem la nostra manera de pensar, veurem que les nostres idees són un conjunt de creences basades en costums de la vida quotidiana, tradicions científiques, religioses, polítiques, etcètera, a partir de les quals cada ésser humà intenta fer la seva pròpia síntesi, en funció de les situacions en què es troba i de les projeccions de futur que ofereix un context social determinat. Les nostres creences sobre valors i deures són el resultat del que hem rebut d'aquestes tradicions i la transformació particular que se n'ha fet mitjançant l'exercici de l'autonomia personal.

Aquest exercici d'autonomia (individual i dels col·lectius) implica canvis en les tradicions, com també l'establiment de noves cultures. Penseu en la complexitat de les societats actuals abans esmentada com el resultat d'aquest moviment de diferenciacions progressives provocades per l'exercici de l'autonomia.

L'objectivació d'aquestes realitats ens ensenya la importància de reconèixer tant la gènesi cultural de les nostres creences sobre valors com la necessitat de considerar la diferència i les divergències. Els valors immanents a cada concepció del món no constitueixen un conjunt tancat i es con-

creten en formes diverses en funció de situacions determinades. Quan es creu que això porta necessàriament a la dissolució de l'ètica s'obliden dues realitats innegables: la fenomenologia de l'experiència moral i els principis generals implícits a les diferents pràctiques regides per estimacions valoratives.

Tant en les relacions entre persones com en el diàleg multicultural cal un reconeixement i un respecte recíprocs que impliquen l'acceptació de principis universals: la raonabilitat, l'honestetat, la justícia. De fet, les declaracions de drets humans s'han elaborat com a resultat de molts esforços per assolir el reconeixement dels principis fonamentals i comuns a diferents concepcions axiològiques.

El coneixement i el diàleg entre les diverses cultures pot ser un factor d'enriquiment personal, de pacificació internacional i d'harmonització entre els pobles distints que conviuen dins un mateix estat. Aprendre a fruit de la diversitat i a esbrinar el que hi ha al fons de manifestacions i costums diferents són aprenentatges que consoliden la personalitat (individual i col·lectiva), és a dir, enforteixen el caràcter moral.

6. BIBLIOGRAFIA

APEL, K.-O., *Estudios éticos*, Barcelona, Alfa, 1986.

— *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1991.

APEL, K.-O., i altres, *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica, 1991.

BENHABIB, S., *Critique, Norm and Utopia*, Nova York, Columbia University Press, 1986.

— *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Nova York / Londres, Routledge, 1992 (trad. alemanya: *Selbst im Kontext*, Frankfurt del Main, Suhrkamp, 1995).

— «Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral», *Isegoría*, núm. 6 (1992) p. 37-64.

BENHABIB, S. - CORNELL, D. (eds.) *Feminism as Critique. Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987 (trad. castellana: *Teoría feminista y teoría crítica*, València, Institució Alfons el Magnànim, 1990).

BOLADERAS, M., *Razón crítica y sociedad*, Barcelona, PPU, 1985.

— *Jocs de vida. Reflexions sobre la cultura i la condició humana*, Barcelona, Edicions 62, 1990.

— *Libertad y tolerancia. Éticas para sociedades abiertas*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1993.

— *Comunicación, ética y política. Habermas y sus críticos*, Madrid, Tecnos, 1996.

BOLADERAS, M. - CAMPILLO, N., *Filosofía social*, Madrid, Síntesis, 2000.

GILLIGAN, C., *In a different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Harvard University Press, 1982 (trad. castellana: *La moral y la teoría*, Mèxic, FCE, 1985).

— «Moral Orientation and Moral Development», a E.F. KIT-TAY - D.T. MEYERS (eds.) *Women and Moral Theory*, Nova Jersey, Rowmand and Littlefield, 1987.

HABERMAS, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985.

— *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 1988.

— *Faktizität und Geltung*, Frankfurt del Main, Suhrkamp, 1992 (trad. castellana: *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998).

— *Assaigs filosòfics*, Barcelona, Edicions 62, 1993.

— *Ciudadanía política i identitat nacional*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1993.

RASMUSSEN, D. (ed.) *Universalism vs. Communitarianism*, Cambridge, MIT Press, 1990.

TAYLOR, Ch., *Philosophical Papers*, vol. 1 («Human Agency

- and Language») i vol. 2 («Philosophy and the Human Sciences»), Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989.
 - *El multiculturalismo y «la política del reconocimiento»*, Mèxic, FCE, 1993.
 - *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994.
- WALZER, M., *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Nova York, Basic Books, 1983.
- *The Company of Critics*, Nova York, Basic Books, 1988.
- WELLMER, A., *Ética y diálogo*, Barcelona, Anthropos, 1994.