

TESI DOCTORAL
UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA
FACULTAT DE FILOSOFIA
Direcció: Dra. Victòria Camps i Cervera

LA IDENTITAT MORAL

La gènesi de la idea d'humanitat

MARIA DOLORS OBIOLS I SOLÀ

Maig del 2002

*A la meva àvia Rosa Quinto,
que, entre moltes altres coses
m'ha transmès l'amor i la passió
pels clàssics.*

AGRAÏMENTS

De manera especial, vull començar expressant la meva més sincera gratitud a Victòria Camps, la meva directora de tesi, pel seu mestratge, suport i estima durant tants anys. Sens dubte, la seva empremta es reflecteix en aquestes pàgines. Al seu costat, agraeixo a Salvador Giner, per a mi mestre i amic, la confiança i l'afecte que ha dipositat sempre en el meu treball i en la meva persona.

Als amics Cristina Massanés, Albert Piñero i Clara Gomis, amb qui he pogut discutir, més que amb ningú, el contingut de molts dels aspectes que es presenten en aquesta tesi. A ells els agraeixo els consells, els comentaris i la paciència de la seva lectura. Al seu costat, dono les gràcies a les meves amigues i col·legues de professió Elisabet Almeda, Rosa Borge, Carme Hortolà i Magda Mercader pel seu recolzament i empatia, tant a dins com a fora de la Universitat.

També em sento en deute amb amics com Teresa M. Sala, Beneta Brià, Montserrat Sala, Ramon Rosal, Sunsi Junyent, Rosa Cobacho, Concepció Ferrer, Conxa Torrent, Xavier Masllorenç, Genoveva Marcos, Dora Cámara, Dèlia Villacrés i Alba Payàs. A totes elles i ells els agraeixo, a més de la sintonia que han expressat amb aquest estudi, el seu testimoni personal en la vida, des de cadascun dels seus llocs de treball.

No vull oblidar persones com Josep Olives, Montserrat Nebrera, i Remedios Pleguezuelos, a les quals vull agrair-los els consells i la seva orientació intel·lectual.

Agraeixo a Sebastià Sarasa i Jordi Guiu de l'Àrea de Sociologia a la Universitat Pompeu Fabra el suport en temes d'infraestructura per aquesta tesi. De manera especial vull expressar la meva més sincera gratitud a Eva Garrido, directora de l'Escola de Relacions Laborals, per la seva confiança en la meva tasca com a docent, i el seu suport a dins de la Universitat. També agraeixo l'ajud que he rebut d'altres persones de la Universitat com l'Elisabet Meinhardt i tots els companys de la secretaria de Relacions Laborals, de Jaume Paradís, president de la Junta de Personal Docent, de M. Àngels Gil, professora de Relacions Laborals, i de Vicenç Navarro, cap del Departament de Ciències Polítiques i Socials. Molt especialment, vull donar les gràcies a M. Rosa Virós, actual rectora de la nostra Universitat, de qui he rebut en tot moment l'estimació, i el suport incondicional.

Des de fa anys estic en deute amb el meu oncle Jordi Obiols, per haver-se llegit tots els meus treballs, i per alguns consells, mercès els quals m'he estalviat algun error. Avui més que mai li expresso la meva gratitud. Agraeixo també als oncles Pilar Obiols i Josep M. Cecchini; Montserrat Solà i Joan Jo, que han estat refugi i llar, per gaudir d'una gratuïtat imprescindible en el procés d'elaboració d'un treball com aquest. Per a ells, com sempre, tot el meu afecte i el més profund agraïment.

Finalment, a M. Dolors Solà, la meva mare, que no he pogut conèixer però a la qual dec, sens dubte, la meva existència.

ÍNDEX

AGRAÏMENTS.....	III
-----------------	-----

PRESENTACIÓ.....	VI
------------------	----

INTRODUCCIÓ.....	VII
------------------	-----

CAPÍTOL 1. LA VISIÓ GREGA CLÀSSICA DE LA IDENTITAT

1. La perspectiva antropològica: la humanitat de l'ésser natura.....	19
2. La genealogia de l'home natura: Aristòtil.....	22
3. L'atribut de l'ésser humà natura: l'intel·lecte.....	28
4. <i>Ethos</i> i virtut.....	35
4.1. La prudència	38
4.2. Les virtuts de la semblança: amistat i justícia.....	46
5. Les virtuts públiques.....	60
5.1. Els atributs de la vida pública.....	65
6. La comunitat de <i>gènere</i> : la polis.....	70
7. De la polis a la cosmopolis.....	73

CAPÍTOL 2. LA IDENTITAT EN L'HEL·LENISME D'EPICUR

1. La perspectiva antropològica: el crepuscle de l'ésser natura.....	76
2. La cadena natura-plaer-vida.....	79
2.3. L'autorealització en el plaer.....	84
2.4. La natura: necessitat i límit.....	88
3. De virtuts del coneixement a virtuts de la vida.....	92
4. Els pressupòsits de la vida en societat.....	95

CAPÍTOL 3. LA VISIÓ CRISTIANA DE LA IDENTITAT

1. La perspectiva antropològica: la humanitat de l'ésser persona.....	98
2. La genealogia de l'home persona: sant Agustí.....	101
2.1. L'herència platònica.....	102

3. La idea de <i>condició</i> humana.....	111
3.1. Identitat humana i moralitat.....	119
4. L'atribut de la <i>condició</i> : la voluntat.....	123
5. La perspectiva individual de la <i>condició</i> humana.....	129
6. Els valors de la <i>condició</i> humana.....	137
6.1. La gratuïtat: ontologia i moralitat.....	140
6.2. La pràctica de la vida moral: la caritat.....	146

CAPÍTOL 4. LA VISIÓ IL·LUSTRADA DE LA IDENTITAT

1. La perspectiva antropològica: la humanitat de l'ésser subjecte.....	151
2. La solitud de la raó il·lustrada.....	152
3. La genealogia de l'ésser humà com a subjecte: Kant.....	154
3.1. Les dues natures.....	157
3.2. La visió dicotòmica de l'ésser humà.....	162
3.3. Les condicions de la primera natura.....	166
3.4. Els vincles entre les dues natures.....	168
3.5. Raó pràctica i felicitat.....	169
3.6. La construcció de la natura moral.....	174
4- La creativitat de la consciència moral.....	181
5- Els deures de la segona natura.....	187
5.1. La filantropia.....	190
5.2. La benevolència.....	192
5.3. La justícia	197
5.4. L'amistat.....	201
6. La nuesa i la plenitud moral del kantisme.....	207
7. La trilogia: humanitat, dignitat i respecte.....	213
8. Les polaritats morals del kantisme.....	221
8.1. Universal-particular.....	221
8.2. Absolut-relatiu.....	230

CAPÍTOL 5. EL DEBAT CONTEMPORANI A L'ENTORN DE LA IDENTITAT

1. Charles Taylor: l'adhesió a la Il·lustració.....	242
2. Alasdair MacIntyre: l'adhesió a la tradició.....	252

CONCLUSIONS	260
--------------------------	-----

BIBLIOGRAFIA	277
---------------------------	-----

PRESENTACIÓ

La història de les idees no ha dedicat poques pàgines a reflexionar i a elaborar pensaments sobre allò que pot constituir la natura més genuïna del nostre ser com a humans. Malgrat tot, i després de vint segles d'obstinada reflexió, encara avui en massa ocasions no ens reconeixem. Sovint no ens identifiquem pels nostres actes. Qui podria assegurar que reconeix alguna forma d'humanitat en els crims de l'holocaust, o bé en la lapidació de les dones, una pràctica de la més rigorosa actualitat? Accions com les que acabo d'esmentar, i una llarga llista que no cabria en un espai tan breu com el d'aquesta presentació, són les que en el decurs de la història han sembrat la llavor de tots els dubtes del present sobre la nostra suposada humanitat.

Malgrat tot, i tal vegada també per una obstinada convicció, em resisteixo a creure que el pensament dels clàssics resulti caduc o estèril per als nostres temps. Un temps que reuneix massa arguments per continuar creient que viatgem tots en el mateix vaixell. Des dels contestataris de la mal anomenada globalització, fins als protagonistes de la somiada mundialització dels drets humans, em confirmen la creença que existeixen, encara, voluntats disposades a pensar els nostres futurs en un destí comú. Fou aquest, també, el somni dels clàssics, i la prova més feaent de la seva vigència.

INTRODUCCIÓ

La lectura retrospectiva de la història del pensament que presento en el decurs de les pàgines següents respon a una inquietud bàsica que s'adreça a discernir, en el pensament clàssic, els diferents paradigmes que han elaborat una determinada idea de persona. He resseguit una línia de pensament, i he seleccionat aquells autors específics que han donat la perspectiva més integrada en aquest sentit.

Sovint s'ha intentat recuperar aquest fil conductor reconstruint les diferents concepcions de natura humana que se'ns presenten des de l'antropologia filosòfica. Però la línia de pensament que s'ha trobat en l'antropologia ha tendit a isolar-se de les dues àrees del pensament que considero fonamentals a l'hora d'investigar els continguts específics que configuren la nostra humanitat. Per a tal propòsit m'estic referint, especialment, a la filosofia moral i a la filosofia social. En aquest treball he volgut presentar una visió integrada de la idea d'humanitat vinculant aquestes tres àrees de pensament. Tenint en compte que no és possible reelaborar qualsevol redefinició del nostre ser com a humans, sense considerar les tres dimensions que configuren la nostra realitat: l'estructura de l'ésser, l'espai de les accions i la xarxa de les relacions. Així, una recerca com aquesta, exigeix la vinculació dels continguts de l'antropologia, amb els de la filosofia moral i social. Amb aquesta intenció he revisat aquells autors que he considerat rellevants, justament per haver expressat, en aquests àmbits de reflexió, una coherència que al meu entendre resulta paradigmàtica. Així doncs, m'he centrat en el pensament aristotèlic, en la filosofia de sant Agustí i en la Il·lustració kantiana.

Els capítols centrals que configuren aquesta tesi es corresponen als períodes clau de la història del pensament, en els quals s'insereix la filosofia d'aquests autors i que han estat seleccionats per haver considerat que marquen un paradigma a l'hora de donar resposta a la pregunta bàsica d'aquest treball: *quins són els elements a través dels quals s'ha definit el caràcter de la nostra humanitat?*

La fórmula nuclear que dóna títol a la tesi i que m'he proposat investigar en el fil històric és el nexce que es pot identificar en la història de les idees entre identitat humana i valors morals. Aquest vincle s'insereix en la història de la filosofia, a la llum de les diferents teories que s'han desenvolupat a l'entorn del concepte de natura humana. He volgut posar de relleu que en la història del pensament hi trobem determinades filosofies de la natura humana que han resultat ser veritables teories de la identitat, a partir de les quals s'han concebut els valors que han dibuixat un determinat paisatge moral i social.

Sense ignorar la crítica de l'anomenada *fal·làcia naturalista* que estableix la impossibilitat del pas de *l'ésser a l'haver de ser* com a fonamentació de l'ètica, i consegüentment, la crítica que s'adreça a la validesa de la moral establerta des d'una ètica fonamentada en l'antropologia, el que sí que he volgut desvelar és el nexce entre l'antropologia filosòfica, la filosofia moral i social, remarcant la seva importància a l'hora d'esclarir els elements que ens atorguen el nostre caràcter d'éssers morals i socials.

Tot i admetent la validesa argumentativa de la *fal·làcia naturalista*, com la crítica més important que s'ha fet a la relació causal entre l'antropologia descriptiva i l'ètica, he volgut mostrar l'existència d'una relació de concordança entre l'antropologia filosòfica i la teoria moral. Cal, en un sentit, donar raó als arguments de la fal·làcia, i pensar que l'ésser humà que ens dibuixa l'antropologia descriptiva no ens donarà la certesa de *l'haver de ser* del nostre comportament moral. Altrament expressat, l'antropologia descriptiva no ens pot donar certesa de l'ètica de les nostres accions. Malgrat aquesta constatació, si bé el lligam causal entre antropologia i ètica no serveix per a la fonamentació del deure moral, el vincle concordant entre l'antropologia filosòfica i l'ètica no resulta estèril, sinó més aviat imprescindible, per determinar els elements que configuren la nostra humanitat. Només des d'un estudi que integri aquestes àrees del pensament i que cerqui la seva concordança podem adquirir una idea clara del contingut de la nostra identitat com a humans.

Una filosofia sobre la natura humana no és reductible a una forma d'antropologia filosòfica que, com a àrea de coneixement, es centri exclusivament a investigar l'estructura fonamental de l'ésser humà. Les filosofies que han plantejat una teoria de la natura humana, i que han resultat ser més paradigmàtiques en el fil de les idees, han desenvolupat una recerca que necessàriament, a més de l'antropologia filosòfica, vincula a les dues altres àrees del pensament que acabo d'esmentar. He discernit en cadascuna d'aquestes àrees una pregunta central subjacent que, com il·lustraré, vincula sempre necessàriament a les altres.

L'antropologia filosòfica es pregunta fonamentalment per l'ontologia de l'ésser humà. El contingut específic de la seva pregunta s'adreça a discernir els elements constitutius que determinen la seva realitat última. Expressat en uns altres termes, l'ontologia s'esforça per identificar aquells elements estructurals de la natura humana que contenen el caràcter universalitzable i que com a tals determinen l'estructura de la nostra humanitat. La pregunta subjacent a la filosofia moral és la que s'adreça a les raons últimes que fonamenten la validesa de les accions. Expressat d'una altra manera, la filosofia moral s'interroga pels valors que atorguen validesa i legitimitat a les accions humanes. Finalment, la qüestió central de tota filosofia social és la preocupació per identificar els elements que fan possible la cohesió entre els humans, això és, la recerca dels fonaments últims de les nostres relacions.

La temàtica central de cadascuna d'aquestes àrees de pensament constitueix un aspecte que afecta la realitat última de l'ésser humà. El que és rellevant d'aquesta qüestió és que la reflexió sobre la realitats últimes convergeix amb la pregunta pels fonaments, i aquesta última condueix sempre a investigar allò que és universalitzable. Què hi ha en la realitat de l'ésser humà que sigui identificable en tot espai, temps i circumstància, ja sigui de la seva estructura, de la validesa de les accions o de les seves relacions? Interrogar-se sobre els elements constitutius de l'ésser humà, per la validesa de les seves accions, i finalment, per allò que és fonament de les relacions humanes significa voler discernir tot allò que hi ha d'universalitzable en l'ésser humà. Només a partir d'aquí podrem determinar la realitat última d'allò que anomenem humà. És en aquest sentit que aquestes tres àrees de pensament han de convergir en

l'elaboració d'una teoria de la natura humana. Certament, si ésser humà és una qualitat, aquesta només la podrem reconèixer en tot allò que l'ésser humà tingui d'universal, en allò que incorpora i és identificable en tot espai, temps i circumstància. Només en allò que l'ésser humà posseeix d'universal podem identificar-hi la seva humanitat. La universalitat és l'única categoria que ens atorga la humanitat com a qualitat. L'antropologia filosòfica, com la filosofia moral i social intenten definir aquesta universalitat des de les seves qüestions més centrals. La primera planteja la recerca de la universalitat en els elements constitutius o estructurals de l'ésser humà; la segona, en la validesa de les accions, i la tercera es preocupa per la universalitat de les relacions. Definir la nostra humanitat com a qualitat exigeix un treball que consideri aquestes tres àrees de manera integrada. És en el marc d'aquesta convergència on s'insereix el lligam entre identitat humana i valors morals com a fil conductor de la meva recerca.

Les teories sobre la natura humana esdevenen teories de la identitat des del moment en què es concentren a determinar els elements universalitzables de la vida humana. La reflexió que s'esforça per discernir allò que és humà d'allò que no ho és esdevé una reflexió sobre la nostra carta d'identitat. És a través d'allò que ens fa humans que ens reconeixem com a membres d'una mateixa espècie i a l'ensem que ens diferenciem de les altres. Així, la pregunta per la humanitat és sempre una pregunta per la identitat humana. La història del pensament que vincula l'antropologia filosòfica, la filosofia moral i social ha donat diferents respostes a aquesta pregunta i, en aquest sentit, ha formulat diferents cartes d'identitat que expliciten els elements a través dels quals ens

reconeixem com a membres d'una mateixa espècie. D'entre aquestes respostes he seleccionat les tres que em resulten més transparents a l'hora de revelar-se'm justament l'esmentat nexa entre la identitat humana i els valors morals. És a dir, entre la forma d'entendre els elements constitutius universals de l'estructura humana que dibuixa l'antropologia filosòfica i les formes d'acció i de relació que hi són concordants.

La primera carta d'identitat la trobem formulada en la Grècia clàssica en el context de la filosofia aristotèlica. Aristòtil presenta una idea clara dels elements que configuren la nostra humanitat, tant des de l'antropologia filosòfica com des de la filosofia moral i social. L'estructura constitutiva de l'ésser humà en la seva realitat última pel que fa a l'antropologia és la natura. Aquesta natura és definida en termes de *gènere*, i com a tal conté una qualitat essencial que és l'intel·lecte. La natura és humana quan posseeix intel·lecte, i el *gènere* humà és aquell que es distingeix per la possessió d'aquesta qualitat essencial. L'element estructural universalitzable i que per tant configura la nostra humanitat és l'intel·lecte. El paradigma antropològic que ens presenta l'aristotelisme és l'ontologia de l'ésser humà natural. Això significa que la realitat última és la natura intel·lectiva, i que en aquesta qualitat de la natura hi reconeixem la humanitat. Però aquesta humanitat també la configura la validesa de les accions, i aquesta és la reflexió que du a terme la filosofia moral.

L'aristotelisme presenta una filosofia moral que identifica totes aquelles accions que són pròpies de la natura intel·lectiva. Només aquestes contenen la

categoria d'accions humanes. L'accions virtuoses són, és en aquest cas, les concordants amb l'ontologia de l'ésser natural intel·lectiu. L'acció virtuosa privilegia uns determinats valors en la praxi de la vida moral, i que en el marc de l'aristotelisme es corresponen fonamentalment amb la prudència, l'amistat i la justícia. Però la carta d'identitat de l'aristotelisme culmina amb l'aportació de la filosofia social, que busca els elements que configuren la nostra humanitat des de la legitimitat d'uns determinats vincles.

Per a l'aristotelisme són legítimes les relacions humanes que resulten de l'acció virtuosa. A través de l'acció virtuosa reconeixem la humanitat en la semblança de pensament i de formes de vida. La semblança que és inherent a l'acció virtuosa i als seus valors de prudència, amistat i justícia és el fonament de la legitimitat de les relacions humanes. El vincle que es produeix per la semblança configura una *comunitat de gènere*. Però la *comunitat de gènere* que ens presenta la carta d'identitat humana aristotèlica és restringida. L'aristotelisme només reconeix humanitat en aquells éssers que són semblants en l'exercici de la natura intel·lectual, la qual cosa s'expressa en la pràctica de les virtuts, i en la convergència de les formes de vida.

El concepte monolític de natura humana que postula la carta d'identitat aristotèlica rep la seva primera erosió important amb la filosofia d'Epicur. L'hel·lenisme d'Epicur descobreix una natura governada per la necessitat. Tal és un moment rellevant en el fil històric de la reflexió sobre la identitat. La natura que descobreix Epicur a través de les nocions de necessitat i límit ja no és harmònica, i presenta les primeres escletxes, que apunten cap a la seva

disgregació. El pensament d'Epicur representa un punt d'inflexió en el concepte clàssic de natura *genèrica* i els seus valors concordants. En les seves tesis, Epicur presenta una carta d'identitat crepuscular; en aquest sentit, la pèrdua del *gènere* com a fonament de la identitat humana és la davallada que anuncia el seu pensament.

La segona carta d'identitat la trobem formulada en el marc del pensament cristià i en el context específic de la filosofia de sant Agustí. La carta d'identitat dels humans que ens presenta sant Agustí significa un canvi de paradigma respecte a l'aristotelisme. sant Agustí també elabora una idea clara dels elements que configuren la nostra humanitat, tant des de la seva antropologia filosòfica com des de la filosofia moral i social. Tot i que sant Agustí parla de l'ésser humà en termes de natura, per filòsof cristià, l'estructura constitutiva de l'ésser humà, en la seva realitat última, no és ja la natura, sinó la *condició de creat*. I aquesta *condició* consisteix a posseir un determinat estatus o situació respecte al principi creador. L'element estructural universal és en aquest cas la *condició*, la qual no expressa el caràcter de la humanitat en termes de natura *gènérica*, com en el cas de l'aristotelisme, sinó que expressa el caràcter de la natura humana en termes de situació o estatus. I aquest és el nucli del canvi de paradigma respecte al pensament clàssic aristotèlic. La *condició* no remet a una qualitat essencial, ja que no expressa allò que és humà, a través d'una natura *genèrica*, però sí que per la *condició* reconeixem els altres humans, des del moment que es troben en el mateix estatus o situació respecte al principi creador. Per la qual cosa, la *condició* no conté una qualitat específica a través de la qual identifiquem la humanitat, com ho havia estat l'intel·lecte en

el concepte de natura genèrica que ens presentava Aristòtil. El paradigma antropològic que ens trobem en l'agustinisme és l'ontologia de l'ésser humà personal, en la qual els humans comparteixen la voluntat. La voluntat és l'atribut de la *condició de creat* i la seva funció és apropar-se o fer-se igual al principi creador.

L'agustinisme presenta ja una filosofia moral que identifica determinades accions que poden ser universalitzables. En aquest cas són universalitzables totes aquelles accions que concorden amb l'ontologia de l'ésser humà personal, és a dir, amb l'atribut principal de la *condició*, que és la voluntat. L'acció de la voluntat s'adreça a assemblar-se al principi creador. Aquesta acció privilegia un determinat valor en la praxi de la vida moral, que és justament la gratuïtat. En la mesura en què representa un valor, la idea de gratuïtat conté una accepció moral. Però en el pensament de sant Agustí, la gratuïtat té també un sentit ontològic. Com a valor de la voluntat, la gratuïtat significa que l'ésser humà es converteix en donador de si mateix a altri. En el seu sentit ontològic, la gratuïtat significa que l'ésser humà és un ens receptor de la seva realitat.

La carta d'identitat de l'agustinisme culmina també amb l'aportació de la filosofia social que busca els fonaments últims de les relacions humanes. La semblança de l'intel·lecte, com la qualitat del *gènere*, ja no es pot presentar com el darrer fonament de les relacions. L'agustinisme troba en la concepció de l'amor que s'expressa com a *àgape* la raó última de les relacions humanes. L'*àgape* és expressió, justament, de la gratuïtat, tant en el sentit ontològic com

moral. L'*àgape*, com a valor de la voluntat, configura una *comunitat de condició*, així com els valors de l'intel·lecte, la prudència, l'amistat i la justícia havien configurat una *comunitat de gènere*. La *comunitat de condició* de la filosofia de sant Agustí conté ja un principi d'universalitat que és justament el que deriva de la concepció de l'amor *agàpic*.

La tercera carta d'identitat la trobem formulada en el pensament il·lustrat, i en el context específic de la filosofia kantiana. Kant presenta també una idea clara dels elements que configuren la humanitat des de l'antropologia filosòfica, moral i social. La carta d'identitat per als humans que ens presenta Kant és la de l'ésser subjecte. La natura d'aquest ésser subjecte és definida en termes d'individualitat i d'autonomia. La natura humana expressada en termes d'individualitat també conté una qualitat, que en aquest cas és la raó pràctica, la qual es distingeix de l'intel·lecte aristotèlic, no pas pel fet de ser pràctica, sinó pel fet de ser monològica. Es tracta, doncs, d'una raó isolada que dialoga amb si mateixa. L'antropologia filosòfica de Kant postula com a realitat última constitutiva de l'ésser humà l'ésser subjecte. A diferència de la *natura* d'Aristòtil, i de la *persona* de sant Agustí, el subjecte de Kant adquireix la seva humanitat estructural essent *individu autònom*. S'és humà, no per pertànyer a un *gènere*, ni pel fet de participar d'una *condició*, sinó que per a Kant s'és humà quan s'és individu autònom. La natura humana és expressada, doncs, en l'antropologia, en termes d'individualitat i d'autonomia. Des de l'antropologia filosòfica kantiana reconeixem l'estructura de la humanitat en aquesta individualitat. Però la humanitat de l'ésser subjecte també la configuren la

validesa de les seves accions. Són accions vàlides aquelles que du a terme l'individu i que són universalitzables; aquesta és l'aportació de la filosofia moral.

L'espai moral es defineix per la seva universalitat. Les accions universalitzables concorden amb l'ontologia de l'ésser humà subjecte que no viu en el *gènere*, ni en la *condició*, sinó que viu en la seva individualitat. La racionalitat pràctica monològica és la característica de la individualitat. La instància que governa la raó pràctica monològica ja no es troba fora del subjecte. El govern de la raó pràctica s'exerceix des de la *voluntat bona*. Com a voluntat formal, la voluntat bona s'adreça al compliment del deure, i és des d'aquest propòsit que es privilegien els valors que configuren el paisatge moral kantian. La *humanitat*, la dignitat i el respecte són els valors concordants amb l'ontologia de l'ésser subjecte.

La carta d'identitat per als humans que ens presenta el kantisme culmina, també, en una filosofia social que també opta per identificar els elements d'universalitat que legitimen les relacions humanes. Per al kantisme són universalitzables aquelles relacions que resulten de la trilogia *humanitat*, dignitat i respecte. La voluntat bona, com a motor de la raó pràctica de l'individu, s'adreça a establir relacions des dels valors de la trilogia. L'exercici i la pràctica de la humanitat, la dignitat i el respecte com a valors configuren la *comunitat de raó*. A través d'aquesta darrera, i dels seus valors concordants, la filosofia kantiana consolida una idea d'humanitat amb contingut universal.

Els tres paradigmes de la identitat humana que he anunciat constitueixen, a l'ensem, la font del debat contemporani que reflexiona sobre la mateixa idea d'identitat. Em remeto, al final d'aquest treball, als arguments de dos dels seus protagonistes més rellevants: Alasdair MacIntyre i Charles Taylor. La referència a les tesis defensades pels interlocutors esmentats resulta quasi obligada, pel fet d'haver-se polaritzat en dues posicions vinculades a la visió dels clàssics. La primera, que representa MacIntyre s'apunta al paradigma aristotèlic, i es defineix com a comunitarisme radical de signe contramodern i antiil·lustrat; MacIntyre s'adhereix a l'aristotelisme com l'únic paradigma que ofereix possibilitats per redefinir la identitat humana, a partir de la noció de tradició que impregna tota la filosofia aristotèlica. La segona posició, representada per Taylor, es defineix com a comunitarisme moderat de signe promodern, i es pronuncia a favor de la vigència del pensament il·lustrat. Taylor considera que la identitat humana és només redefinible si s'aconsegueix refer la genealogia del subjecte que sorgeix de la Il·lustració. La tesi central de Taylor és que la noció de tradició no és incompatible amb les coordenades del pensament modern. Per a Taylor, tampoc no hi ha incompatibilitat entre comunitat i universalitat.

CAPÍTOL 1

LA VISIÓ GREGA CLÀSSICA DE LA IDENTITAT

1. La perspectiva antropològica: la humanitat de l'ésser natura

El concepte de natura humana que acull el pensament clàssic conté com a nucli central la noció d'una entitat universal que convergeix en uns mateixos atributs. Aquest és el punt de partença, i des d'aquesta perspectiva la idea de natura humana apareixerà sempre vinculada a una essencialitat *genèrica*. La idea d'ésser humà que predica la concepció clàssica apareix quasi sempre vinculada al concepte de *gènere*.¹ L'ésser humà ho és en la mesura en què posseeix una natura compartida. La resposta que dona la Grècia clàssica a la pregunta *què és l'ésser humà* se situa en el paradigma ontològic de *l'ésser natural*.

L'ésser humà és abans de tot natura,² i la pertinença a una determinada *natura genèrica* és el que el fa esdevenir humà. Trobem ja certament en l'antropologia

¹ Plató és referenciat al *gènere* com una categoria equiparable al model universal de les idees. Però és la filosofia aristotèlica la que incorpora aquesta noció de manera més general. El concepte de *gènere* és definit per Aristòtil tant des de la lògica com des de la metafísica. El *gènere* com a concepte de la lògica constitueix una categoria que és superior a l'espècie i inferior a l'essència. El *gènere* com a concepte de la metafísica és definit com a ens en el sentit ontològic, dotat d'una essència que és atribuïble a una pluralitat d'ens que difereixen específicament. És cert que en més d'una ocasió, Aristòtil estableix una relació ambigua entre ésser humà i *gènere*, com succeeix en alguns textos en els quals Aristòtil situa a l'ésser humà entre el *gènere* i l'espècie. Així, expressa: "El blanc significa tan sols una qualitat, mentre que *l'espècie i el gènere* indiquen una qualitat que està relacionada amb l'entitat. La qualitat ens diu la manera de ser d'una substància. En el cas del *gènere*, malgrat tot, aquesta qualificació determinativa abasta un camp molt més ampli que en el cas de l'espècie. Dient (animal) abastariem més del que abastariem si diguéssim (home)". (Aristòtil, 3b). Malgrat tot, en altres ocasions la relació entre la idea d'ésser humà amb el concepte de *gènere* apareix explicitada de forma molt més clara. "En efecte, aquest o aquell home només pot ser definit de manera apropiada a través de l'espècie o del *gènere*, i el donarà a conèixer millor el que digui home que el que digui animal. Qualsevol altra cosa que es correspongui, com per exemple, ell corre o bé és blanc, serà aliè a allò que pretenem". (Aristòtil, 2b).

² *Physis* és el terme grec que s'ha traduït per "natura", i incorpora el significat de *principi i origen de tota la realitat*.

grega un individualisme incipient que considera també l'ésser humà com a ens individual, però aquesta dimensió queda inserida en la preeminència de l'essencialisme del *gènere*. Aquesta premissa no és en absolut gratuïta, sinó que es mostra coherent en el context del pensament antropològic clàssic. El fet de centrar la reflexió sobre l'ésser humà en la dimensió individual hauria significat, justament, el trencament amb la indissolubilitat del *gènere*.

Per aquesta raó, la tesi central és que l'ésser humà és portador d'una essència, que com a tal comparteix amb els que posseïxen semblança de *gènere*. Tal semblança és el que atorga la qualitat d'humà, i també l'espai que fa indissolubles els membres que participen d'una mateixa forma de vida. A la pregunta *què és un humà?* el pensament clàssic respon fonamentalment que és humà aquell que comparteix unes determinades qualitats, i consegüentment s'identifica amb el seu *gènere*. Aquell que no les posseeix no és un semblant, per la qual cosa, no pot identificar-se amb el *gènere*, d'aquí se'n dedueix que no pot ser considerat un humà.

L'intel·lecte constitueix l'atribut central de la *natura genèrica*, altrament expressat, de l'essència que comparteixen tots els humans. Ser humà significarà, doncs, desenvolupar-se *en i per* aquest intel·lecte. La primera dada rellevant que ens descobreix aquesta concepció és que la categoria d'humanitat només esdevé atribuïble als que s'identifiquen amb l'atribut de la *natura genèrica*. Els que viuen en conformitat amb el tarannà de l'intel·lecte són els semblants. Si l'ésser humà ho és tan sols pel fet de posseir una natura compartida que es defineix *genèricament*, llavors la natura és l'única instància

que atorga la identitat.³

Certament, aquesta idea de natura humana que defensaren els grecs no resulta ser cap entelèquia, ja que per a ells va ser concebuda com el fonament mateix de l'existència humana i de la vida en societat. La natura *genèrica*, com a fonament de la identitat, constitueix la primera fórmula paradigmàtica que té implicacions importants quant a la concepció de les relacions interpersonals i, consegüentment, en la doctrina social global.⁴

La consideració de la natura *genèrica* com a fonament de la identitat planteja a la antropologia clàssica un dilema important, al qual els mateixos grecs, especialment Aristòtil, intentaren de donar-hi una solució. La natura humana és concebuda abans de tot com a una entitat comuna, de la qual en són part els que poden anomenar-se humans, pel fet de posseir els atributs d'aquest *gènere*, especialment l'intel·lecte. Tenint en compte aquesta premissa, cada ésser humà només adquireix identitat a partir del desenvolupament dels atributs del *gènere*, però aquesta tasca només la pot realitzar cada ésser humà des de la seva singularitat. La resolució del dilema plantejat consisteix, doncs, en com conciliar la particularitat de cada ésser humà amb la universalitat

³ Trobem també constància de la preocupació d'Aristòtil per determinar la identitat a través del *gènere* en el tractat *De l'ànima*: "Tal vegada, la nostra primera tasca sigui determinar a quin *gènere* pertany l'ànima i definir què és; és a dir, si és una cosa particular, una entitat o bé és una qualitat, una quantitat, o pertany a alguna altra de les categories que he establert. En segon lloc, hem de veure si té parts o no i si tota ànima és de la mateixa espècie o no, i si no ho és hem de veure si la diferència és específica o és genèrica". (Aristòtil, 402 b).

⁴ El concepte de *natura genèrica* al qual m'estic referint com a paradigma clàssic de la identitat humana és defensat per Laín Entralgo: "Aristòtil com Plató com tots els grecs no conceberen encara la manera d'ésser humà que avui anomenem personal. Aristòtil no va entendre l'ésser humà com a persona, així el *qui* d'aquesta persona queda en la concepció aristotèlica reduït a ser un *què* unitari de la condició natural de cada individu humà al fet genèric de ser home. La realitat de l'individu humà és considerada ara des de l'ontologia del ser natural". (Laín Entralgo, 1972: 30).

genèrica. L'antropologia aristotèlica realitza ja un esforç important per raonar el nexa entre el particular i l'universal.

2. La genealogia de l'home natura: Aristòtil

Aristòtil desenvolupa la seva concepció de la natura humana com a *gènere* en la seva psicologia. La psicologia aristotèlica constitueix el fonament d'aquesta concepció. En la psicologia Aristòtil exposa l'especificitat del psiquisme humà. Però l'originalitat d'Aristòtil és que per discernir aquesta especificitat elabora la genealogia de les facultats de l'ésser humà.⁵ Això és, l'origen d'aquestes facultats en relació a tots els altres éssers existents. En la psicologia apareixen, doncs, vinculades l'ontologia i l'epistemologia. Només en aquest context es pot entendre la concepció de la natura humana com a *gènere* i les implicacions d'aquest concepte en la seva filosofia moral.

L'ontologia aristotèlica predica que no només l'ésser humà forma part d'una *natura genèrica*, sinó que en realitat tot allò que existeix posseeix una *natura genèrica*. Aristòtil ho expressa amb la idea que *totes les coses particulars d'aquest món neixen i moren però els gèneres són eterns*. Si recordem la definició literal del concepte de *gènere*, que Aristòtil presenta com aquell atribut essencial aplicable a una pluralitat de coses que difereixen entre si específicament,⁶ ens adonem que només el *gènere* és presentat com el substrat o fonament de tot el que existeix, i en aquest sentit també és presentat

⁵ La genealogia de l'ésser humà en l'escala dels éssers la trobem explicitada en el tractat *De l'ànima* Vegeu Aristòtil, 412a - 414b.

com a *substància*.⁷ El *gènere* és l'essencial als éssers i és, en definitiva, el que els confereix la identitat a qualsevol ésser que existeix. En l'ontologia aristotèlica aquesta identitat que confereix el *gènere* incorpora dues dimensions: en primer lloc, la ubicació de cada ésser en l'ordre ontològic de l'univers; i, en segon lloc, la finalitat de cada ésser en aquest ordre ontològic. L'esmentat ordre ontològic, al qual es refereix Aristòtil, remet a una escala jeràrquica que estructura l'univers en una evolució de formes més simples a més complexes. En aquesta escala dels éssers les formes inferiors es troben també contingudes en les formes superiors, essent aquestes últimes, però, irreductibles a les primeres. És per aquesta raó, que l'ontologia aristotèlica ha estat susceptible de ser interpretada en termes d'evolució. Certament, no és interpretable com una teoria de l'evolució en el sentit modern d'eliminació i substitució selectiva de les formes inferiors per les superiors, però sí com una evolució en termes conceptuals que vol raonar sobre la genealogia de les facultats superiors de l'ésser, des de les formes més simples fins a les més complexes. La versemblança d'aquesta interpretació es fa palesa en la manera com Aristòtil explica els atributs de cada *gènere* en l'escala dels éssers. Així, la *ubicació* i la *finalitat* dels éssers en l'ordre ontològic constitueixen les dues dimensions de la identitat que confereix la *natura genèrica*. La ubicació determina la facultat que governa la vida de cadascun dels éssers. La finalitat consisteix en la realització completa d'aquesta vida, dins dels paràmetres de cada esglaió que configura aquest ordre ontològic.⁸

⁶ Vegeu Aristòtil, 3b.

⁷ Concretament, el *gènere* és equiparat a les entitats segones. Vegeu Aristòtil, 2b.

La situació dels éssers en l'ordre ontològic esdevé la primera dimensió de la identitat que he assenyalat anteriorment, i ve determinada per aquesta peculiar concepció de la *natura com a gènere*. Això significa que els éssers tenen una identitat en funció del lloc que ocupen en l'ordre ontològic. Aristòtil entén aquest ordre ontològic com l'evolució des de la matèria inorgànica fins a la matèria organitzada, i a aquesta última li atribueix ànima, que defineix com a principi de vida.⁹ La relació de l'ànima amb els cossos naturals amb vida és equivalent a la relació de la *forma* amb la matèria inorgànica. L'ànima és l'actualització del cos natural, el qual posseeix la vida en potència. Així, l'ànima constitueix l'entelèquia d'un cos natural i esdevé la instància que li confereix la capacitat per viure. En l'ontologia aristotèlica l'ànima esdevé acte per als cossos naturals organitzats, tal i com la forma esdevé acte per a la matèria inorgànica. L'ànima esdevé, doncs, principi de moviment i fi per a la natura vivent, i és la instància que conté les facultats de cada *gènere* amb vida. Aristòtil explica l'evolució de la matèria viva a través de les facultats de l'ànima. Cal entendre que és l'ànima la que en darrera instància incorpora l'especificitat del *gènere*.

Aristòtil estableix la correspondència ànima–facultat dins de l'escala dels éssers, i en aquesta forma interpreta una jerarquia que s'inicia amb la classe

⁸ L'ordre ontològic dels éssers apareix sempre en els tres llibres que configuren el tractat *De l'ànima*: "Respecta les facultats de l'ànima, que són les de la nutrició, les de la sensació i les del pensament, alguns éssers vius les posseeixen totes, d'altres en posseeixen alguna, i d'altres només en posseeixen una". (Aristòtil, 414b).

d'ànima vegetativa o nutritiva, que té la funció d'assimilació i reproducció de la pròpia espècie. En el cas de l'ànima vegetativa la facultat que governa és la capacitat autonutritiva, que és l'única necessària per a una forma de vida estàtica, en la qual no s'exigeix el desplaçament com a condició per a la supervivència. L'ànima vegetativa, pròpia de les plantes, constitueix el primer nivell de la vida, que a la vegada és comú a tots els altres esglaons de la matèria viva. El següent esglaió de l'escala és l'ànima sensitiva, que implica la capacitat per sentir plaer i dolor. La sensació és la facultat adequada per a governar els éssers dotats de vida amb exigència del desplaçament com a condició per a la supervivència. L'ànima sensitiva governa la vida animal i pressuposa el moviment, i inclou la capacitat per sentir plaer o dolor, per la qual cosa es pressuposa el desig, que és el segon nivell de complexitat en l'escala de la vida. Des de l'ànima sensitiva s'estimulen la imaginació i la memòria, les quals deriven de la mateixa facultat; la primera reelabora l'objecte sensible a partir del material adquirit en la percepció dels sentits, mentre que la segona reconstrueix l'experiència a partir de les percepcions del passat. L'esglaió més elevat de la vida animal posseeix l'ànima intel·lectual, que és la que governa la vida de l'ésser humà. En aquesta última forma l'ànima posseeix la facultat més elevada, que és la capacitat intel·lectual, però també inclou les facultats de les formes de vida inferiors. La forma intel·lectual inclou la nutritiva i la sensitiva. Però el que és rellevant en tota aquesta qüestió és que en l'ontologia aristotèlica, si bé l'intel·lecte constitueix l'atribut del qual deriva tota l'especificitat del *gènere* humà, també és cert que Aristòtil comprèn l'intel·lecte com la capacitat superior que emergeix, i que a la vegada transcendeix, les

⁹ "Diem, doncs, que el que té ànima es distingeix del que no en té pel fet de viure. Aquest és, doncs el

formes de vida inferiors. Per la qual cosa, l'intel·lecte està situat en una escala ontològica que a la vegada determina la seva pròpia genealogia. Per a Aristòtil, hi ha intel·lecte perquè abans hi ha sensació, i a l'ensem, hi ha sensació perquè hi ha vida vegetativa. La comprensió de l'escala ontològica, com a realitat evolutiva en la qual les formes més complexes existeixen perquè integren les més simples, ens ajuda també a comprendre la segona dimensió de la identitat de la *natura genèrica*, la *finalitat*, a la qual m'he referit anteriorment.

He assenyalat que la finalitat dels éssers des de la seva *natura gènica* és la realització completa de la seva vida, en les possibilitats que determina la facultat que governa cada forma d'existència. Per la qual cosa, la finalitat de cadascun dels éssers naturals serà el ple desenvolupament de la facultat específica i que s'encarrega de governar la seva vida. Aquest constitueix el sentit teleològic de la filosofia aristotèlica, que impregna no només l'antropologia, sinó també de tota la seva filosofia natural. Allò rellevant de la *teleologia* aristotèlica és que l'existència es defineix de manera substancial per l'activitat. Així, ésser, en qualsevol de les seves formes, significa desenvolupar alguna mena d'activitat. Per a Aristòtil, l'ésser és fonamentalment *activitat*, com també la vida és activitat. Prova d'això la trobem en el raonament per explicar el canvi en la natura, a través de les categories de *potència* i *acte*. Aristòtil explica el canvi en tot ésser natural a través del pas de *potència* a *acte*, les categories que articulen el sentit *teleològic* de tot l'univers.¹⁰

principi pel qual totes les cose vives tenen vida." (Aristòtil, 413b).

La finalitat de tots els éssers naturals consisteix a realitzar-se completament en les seves capacitats. En el cas de la matèria inerta aquesta realització és l'actualització o determinació de la seva *realitat virtual*. *Potència* significa l'estat virtual d'una capacitat en un ésser, la qual determina la seva realitat específica com a ens de la natura. *Acte* remet a un *estat de fet*, que tota realitat consolida des del moment que les seves capacitats es realitzen. En el cas dels éssers vius aquest procés de realització completa consisteix en l'actualització de la seva facultat potencial. En la vida que està governada per l'ànima vegetativa la realitat potencial és la capacitat d'autonutrició, mentre que en el cas de la vida sensitiva es tractarà d'actualitzar la capacitat de percepció del món sensible; per tant, l'actualització de la vida animal consisteix en l'experiència de la percepció sensorial.

El cas de la vida humana consisteix en la realització completa de la facultat de l'intel·lecte. El sentit *teleològic* de l'univers quan es concreta en la vida humana, això és, en l'antropologia, també vincula l'ontologia i l'epistemologia aristotèliques. Expressat en uns altres termes, la vida humana conté la facultat més elevada en l'escala ontològica, tant per a l'ésser com per al coneixement. L'intel·lecte actiu, com s'argumenta més endavant, esdevé la facultat que transcendeix en l'ésser humà la pròpia realitat ontològica. La finalitat de la vida humana, com a *gènere* superior, és el coneixement superior. La vida humana és la forma d'existència que està capacitada per al coneixement superior, que

¹⁰ Aristòtil ho expressa així: "L'ànima ha de ser entitat en el sentit de ser la forma d'un cos natural, el qual posseeix potencialment la vida. I l'entitat és, en aquest sentit, l'entelèquia o acte. L'ànima és, doncs,

es correspon amb el coneixement dels intel·ligibles, dits també universals. Aristòtil, ben hereu de Plató en aquest punt, atorga als intel·ligibles l'estatus de veritable coneixement. El que vol posar de relleu és la idea que només l'ànima humana té capacitat per pensar-se ella mateixa.

La realització completa de la facultat de l'intel·lecte inclou, òbviament, el desenvolupament i la realització de la vida sensitiva, ja que, com he subratllat, en la jerarquia ontològica el *gènere superior* inclou les capacitats dels altres esglaons inferiors. La realització d'ambdues capacitats es correspon ontològicament amb la vida animal i amb la vida específicament humana, a la qual ens referim com a antropologia. La realització d'aquestes dues capacitats es correspon epistemològicament amb l'aprehensió de la realitat a través de les facultats sensitiva i intel·lectiva.

3. L'atribut de l'ésser humà natura: l'intel·lecte

Tant la realització de la capacitat sensitiva com la realització de la capacitat intel·lectual impliquen dues formes d'activitat. Si bé per a Aristòtil constitueixen dues capacitats, que en el cas de l'ésser humà, es desenvolupen de manera totalment vinculada, també assenyala que hi ha una diferència substancial, entre el tipus d'activitat que desenvolupen aquestes capacitats i la causa d'aquesta activitat. La causa de la vida sensitiva sempre és el món exterior, i la percepció depèn de la presència de l'objecte extern; en aquest sentit, la percepció sensorial és sempre un estat d'afecció. Es tracta, doncs, en aquest

l'entelèquia de la classe de cos que posseeix la vida. Ara bé, el terme *entelèquia* té dos sentits anàlegs a

cas, d'una mena d'activitat que es desencadena com el resultat de l'afecció externa. Així, la vida sensitiva s'actualitza quan té per objecte el món de les coses sensibles, que és el món de la particularitat. En l'acte de la percepció accedim a una *forma*, això és, a quelcom no material, però limitada a una entitat individual. L'activitat sensitiva té el seu origen en el món extern, i s'actualitza quan aquest exerceix una alteració dels òrgans sensorials. Si bé per a Aristòtil la sensació és una funció que culmina en l'activitat psíquica, és a dir, en l'aprehensió mental de l'objecte, i per tant és finalment una funció de la ment, aquesta activitat ve determinada per l'alteració que el món material extern exerceix sobre els nostres òrgans corporals. Per la qual cosa, és clar, que la vida sensitiva no pot transcendir la particularitat del món material. El tipus d'activitat que desenvolupa la vida sensitiva és aprehensió de l'objecte.

La causa de l'activitat de l'intel·lecte rau en la mateixa ànima humana. Aristòtil deixa clar que l'activitat de l'intel·lecte pot ser independent del món exterior; així, l'ésser humà pot pensar sempre que ho desitgi, però, en canvi, no pot percebre sempre que ho desitgi, ja que la percepció depèn de l'objecte extern. En aquest sentit, l'activitat de l'intel·lecte és independent del món exterior, especialment l'activitat del que Aristòtil identifica com a *intel·lecte agent*, expressat també com a *nous actiu*, que ell distingeix de l'*intel·lecte passiu*. Aristòtil es refereix a aquest últim com a vinculat encara a la vida sensitiva i com la facultat de l'ànima encarregada d'elaborar el primer grau d'abstracció. La seva tasca consisteix a establir la unitat a partir de les diferents imatges que s'originen en l'experiència sensitiva. L'intel·lecte o *nous passiu* és concebut

la possessió del coneixement i a l'exercici del mateix". Vegeu Aristòtil, 412 a.

com una instància dependent encara de l'afecció externa. L'intel·lecte *actiu* és, en canvi, concebut com una instància plenament creadora; així, la seva activitat és totalment independent de l'activitat del cos, constitueix la més elevada de totes les facultats, i el contingut de la seva activitat és l'elaboració del coneixement dels universals. En l'escala epistemològica el coneixement dels universals es correspon amb el grau més elevat de generalització; aquest grau de coneixement pressuposa una activitat alliberada de l'afecció del món extern, i permet el moviment peculiar de la ment que anomenem *abstracció*. L'elaboració d'aquest grau de coneixement es concreta en l'acte de definir, i això significa justament la capacitat d'atribuir una identitat *gènérica* a qualsevol ésser de la natura. Si bé és cert que l'existència d'entitats *genèriques* incumbeix a l'última realitat de l'ésser, i per tant és matèria d'ontologia, també ho és que la capacitat per identificar el *gèneres* és específica de l'ésser humà i aquesta última incumbeix al coneixement, i és per tant matèria d'epistemologia. La capacitat per identificar els diferents *gèneres* en la natura és, doncs, exclusiva de l'ésser humà, i aquesta capacitat només la pot exercitar des d'una forma peculiar d'activitat creadora que transcendeix sempre la vida sensitiva.

És, justament, en el procés de l'activitat creadora de *l'intel·lecte actiu* que l'ésser humà es redescobreix a si mateix en la seva genealogia ontològica, entenent per genealogia ontològica, tal com el mateix Aristòtil ho concep, l'origen i l'evolució dels éssers naturals, des de la facultat més simple vinculada a la vida vegetativa fins a la més complexa, que culmina amb la capacitat de *l'intel·lecte actiu*. Amb la disposició de l'ànima o facultat més complexa, l'ésser humà és l'únic dels éssers naturals que és capaç de reconèixer-se a si mateix

en aquesta genealogia ontològica. Aquest reconeixement conté dues dimensions. Primerament, significa saber-se a si mateix en el lloc que ocupa en l'escala dels éssers. Després implica saber-se, també, quant a les capacitats que es corresponen amb aquesta ubicació en l'escala ontològica. El reconeixement del lloc que s'ocupa és justament saber-se com el *gènere* superior en la perspectiva ontològica. Cal recordar que, segons el mateix Aristòtil, aquesta forma de superioritat ve determinada i s'esdevé en la mesura en què els éssers incorporen i acumulen les classes d'ànima i les formes de vida corresponents als éssers inferiors. El reconeixement de les capacitats que es deriven de la situació en l'ordre ontològic significa saber-se dotat de l'ànima més complexa. L'ànima que posseeix la forma d'*intel·lecte actiu*¹¹ té una peculiaritat important, que és justament la capacitat creadora. L'acció creativa, des del pensament, és possible només quan aquest pensament es té per objecte a si mateix. Té forma d'*intel·lecte* superior aquell que pot pensar-se a si mateix. També en altres ocasions Aristòtil es refereix a la superioritat de l'*intel·lecte actiu* en els termes de la ment que es pensa a si mateixa; en aquest sentit, constitueix la part de la ment purament reflexiva.

El significat del reconeixement, per part de l'ésser humà, de la seva genealogia

¹¹ A més de la capacitat creadora, que és el que dona la reflexivitat a l'*intel·lecte actiu*, Aristòtil li atribueix estatus de ment universal, que és ordenadora de l'univers: "Puix que en la totalitat de la natura existeix quelcom que serveix de matèria a cada *gènere*, és a dir, quelcom que és potencialment tots els individus del *gènere*, i quelcom diferent que és la seva causa o agent, per obra del qual es fan totes les coses, ambdós factors es relacionen com l'art i la seva matèria. Aquestes diferències també s'han de trobar en l'ànima; així hi trobem un intel·lecte, que és equivalent a la matèria, pel fet que ve a ser tots els intel·ligibles. Així hi trobem també l'intel·lecte anàleg a l'agent, ja que produeix tots els intel·ligibles, una espècie d'estat de llum. La llum converteix el que són colors en potència en colors en acte. Aquest intel·lecte és el que està separat, és immutable i sense mescla, essent per essència acte. L'agent, en efecte, és sempre superior al pacient (...). La ciència en acte és idèntica al seu objecte, en canvi la ciència en potència és temporalment anterior. (...) L'intel·lecte agent és immortal i etern, mentre que l'intel·lecte pacient és corruptible i sense l'agent no pot pensar". (Aristòtil, 430a). La concepció de l'intel·lecte actiu com a font de l'activitat creadora de la ment és d'herència platònica. Aristòtil no pot renunciar als universals com a models immutables, almenys en l'aspecte epistemològic.

ontològica és també descobrir-se com a *home natura*. Si em proposo formular en poques paraules, o fins i tot en un sol aforisme, una definició de vida humana que sigui clarament discernible de la filosofia aristotèlica, de ben segur que no podré prescindir ni del concepte de *natura* ni del de *racionalitat*. Així, expressaré que *l'ésser humà és natura racional*. Si em proposo desglossar aquesta fórmula analitzant els dos atributs per separat, m'adono en primer lloc que definir l'ésser humà com a natura implica que es concep la seva realitat vinculada al conjunt de tots els altres éssers naturals existents. Aquest lligam és, també, part essencial de la seva realitat. L'ésser humà és natura perquè és part integrant del conjunt natural. L'atribut natura remet directament, doncs, a la realitat ontològica i antropològica de l'ésser humà. Amb el segon atribut, defineixo l'ésser humà com a racional. La racionalitat és deduïble de l'activitat creadora de *l'intel·lecte actiu*, al qual m'he referit anteriorment. Expressat en uns altres termes, la racionalitat constitueix justament la capacitat d'aquest *intel·lecte actiu*, que té com a funcions bàsiques desenvolupar, a través del moviment de l'abstracció, la forma de coneixement més elevada, que consisteix justament a identificar les diferents naturaleses *genèriques*; i situar-se entre elles en l'esglaió superior en l'escala de l'ésser. Es pot dir que, en un sentit estrictament aristotèlic, l'exercici de la racionalitat consisteix justament en la capacitat d'atribuir el *gènere* als altres éssers, discernint la seva substància a través de l'abstracció de l'intel·lecte. La racionalitat també consisteix a situar-se en aquesta classificació ordenada dels éssers, i a saber-se en el lloc superior d'aquesta classificació. L'atribut de la racionalitat és l'específic del *gènere* humà, i per aquesta raó remet directament a l'antropologia; expressat en uns altres termes, la racionalitat com a atribut específic del *gènere* humà és el punt

de pertença de l'antropologia aristotèlica.

Com he subratllat anteriorment, el principal exercici de l'antropologia aristotèlica, i probablement el més meritori, és haver desenvolupat un discurs a l'entorn de la natura humana que concilia la universalitat i la singularitat del *gènere* humà. Aristòtil aconsegueix raonar aquesta conciliació a través de dues idees fonamentals: realització i autoelecció. L'ésser humà és concebut com una *natura genèrica* que igual que els altres *gèneres* que existeixen, camina cap a la pròpia realització. L'acció de realitzar-se que per a Aristòtil configura la vida de qualsevol ésser consisteix a conviure amb conformitat amb el propi *gènere*. En el cas de l'ésser humà aquesta realització està també abocada a l'autoelecció; això significa que la seva realització consisteix a redescobrir-se també com a entitat singular dins de les característiques del *gènere* com a ens universal. L'ésser humà s'autoescull quan se sap en el *gènere* des de la seva singularitat. És en aquest retrobament que redescobreix la seva identitat. La identitat serà entesa en l'aristotelisme com el retrobament de cada ésser singular amb el *gènere*. Ara bé, la qüestió rellevant en aquest punt és com es produeix aquest retrobament.

Si la vida humana comparteix amb les plantes la capacitat de reproducció i amb els animals la sensació, també posseeix la facultat que li és peculiar i exclusiva que es correspon amb la vida de la *psyché*. La característica essencial de la *psyché* humana és també l'activitat. La ment humana, però, exerceix la seva activitat d'una manera peculiar, que és expressant-se a través

del *logos*,¹² és a dir, a través de la paraula raonada. La vida de la *psyché* no pot desenvolupar-se sense el *logos*, no hi ha ment humana sense *logos*, i aquesta vida de la ment humana consisteix a esdevenir motor de la paraula raonada. L'activitat de la ment humana consisteix, per tant, a ser el motor de la paraula, o expressat en uns altres termes, l'activitat del psiquisme és justament l'exercici de la paraula raonada.

Per la seva pròpia essència *genèrica*, l'esser humà és també natura que s'autoescull, a diferència dels altres *gèneres* inferiors en l'escala ontològica. L'autoelecció es fa justament per la via de l'exercici de la paraula raonada, que a l'ensem, i com he assenyalat, constitueix, justament, l'activitat que és específica de l'esser humà. És en l'exercici de la raonabilitat que l'esser humà es redescobreix a si mateix en les característiques universals del *gènere*.

En el món clàssic la identitat adquireix el sentit més genuí del terme, puix esdevé retrobament de cada ésser humà amb si mateix. L'esser humà és també natura que s'autoescull, en el sentit que es realitza en cada particularitat. Aquesta autoelecció consisteix en el procés de desenvolupament que cada ésser humà experimenta des de la singularitat del propi potencial. La natura es retroba en cada ésser humà a través del desenvolupament de les capacitats singulars. El camí a seguir en aquesta realització de la natura en

¹²El terme grec *logos*, que és usat per tota la filosofia grega, des dels presocràtics, incorpora el significat de *paraula raonada*. En aquest sentit, el *logos* esdevé la raó entesa en un sentit dialògic, i que des d'aquí es constitueix en una instància dinàmica que encadena i estableix els vincles conceptuals. En el cas d'Aristòtil, la raó entesa en el sentit del *logos* és el que dóna l'activitat a la ment; per tant, no només l'activitat es predica del món físic, sinó que també es predica de l'intel·lecte. Així, el pensament és concebut com una instància fonamentalment activa. L'activitat no es redueix al resultat material de l'acció, sinó que el pensament ja és actiu en el mateix procés de reflexió. El sentit etimològic que recull, en llengua catalana, el verb *enraonar* expressa explícitament aquesta concepció.

l'ésser humà individual és l'ètica, que per a la concepció clàssica no és manament sinó projecte. L'aspecte *teleològic* de la moral dels clàssics es fa realment comprensible quan discernim tot el fonament antropològic.

4- *Ethos* i virtut

Recollint l'etimologia de la paraula *ethos*,¹³ no és casual que pels grecs significués “caràcter”; en aquest sentit, l'ètica és concebuda com el desplegament i la realització del caràcter. El procés de realització camina sempre vers la conformitat amb la pròpia natura. Aquesta conformitat constitueix pels grecs el fi anomenat *telos*. El sentit últim del *telos* per a Aristòtil pot ser traduït com el benestar en la pròpia *natura genèrica*. El *telos* aristotèlic resulta de la combinació entre el caràcter, que és la disposició natural, i el desenvolupament d'aquest, a través de l'exercici de la virtut. D'aquesta combinació en resulta una forma de plenitud que per a Aristòtil consisteix en la felicitat. Així, la felicitat¹⁴ és l'estat que es deriva de l'actuació d'acord amb la pròpia natura. Com he indicat anteriorment, consisteix en un procés d'identificació, en el qual cada ésser humà es fa igual a la seva pròpia natura. És en aquest sentit que es retroba. El secret de la convergència aristotèlica entre felicitat i ètica, o expressat en uns altres termes, la no-contradicció entre benestar i moral, rau en el fet d'haver concebut l'ètica humana com el desplegament d'una essència universal que es troba continguda en cada

¹³ La paraula grega *ethos* s'ha traduït per “caràcter”. L'*ethos* es refereix a la natura de qualsevol ésser com la seva manera genuïna de ser.

¹⁴ La paraula grega que s'ha traduït per “felicitat” és *eudemonía* que inclou també el significat de “bé suprem”, en el sentit de constituir el bé que inclou tots els altres béns parcials; és en aquest sentit que s'entén com el fi últim de la vida humana. Vegeu Aristòtil, 1982: 235.

singularitat humana.¹⁵ La recuperació de l'etimologia del terme *virtut* ens fa constatar que *areté*¹⁶ significa en grec l'*excel·lència de caràcter*. Així, l'home virtuós és el que ha aconseguit la realització completa del seu caràcter; en aquest sentit, es diu que s'ha retrobat, i és per aquesta raó que és l'home feliç. L'home viciós, en la concepció clàssica, és aquell que no s'ha fet a si mateix; és en aquest sentit un home incomplet, i en la mesura en què no s'ha realitzat deixa de ser humà. Els homes incomplets no es realitzen ni tampoc s'autoescullen, pel fet que no participen des de la seva singularitat de la natura universal.

La relació íntima entre la virtut i el caràcter, això és, entre l'*ethos*, que incorpora la substància del *gènere*, i l'*areté*, que es correspon amb aquella forma d'activitat òptima que conforma el caràcter, es fa palesa en la distinció clàssica que estableix Aristòtil entre les virtuts del caràcter o morals i les virtuts teòriques o de la intel·ligència.¹⁷ Són exemple de les primeres la liberalitat, l'amabilitat i l'autocontrol. El bon judici i la saviesa pràctica són exemple de les segones. Però tant les virtuts morals com les teòriques són definides com una activitat que s'adreça al fi principal, la felicitat. La pràctica de les dues formes de virtut condueix a la realització i a l'autoelecció del caràcter, i en això

¹⁵ En el primers capítols de *L'ètica a Nicòmac* Aristòtil es planteja una pregunta central: quin és el fi de la vida humana? Aquesta perspectiva el condueix a desenvolupar una reflexió que culmina amb la síntesi de l'antropologia i l'ètica: "La funció de l'home és una certa classe de vida que consisteix en una activitat de l'ànima i unes accions d'acord amb un principi racional, i la funció de l'home bo és fer el bé sense defecte, i cada cosa és realitzada amb perfecció quan es fa d'acord amb l'excel·lència que li és pròpia: **llavors el bé humà consisteix en una activitat de l'ànima d'acord amb l'excel·lència pròpia de l'home**, i si hi ha múltiples virtuts o excel·lències serà d'acord amb la millor i més perfecta. **Però hem d'afegir en una vida completa**". (Aristòtil, 1098a).

¹⁶El terme grec s'ha traduït per "virtut" i incorpora el sentit de *l'excel·lència en l'activitat del caràcter*.

consisteix justament el viure en conformitat amb la natura *genèrica*. Malgrat que existeix una unió intrínseca entre les virtuts morals i les intel·lectuals que el mateix Aristòtil en deixa constància en diverses ocasions,¹⁸ també és cert que se'n pot discernir alguna diferència rellevant. En el cas de les primeres, són definides com les que deriven directament del caràcter; en el cas de les segones, en canvi, són considerades les que originen el caràcter. Les virtuts morals són una disposició natural vinculada a l'emoció i a l'acció que és anterior a l'actitud reflexiva, i s'identifiquen amb l'hàbit. En el cas de les virtuts morals l'acció és el que crea la bona disposició, i no a l'inrevés. L'hàbit és el que condueix a la repetició de l'acció, que té com a criteri bàsic la regla del terme mig entre els dos extrems possibles: l'extrem per excés i l'extrem per defecte. L'actitud viciosa se situa justament en els extrems. Aristòtil assenyala un seguit de virtuts concretes que es defineixen exclusivament per una pràctica des del bon hàbit i que es desenvolupa entre els dos extrems. Quan es tracta de la virtut moral és aquesta pràctica la que configura el caràcter. Així, la repetició d'actes de valentia, que esdevé l'actitud intermèdia entre la temeritat i la covardia, configura un caràcter valent. La repetició d'actes de generositat, que esdevé l'actitud intermèdia entre l'avarícia i la prodigalitat, configura el caràcter generós.

¹⁷ Vegeu Aristòtil, 1103a - 1103b.

¹⁸ Aristòtil es refereix a l'arrel comuna de les dues classes de virtut que és la pràctica. "Les accions que a manera de causes o a manera de mitjans produeixen tota forma de virtut són les mateixes. Igual que succeeix en el cas de l'art, doncs és el fet de tocar la cítara el que produeix indistintament els bons o els mals citaristes". (Aristòtil, 1103b).

Aristòtil es refereix a la saviesa filosòfica, al bon judici i especialment a la saviesa pràctica com a virtuts intel·lectuals, les quals són també considerades una disposició del caràcter, ja que tota virtut, com he assenyalat anteriorment, és desplegament del caràcter. Ara bé, en el cas de les virtuts de la intel·ligència inclouen un procés de reflexió a través de la facultat que li és peculiar a l'ésser humà: l'intel·lecte. Així, en aquest cas és concretament l'exercici de la raó el que configura el caràcter. És innegable que malgrat que Aristòtil considera les diferents formes de virtut com a finalment inseparables, també és cert que acaba atorgant una prioritat a les virtuts de la intel·ligència, ja que deriven de la capacitat raonadora, que és específica de l'ésser humà. Les virtuts de la intel·ligència creen la veritable disposició vers l'acció bona i conformen al caràcter no des de l'hàbit, sinó des de la deliberació. Perquè és la raó el que crea la funció de l'home.¹⁹

4.1. La prudència

La prudència²⁰ és considerada la virtut intel·lectual per excel·lència, però és també, a l'ensem i paradoxalment, la que estableix el nexa amb les virtuts morals, és a dir, amb les virtuts que es deriven de la disposició del caràcter i que es desenvolupen a través de l'aprenentatge dels hàbits. La prudència i la virtut moral o la bondat de caràcter mantenen un lligam que és indiscernible: la

¹⁹ Així s'expressa a Aristòtil, 1098a. "Resta, doncs, una certa vida pràctica pròpia de la part que posseeix la raó; i aquesta pot ser considerada bé en l'aspecte en què se sotmet a la raó, o bé en l'aspecte en què posseeix la raó i exerceix el pensament". L'exercici de la raó és també pràctica, i aquesta és la funció específicament humana.

²⁰ *Phronesis* es correspon al terme grec que s'ha traduït per "prudència", i incorpora el sentit de "saviesa pràctica".

primera no pot existir sense la segona, però tampoc és possible a l'inrevés. La prudència com a virtut intel·lectual incorpora fonamentalment deliberació; és, per tant, una virtut reflexiva, però és a la vegada una disposició que es dirigeix naturalment a l'acció, i com a tal, sempre és pràctica i resta vinculada a les circumstàncies individuals. La prudència s'ocupa, per tant, d'allò que és individual. Així, és teòrica, en la mesura en què és reflexiva, però també és pràctica, pel fet que està abocada a l'acció individual. En aquest sentit, la prudència és anomenada *saviesa pràctica*.²¹

La prudència o saviesa pràctica, com a virtut, és una disposició natural, però també, com expressa el mateix Aristòtil, aquesta disposició ve acompanyada de raó i encaminada a l'acció. Mercès a la seva disposició natural, la prudència està sempre abocada a l'acció, i per la seva raonabilitat, com a virtut de l'intel·lecte, la prudència s'assegura de quin és el bé i quin és el mal per a l'ésser humà en cada circumstància. Així, la prudència, com a virtut, és definida també fonamentalment com una activitat, però com presento a continuació, es tracta d'una forma d'activitat peculiar.

Aristòtil distingeix la prudència com a activitat de la ciència i de l'art. Justament, és la combinació d'aquests dos elements, disposició i raonabilitat, el que distingeix la prudència de l'activitat artística i de l'activitat científica, ja que la prudència no pot ser ni ciència ni tampoc art. No pot ser una ciència, en primer

²¹ "La prudència té per objecte allò que li és propi a l'ésser humà i allò sobre el qual pot exercir la seva deliberació. Allò que caracteritza l'home prudent és la deliberació ben portada. (...) A més, la prudència no mira només a l'universal, sinó que també li és propi de conèixer les circumstàncies particulars, té en compte l'acció, i l'acció es dirigeix als casos particulars." (Aristòtil, 1141b).

lloc pel fet que la ciència s'ocupa del regne de la necessitat, això és, d'allò que ha d'esdevenir-se necessàriament d'una determinada manera. Així, l'activitat científica resta sempre vinculada a un determinat ordre de la realitat que és inamovible. Però tampoc la prudència pot ser un art, ja que en aquest cas l'activitat artística pertany al regne de la producció, i en aquest àmbit es distingeix el fi com a resultat del procés que condueix a aquest resultat. En l'activitat artística, en paraules del mateix Aristòtil, **la producció és diferent del fi mateix de la producció.**²² En el procés de l'activitat artística es persegueix sempre un resultat de natura diferent del principi que regeix l'activitat productiva de l'ésser humà. Aquest resultat finalment obtingut posseeix sempre una natura diferent, i Aristòtil s'està referint al fet que aquest resultat esdevé sempre en definitiva un producte. Expressat en uns altres termes, el fi de la producció és quelcom que incorpora una natura nova respecte d'aquella que ja existia anteriorment, això és, la natura humana com a ésser capaç de produir. Aristòtil s'està referint a la diferència que existeix entre l'activitat productiva de l'ésser humà, la qual remet directament al caràcter, i el fi o resultat d'aquesta activitat productiva, que origina un nou ésser de natura nova. La distinció que s'estableix en l'activitat artística entre el procés i el resultat no és atribuïble a l'activitat de la prudència. En el cas de la prudència l'activitat no està deslligada del resultat. L'acció prudent consisteix en una activitat deliberativa que persegueix el que és òptim per a l'ésser humà en unes circumstàncies concretes. En aquest cas, el principi i la finalitat de l'acció

²² “Doncs mentre que el fi de la producció és diferent de la producció mateixa, no succeeix així amb l'acció quan es tracta de la prudència. El fet d'obrar bé és en aquest cas el fi mateix de l'acció. És efectivament això el que ens fa reconèixer la prudència en Pèrcles i en persones d'aquesta classe. Aquestes persones es mostren capaces de determinar el que és avantatjós per a elles mateixes i també pels homes en general.” (Aristóteles, 1140b)

coincideixen. En l'activitat de la prudència se sintetitzen procés i resultat, puix el procés que consisteix en la disposició acompanyada de raó s'hi insereix la finalitat, que és l'acció bona.

Aristòtil dóna un tractament a la prudència de virtut essencial, que és tractada, certament, com la virtut mare, de la qual en deriven totes les altres. En primer lloc, pel fet que només la disposició natural acompanyada de raó fa possible la bona praxi de qualsevol de les altres virtuts. Aquesta bona pràctica consisteix a trobar la justa mesura de l'acció. Només la disposició natural acompanyada de raó fa possible l'acció valenta que s'allunya tant de la temeritat com de la covardia, i el mateix és aplicable per a la generositat o la mateixa justícia. En segon lloc, la prudència és tractada com la virtut essencial, ja que sintetitza la universalitat i la particularitat del *gènere*. D'una banda, la prudència incorpora el coneixement dels universals, ja que és una virtut reflexiva i la seva activitat és deliberativa. Però també incorpora la particularitat pel fet que la seva activitat de deliberació es concentra en la resolució de la circumstància concreta. En l'exercici de la prudència hi ha, sense dubte, la clau del vincle entre virtut i natura que estableix la filosofia moral aristotèlica.

Els fonaments bàsics de l'antropologia ens condueixen a comprendre que en l'accepció clàssica, i especialment en l'aristotelisme, la virtut no consisteix ni en un estat ni en la possessió d'una o diverses qualitats, sinó que esdevé una activitat, una praxi que es deriva de la natura. Així, la virtut no es posseeix sinó que s'exerceix, amb la qual cosa queda vinculada a l'activitat i s'oposa a la passivitat. L'home virtuós és aquell que es construeix a si mateix a partir del

seu potencial natural, i és per aquesta raó naturalment actiu. L'acció constitueix per a Aristòtil el fonament mateix de la vida virtuosa, a l'ensem que correspon a aquella forma d'existència vinculada directament amb la raó i l'intel·lecte. La virtut és una activitat que consisteix a desenvolupar totes les capacitats que cada ésser humà posseeix de manera natural. Contràriament a la virtut, el vici s'identifica amb la passivitat. L'home viciós viu en un estat contranatural de peresa que li impedeix l'autorealització. El vici fa dels humans éssers passius., i en aquesta mesura els fa esdevenir inhumans.

L'oposició *virtut-vici* configura dos perfils diferents quant a la necessitat, la qual cosa condicionarà el món de les relacions interpersonals. L'home virtuós no necessita recolzar-se en res fora de si mateix, ja que és un ésser complet que s'autoabasteix a través del desenvolupament del seu potencial. La incompletesa de caràcter provoca la necessitat constant del suport extern, pel fet de no haver desenvolupat el potencial natural. La passivitat és, per a Aristòtil, la causa central del mal, i la vida de l'home viciós es revela com una existència passiva sotmesa als impulsos del desig i dels sentiments. El fonament de la dicotomia *acció-passió* el trobem en el cor mateix de l'ontologia i també de l'antropologia que Aristòtil comparteix amb tota la concepció clàssica. El bé transcendeix el mal en el sentit que posseeix un estatus ontològic superior i està dotat de la màxima realitat. El bé és fonamentalment acció i és l'àmbit que correspon a l'intel·lecte i a la raó. El mal s'identifica amb tot allò que pugui significar mancança o límit, i és el resultat d'una existència passiva i dependent dels desitjos i de la vida emocional. La virtut no es

posseeix sinó que s'exerceix, i així apareix vinculada al caràcter. La virtut es mostra en cada ésser particular que es realitza desenvolupant el seu caràcter.

En l'aristotelisme virtut i natura arriben a identificar-se, i el pressupòsit d'aquesta identificació és la concepció de la natura humana que es recull en l'antropologia. L'origen d'aquesta síntesi la trobem en el concepte de *physis*, que en grec significa "natura". La natura és principi i també origen de tota la realitat. Cada ésser humà esdevé la realització individual de la *physis* universal, raó per la qual Aristòtil entén l'ésser humà com una realitat essencialment dinàmica activa i reveladora d'un procés de descoberta de l'essència universal des de la individualitat. La vida virtuosa és l'expressió i la manifestació d'aquest procés que avança vers la plenitud, concebuda, aquesta última, com la realització completa del caràcter. Per això la vida virtuosa esdevé camí de felicitat. Hi ha, certament, una harmonia plena entre l'antropologia i l'ètica, entre el discurs del *ser* dels humans i de la seva praxi. A partir de la convergència que postulen els grecs entre virtut i natura, entre *ethos* i *areté*, se'ns construeix un dibuix de l'ésser humà sovint oposat a les concepcions posteriors. Harmonia, homogeneïtat, transparència vers altri i concòrdia constitueixen atributs de la natura humana, mentre que discòrdia, diferència, o reserva de la intimitat són absolutament contraris a la natura dels humans. La convergència entre ètica i antropologia té implicacions que afecten directament tota la doctrina social d'Aristòtil, i especialment tota la concepció de les relacions interpersonals i la idea de comunitat.

La primera implicació important de les premisses antropològiques és que la identitat de l'ésser humà tal com l'entén el paradigma aristotèlic deriva justament d'aquesta síntesi entre virtut i natura. La participació en la *natura genèrica* només es pot fer des de la pràctica de la virtut, i aquesta praxi s'assoleix amb l'exercici de la prudència. A través de la virtut central l'ésser humà retroba la justa mesura de les pròpies accions. Penso que el més rellevant de la reflexió aristotèlica sobre la prudència és haver-la considerat la virtut central que estableix el nexa entre les virtuts del caràcter i les virtuts morals. La prudència fa possible aquest nexa pel fet que consisteix a ser una disposició natural acompanyada de raó que es dirigeix a l'acció. La prudència desenvolupa el caràcter a través de l'actitud deliberativa de l'intel·lecte, per la qual cosa la prudència és la virtut que connecta la circumstància particular de l'ésser humà amb la universalitat del *gènere* humà, la màxima expressió del qual n'és l'intel·lecte. En la pràctica de la virtut, l'ésser humà participa de la natura *genèrica* des de la seva particularitat, i en aquest acte de participació es converteix en un membre d'una comunitat d'iguals. El sentit que pren, però, la igualtat en la doctrina aristotèlica és el de *semblança*. **Els participants en el gènere** constitueixen el conjunt dels humans que **convergeixen en la pràctica de la virtut**, i és en això que es fan iguals els uns amb els altres, **és en això que s'assemblen**. La semblança amb la virtut convergeix no només en el coneixement que l'ésser humà és capaç d'elaborar amb l'intel·lecte, sinó també amb les accions que pot desenvolupar. La virtut constitueix la síntesi més pura entre el coneixement i l'activitat. Expressat en uns altres termes, **la virtut és un coneixement actiu**. Aquesta concepció de la virtut permet que els semblants puguin convergir en unes mateixes formes de vida.

La semblança en la virtut es fonamenta en la participació d'una mateixa essència *genèrica*. Però aquesta semblança en la virtut implica també la identificació entre els éssers humans des de les formes singulars de l'existència. Això significa que els iguals en la virtut són part d'una comunitat, en la qual convergeixen naturalment en intel·lecte i en praxi, en pensament i en acció. Els que convergeixen en aquests dos àmbits poden compartir un projecte de vida. **La igualtat en el sentit aristotèlic significa identitat en el sentit més genuí del terme.** Els que es troben són els semblants, i com a tals poden compartir vida i pensament. A més semblança entre els essers humans correspondrà sempre més identitat. En aquest sentit, la desigualtat com a categoria contrària a la igualtat significarà sempre allò que s'oposa a la semblança. La desigualtat constitueix la diferència entesa per descomptat com a desequilibri, però també com a heterogeneïtat: són desiguals aquells que no convergeixen en la vida virtuosa. La natura *genèrica* incorpora una essència homogènia com a única condició de possibilitat de ser per als humans, i aquesta essència homogènia significa compartir una mateixa forma de vida. El fet que la igualtat en la doctrina moral aristotèlica signifiqui semblança, determina que l'amistat i la justícia constitueixin, justament amb la prudència, les virtuts centrals d'aquest sistema moral, ja que és en l'exercici de l'amistat i de la justícia on es mostra específicament la semblança de la natura.

4.2. Les virtuts de la semblança: amistat i justícia

La concepció de la igualtat com a semblança dóna un sentit peculiar a l'amistat i a la justícia, les dues virtuts que mostren específicament la semblança en la natura dels éssers humans. Tant la praxi de l'amistat com també de la justícia són indestriables de la semblança humana. L'amistat veritable és possible entre els semblants, i l'exercici de la justícia ho és també en la mesura en què s'aplica entre aquells que són semblants. L'amistat i la justícia són prova de la semblança dels individus que pertanyen al *gènere* humà, ja que en la seva forma veritable l'amistat i la justícia només són practicables dins l'espai de retrobament entre els que s'assemblen en la natura. Conceptualment aquest espai de retrobada és justament el que he anomenat la **comunitat de gènere**. En el sentit aristotèlic, l'espai de la comunitat és l'àmbit d'allò que és comú entre les entitats singulars que posseeixen una sola natura. Aquesta dimensió d'allò que és comú entre les diferents singularitats de *gènere* es mostra paradigmàticament a través de la pràctica de les virtuts de la semblança. Justament, com he explicat anteriorment, la pràctica de les virtuts no és quelcom que s'afegeix a la vida de l'ésser humà, sinó que és prova de l'existència d'una natura comuna. La virtut no és, doncs, el que s'afegeix a la natura, sinó que n'esdevé el resultat quan aquesta és activa. Expressat en uns altres termes, i en el rigor més aristotèlic, la virtut no és una qualitat que se sobreposi a la natura humana, sinó que és justament l'activitat que aquesta

natura exerceix. La pràctica de **l'amistat i la justícia representa, doncs, l'expressió directa de la convivència en el gènere.**²³

En la dimensió material, l'espai de la comunitat s'identifica amb l'activitat que es desenvolupa en el marc de la *polis*.²⁴ L'amistat i la justícia, de la mateixa manera que mostren i són prova de la semblança, ja que la seva pràctica és inseparable de la natura, també constitueixen la forma d'expressió de la vida d'aquesta natura humana. Així, si la natura humana té una essència comuna també té una vida comuna. Per aquesta raó en la doctrina moral aristotèlica són considerades virtuts públiques. La consideració de l'amistat i la justícia com a virtuts públiques respon al fet que són les principals activitats que desenvolupen els membres de la *polis* de cara a realitzar-se en un mateix projecte de vida. Així, l'espai de la *polis* es fa possible en la mesura en què l'amistat i la justícia en constitueixen l'activitat principal, i en aquesta mesura la *polis* esdevé la forma de vida natural dels éssers humans.

El pensament aristotèlic estableix, però, un ordre de prioritats entre les dues virtuts de la semblança. De tal manera que l'amistat és presentada com la virtut social central, i a l'ensem és considerada superior a la mateixa justícia, quant a la seva contribució a la construcció de la vida comuna de la *polis*. En el

²³ La relació entre l'amistat i la justícia com a virtuts que es complementen a dins de l'espai on s'exerceix la bona política apareix en el tractat de *La Política*. Però Aristòtil també s'hi refereix en la mateixa *Ètica nicomaquea*: "En les formes de constitució desviades, de la mateixa manera que no hi cap justícia tampoc no hi cap l'amistat, ja que allà no hi ha res en comú entre el que mana i el que obeeix, no hi ha amistat però tampoc no hi ha justícia. (...) En les tiranies l'amistat i la justícia hi tenen un lloc molt dèbil; en les democràcies, en canvi, hi tenen un lloc considerable, ja que els ciutadans són allà iguals i com a conseqüència, tenen molt punts en comú." (Aristóteles, 1161a).

²⁴ El terme grec s'ha traduït per "ciutat". Incorpora el sentit de comunitat política. La polis és un espai que s'entén superior a la casa, a la família i al vilatge, i que té la finalitat d'organitzar la convivència humana per assolir el fi de la *vida bona*.

cas de l'amistat, l'exigència d'igualtat com a semblança entre els éssers humans és encara més accentuada que en la mateixa justícia. Si l'afinitat de caràcter és necessària tant per a la praxi de l'amistat com també per a la justícia, ja que són exercibles només entre aquells que pertanyen a un mateix *gènere*, quan es tracta de la primera l'afinitat de caràcter adopta la forma d'identitat. En l'amistat la coincidència de caràcter és consubstancial a la mateixa relació amistosa, i és el que vincula tots els membres que participen en la relació. Per ser amic d'altri m'he d'identificar amb el seu caràcter. La tesi central aristotèlica és que en la relació amb l'altre m'he de retrobar a mi mateix. En el cas de la justícia, el seu exercici no exigeix el mateix grau d'identitat, ja que l'aplicació de la justícia no vincula necessàriament en la identitat de caràcter tots els membres que participen de l'acció justa. Aquesta diferència rau en el fet que l'amistat, en la seva pràctica és a l'ensem una virtut i una relació. Les dues dimensions són absolutament inseparables. Aristòtil reconeix que el grau de semblança que s'exigeix entre els éssers humans en la relació d'amistat és superior al grau de semblança que s'exigeix entre els membres que participen de la justícia. En el cas d'aquesta darrera, el seu exercici és certament més independent del grau de similitud entre els éssers humans. L'acció justa pot desenvolupar-se sense l'exigència d'una relació d'identitat. Les accions d'amistat, en canvi, exigeixen necessàriament una relació d'identitat.

La prioritat que el pensament moral aristotèlic atorga a l'amistat com a primera virtut de la semblança resulta paradigmàtica dins el conjunt de les seves tesis,

tant en matèria de filosofia moral com en matèria de filosofia social. Com em proposo argumentar a continuació, la consideració de l'amistat com a centre de les virtuts socials és el que fa possible el fort nexa entre els vessants ètic i polític que sempre retrobem en el pensament clàssic aristotèlic.²⁵ El nexa s'ha articulat a l'entorn del que he anomenat *comunitat-natura*,²⁶ i aquesta constitueix justament la idea central que ha estat a la base de tots els plantejaments neoaristotèlics contemporanis.²⁷ Per comprendre la idea de *comunitat-natura* cal abans fer un repàs per la filosofia aristotèlica de l'amistat i discernir quines són les tesis centrals a partir de les quals sorgeix aquesta idea.

Aristòtil distingeix tres formes d'amistat, de les quals només una pot rebre aquest nom amb propietat. La veritable amistat s'identifica exclusivament amb una d'aquestes formes. El que resulta rellevant d'aquesta distinció de base és que només la forma d'amistat que és considerada veritable, transcendeix la categoria de relació i esdevé un *ethos*, un caràcter. L'amistat en la seva forma pura és l'única que a més de constituir una relació és a l'ensem virtut, i com a tal això significa que és també una activitat.²⁸ L'amistat en la seva forma pura

²⁵ Aristòtil és explícit en la prioritat de l'amistat en la semblança i per tant com a primera virtut de la comunitat: "**L'amistat és una comunitat**" (Aristòtil, 1171b)

²⁶ La teoria de la identitat humana que desprèn la filosofia aristotèlica té a la base aquesta síntesi de comunitat-natura. Per a Aristòtil la natura humana es realitza per la via del retrobament simultani dels individus amb si mateixos i amb els altres, i aquest procés de retrobada pressuposa el reconeixement dels semblants en un espai en el qual puguin convergir la vida i l'activitat. La comunitat ubicada en la polis és l'espai propi de la natura humana, ja que només en la polis és possible aquest retrobament. Vegeu Obiols, M. D. "Natura i comunitat en Aristòtil". Revista Catalana de Sociologia, Núm.3: 31-42.

²⁷ Vegeu Macintyre, 1987.

és anomenada *amistat virtuosa*, a través de la qual, els humans convergeixen i s'igualen en unes mateixes formes de pensament i de vida. Allò rellevant en la reflexió aristotèlica sobre l'amistat és que la veritable amistat és concebuda com un procés d'identificació que l'ésser humà experimenta simultàniament amb altri i amb si mateix.

La primera forma d'amistat que Aristòtil estableix és l'amistat per utilitat, la relació s'estableix en funció dels avantatges que els éssers humans cerquen mútuament. Constitueix una relació de dependència en la qual els participants conflueixen per tal de cobrir el buit de les seves mancances. L'amic en aquest cas, no és el semblant, això és, aquell amb el qual puc retrobar-me i identificar-me en el *gènere*, sinó que l'amic és qui em serveix. L'amic és l'útil, aquell altre que esdevé el servidor per a la cobertura de les mancances. Aristòtil remarca que l'amistat per utilitat està basada en la necessitat individual que situa l'ésser humà en una situació d'isolament i que l'inclina a la recerca de la satisfacció a través de l'intercanvi dels recursos. L'amistat per utilitat és presentada com una forma de relació entre individualitats que frueixen de la transacció dels seus recursos, i és en aquest acte d'intercanvi on es mostra aquesta forma d'amistat. Aristòtil descriu aquesta forma d'amistat com la pròpia

²⁸ L'amistat és també una activitat. És així com Aristòtil s'hi refereix: "Pel que fa a les virtuts, els homes virtuoses ho són segons la disposició o també segons l'activitat. El mateix, doncs, s'ha de dir de l'amistat. Uns en efecte es complauen en compartir la seva existència i fer-se el bé mútuament, mentre que d'altres, adormits o separats per la distància, no són amics actius, i encara que sí que estan disposats a portar-se com a amics, la distància els ho fa difícil. **El que fa possible veritablement l'amistat és el seu exercici.**" (Aristòtil, 1157a).

dels que són incomplets de caràcter, això és, aquells que no han reeixit en el desenvolupament de la virtut.²⁹

La segona forma és l'amistat per plaer; en aquest cas la relació que s'estableix es regeix per la recerca de la satisfacció individual. L'amistat per plaer és també una relació de dependència en la qual els participants conflueixen en una mutualitat servidora governada per l'intercanvi de recursos. Però l'amistat per plaer aspira a l'assoliment de la plenitud del caràcter. Aristòtil situa aquesta segona forma en un grau més elevat respecte de la primera, puix l'amistat per plaer aspira ja al desenvolupament de la natura i del caràcter. L'amistat per plaer implica l'exercici d'activitat, que és la que es refereix a proporcionar plaer a l'altre. Amb la presència de l'amic es frueix i s'exercita també el caràcter.³⁰ Pel fet de ser més activa, l'amistat per plaer està més a prop de la veritable amistat, que és anomenada amistat desinteressada.

S'anomena *amistat virtuosa* a la veritable amistat, esdevé d'aquesta manera una relació pura governada per l'actitud desinteressada. El qualificatiu *d'amistat virtuosa* remet ja directament al desenvolupament complet del caràcter. L'amistat només és virtut en aquesta tercera forma, i com a tal

²⁹ "Així, els que exemplifiquen mútuament una amistat fonamentada en el benefici que poden treure'n no s'estimen per si mateixos, sinó que busquen només els avantatges (...) **els amics d'aquesta classe no busquen una vida en comú.**" (Aristòtil, 1156 a).

³⁰ Aristòtil expressa la proximitat de l'amistat per plaer amb l'amistat perfecta o virtuosa pel fet que l'amistat per plaer comporta un grau d'estabilitat major que l'amistat per utilitat: "L'amistat que es fonamenta en el plaer presenta certa similitud amb l'amistat perfecta ja que aquelles persones que són virtuoses també experimenten gratificació en la seva relació. Però l'amistat fonamentada en la gratificació encara no és suficient. Ara bé, aquells que en les seves relacions amoroses es recolzen no en la reciprocitat d'allò que els resulta agradable, sinó que només es concentren en allò que els és útil, encara són menys amics, ja que els amics per utilitat se separen en el moment que desapareix el profit, són tan sols amics per l'interès". (Aristòtil, 1157 a).

consisteix justament en l'activitat de la natura, que és l'exercici del caràcter. La recerca de l'altre no es produeix ni per utilitat ni tampoc per plaer, sinó per un procés d'identificació en la seva semblança i de retrobament amb l'altre com a representant del *gènere*. La confluència dels membres s'estableix fonamentalment des de l'exercici del caràcter: la independència és la condició imprescindible per a la realització de l'amistat veritable. La identificació en el present del cicle vital i també en un projecte comú de futur són les úniques premisses de la veritable amistat. L'amistat desinteressada depassa la necessitat per arrelar-se en l'esperit d'autosuficiència. En la distinció aristotèlica d'aquestes tres formes d'amistat són clau les nocions de dependència i d'independència, a partir de les quals es pot establir la definició de l'amistat com a caràcter. En les dues primeres definicions l'amistat no transcendeix la categoria de relació, els participants cerquen incorporar elements d'altri en un mateix. Les amistats per plaer o per utilitat són intercanvis entre homes incomplets de caràcter. L'amistat es fonamenta en aquella necessitat que és el resultat de la incompleta de caràcter. Aristòtil identifica les dues primeres formes d'amistat com les que corresponen a aquells que no han aconseguit la realització de la pròpia natura. Les amistats per plaer o per utilitat tenen el seu origen en la passivitat.

La tercera forma d'amistat, considerada per Aristòtil la veritable, es fonamenta en la independència. La noció d'independència³¹ fou concebuda pels grecs com l'assoliment de la plenitud del caràcter, la qual dóna a l'ésser humà l'atribut d'autosuficiència, que li permet des d'aquesta posició viure amb allò

que li és propi sense necessitat de cercar res fora de si mateix. La plenitud de caràcter confereix a l'ésser humà la capacitat de desenvolupar-se des del propi potencial sense utilitzar els altres per assolir aquesta fita. Les amistats fonamentades en la plenitud de caràcter són desinteressades i estan dotades d'estabilitat i permanència. L'amistat veritable rep també el nom d'*amistat perfecta*, i és l'única que posseeix l'estatus de virtut.³²

La consideració de l'amistat com a virtut implica que en posseeix tots els atributs. L'amistat com a virtut és també una activitat, i en aquesta mesura està vinculada al caràcter, al desplegament de la natura des de la pròpia particularitat. La relació amistosa exigeix un exercici que consisteix en l'hàbit de complaure's en la mateixa acció de relacionar-se, sense imposar condicions. El pressupòsit de la relació amistosa veritable i perfecta és la condició d'autosuficiència, que és el que predisposa l'ésser humà a actuar alliberat de la necessitat. Tant l'amistat per plaer, com per utilitat, i també la mateixa amistat virtuosa, tenen per a Aristòtil un mateix origen en la natura humana, però a diferència de les altres dues, l'amistat veritable es fa possible en una vida humana que s'ha sabut desenvolupar en el seu caràcter, i aquest desenvolupament en el caràcter per Aristòtil significa fonamentalment activitat.

³¹ "L'home independent necessita l'amistat per conèixer-se a si mateix" . (Aristòtil, 1976: 113).

³² L'amistat virtuosa com la que està alliberada de la necessitat i en aquest sentit transcendeix i integra les altres dues. Ho expressa així en *l'Ètica eudemiàna* : "Davant de la pregunta; l'home virtuós serà amic o no de l'home virtuós? es respon negativament, i es dóna la raó que allò que és semblant no necessita d'allò que és semblant, però aquest argument només afecta l'amistat per interès, això és, l'amistat que es fonamenta en allò que és útil, ja que els que es busquen només perquè es necessiten estan units només en la utilitat. Però la definició que hem donat de l'amistat per interès és molt diferent de la definició que hem donat de l'amistat per virtut, o fins i tot de l'amistat per plaer. Els cors que estan units per la virtut són més amics que tots els altres pel fet que tenen a la vegada tots els béns: el bé, allò agradable, i allò que és útil. (...) L'amistat per utilitat descansa en l'interès, **el dolent es fa amic del bo perquè necessita la seva virtut.**" (Aristòtil, 1976: 105).

Cal recordar que Aristòtil defineix la virtut com una activitat, que és el que fa possible el desenvolupament del caràcter. L'amistat virtuosa és, doncs, l'activitat de fer-se un mateix en companyia de l'altre. Solament compartint aquesta experiència es viu en conformitat amb la pròpia natura. Per a Aristòtil és l'activitat el que allibera l'ésser humà de la necessitat. Les altres formes d'amistat neguen l'activitat. En les relacions d'amistat per plaer o per utilitat l'activitat és substituïda per la recerca de l'altre com a servidor que supleix les mancances del propi caràcter. Per a Aristòtil la principal limitació de les formes d'amistat defectuoses és que són formes de relació que estan governades per la necessitat i són fonamentalment receptives i passives. El segell de l'*amistat virtuosa* és que és sempre creativa.

Però el que és rellevant en la filosofia aristotèlica de l'amistat és que tal com la presenta en la seva forma veritable, l'amistat transcendeix la categoria de relació i esdevé una forma d'identitat. La clau d'aquest pensament està justament en el fet d'haver-la considerat una activitat desinteressada i no pas una relació d'intercanvi. Si l'*amistat virtuosa* és plenament desinteressada i no pot ser definida com una relació d'intercanvi, l'amistat veritable ha de consistir a retrobar-se. És per aquesta raó que el pressupòsit de tota forma d'amistat, i especialment en la *virtuosa*, és la condició d'igualtat. La relació amistosa no és possible entre homes desiguals. Però igualtat per a Aristòtil significa semblança en el pensament, la vida i la praxi política. El que converteix els homes en iguals no és la llei o el dret, o les condicions de neixement, sinó la convergència en el pensament i en l'acció. En la base d'aquesta semblança hi trobem la confluència de caràcter, que constitueix el fonament d'una existència

compartida. L'amistat com a virtut de la semblança aplega tots aquells que han desenvolupat en el mateix grau el seu potencial natural, això és, el seu *ethos*, i que en aquesta mateixa mesura participen de la natura *genèrica*. L'amistat virtuosa com a tal és també un hàbit, ja que pressuposa la repetició de totes aquelles accions que s'encaminen al desenvolupament del caràcter, i aquesta repetició pressuposa l'educació en l'hàbit. En aquest sentit, l'amistat veritable té un caràcter permanent i implica continuïtat i estabilitat. L'amistat és un hàbit. I és també un vincle natural entre aquells éssers humans que són afins de caràcter. És natural que els semblants en la forma de viure del present i en el projectes i aspiracions del futur convisquin en una relació d'absoluta transparència. **Per a Aristòtil, l'amistat virtuosa és fonamentalment creativa.**

La segona virtut de la semblança és la justícia, a la qual Aristòtil confereix un estatus inferior al de l'amistat en el context de la seva doctrina social. Aristòtil dóna un primer sentit al concepte de justícia i la defineix com la virtut de la proporció. L'acció justa és la que es concentra a concedir a cadascú allò que li correspon tant en la seva dimensió material com també en els aspectes simbòlics i no materials.³³ Però Aristòtil ha de completar aquesta primera accepció del concepte establint el criteri de la proporció en la retribució de béns. Si la justícia consisteix a donar a cadascú allò que li pertoca, cal establir quin és el criteri que marca l'exactitud en la proporció de la distribució. Així,

³³ Des de la perspectiva moderna, la concepció aristotèlica de la justícia és rigorosament *meritocràtica*. Aristòtil defensa la justícia com una relació fonamentament compensatòria dels desequilibris que es poden produir en la convivència. La justícia *meritocràtica* es distingeix de la idea de justícia *equitativa*. En aquesta última el criteri bàsic no és la relació compensatòria, sinó la relació distributiva. La visió aristotèlica cal incloure-la en el concepció meritocràtica de justícia.

l'acció justa es manifesta a través de dues formes. La primera correspon a la justícia per natura, i la segona a la justícia per llei. La justícia *natural* és la que estableix l'ordre general entre totes les coses, i és anterior a la voluntat humana. La justícia *legal* deriva directament del pensament i de la voluntat humanes, i correspon a la forma de justícia *política* o civil. Aristòtil atorga a la primera, a la justícia *natural*, superioritat de caràcter ontològic³⁴ respecte a la segona, la justícia *legal*, pel fet que la justícia *natural* determina l'ordre general de totes les coses en el món. El nexa entre ambdues és el coneixement, ja que la justícia *legal* exigeix un coneixement general de l'ordre de tots els éssers en el món.

La justícia per natura correspon, doncs, a totes aquelles accions que deriven de l'estat natural de les coses. Aristòtil atorga a aquesta noció de justícia un caràcter universal, i l'atribueix a tots els éssers en general; així, la *physis*, com a origen i principi de tot, estableix una jerarquia ontològica entre els éssers i determina per a cada ésser la seves funcions i la proporció de les seves retribucions. L'acció justa es fonamenta en el ser natural de les coses, i en conseqüència, busca l'equilibri entre la posició de les coses en el rang ontològic i la proporció en la retribució. Per aquesta raó, la igualtat en la retribució només és possible per la igualtat natural, i ja s'ha explicat que igualtat en el sentit aristotèlic significa semblança. La natura estableix que

³⁴ La justícia natural és la que designa el lloc per a cada cosa en el món: "La justícia per natura o justícia natural és allò que subsisteix justament. (...) Així es diu que la mà esquerra subsisteix justament com allò que és, i la mà dreta subsisteix també justament com allò que és, i es diu d'això que és una cosa natural. Allò que subsisteix com a just en la majoria dels casos sol ser allò que és just per natura. **Allò que és just, segons la natura, és sense contradicció, superior a allò que és just segons la llei que fan els homes.**" (Aristòtil, 1976: 64).

només és possible parlar de justícia entre semblants, per la qual cosa la semblança constitueix el criteri de l'acció justa. Si la veritable amistat només és possible entre semblants, també la veritable justícia només és possible entre semblants en el *gènere*, és a dir, entre aquells que s'identifiquen i ocupen un mateix rang en la jerarquia ontològica. Tractant-se d'éssers humans, aquesta noció de justícia estableix que la igualtat en la distribució només és possible entre aquells éssers humans que convergeixen en el pensament i en la praxi. De tot això se'n dedueix que no és possible parlar de justícia entre homes desiguals, és a dir, entre éssers humans que no participen en la mateixa mesura de la natura *genèrica*, i per tant entre aquells que són desiguals en el caràcter.

La segona forma de justícia correspon a la justícia *per llei*, la qual és per a Aristòtil la justícia *política* i *civil*, que depèn directament de la voluntat humana. La justícia *legal* ha estat elaborada pels homes i és la que permet la construcció d'un espai comú per a la vida del present i del futur. El concepte de justícia *legal* és el que realment preocupa a Aristòtil ja que la seva realització depèn de la reflexió i de la voluntat humanes. Cal tenir present que el sentit de *reflexió* i de *voluntat* en l'aristotelisme, com en tot el pensament clàssic, és fonamentalment intel·lectualista. *Reflexió* significa deliberació per conèixer l'ordre natural de les coses en el món. La *reflexió* condueix l'ésser humà al coneixement de si mateix i també al coneixement de l'altre. També en el sentit aristotèlic la voluntat està vinculada al coneixement. Com he argumentat en apartats anteriors, des de la concepció clàssica no és possible *voler allò que no és bo o allò que no és just*. Així, el principal aliat de l'acció injusta no és la

voluntat sinó la ignorància. Per a Aristòtil la causa de la injustícia no és la voluntat sinó el desconeixement; l'acte injust és el resultat del desconeixement general de l'ordre natural que posseeixen les coses en el món i, en concret, del lloc que correspon a cada ésser humà en aquest espai d'ordre universal.

De la justícia *política* se n'encarreguen els homes. Els éssers humans com a *gènere* en són plenament responsables, i en aquest sentit es diu que la justícia *política* o *legal* és fruit de la convenció humana. Però l'important d'aquesta consideració de la justícia és el fet d'haver-la presentada com un valor paral·lel a l'amistat veritable. També la justícia és possible només entre els iguals. La justícia és exercible entre els que convergeixen en el pensament i en la praxi. Així, no és possible parlar de veritable justícia *política* en la relació amo-esclau, ja que l'esclau no participa de la *natura genèrica* de la mateixa manera que en participa el senyor. La justícia *política* és també una virtut per als iguals, per a aquells que són semblants en el caràcter. Als semblants, els correspon una part igual en l'acció de governar, i també en la situació de ser governats. L'espai dels semblants està regit per la llei, i constitueix l'àmbit de la ciutadania. Els que posseeixen la categoria de ciutadans estan involucrats en la llei política, tant des del punt de vista dels governants com des de la perspectiva dels governats. En aquest espai els semblants són part d'una comunitat d'interessos. Per a Aristòtil comunitat d'interessos significa una forma de cohesió entre els humans, basada en la identitat de natura i en la convergència de destí, és a dir, aquella forma d'unitat que en darrera instància es fonamenta en la pertinença al *gènere*.

Certament, aquest espai de ciutadania dels que estan implicats en la llei es construeix des de la necessitat, però el sentit que dóna Aristòtil al concepte de *necessitat* és absolutament teleològic. La *necessitat* no és aquell estat de l'ésser humà que expressa manca, sinó que la *necessitat* és concebuda per Aristòtil com la condició del bé, en el sentit que uneix totes les coses i fa possible la comunitat d'interessos entre els humans. La *necessitat* crea unitat, i esdevé una mesura comuna que estableix el nexa entre els humans per tal que es realitzin en una vida compartida. La *necessitat* com a mesura comuna que uneix tots els éssers esdevé la condició de possibilitat de l'intercanvi de béns i també de totes les formes de reciprocitat que poden existir entre els éssers que pertanyen a un mateix *gènere*. La *necessitat* en el sentit aristotèlic és principi d'unitat i no el resultat d'una manca, pel fet que la necessitat ho és abans del *gènere* que no pas de cada individu en la seva singularitat.³⁵ La necessitat, en aquest sentit, és principi de convergència abans que de complementarietat; són els iguals els que veritablement es necessiten, els que han experimentat el mateix procés de desenvolupament en el caràcter. L'intercanvi i la reciprocitat es produeixen entre els iguals en el pensament i en la praxi, i no hi ha intercanvi possible entre desiguals pel fet que la desigualtat no permet l'equitat. Per a Aristòtil no és possible parlar de justícia entre amos i esclaus o bé entre marit i muller, o entre pares i fills. La veritable justícia es realitza entre semblants, entre aquells que posseeixen qualitats i aptituds similars, com també nivells similars en la possessió de béns, i per aquesta raó

³⁵ El concepte de *necessitat* aristotèlic és ontològic: "És doncs necessari referir-se per tot a una mesura comuna, i aquesta mesura és en realitat la *necessitat*, que és allò que uneix totes les coses. Perquè sense *necessitat* de res i sense *necessitats* semblants no hi hauria intercanvis entre els homes, o bé els intercanvis serien diferents". (Aristóteles, 1133 a).

es troben en disposició d'establir intercanvi des de les seves singularitats. La reciprocitat és possible en la semblança del caràcter, en primer lloc, i consegüentment de la posició social. Si en un principi Aristòtil defineix la justícia com la virtut de la proporció, més endavant insisteix a considerar-la la virtut de l'equitat, però la veritable equitat només és possible establir-la entre éssers humans que s'assemblen, per la qual cosa la justícia igual que l'amistat, és una virtut de la semblança. El regne de la semblança està constituït per tots els que han educat el caràcter d'una mateixa manera.³⁶

5. Les virtuts públiques

Com a virtuts de la semblança, l'amistat i la justícia tindrien en comú el fet d'habitar en el regne dels que poden viure en comú. Tant l'*amistat virtuosa* com la justícia *política* són les virtuts que contribueixen a la realització del bé de l'ésser humà, que com a tal sempre tractarà d'aquell bé que és comú a tots els que s'identifiquen amb els atributs del *gènere*. D'aquí derivarà la consideració de l'amistat i de la justícia com a virtuts de la vida pública. Com he desenvolupat a l'inici d'aquest capítol, en la concepció clàssica aristotèlica el que atorga identitat a l'ésser humà és la seva participació en la natura genèrica. Però el que és rellevant en aquesta qüestió és la significació

³⁶ "Però cal no perdre de vista que el que estem buscant no és només allò que és just en si mateix, sinó també allò que és just en societat. Ara bé, això s'ha de donar entre persones que viuen juntes amb la finalitat de ser autosuficients. M'estic referint entre homes lliures i iguals, ja sigui proporcionalment, ja sigui aritmèticament iguals. Per aquesta raó, quan no es donen aquestes condicions no hi ha justícia política entre els individus. (...) La justícia de l'amo o del pare no és idèntica a la que hi ha entre els ciutadans, sinó només similar. Doncs, en un sentit absolut de la paraula no hi ha injustícia respecte d'allò que és propietat de un mateix (...) en aquest cas no és qüestió ni de justícia ni tampoc d'injustícia com succeeix entre els ciutadans; aquestes només es donen en relació a la llei, i només existeixen entre aquells que naturalment estan regits per la llei, i aquests són aquells a qui correspon una part igual en el governar i una part igual en el ser governats." (Aristóteles, 1134 b)

ontològica de l'acció de *participar*. L'acte de *participar* és concebut no en el sentit de *prendre part*, sinó en el sentit de *ser part* d'una mateixa natura, amb la qual cosa els que participen esdevenen inevitablement els iguals, aquells que convergeixen en l'*ethos*. L'afinitat en l'*ethos* es inseparable, en primer lloc, de la pràctica de l'amistat, i en segon lloc, de la pràctica de la justícia. Però com argumentaré a continuació, entre l'amistat i la justícia, considerades les virtuts de la semblança, Aristòtil estableix una certa jerarquia.

Aristòtil considera l'amistat la primera virtut de la semblança, abans que la justícia. L'*amistat virtuosa* és l'expressió del *retrobar-se*, com hem definit anteriorment, i significa identificar-se amb els atributs del *gènere*. Així, quan l'ésser humà es retroba practica la forma essencial de conducta i de vida que es regeix per les capacitats de l'intel·lecte. Des de l'anàlisi aristotèlica la relació amistosa esdevé un lligam natural que és anterior als afectes que els éssers humans senten des de la seva singularitat. El més rellevant d'aquesta concepció és que el lligam natural de la relació amistosa acaba tenint peculiarment en la doctrina aristotèlica una dimensió social i també política.

Per a Aristòtil, la relació de veritable amistat és la condició de possibilitat de la vida pública, entenent per vida pública l'espai de convivència entre éssers de natura igual. La semblança en la natura implica l'afinitat en el present i en el futur. L'amistat és la primera virtut que fa possible la integració dels humans en un projecte comú, ja que la pràctica de l'amistat virtuosa deriva de la mateixa educació del caràcter. Els éssers complets de caràcter són *naturalment amics*,

i aspiren a la vida en comú. En l'educació del caràcter l'ésser humà es veu abocat a compartir, i l'acció de compartir és consubstancial a la relació amistosa, ja que per a Aristòtil l'amistat és l'activitat que ens fa participants amb els altres d'un destí comú. Així doncs, l'afecte que acompanya la veritable amistat no és el producte d'una inclinació emocional, sinó una forma de proximitat natural que es dona entre els que comparteixen l'*ethos*. hi ha, però, un espai per a aquesta forma de convivència. L'*ethos* no es comparteix en abstracte o en el buit, sinó en el regne de la vida pública. La *polis* **constitueix l'espai que fa possible la trobada de les individualitats, i la manifestació del gènere**. Aquest és el sentit últim que té per a Aristòtil la vida pública. Les singularitats es realitzen en l'espai de la *polis* i no és possible viure com a humà si no és en el marc de la ciutat.³⁷

La reflexió aristotèlica sobre l'amistat pot sorprendre qualsevol ment moderna, encara que només sigui per la peculiaritat de la consideració de l'amistat com el vincle més natural on es recolza la mateixa vida política. L'amistat és el fonament de la vida política i la virtut social principal que fa possible la realització de la vida humana de la manera que li és pròpia. Per a Aristòtil no hi ha vida humana si no hi ha vida política, i això no és possible si no hi ha destí comú. La vida política és també allò que fa possible la convivència en un mateix espai. Alhora la vida política seria no tant sols impossible, sinó també impensable en el cas que els humans no tinguessin afinitat de natura. La vida

³⁷ "Com a mínim es dona el nom d'amics a aquells companys de vaixell o d'armes, igual que els que estan reunits en grup o en unes altres circumstàncies. I l'extensió de la seva associació és la mesura de l'extensió de la seva amistat, ja que també determina l'extensió dels seus drets. A més el proverbi que diu

política condueix de manera *natural* a la relació amistosa. A la vegada, per a Aristòtil la construcció de la vida política esdevé l'últim esglaó que els humans han d'assolir per viure en conformitat amb la pròpia natura.

En la doctrina aristotèlica no hi ha incompatibilitat entre natura i societat, com tampoc s'exclouen l'autosuficiència i la vida en comú, ja que **autosuficiència** significa en l'accepció aristotèlica, **plenitud de caràcter**. Tampoc existeix la dicotomia entre individu i comunitat, pròpia de tot el pensament modern. Per a l'aristotelisme, com per a tot el pensament clàssic, l'individu és concebut com a *gènere* en la seva dimensió singular. Finalment, no hi pot haver contradicció o dicotomia entre home i societat. La veritable amistat pressuposa *plenitud de caràcter*, i per tant aquell nivell d'autosuficiència natural que no és limitador de les relacions, sinó que esdevé precisament signe d'identitat dels homes que pertanyen a la comunitat d'iguals. Si l'amistat és la primera virtut de la semblança, també és la primera virtut pública, ja que Aristòtil la considera el pilar on es recolza tota forma de convivència entre aquells que aspiren a un mateix fi.

La veritable justícia que Aristòtil identifica amb la justícia *política* és la segona virtut de la semblança, després de l'amistat. La justícia *política* només és possible, també, entre iguals. La diferència entre ambdues, és l'exigència de convenció. La justícia *política* exigeix acord entre els semblants. Per establir un acord cal disposar dels principals requisits que fan possible el naixement de que les coses dels amics són comunes és exacte, perquè **l'amistat consisteix en aquesta comunitat.**"

la convenció, i la condició principal és l'existència d'un vincle encara més elemental. Per a Aristòtil només pot tractar-se del lligam que s'estableixi per afinitat de natura, i L'*amistat virtuosa* és l'expressió del vincle natural dels que s'assemblen. És en aquest sentit que Aristòtil considera l'amistat una segona natura, i la presenta com la virtut natural per excel·lència.³⁸ L'*amistat perfecta* és considerada una virtut pública, abans que la mateixa justícia *política*. L'amistat és una activitat, un hàbit que es deriva directament de l'educació del caràcter; és la primera virtut que confereix als humans la seva *humanitat*. El món clàssic va concebre la categoria d'humanitat en termes de *ciutadania*. **Per a la Grècia clàssica aquell que es podia anomenar *humà* era aquell que es podia anomenar *ciutadà*.**

Si l'amistat es regeix per l'afinitat natural, i és en aquest sentit identitat, la justícia es regeix per l'acord racional, i com a virtut pública ocupa el segon lloc, després de l'amistat. Per a la pràctica de la justícia és necessària la voluntat de pacte. La voluntat per a Aristòtil és posterior a l'afinitat per natura. Per aquesta raó, considera la justícia *política* una virtut més artificial que l'amistat. La justícia, com a virtut pública, compromet els éssers humans a l'intercanvi i a la reciprocitat des de l'equitat. Els criteris de l'equitat són expressats i delimitats

(Aristóteles, 1160 a).

³⁸ Aristòtil expressa en diverses ocasions aquesta prioritat envers l'amistat com la virtut natural per excel·lència. L'amistat, en aquest sentit, facilita la tasca de la justícia. "**La natura vol, en efecte, que l'obligació de ser just augmenti amb l'amistat**, ja que la justícia i l'amistat es donen entre les mateixes persones i tenen una mateixa extensió. (...) totes les comunitats semblen ser com parts de la comunitat política; els homes, en efecte, s'associen per buscar junts un profit determinat, i per a procurar-se alguna de les coses necessàries a la vida, i es creu també que la comunitat política es constitueix en el seu origen amb aquest fi, és a dir, buscant el profit per als seus membres, i aquest bé comú és la fita a la qual aspiren els legisladors, aquells que diuen que és just allò que és beneficiós per a tots." (Aristóteles, 1160 a).

per la llei, essent aquesta última el marc de la convenció que regeix la vida política dels que són ciutadans.

5.1. Els atributs de la vida pública

La vida pública es desenvolupa en el marc de la *polis*, la qual per a Aristòtil té un sentit bàsic en el sentit que constitueix l'espai de convivència entre tots aquells que posseeixen la categoria de *ciudadà*. Certament, el *ciudadà* coincideix amb aquell que és humà, però la qüestió que se'ns planteja arribats aquí és la pregunta que es refereix als requisits per a l'accés a la ciutadania. La ciutadania es fa possible en la mesura en què els éssers humans són capaços de desenvolupar la vida virtuosa que correspon a la seva natura. I la virtut, com he argumentat a l'inici d'aquest capítol, conforma el caràcter i condueix a la plenitud de la natura. Allò rellevant en el desenvolupament de la vida virtuosa és que consisteix en un procés en el qual s'integren totes les formes de virtut,³⁹ des de l'amistat, la justícia o la mateixa prudència. La vida virtuosa consisteix en la pràctica integrada de les diferents virtuts, especialment d'aquelles que he anomenat *virtuts de la semblança* que són les

³⁹ El concepte aristotèlic de virtut és unitari, les diferents virtuts constitueixen, en darrera instància, parts d'una sola forma de vida, la que busca la felicitat com a fi últim de la vida humana. En aquest sentit, Aristòtil comprèn les diverses virtuts com un tot en què les parts es complementen. Així, expressa: "La virtut és la millor de totes les maneres de ser, d'aquí se'n dedueix que l'acte de la virtut és el millor que existeix per a l'ànima. D'altra banda, com que la felicitat als nostres ulls és el bé suprem, d'aquí podem deduir que la felicitat és l'acte d'una vida virtuosa. Però a més la felicitat és quelcom acabat i complet, i com que la vida pot ser completa i incompleta, el mateix succeeix amb la virtut, que pot ser sencera o parcial, i com que l'acte de les coses incompletes és incomplet, és clar que hem de definir la felicitat dient que és l'acte d'una vida completa d'acord amb una virtut completa". (Aristóteles, 1976: 134). La vida completa és correspon a la *vida bona*.

que estableixen el nexa essencial entre els humans. Per a Aristòtil no hi ha vida virtuosa possible sense la integració de les diferents virtuts, i és virtuós aquell qui n'harmonitza la pràctica.

Certament, Aristòtil ens presenta una concepció homogènia de la vida moral, en la qual no s'admeten fissures ni tampoc són possibles les contradiccions o les dicotomies entre les diferents virtuts. Aquesta concepció de la vida moral manté un lligam estret amb la idea del *bé*, que ens presenta el món clàssic, a la qual Aristòtil s'adhereix parcialment.⁴⁰

La vida que integra les virtuts està fonamentada en els atributs de la natura, i té una finalitat, que és arribar a la *plenitud del caràcter*, essent aquesta la forma concreta que adopta el *bé*, en la doctrina moral aristotèlica. Però el cal remarcar del sentit del *bé* aristotèlic és que no estableix cap dicotomia entre la dimensió singular i la dimensió *genèrica* de la natura humana. Si bé es cert que Aristòtil no s'apunta al *bé* ontològic absolut del platonisme, també és cert que en la seva doctrina moral, com he desglossat anteriorment, l'única via per assolir la *plenitud de caràcter* és el retrobament simultani d'un mateix i de

⁴⁰ L'adhesió d'Aristòtil al concepte de bé que presenta Plató és parcial. El bé platònic tal com és concebut en la *doctrina de les idees* és l'entitat ontològica que incorpora el grau més elevat de realitat; el bé és el principi de l'ésser i, en aquest sentit, és origen i principi de tota la realitat. El lloc que ocupa el bé en Plató, per a Aristòtil l'ocupa la natura o *physis*, que és, en aquesta cas, l'origen i el principi de tota la realitat. Certament, el bé en la consideració aristotèlica ocupa també el lloc d'una entitat que dóna contingut a l'ontologia de l'ésser humà natural, ja que constitueix el fi l'últim de la natura en el *gènere humà*, però en la doctrina aristotèlica no és la darrera realitat ontològica que se situï per damunt de l'ésser. Així, el tractament que dóna Aristòtil a la idea de bé és menys unitari que en la doctrina platònica. El bé per a Aristòtil no té una sola forma i s'expressa de moltes maneres. Així diu: **"El bé s'agafa amb moltes accepcions i en rep tantes com l'ésser mateix."** (Aristóteles, 1976: 128).

l'altre. Tenint en compte el que s'ha dit fins ara, aquest altre és el *semblant*. El *bé*, doncs, és igual per a tots els semblants. La igualtat de natura condueix a la igualtat del *bé*, els semblants per natura convergeixen en una mateixa forma de bé. La pràctica d'aquest *bé*, que és igual per a tots els semblants, configura justament el que Aristòtil identifica com la *vida bona*.

La *vida bona* consisteix en aquella forma d'existència que es mostra d'acord amb la natura. En això consisteix justament en el fet de viure compartint el caràcter. Només els que han assolit la plenitud del caràcter, a través del desenvolupament de la raó i de totes les capacitats de l'intel·lecte, poden compartir la forma d'existència plena que Aristòtil anomena la *vida bona*. La primera característica important de la vida bona és la seva unitat, la qual es mostra en l'ordre jerarquitzat que posseeixen les virtuts, pel qual no és possible ni el conflicte ni la concurrència entre elles. En l'espai de la vida bona les virtuts es complementen. Començant per les dues virtuts públiques més rellevants. La pràctica de l'amistat, com a primera virtut de la semblança, consisteix en la mateixa vivència de retrobar-se en el present i projectar-se en el futur de la vida en comú. La justícia consisteix a donar i correspondre a cadascú en allò que li pertany o li pertoca, convivint així en l'equitat. A la pràctica de les virtuts públiques s'hi afegeix també la pràctica d'altres virtuts com la prudència, que consisteix en l'habilitat de situar-se en el terme mitjà entre els extrems.

L'espai per desenvolupar la *vida bona* és la *polis*, que Aristòtil considera la forma natural, i per aquesta raó la més perfecta, d'associació humana. Aristòtil

entengué la *polis* com aquella realitat que està orientada no a la satisfacció de les necessitats elementals, sinó a l'organització de la vida en comú de tots els ciutadans. Aquest és l'objectiu principal i la raó de ser de la *polis*. En el marc de la *polis*, els ciutadans participen en el govern i també són governats, alternativament. A través d'aquesta participació directa, els membres de la *polis* comparteixen **la paraula i l'activitat, els dos elements, per a Aristòtil, que fan possible la vida humana com a tal**. Les diferents virtuts conviuen des del coneixement fins a la seva pràctica en el bé que en el context de la *polis* és igual per a tots. El bé de cadascun dels ciutadans coincideix amb el bé del conjunt. I la convivència en una mateixa idea de bé fa de la *polis* la forma natural de viure per als humans.⁴¹

La concepció de la vida pública que ens presenta el pensament aristotèlic integra totes les polaritats que postula el pensament social i polític modern, públic-privat, estat-ciudadania, comunitat-societat. Sens dubte seria erroni interpretar que des de les tesis aristotèliques no es discerneix entre àmbit públic i privat o entre estat i ciudadania, però aquesta distinció no implica un divorci entre aquests àmbits. Les diferents polaritats s'harmonitzen en el decurs de la vida de la *polis*. Aquesta harmonia esdevé possible en la mesura en què els homes són part del projecte comú que s'elabora en la vida pública

⁴¹ "Tota ciutat existeix per natura en la mateixa mesura en què existeix la primera de les comunitats, i la natura és un fi, ja que allò que és cada cosa, una vegada ha acomplert el seu desenvolupament, diem que és la seva natura, ja sigui la d'un cavall, la d'un home o la d'una família. D'altra banda, la causa final d'una cosa, és el seu bé principal, i l'autosuficiència és un bé important i capital. Amb tot això podem dir que **la ciutat és una cosa natural i que l'home és per natura un animal polític**. I un home al qual per natura, i no pas per les circumstàncies, li manqui la ciutat, o bé és un degradat o bé és tracta d'un ésser superior a l'home". (Aristóteles, 1253 a).

de la ciutat, i aquesta actitud és precisament el que atorga als humans la seva *d'humanitat*.

La vida pública tal com la va entendre Aristòtil condueix a postular una forma d'estat que no és el resultat del contracte, com tampoc no és el fruit dels acords de les voluntats individuals, sinó l'expressió del projecte natural dels humans en la vida que comparteixen en els límits de la ciutat. L'harmonia entre estat i ciutadania, entre esfera privada i esfera pública, corrobora l'harmonia entre llei i moral. La llei expressa i manifesta els aspectes de la *vida bona*, així com també en demarca els límits. Per aquesta raó, la llei no pot ser contrària a l'*ethos*, que és justament el que fa possible la *vida bona*.

El pensament clàssic aristotèlic postula, certament, la prescriptivitat de la llei i de l'*ethos* dels ciutadans de la *polis*, però la prescriptivitat no implica un salt qualitatiu respecte de les condicions naturals de la vida de l'ésser humà, sinó que la prescriptivitat esdevé senzillament la conseqüència natural de la vida humana quan es desenvolupa d'acord amb tots els elements que li són propis. El desenvolupament de la vida humana no pot transcendir els límits de la natura, per la qual cosa la vida de la *polis* és concebuda sense contradicció entre existència singular i col·lectiva, entre llei i moralitat, entre estat i ciutadania i, en darrera instància, entre home i societat.

6. La comunitat de gènere: la polis

El pensament clàssic, i molt especialment Aristòtil, ens dóna el primer paradigma important de *comunitat*. La tesi fonamental que ens ha arribat de la doctrina moral aristotèlica és que **la vida comunitària és constitutiva de l'ésser humà**. Els vincles dels iguals en la *polis* formen comunitat, però aquest no és l'atribut de la mena de relació que els homes mantenen en la ciutat, sinó que és l'origen i la raó de ser dels humans com a tals. La *comunitat* és la natura dels humans, per la qual cosa és el que confereix als humans la seva *humanitat*. Partint d'aquesta premissa, la *comunitat* ja no és atribut sinó que és substància. La vida comunitària és constitutiva de la identitat humana, raó per la qual és origen, marc i també límit de totes les relacions possibles entre els homes.

Per a l'aristotelisme no té sentit pensar en la *comunitat* com una possibilitat en la vida humana, ja que quan l'ésser humà es retroba a si mateix ho fa en els vincles naturals de la *polis*. L'aforisme aristotèlic que defineix *l'home com un animal polític*,⁴² significa que l'home és un animal que existeix en la seva singularitat, però des de dins i en els límits de la *comunitat*. És aquesta la raó bàsica per la qual els vincles que els homes mantenen a la *polis* no són el resultat d'un contracte, i tampoc no són resultat de l'interès moral, puix en l'aristotelisme, és l'amistat el vincle que és constitutiu de la natura dels humans. La vida de la *polis* no és plantejable en termes d'interès. Finalment, els vincles entre els homes ni tan sols són fruit de la tradició. Són justament

⁴² Vegeu Aristóteles, 1253 a.

tot el contrari: la *comunitat* com a essència de la vida de la *polis* és causa de totes les formes de contracte que puguin establir-se entre els humans, i és causa, també, dels acords morals i de la mateixa tradició. **La *comunitat* no és el resultat de la vida humana, sinó que n'és la causa.** Per a Aristòtil la desaparició de la *comunitat* significa la desaparició de la vida humana.

Reprenent la perspectiva antropològica de la filosofia aristotèlica, que he exposat a l'inici d'aquest capítol, es pot explicar la diferència qualitativa entre la concepció clàssica i el pensament liberal modern, la qual implica canvis importants en la manera d'entendre els fonaments de la vida social i política. Com he desglossat, la diferència qualitativa consisteix a considerar l'ésser humà com a natura, visió del pensament clàssic, o l'ésser humà com a individualitat, perspectiva del pensament liberal modern. Certament, la consideració de l'ésser humà com a individualitat no implica la negació del concepte de natura humana, però significa l'abandó definitiu del *gènere* com a fonament de la identitat. Això significa que la universalitat dels atributs del *gènere*, a la qual s'apuntava Aristòtil, deixen de ser el principi d'indissolubilitat entre els éssers humans. **Per al pensament liberal modern**, en canvi, l'ésser humà compatibilitza diferents realitats essencials, les condicions naturals de l'ésser humà són plurals. Aquest salt qualitatiu pot ser també expressat en els termes següents: **la identitat deixa de retrobar-se per construir-se.** L'ésser humà, en la mesura en què s'autoescull, no es retroba sinó que es fa. Per al pensament clàssic retrobar-se significa identificar-se en allò que és universal,⁴³

en allò que està preestablert pels atributs universals del *gènere*. Per als moderns fer-se no significa identificar-se en allò que és universal, sinó descobrir-se **en i des de la pròpia singularitat de l'existència**.

Quan la identitat de l'ésser humà s'ha concebut des del *gènere*, la *comunitat* ha significat molt més que una forma de relació social; la relació comunitària ha esdevingut la causa de la vida humana. Viure com a humans ha significat compartir el mateix l'*ethos* a través de l'exercici de la virtut. En el procés de desenvolupament de la pràctica de la virtut es vinculen necessàriament vida i projecte. La cadena que el pensament aristotèlic estableix entre **natura-caràcter-virtut** no permet la separació entre iguals, ni tampoc d'aquests iguals respecte dels seus propòsits. La vida humana és conformada, doncs, en els límits d'aquesta cadena. La *comunitat*, com a causa de la vida humana, envaeix tots els espais de la vida social i política; en aquest sentit doncs, *comunitat és societat, comunitat és polis, i comunitat és estat*. La impossibilitat de derivar la identitat dels humans dels atributs d'una natura concebuda *genèricament* té diverses implicacions que afectaran profundament els plantejaments posteriors de la vida social i, molt especialment, la noció de *comunitat*.⁴⁴

⁴³ Cal remarcar, òbviament, i per tota la teoria de la identitat que he anat desglossant, que la "universalitat" que postulen les tesis aristotèliques resta inserida en els límits del *gènere*. La consideració de l'ésser humà, com a *gènere* sempre implica la determinació del *caràcter*, i per tant, dels límits de la seva natura, i això significa també que el *gènere* imposa límits a la universalitat de la humanitat. Així, **la humanitat en l'aristotelisme no és una categoria universal**.

⁴⁴ El nucli del debat que han generat els arguments plantejats pels neoaristotelismes contemporanis gira a l'entorn de la pregunta sobre el fonament de la identitat humana. Els arguments contraaristotèlics s'apunten a retrobar el fonament de la identitat en aquells elements que facin compatible, justament, la universalitat i la humanitat i es rebel·len contra el plantejament dicotòmic que fa l'aristotelisme d'aquestes dues categories. Vegeu Thiebaut, 1992.

7. De la polis a la cosmopolis

Avançant-me a alguns paradigmes de la història de les idees als quals em referiré més endavant, puc anticipar que el pensament modern, des de la Il·lustració, trencarà definitivament la cadena *natura-caràcter-virtut*, i amb aquesta dissolució, la *comunitat* deixarà de ser definitivament causa de la vida humana per a convertir-se'n sempre en un resultat. Compartir *ethos*, vida i projecte ja no constitueix el fonament de la vida en societat, sinó que esdevé tant sols una possibilitat. Per als clàssics, la *comunitat* és la única forma de vida dels humans, per als moderns, en canvi, la *comunitat* és tan sols una forma de vida possible. Ferdinand Tönnies, pare del concepte modern de *comunitat*,⁴⁵ considerarà com a trets essencials de la vida comunitària, la unitat de vida i de pensament. Malgrat aquesta coincidència amb l'aristotelisme, per a Tönnies l'origen del vincle no és la identificació amb els atributs universals del *gènere*, sinó que el pressupòsit de la identificació amb l'altre i el sentiment de pertinença entre els humans és la tradició. La xarxa dels vincles heretats en l'espai i en el temps és el que converteix els humans en iguals en els hàbits i en les formes de vida. La tradició, que Tönnies concep com l'herència i la continuïtat en l'espai i en el temps, és el fonament i la causa de la vida comunitària.⁴⁶ Per a Tönnies, el paradigma de la *comunitat* són les relacions de

⁴⁵ Vegeu Tönnies, 1984.

parentiu. La *comunitat* no és causa de la vida humana, ja que els homes poden no identificar-se amb el grup, com també poden no experimentar sentiment de pertinença amb els seus semblants, i malgrat tot se'ls continua considerant humans. En el pensament del pare de la teoria moderna de la comunitat, la *natura genèrica* ja no és la causa de la vida humana, per la qual cosa la identitat humana ja no es retroba, sinó que es construeix. La construcció de la identitat és possible tant a dins com a fora de la vida comunitària. La *comunitat* ja no envaeix totes les formes de relació social, ans al contrari: la *comunitat* és un reducte del món social. Des d'aquesta perspectiva, la *comunitat* ja no és societat, com tampoc no és estat. Des de la perspectiva del pensament social modern caldrà trencar definitivament la cadena aristotèlica *natura-ethos-virtut*, per donar pas als veritables principis universalistes. El vertader universalisme només podia sorgir amb la sortida de la *polis*. El debat a l'entorn dels neoaristotelismes contemporanis amb els respectius arguments moderns i contramoderns ens ha deixat un interrogant bàsic. M'estic referint a la pregunta sobre la possibilitat de conciliació entre els pressupòsits de la vida comunitària i els principis universalistes; o, altrament dit, sobre la possibilitat de recuperar alguna forma d'*ethos*, després d'haver abandonat, definitivament, la noció de *natura genèrica* com a fonament de la identitat humana. Segons els

⁴⁶ El concepte de tradició que presenta la teoria sociològica de Tönnies incorpora sens dubte elements de coincidència amb la filosofia social aristotèlica. Malgrat tot, així com per a Aristòtil la tradició queda inserida en la vida de la *polis* i inclou tota la comunitat política, per a Tönnies la tradició és l'espai de l'herència, que defineix com la xarxa de vincles heretats en l'espai i en el temps. Per a Tönnies el nucli familiar constitueix l'expressió paradigmàtica de la vida comunitària, ja que és la forma d'unitat que es constitueix en el marc de l'herència. En aquest sentit, es considera la forma d'unió més natural. Així, expressa: "El fonament de la veritable unitat, i consegüentment, la possibilitat de la comunitat, consisteix, en primer terme, en l'estretor de la relació consaguínia, i la barreja de sang, en segon terme, la proximitat física i, finalment, per als éssers humans, la proximitat intel·lectual. Cal cercar les fonts de tota mena d'enteniment en aquesta gradació". I més endavant també expressa: "**Totes les menes de comunitat apareixen relacionades estretament tant en l'espai com en el temps.** Estan relacionades amb tots els fenòmens humans singulars, en la seva evolució, així com en la cultura humana en general i en la seva història. Onsevolga que els éssers humans estiguin relacionats, per voluntat pròpia, d'una manera orgànica, i s'afirmin entre ells, trobarem una comunitat d'una o altra mena".(Tönnies, 1984: 52)

arguments moderns, l'aristotelisme no ofereix cap possibilitat per a aquesta conciliació, puix la universalitat del *gènere* determina un món particularista que es tanca i es reclou en les fronteres de la *polis*. És possible que l'aristotelisme resti tancat en la dictadura del *gènere*, però qualsevol crítica a Aristòtil és injusta si no té en compte que el mèrit de la cadena ***natura-ethos-virtut*** rau en el fet d'haver conciliat els elements essencials de la natura humana amb els temporals i històrics. La pertinença dels humans a un *gènere*, com a fet essencial, no es pot discernir de la pràctica de la virtut, ni tampoc de l'espai on aquesta s'exerceix.⁴⁷ Altrament expressat, **el fet essencial de pertànyer al *gènere humà* és inseparable de la vida social i política, i el restabliment d'aquest lligam continua essent encara avui una herència i un repte per als moderns.**

En aquest punt cal reprendre el fil històric per discernir acuradament un procés lent, però també irreversible, de pèrdua del postulat de la natura *genèrica* com a fonament de la *identitat humana*. Aquesta pèrdua comença amb la primera erosió que l'antropologia d'Epicur aplica al concepte de natura humana. L'epicureisme significa la primera esquerda per la qual la noció aristotèlica de *natura genèrica* deixa de ser compacta i monolítica i comença a disgregar-se.

⁴⁷ Salvador Giner es refereix a la implicació entre l'ontologia i la política com una de les herències més preuades del pensament grec. Ho expressa amb aquestes paraules: "Plató i Aristòtil, en la seva reflexió sobre la natura humana, també es van plantejar qüestions com les següents: qui d'entre els homes és veritablement capaç de coneixement? quines són les condicions polítiques adequades per a la recerca de la veritat per part de l'home? quin és el lloc del savi en l'ordre ontològic? És a dir, **per a ambdós filòsofs la qüestió política posseïa implicacions metafísiques, i a l'inrevés, l'ordre còsmic i epistemològic posseïa conseqüències en el camp del bon govern de la societat humana.**" (Giner, S. 1979:39).

CAPITOL 2

LA IDENTITAT EN L'HELENISME D'EPICUR

1. La perspectiva antropològica: el crepuscle de l'ésser natura

Epicur inaugura una doctrina social fonamentada en una perspectiva antropològica distinta de l'aristotelisme i àdhuc del platonisme. La premissa bàsica que atorga significat a aquest canvi de perspectiva constitueix el reconeixement de l'heterogeneïtat de la naturalesa humana, amb el corresponent abandó de la idea *genèrica* que havia protagonitzat l'època clàssica. En primer lloc, aquest canvi de perspectiva contribueix sens dubte i de forma directa a una reformulació de tota la problemàtica que gira a l'entorn de la identitat, a partir de la qual es dirimeixen els nous pressupòsits de l'existència i de la vida en societat.

La centralitat de la qüestió de la identitat que marca la diferència entre Aristòtil i Epicur rau en la prioritat de l'existència enfront de la natura. Per a Epicur i els seus deixebles, els humans comparteixen una existència abans que una natura. La idea *genèrica* de naturalesa humana, tal com havia estat concebuda des de l'aristotelisme, ja no constitueix per a Epicur i els seus seguidors el fonament de la identitat. L'aristotelisme havia concebut la identitat humana com la conseqüència immediata de la pertinença al *gènere*. L'ésser humà és només en la mesura en què es retroba amb la universalitat del seu *gènere*; en aquest sentit, el procés de retrobament és definit com aquella praxi que fa indissolubles *ethos* i virtut, naturalesa i humanitat, antropologia i ètica, i

finalment individu i societat. Seria erroni afirmar que des de la visió d'Epicur es nega la universalitat del *gènere*, però sí que podem constatar que la pertinença al *gènere* ja no és el que atorga identitat als humans. L'epicureisme fa en aquest punt un salt antropològic important que tindrà conseqüències tant per a la doctrina social com també moral de la seva època i també posteriors.

El salt antropològic de l'epicureisme respecte a l'aristotelisme es comença a fer palès en la gnoseologia, en la forma d'entendre el procés cognitiu. La sensació és el fonament del procés de coneixement. Els coneixements, des dels més simples fins als més abstractes, són producte de la sensació, la qual és el camí més segur per conèixer la realitat. Si bé la sensació no és l'únic element que configura el procés cognitiu, sí que n'esdevé el principi, i en aquest sentit esdevé la resposta més important que aboca l'ésser humà vers al món que l'envolta. La sensació és el que ens dóna el veritable accés a les coses. El coneixement, doncs, comença per les coses i no per les idees. El salt respecte de l'aristotelisme consisteix a **prioritzar el sensualisme davant del racionalisme**.¹ L'epicureisme estableix que el veritable coneixement és el que es deriva de les sensacions. La primera implicació de la gnoseologia és la transformació que experimenta la idea de veritat respecte a la concepció clàssica, tant aristotèlica com platònica. La sensació no necessita cap suport racional, ja que es fonamenta en l'evidència de la percepció. Així, tot el que percebem ens posa en contacte directe amb la realitat i és per tant, en aquest

¹ La concepció sensualista de la vida humana és el que donarà un nou contingut a la felicitat. En la *Carta a Meneceo*, així ho expressa: "Acostuma't a pensar que la mort no és res per a nosaltres, ja que **tot el bé i tot el mal resideixen en la sensació**, i la mort és justament privació dels sentits. Per la qual cosa, el recte coneixement que la mort no és res per a nosaltres fa benaurada la mortalitat de la vida, no pel fet d'afegir-hi una temporalitat infinita, sinó perquè elimina l'ànima d'immortalitat". (Epicur, 124).

sentit, real. La veritat, des d'aquest pressupòsit, s'afirma per la qualitat de real i per l'existència. Una cosa és veritat si existeix.

La prioritat dels sentits per sobre de la raó en el procés cognitiu implicarà una visió diferent de l'ésser humà i de l'ús de les seves facultats que afecta directament el problema de la identitat. La identitat epicúria és també un procés. Es tracta, però, en aquest cas, d'un procés de reconeixement de l'existència. El procés de reconeixement de l'existència condueix al reconeixement tant del potencial com dels límits d'aquesta. Aquest és el primer canvi important que mostra el salt antropològic que fa l'epicureisme respecte a la concepció clàssica.

A diferència de l'antropologia aristotèlica, la prioritat del sensualisme que postula la doctrina d'Epicur configura un ésser humà distint, que en aquest cas estarà governat fonamentalment per les afeccions i els sentiments, mentre que l'intel·lecte o raó resta en situació de dependència de la percepció sensorial i esdevé l'instrument que a partir de l'afecció elabora el pensament abstracte. L'ésser humà aristotèlic contempla el món, i es realitza en la mesura en què el comprèn intel·lectualment; per contra, l'ésser humà d'epicur és afectat pel món, i es realitza en la mesura que estableix una relació harmònica amb el que l'envolta.

La prioritat del sensualisme implica la tornada al cos a través del qual l'ésser humà reconeix els límits de la pròpia existència i del món. Per a l'aristotelisme l'ésser humà troba el seu espai en el món a través del coneixement o de la

comprensió intel·lectual d'aquest, i és a través del esmentat coneixement que s'identifica amb un *gènere* universal. El retrobament és intel·lectual, des del moment en què l'ésser humà reconeix en si mateix uns trets que són part d'una natura universal. Però per a l'epicureisme no es tracta de comprendre el món intel·lectualment, i a partir d'aquí reconèixer amb el pensament els trets universals de la natura humana, sinó que l'ésser humà es descobreix a si mateix a través de tot allò que l'afecta, essent el cos l'instrument per conèixer el món. El pensament abstracte no li serveix a l'ésser humà, per establir relacions harmòniques amb l'entorn, ni tampoc per realitzar-se. La via de realització de l'ésser humà procedeix per la connexió amb la pròpia i particular existència. Certament, seria erroni afirmar que la doctrina de Epícur nega la pertinença a un *gènere* universal, però el que sí que es pot establir és que la pertinença no atorga identitat. Altrament dit, la pertinença al *gènere* ja no confereix als humans la seva humanitat.

2. La cadena natura-plaer-vida

El centrament en el cos com a via principal de connexió amb el món i amb la pròpia existència tindrà implicacions, com veurem més endavant, per a la doctrina moral i també social. Les primeres implicacions ètiques s'expressen en la teoria del plaer, a través de la qual es postula la prioritat de l'experiència vital enfront del coneixement de l'intel·lecte. La pèrdua de l'hegemonia del coneixement intel·lectual com a nucli de la vida virtuosa provoca un canvi substancial quant al sentit i a la pràctica de la virtut respecte a les tesis

aristotèliques. La prioritat de l'intel·lecte se substitueix per l'experiència vital de l'èsser humà, a partir de la qual es confereix un nou sentit a la vida virtuosa.

La vida humana, entesa fonamentalment com a existència corporal, està marcada per dues percepcions sensuais bàsiques que fonamenten i condueixen la vida moral i, per tant, la vida virtuosa: la sensació de plaer i la de dolor. De les dues és només el plaer la que és definida com l'experiència vital natural que condueix necessàriament a la vida feliç. El plaer és definit com la sensació connatural a l'organisme, mentre que el dolor li és aliè. El plaer està arrelat en la sensibilitat humana i constitueix el *telos*² de la natura humana. La finalitat de la vida humana és, doncs, l'experiència vital de plaer. Certament, Epicur continua postulant una ètica *teleològica*,³ i en aquest sentit la finalitat de la praxi i de la vida humana és la felicitat: no hi ha ètica sense vida feliç, no hi ha ètica sense *vida bona*, i la primera condueix necessàriament a la segona. Així, l'horitzó de la *vida bona* vesteix també l'escenari de l'epicureisme. Però el canvi important respecte a les tesis anteriors és la consideració del fonament de la vida feliç. El substrat que fonamenta la vida feliç no és la vida de l'intel·lecte, sinó la vida del cos; és per aquesta raó que es concedeix, per primera vegada, una especial importància a l'experiència individual.

² El plaer és per a Epicur el contingut de la felicitat. Així, el *telos*, com a finalitat de la vida humana, es vincula en aquest cas al plaer.

³ L'herència aristotèlica que incorpora la doctrina d'Epicur és la comprensió, encara de la vida humana, en la seva realització en la felicitat. Així, es manté el sentit del *telos* com el fi principal que aspira i culmina en aquesta realització. En la doctrina d'Epicur continua sent central el nexa entre vida humana i felicitat. Així ho expressa el mateix Epicur: "El que diu que encara no és edat de filosofar o que l'edat ja li ha passat, és com el que diu que encara no ha arribat, o que ja li ha passat el moment oportú per a la felicitat. De manera que han de filosofar tant el jove com el vell.(...) Necessari és, doncs, meditar el que procura la felicitat, ja que quan està present tot ho tenim; en canvi, quan ens falta tot ho fem per posseir-la." (Epicur, 122).

La vida de l'intel·lecte, reivindicada per la teoria clàssica anterior, es regia pel coneixement de les essències universals, i en aquest sentit, esdevenia l'instrument bàsic i el camí d'autorealització per a l'ésser humà. Enfront d'aquesta tesi, l'epicureisme reivindica la vida del cos governada pel benestar que atorga la satisfacció de les necessitats naturals,⁴ la cobertura de les quals constitueix la condició imprescindible per experimentar un plaer global, estable i constitutiu de la natura. Aquesta forma de benestar condueix a la vida feliç. El vincle natura-plaer substitueix, doncs, el vincle natura-coneixement de l'aristotelisme.

Certament, la teoria del plaer que presenta l'epicureisme no és pot qualificar d'ingènua, com tampoc seria just considerar-la superficial, ja que ésdevé el pilar de l'antropologia i està a la base del pensament moral de l'epicureisme. El plaer es vincula a la natura humana i també a la vida feliç, però l'experimentació d'aquest no depèn exclusivament de l'exercici de l'intel·lecte sinó de la sintonia ment-cos, una sintonia que regeix l'existència global de l'individu.

⁴ Epicur atribueix un sentit completament nou, i a l'ensems oposat respecte a la doctrina clàssica aristotèlica, al concepte de *necessitat*. **Per a Epicur *necessitat* significa dolor i manca de la natura.** Però la *necessitat* és concebuda en el sentit més bàsic. Així, expressa: "També l'autosuficiència la considerem un gran bé, no perquè sempre ens servim de poc, sinó perquè quan disposem de poc ens conformem amb poc, autènticament convençuts que els que més agradablement gaudeixen de l'abundància són justament aquells que no la necessiten. I que tot allò que és natural és fàcil d'obtenir, en canvi tot allò que és va és difícil d'obtenir. A més, els aliments senzills proporcionen igual plaer que un àpat excel·lent, una vegada eliminat del tot el dolor de la necessitat, el pa i l'aigua donen el màxim de plaer quan els consumeix algú que els necessita." (Epicur, 131)

Epicur distingeix entre *plaer catastemàtic*,⁵ vinculat directament amb la natura humana i els anomenats *plaers cinètics* que es deriven i del primer i s'hi subordinen. El *plaer catastemàtic* és l'estat natural de l'ésser humà, i en aquest sentit és constitutiu, doncs constitueix l'hàbitat o forma bàsica de la vida humana. El *plaer catastemàtic* s'identifica amb l'absència de dolor; és l'equilibri que comença en el cos i es transmet a la ment, des del moment que s'han satisfet les necessitats elementals. Per la qual cosa, se'l qualifica de global i estable. Les esmentades característiques de globalitat i estabilitat del plaer natural li donen un caràcter estàtic i independent dels moviments que es deriven de la sensibilitat. El *plaer catastemàtic* és l'experiència de benestar global de l'organisme davant l'absència de necessitat. Els plaers anomenats *cinètics* es corresponen a les formes de benestar que es deriven directament dels moviments de la sensibilitat,⁶ constitueixen estats eventuals que posseeixen un caràcter dinàmic i són tan sols un complement del *plaer catastemàtic*. Epicur no considera els *plaers cinètics* com a antinaturals, però sí una forma de plaer secundari que se subordina a l'estat de benestar global de l'organisme en absència de la necessitat.

Aquestes dues formes de plaer esmentades es contraposen a totes les formes de benestar que impliquen un cost de dolor, que Epicur considera antinaturals pel fet que constitueixen una perturbació de la vida. Tot allò que impliqui desplaer trenca l'equilibri de l'organisme i, en conseqüència, l'estat natural de la vida humana. La consideració del plaer com a estat global, estable i constitutiu

⁵ De la divisió entre les dues formes de plaer en derivarà la concepció de la felicitat. Així, expressa: "La serenitat de l'ànima i l'absència de dolor en el cos són plaers *catastemàtics*".(Epicur, 27)

que s'experimenta amb l'absència de necessitat, no deixa espai per a estadis intermedis entre plaer i desplaer, ni tampoc per a situacions d'ambigüitat de mescla entre plaer i dolor: ambdues sensacions mantindran sempre una relació dicotòmica. Per a l'epicureisme el plaer natural configura la vida humana, i el dolor s'hi oposa i la nega. Al vincle plaer-natura cal afegir-hi vida. La vida humana es desenvolupa com a tal quan l'experiència del plaer no és pertorbadora, i això només s'esdevé quan es tracta d'un plaer natural.

L'epicureisme entén l'existència humana en la cadena natura-plaer-vida, a diferència de l'aristotelisme, que l'entenia com a natura-coneixement-virtut. L'antropologia que s'articula a l'entorn de la teoria del plaer transforma substancialment les tesis de la vida virtuosa postulades per la doctrina moral aristotèlica. Les implicacions de la teoria del plaer afectaran directament la concepció de la vida social.

Per a l'aristotelisme la vida humana quedava vinculada a la racionalitat de l'intel·lecte, a través del qual l'ésser humà es descobria com a partícip directe del *gènere* universal i a partir d'aquí posseïa ja la clau per realitzar-se en la virtut. Per a l'epicureisme vida humana significa existència corporal, que comença per descobrir-se a través de la dicotomia plaer-dolor i es realitza només en la vivència del plaer.

L'aspiració al plaer és l'objectiu de la vida humana, el *telos* de l'epicureisme, consisteix en una experiència estable de benestar corporal i anímic. Com he

⁶ “La joia i el goig es manifesten per la seva activitat com a plaers en moviment.” (Epicur, 27)

assenyalat anteriorment, totes aquelles situacions que interrompen l'estabilitat del benestar de l'organisme degraden la vida humana. Aquesta degradació de la vida humana es produeix quan el plaer deixa de ser-ne l'última finalitat. La vida humana es realitza, doncs, exclusivament a través del plaer. Si per a l'aristotelisme la vida humana es realitza en la mesura que es participa del *gènere* universal, en el cas de l'epicureisme la vida humana es realitza en la mesura en què cada individu experimenta el plaer natural. Si bé tant la doctrina moral d'Aristòtil com la d'Epicur entenen el camí de l'ètica com a procés d'autorealització, difereixen en els pressupòsits que la fan possible i en els continguts que la defineixen.

2.3. L'autorealització en el plaer

La doctrina del plaer d'Epicur s'identifica amb una forma d'hedonisme que busca la tranquil·litat d'ànim que s'esdevé com a resultat del benestar de l'organisme. La definició del plaer natural que s'ha explicat anteriorment, com una forma de benestar estable i constitutiva, implica un esforç d'orientació des del càlcul i la raonabilitat que s'oposen a la satisfacció del desig immediat. Tal com ho defineix el mateix Epicur, tot plaer és un bé per la seva conformitat amb la naturalesa però no tot plaer és elegible, de la mateixa manera que tot dolor és un mal per la seva disconformitat amb la natura, encara que no sempre cal evitar tot dolor.

Càlcul i raonabilitat constitueixen els instruments de l'ésser humà per assolir l'estabilitat del plaer natural. La raonabilitat es concreta en una selecció del

plaer, i el càlcul en un mesurament d'aquest seguint rigorosament un criteri d'utilitat de cara a conformar els desitjos amb la natura. El desig pot estar o no d'acord amb la natura, doncs la conformitat de les apetències amb la naturalesa depèn de la necessitat. El divorci es produeix quan els desitjos transcendeixen el marc de les necessitats elementals a les quals fèiem referència anteriorment. A la divisió esmentada anteriorment entre plaer natural i antinatural s'hi afegeix la divisió de desitjos naturals necessaris i no necessaris. Només els primers tenen un caràcter d'urgència que exigeix una satisfacció immediata i completa, mentre que els segons no corresponen al regne de la natura, sinó tan sols al del desig, i exigeixen la imposició de límits. Els desitjos innecessaris impliquen el cost de dolor que trenca amb l'estabilitat del benestar natural, per la qual cosa Epicur aludeix a una economia del desig com l'única fórmula que possibilita l'obediència a la natura, primer requisit per a l'assoliment de la vida feliç.

La naturalesa ens posa fàcil la satisfacció d'allò que és necessari i ens posa difícil la satisfacció d'allò que és innecessari, però l'obediència a la natura pressuposa necessàriament l'ensinistrament del desig, que només pot dur a terme cada ésser humà individual. L'educació del desig constitueix el procés de cura de l'ànima que condueix l'ésser humà a la felicitat.

En sintonia amb l'aristotelisme, Epicur continua atribuint a la vida humana el *telos* de la felicitat, i manté el postulat de la vida bona que permet la convergència entre felicitat i ètica, o entre benestar i autorealització. El significat d'autorealització continua sent el camí que s'adreça a viure de

conformitat amb la pròpia natura. Epicur concep també la vida humana com una trajectòria d'aprenentatge, en la qual l'ésser humà es desprèn de tot allò que li bloqueja el *telos* de la felicitat i potencia tots els recursos que li possibiliten un estat de plenitud. Però en la doctrina moral d'Epicur el camí de la vida bona ja no es fa possible a través del coneixement de l'intel·lecte, sinó en la recerca del plaer natural de l'organisme des de l'experiència sensual individual, que s'inicia en l'educació del desig. L'aprenentatge al qual es refereix Epicur es concentra en l'educació dels desitjos i comença en l'existència corporal individual que es concep com a original de cada ésser humà. A diferència de l'aristotelisme, l'educació del desig comença en la vida del cos i es dirigeix a viure en sintonia amb la natura. L'aprenentatge que condueix a l'ésser humà a la seva autorealització consisteix en una experiència individual de recerca de la felicitat, i és protagonitzada per cada ésser humà des de la seva existència particular a través de l'obediència a la natura. Certament, Epicur pressuposa una idea *genèrica* de naturalesa humana que ens marca la pauta fonamental per a la satisfacció dels desitjos, però l'acció d'harmonitzar desig i plaer és ja estrictament individual, i pot no ser coincident amb la forma d'harmonitzar d'altri.

A través de la reivindicació de la vida del cos, l'epicureisme torna al centre real de l'existència: el cos és naturalesa, és l'hàbitat o la casa de l'individu i, com a tal, marca els criteris de conciliació entre desig i plaer. Si en l'aristotelisme l'intel·lecte esdevenia el punt de retrobament entre allò particular i la universalitat del *gènere*, en l'epicureisme el centre d'aquest retrobament és el cos. La correspondència natura-cos tindrà implicacions a l'hora de resituar tota

la problemàtica de la identitat, per a la qual l'epicureisme mostra una solució diferent.

El cos, que és natura, ens ensenya a no sobrevalorar les concessions de l'atzar i a no considerar-les el centre de la vida; d'altra banda, ens ensenya a acceptar de forma prudent tots els béns que ens reserva l'atzar sense considerar-los la finalitat de la vida mateixa, a l'ensem que ens ensenya a tolerar els mals amb la màxima serenitat.⁷ El cos és el que marca els límits a les aspiracions de la nostra existència, per tal d'assolir el benestar que atorga el plaer natural. El retorn al cos com a natura, significa el primer pas en l'abandó de la natura com una idea *genèrica* que marca els criteris *a priori* quant a la forma de viure. Només tenim la certesa de la sensació a partir de la qual encetem la trajectòria de l'existència. Per a l'epicureisme, la referència a la *natura genèrica* ja no serveix per determinar la idoneïtat d'uns valors, ni tampoc d'una forma de vida comuna, sinó que la referència a la natura es vincula molt directament a l'experiència corporal de cada individu. L'ésser humà ja no es realitza des de la vida de l'intel·lecte, sinó des del coneixement de les seves sensacions a través de les quals desenvolupa el propi aprenentatge d'autorealització. La trajectòria cap a la vida feliç es desplega des de la particularitat. En aquest sentit, l'epicureisme comença a comprendre l'ésser humà com una existència abans que com una natura, i per aquesta raó

⁷ La natura es concep com a estretament lligada a la vida del cos, i des d'aquí esdevé el centre de l'educació de l'individu. La natura, que s'expressa fonamentalment a través de la vida del cos, és per a Epicur l'espai de la pedagogia, així com per a Aristòtil, ho havia estat l'intel·lecte. Per a Epicur, l'educació representa l'ensinistrament del desig i la font de l'educació és la mateixa natura: "La natura ens ensenya a considerar insignificants les concessions de la fortuna, a saber ser desafortunats quan som afortunats, i quan som desafortunats, a no valorar en excés la fortuna. També ens ensenya a rebre amb serenitat els béns concedits per l'atzar, i a mantenir-nos també fermes davant dels mals que ens envia. Perquè són

és susceptible de ser interpretat com el primer pas en la història del naixement de l'individu.

Autorealització significava en el sentit aristotèlic **descoberta a través del coneixement de la universalitat del gènere**, a través del qual l'ésser humà es reconeix com a part d'una natura comuna i igual. Per a l'epicureisme, en canvi, l'autorealització vol significar l'assoliment d'un altre tipus de coneixement que comença en l'existència corporal individual. A través del coneixement que atorga la prioritat als sentits, l'existència individual constitueix l'únic punt de referència. En desacord amb la doctrina aristotèlica, el procés d'autorealització té en l'epicureisme un caràcter estrictament individual, que resulta difícilment transferible, i és en aquesta mesura que posseeix un caràcter existencial.

2.4. La natura: necessitat i límit

A través de la teoria del plaer, l'epicureisme ens descobreix una natura humana *limitada* i moguda per la *necessitat*.⁸ En desacord amb l'antropologia aristotèlica, l'ésser humà d'Epicur inicia el seu contacte amb el món des de la *necessitat*, que constitueix l'última raó de ser del plaer. Si Aristòtil estableix que no hi ha plaer sense la plenitud del coneixement, per a Epicur, no hi ha

efimers tant el bé com el mal que són estimats per la pleballe, i la saviesa no té res en comú amb la fortuna". (Epicur, 25).

⁸A través de l'experiència de la *necessitat* la natura avança des de la manca cap a la plenitud. Així, la realització de la natura en l'individu es fa des de l'experiència de la *necessitat natural*. Així, ho expressa Epicur: "Cal mostrar gratitud a la natura per haver fet fàcil aconseguir satisfer allò que és necessari i difícil obtenir allò que és innecessari". La *necessitat natural* es distingeix del *desig natural* en el sentit que aquest darrer no imposa límits a la natura, sinó que la depassa. Epicur concep el desig com una forma d'apetència que pot desnaturalitzar la vida de l'ésser humà. A diferència de la *necessitat*, el *desig* no és un aliat de la natura. En aquesta línia expressa: "L'home és infeliç per temor, i també per desig il·limitat i va. Aquell que aconsegueix posar fi a això pot procurar-se una saviesa feliç". (Epicur, 19,20).

plaer sense satisfacció de la *necessitat*. Aquesta premissa deriva, certament, d'una antropologia que atorga la primacia al cos. La centralitat del cos marca tot l'aprenentatge de la vida humana, essent el desig el primer motor que empeny l'ésser humà vers al món, i així esdevé el nexa principal entre la realitat interior i el món extern. La vida del cos, com a fonament de la vida humana, estableix que l'experiència de la *necessitat* és anterior a la del desig, i aquest darrer és a la vegada anterior a la veritable experiència del món. Si ho haguéssim d'expressar en termes moderns diríem que l'antropologia epicureista pressuposa necessàriament l'experiència del jo com a anterior a l'experiència del món. L'establiment d'aquesta prioritat ontològica significa el primer pas en el reconeixement dels límits de l'individu, i té el seu fonament en la correspondència natura-cos a la qual m'he referit anteriorment. **El cos, que és natura, és el que imposa els límits a la vida humana**, la qual cosa significa imposició de límits a l'existència i a l'activitat que se'n deriva.

La concepció aristotèlica estableix, com he subratllat en el primer capítol, el nexa natura-intel·lecte, que té conseqüències importants a l'hora de discernir la identitat de l'ésser humà. En primer lloc, la referència a la natura humana no implica necessàriament el reconeixement dels límits de l'existència. Quan Aristòtil s'hi refereix posa l'èmfasi en un individu que a través de l'intel·lecte descobreix en si mateix els continguts essencials del *gènere*, i en aquesta mesura progressa simultàniament en l'autoconeixement i en el camí de la vida virtuosa. La dimensió intel·lectual fa possible el progrés teòric i pràctic. En aquests termes, el progrés s'entén com la identificació d'un potencial i l'explotació d'uns recursos. Natura humana, en la doctrina aristotèlica, significa

contingut racional i universal, que es fa present en l'intel·lecte. Per la qual cosa, quan Aristòtil parla de la natura humana s'hi refereix com a entitat que habita en l'individu i a la vegada el transcendeix. Des d'aquesta posició, l'ésser humà és empès a través de l'intel·lecte a una recerca que l'ha de conduir al descobriment progressiu dels seus recursos i del seu potencial.

Des de l'epicureisme, la referència a la natura humana implica el reconeixement de la *necessitat*⁹ com el pressupòsit que marca la trajectòria de la vida de cada ésser humà. El camí de la recerca de la felicitat, com el fi últim de la vida humana, es desenvolupa des del vincle natura-cos i s'inicia en la satisfacció de les *necessitats* elementals. El vincle natura-cos és el fonament antropològic que marca la prioritat de l'existència enfront de l'essencialisme del *gènere*. L'esdevenir de l'ésser humà constitueix una experiència particular en la qual cada individu coneix les possibilitats i els límits de la seva trajectòria, i en aquest context s'esforça per trobar l'harmonia amb l'entorn immediat, conciliant els desitjos interns amb l'oferta del món extern. El resultat global de la conciliació és l'experiència vivencial del plaer natural, que és estable i constitutiu.

El plaer natural és el bé últim per a l'ésser humà, i només es pot experimentar des de la individualitat de l'existència. Certament, la natura és la condició de possibilitat d'aquest plaer i la que assenyala la frontera amb totes aquelles

⁹ En la doctrina d'Epicur la realització de cada individu en la natura es du a terme amb la satisfacció de les necessitats naturals. Així s'expressa: "No s'ha de violentar la natura, sinó persuadir-la satisfent els desitjos necessaris, els naturals, sempre que no ens resultin perjudicials, i rebutjant rigorosament aquells que són nocius". (Epicur, 21).

formes de satisfacció que obstaculitzen el benestar global i constitutiu. Però el camí per experimentar el benestar natural és seguit individualment; la recerca de la felicitat és, doncs, particular.

Tant Aristòtil com Epicur convergeixen a considerar que l'educació del desig¹⁰ és el primer pas per assolir la felicitat, però el punt de discrepància es manifesta en el mètode escollit per a aquesta educació. Aristòtil considera que tota forma d'aprenentatge incorpora l'intel·lecte com l'element fonamental en el camí d'accés a la felicitat, fins i tot en el cas de l'educació dels hàbits a través de l'exemple, tan reivindicada pel filòsof, cal que els missatges siguin assimilats per l'intel·lecte. Per a Epicur, en canvi, el procés d'aprenentatge comença i culmina en el cos, el qual actua com a processador principal dels missatges rebuts en el procés educatiu. El cos expressa la *necessitat*, això és, el dolor i la manca de la natura, i a l'ensem el cos incorpora els límits d'aquesta darrera. El cos és el que marca les fronteres de l'individu respecte l'externalitat del món. Per a Epicur l'educació consisteix a aprendre a ensinistrar la sensibilitat.

¹⁰ Així com Aristòtil postulava com a base per a l'educació del desig el coneixement de la natura a través del desenvolupament del potencial *genèric*. Per a Epicur, la percepció dels *límits* de la natura és la base de l'educació en el desig. Així ho expressa: "És millor suportar alguns determinats dolors per gaudir de plaers més grans. Convé privar-se de determinats plaers per no sofrir dolors més penosos". (Epicur, 34).

3. De virtuts del coneixement a virtuts de la vida

La visió antropològica d'Epicur introdueix una nova concepció de la virtut i un nou sentit, és clar, a la vida virtuosa. La descoberta de la *necessitat* com la condició fonamental que marca la trajectòria de la vida humana determina una consideració diferent de la virtut respecte de la que havia defensat la perspectiva aristotèlica. La diferència bàsica és la consideració de la virtut des d'una perspectiva utilitarista. El sentit de la virtut és la seva utilitat a l'individu de cara a assolir la felicitat en termes de plaer i benestar natural. La virtut no té ja un valor en si mateixa, sinó que té valor en funció de la seva utilitat per a l'individu.

Tant en la perspectiva aristotèlica, com en la platònica, la virtut és un fi en ella mateixa. Recordem, en aquest sentit que segons el mateix Aristòtil la virtut conforma el caràcter de l'ésser humà d'acord amb la natura universal. Per la qual cosa, des de la perspectiva aristotèlica no hi ha res tan a prop de la natura com la virtut. Aquesta darrera és la forma que pren el caràcter quan s'encamina cap a la vida feliç; aquest és el vincle que he expressat amb la cadena *naturalesa-caràcter-virtut* de la teoria de la identitat aristotèlica. Així, l'ésser humà, quan actua des de la forma de vida que li és pròpia és naturalment virtuós.

El salt que realitza Epicur està en la consideració de la validesa de la virtut com a medi per a la praxi de la *vida bona* i per a l'assoliment de la felicitat. La consideració de la virtut com a medi canvia el sentit del bé. El bé s'expressa en

tot allò que és útil per al plaer natural i per a la felicitat. La vida virtuosa consisteix en aquella pràctica que sap fer ús dels instruments i els medis per aconseguir benestar, per la qual cosa virtut i utilitat deixen de ser incompatibles. El bé és també per a Epicur allò que és útil, i aquella utilitat que serveix també al plaer.

Necessitat i límit són les dues noves condicions que Epicur atribueix a la natura humana. Aquests nous atributs provoquen el trontollament del nucli de l'antropologia clàssica. A través d'aquesta primera erosió emergeix una perspectiva nova que afecta els dos temes centrals que anunciàvem a l'inici d'aquest capítol: la problemàtica de la identitat i els pressupòsits de la vida en societat.

En primer lloc, cal recordar que si per a Aristòtil la identitat emergeix a partir del coneixement, per Epicur la identitat constitueix una experiència vital que s'esdevé quan l'individu es percep a si mateix com a *limitat*, i en conseqüència com a *necessitat*. **La diferència**, molt més que un matís, **consisteix en el salt del conèixer al viure**. Per a Aristòtil i tot el paradigma clàssic el coneixement és el que possibilita la percepció d'un mateix. Partint d'aquí, conèixer la virtut equival a ser virtuós, i a ser com a humà, no conèixer-la equival a no ser en tant que humà. Per a Epicur és l'experiència del viure la que possibilita la primera i l'última percepció d'un mateix, i és en aquest sentit que entenc que la identitat, en el seu pensament, es presenta com una experiència vital. Per a Aristòtil coneixent s'aprèn a ser un mateix, per Epicur, en canvi, vivint s'aprèn a ser un mateix. El salt del conèixer al viure és el fonament d'aquesta nova

manera de concebre la identitat, com també dels canvis que s'anuncien en els pressupòsits de la vida en societat.

El canvi important que introdueix aquesta perspectiva és l'experiència vital del límit. Quan l'ésser humà es percep a si mateix com a limitat es descobreix com a individu segregat del conjunt, i en aquest sentit, també com a escindit. La divisió es fa palesa en el viure quotidià entre el desig i l'assoliment de la satisfacció, entre les aspiracions i la realització de les mateixes, i finalment entre les necessitats internes i la seva cobertura amb les ofertes externes. Això succeeix en tal mesura que l'experiència del límit, que consisteix en la vivència mateixa de l'escissió, esdevé el fonament de la construcció de la vida individual i també social. La vida individual s'inicia en aquesta consciència elemental del límit, i en la vivència de l'escissió entre el món intern i l'extern; des d'aquí es desenvolupa un camí de conciliació entre aquests dos pols. A diferència d'Aristòtil, l'epicureisme entén la identitat vinculada a la vida, molt abans que al coneixement.

Les virtuts, en el paradigma aristotèlic, són virtuts del coneixement, i la vida virtuosa neix a partir del coneixement de les essències, única via per retrobar-se amb un mateix i amb els altres. Les virtuts per Epicur són, en canvi, virtuts del viure, que s'experimenten des de la condició existencial de cada ésser humà. Les virtuts fonamentals, com justícia i amicitat, que en el paradigma aristotèlic constitueixen l'ànima de la vida de la polis, i donen forma a l'espai comú del *gènere*, en l'epicureisme són ja virtuts de l'individu.

4. Els pressupòsits de la vida en societat

La natura ja no és el pressupòsit ni el fonament de la vida en societat. Des de la perspectiva d'Epicur, de la pertinença al gènere no se'n deriva una forma de vida individual i col·lectiva ideal. Aquesta pertinença al *gènere* no implica subordinació a uns pressupòsits que indiquin el model de conducta de l'individu en el marc de la polis. La idea de *gènere* certament persisteix, en l'antropologia d'Epicúria, però no pas en el sentit que li havia atorgat aristòtil de marcar les bases del comportament humà, i d'assenyalar el camí per a l'assoliment de la felicitat. La idea de *gènere* no homogeneïtza les condicions de vida de l'ésser humà, sinó que les diversifica. És en aquest sentit, com he remarcat en diverses ocasions, que la idea *gènérica* no és fonament de la identitat.

Certament he subratllat la persistència de la idea de *gènere* en el pensament d'Epicur, i en aquesta línia he discernit els atributs que en configuren la natura: el *límit i la necessitat*. He remarcat, també, que seria un error interpretar l'antropologia d'Epicur com un pensament que abandona la referencialitat al *gènere*. *Necessitat i límit* són els principals atributs de la natura humana, en la mesura en què són les experiències vitals més bàsiques que marquen la trajectòria de cada individu, i són condició necessària de la vida virtuosa, ja que només a partir d'aquesta experiència es fa possible el retrobament amb un mateix. La condició bàsica de la vida virtuosa ja no és el coneixement de les essències que pressuposava el paradigma aristotèlic, sinó l'experiència interna de conciliació del desig i la necessitat amb l'entorn; altrament expressat, la virtut consisteix a assolir en el decurs de l'experiència vital una relació plàcida i

harmoniosa amb el món. La identitat és, per aquesta raó, una construcció estrictament individual, des de l'experiència del *límit* i de la *necessitat*, que emergeix en la recerca d'aquells elements que permeten establir vincles harmoniosos amb el món.

He insistit en diverses ocasions que la natura ja no és el fonament de la identitat, però tampoc no ho és de la vida en societat. La natura constitueix per a Epicur una realitat ambigua que embolcalla l'ésser humà i el condueix inevitablement a la recerca de la serenitat d'ànim i del benestar global de l'esperit, condicions necessàries per establir una relació harmoniosa amb el món. Certament, seria també un error interpretar el pensament d'Epicur com una doctrina que entén l'ésser humà enfrontat a la seva condició natural. Ara bé, podem deduir dels seus pressupòsits antropològics una tensió latent entre home i natura. Una tensió latent que es mostra a través de la presentació de la natura com a indiferent. La natura no és l'adversa, no és l'enemiga de la condició dels humans, però Epicur presenta una natura que esdevé l'eterna indiferent.

La pertinença al *gènere* no vincula els humans a participar en una mateixa forma de vida, pel fet que els vincles de la polis, considerats des del paradigma aristotèlic com a naturals, en el sentit que són l'expressió de l'essència universal, són ara el fruit d'una convenció històrica que es construeix des de la realitat existencial de cadascun dels individus. La sociabilitat de l'ésser humà no és ja natural, sinó que esdevé la conseqüència directa de la percepció del límit i de la necessitat. La sociabilitat humana consisteix en la voluntat de

configurar des de l'interès individual una xarxa de vinles que es mou en la direcció d'establir llaços d'harmonia amb el món, condició necessària per assolir el benestar global de l'esperit. L'interès per assolir la serenitat d'ànim i el benestar global substitueix la inclinació natural pel coneixement de les essències. Interès i utilitat constitueixen els fonaments bàsics de les lleis i de la *justícia* en el marc de la *polis*.

La *justícia* i el marc de les lleis sorgeixen de la voluntat de pacte, el qual té com a finalitat la conciliació dels dos pols que en l'ésser humà es troben permanentment en conflicte: l'espai intern de l'individu, que es percep com a *limitat i necessitat*, amb tot allò que li és extern, que inclou els altres i el món. Per la qual cosa, ja no és la natura, sinó la conveniència, el que fa de l'ésser humà un ésser sociable. Per a Epicur el sentit del pacte és estrictament històric i relatiu a les condicions de l'espai i del temps.

El deute principal amb l'antropologia d'Epicur que pot tenir qualsevol història de les idees, centrada en el concepte de *identitat humana*, són les nocions de *necessitat* i de *límit*,¹¹ referides justament a la natura. A partir d'aquí, l'ésser humà podrà començar a comprendre's des de la possibilitat del conflicte i la precarietat. Aquesta forma de comprensió de l'ésser humà des d'una natura que es mou en la necessitat, i des de la consciència del límit, situa l'individu en el marc d'una nova relació amb els altres i amb el món.

¹¹ "Aquell que és conscient dels límits de la vida sap com de fàcil és d'obtenir allò que clama el dolor per una carència, i el que representa haver-ho aconseguit per a tota la vida. De manera que per res no necessita coses que el facin entrar en lluites competitives". (Epicur, 21).

CAPÍTOL 3

LA VISIÓ CRISTIANA DE LA IDENTITAT

1. La perspectiva antropològica: la humanitat de l'ésser persona

El pensament cristià configura un univers cultural heterogeni en el qual no s'hi revela una visió monolítica ni de l'ésser humà ni, tampoc, de la vida social. Amb tot és possible discernir-hi una perspectiva antropològica que constitueix un nou paradigma, tant respecte de l'època clàssica grega, com respecte de l'hel·lenisme d'Epicur. Aquesta nova visió arrenca sens dubte del concepte de natura humana, que en l'univers intel·lectual cristià experimenta una transformació tant en els aspectes que afecten directament tota la qüestió de la identitat, com en les seves implicacions en el pensament moral i les doctrines socials.

Els pensadors cristians conceben la natura humana ontològicament com a dependent de la transcendència, la qual esdevé l'entitat creadora de l'univers. Aquesta dimensió era totalment desconeguda per a tot el pensament grec i esdevé, certament, la que està destinada a produir una visió nova de les relacions interpersonals. Els elements que defineixen aquesta dependència ontològica de l'ésser humà respecte de l'entitat creadora, tant en l'aspecte dels límits d'aquesta dependència com en el seu contingut, constitueixen el cor mateix de l'antropologia cristiana, que entén l'ésser humà com una entitat de natura dividida. L'ésser humà viu entre l'aspiració a la infinitud que l'inclina a la fusió amb la transcendència, i la

consciència del límit, per la qual es percep com a autònom i aspira constantment a l'emancipació. Fusió i emancipació constitueixen les dues tendències de la natura humana de les quals derivarà un nou paradigma de la vida moral i de les relacions interpersonals. Aquesta idea de natura humana, governada per la doble inclinació de fusió i emancipació, que és subjacent a tot el pensament cristià, emergeix de la peculiar relació que l'ésser humà manté amb la transcendència. Aquesta relació és el nou paràmetre de la identitat moral i social. Em proposo en aquest capítol reconstruir el fil dels conceptes fonamentals a partir dels quals s'argumenta la nova forma d'entendre la *natura humana* en el pensament cristià.

Les arrels ontològiques del nou concepte de *natura humana* formulat pels pensadors cristians les trobem en la idea de *creació*. La *creació* constitueix l'acte de la transcendència pel qual el món i l'ésser humà són el resultat de la voluntat divina. Aquest acte és realitzat des de l'absoluta *gratuitat* moral i des del no-res ontològic. La *creació*, entesa com l'acte gratuït per excel·lència, constitueix la realitat de fonament que vincula l'ésser humà amb la transcendència, però també és la realitat que lliga tots els éssers humans. En el sentit que abans he indicat, la *creació* és el fonament de la dependència ontològica de l'ésser humà respecte l'absolutament transcendent, però també ho és de l'afinitat ontològica entre tots els éssers humans. Dependència ontològica¹. significa que l'existència de l'ésser humà

¹Étienne Gilson es refereix a la *dependència ontològica* de l'ésser humà i del món respecte del principi creador com el nou paradigma que introdueix el marc judeocristià respecte a la filosofia grega. Així s'expressa Gilson: "El *jo sóc* és un Déu viu i totpoderós que té el món a la seva mà. Cap de les seves obres pot sostreure's en res ni per un sol moment a la vista d'aquell que les fa existir. Ell penetra els ronyons i els cors, ni un acte ni un pensament tan sols se li escapa. (...) de la mateixa manera que

és fruit de la voluntat del transcendent i que està condicionada per aquest. Afinitat ontològica significa que tots els éssers humans comparteixen aquesta mateixa *condició* de dependència. Tots els éssers humans són creats per voluntat de la transcendència des del no res-ontològic i des de la *gratuitat* moral. El que em proposo argumentar és que la primera implicació important de la dependència ontològica és que la identitat humana, per al pensament cristià, no deriva de la participació en el *gènere*, sinó de la creació, és a dir, de la voluntat de la transcendència. Arribats aquí, em proposo assenyalar tots els elements que configuren aquest canvi de paradigma.

Quan la identitat és atorgada pel *gènere*, com havia concebut el pensament aristotèlic, cada ésser humà particular és, i es realitza, en la mesura en què descobreix en si mateix el contingut d'una essència comuna. En aquest sentit, la direcció que pren la seva existència, com a vida humana, és la que el condueix a retrobar-se amb tots aquells que són part d'aquesta essència. Retrobar-se significa descobrir-se a un mateix com a igual a l'altre en aquest contingut, identificar-se en el pensament, en les formes de vida i en els projectes de l'existència. La identitat l'atorga el *gènere* pel fet que els éssers humans només saben qui són, com són i on s'adreça la seva existència quan es retroben, la qual cosa significa reconèixer-se com a iguals. Per aquesta raó, he subratllat que el sentit últim del reconeixement aristotèlic

explica el món al pensament del savi, li desvetlla també el sentit de la seva història, el començament, el mig i la fi dels temps. Artífex de totes aquestes coses, la saviesa de Déu és l'única que les pot ensenyar. Qualsevol veritat que es presenta al terme d'una investigació conduïda per la raó humana, i igualment al món i a la mateixa saviesa, no són sinó l'obra i el do de Déu". (Gilson, 1989: 12).

no és la participació en el *gènere*, o altrament expressat, que no es tracta de *prendre part*, sinó de *ser part* del *gènere*. Només així reconèixer-se pot significar *ser part* d'una mateixa natura.

Per al pensament cristià, la identitat no l'atorga el *gènere* sinó la voluntat de l'absolutament transcendent a través de l'acte de creació. Això significa que els éssers humans *se saben* en tota la seva dimensió només quan reconeixen el seu origen comú, la qual cosa significa veure's com el resultat del mateix principi creador. Aquest reconeixement és anterior a la descoberta de la realitat del *gènere*. La descoberta dels continguts de l'essència genèrica no solament és posterior, sinó que a més està condicionada per la realitat fonamental de l'acte de creació de la transcendència. Els homes tenen, o altrament expressat, són una mateixa natura pel fet bàsic d'haver estat fets pel mateix principi creador. Per al pensament cristià, l'origen comú en la voluntat del creador és el fonament de la convergència amb la natura i el que atorga la identitat als humans.

2. La genealogia de l'ésser persona: sant Agustí

L'antropologia filosòfica agustiniana és la primera que desenvolupa plenament la noció de *persona*² com a contingut ontològic de l'ésser humà.

² El terme *persona* és ja encunyat pel pensament grec. Des d'aquest context, quan s'ha fet referència a l'aspecte etimològic del terme, s'ha traduït per la paraula *màscara*; així, en aquesta accepció, la *persona* significa el personatge que és interpretat en el teatre. Ara bé, la noció de *persona* en el sentit plenament ontològic és inaugurat pels pensadors cristians. sant Agustí la desenvolupa plenament en el sentit ontològic. Així, s'entén com la manera peculiar de ser de cada ésser humà. La *persona* s'insereix en el món en una forma única, per la qual cosa no pot ser mai pensada com a categoria *genèrica*. Com a forma única, la *persona* es distingeix de la *natura*. Així, si aquesta darrera és comprensible en

La persona és entesa com aquella entitat que no pot ser pensada com a substància, que està dotada de la impersonalitat que incorpora el sentit clàssic d'aquest terme, i que conté una especificitat que afecta tant al seu vessant ontològic com el seu vessant epistemològic. Així, la persona és *en la realitat i la coneix en una forma única i peculiar*. En aquest sentit, l'antropologia filosòfica de sant Agustí desenvolupa la perspectiva de l'*ontologia personal*, que s'entén com el substrat metafísic de la natura humana. Així el vincle natura-persona rau en la base de les tesis antropològiques que es reparteixen en els tractats més nuclears de la seva obra.³

2.1. L'herència platònica

L'antropologia filosòfica agustiniana conté una part d'herència platònica que és rellevant a l'hora de determinar la perspectiva ontològica de l'ésser humà com a que natura i persona. La tesi central a la qual s'adhereix sant Agustí és la consideració de l'univers com la realització externa d'un ordre racional superior, el qual des de l'agustinisme s'identifica amb el pensament de la divinitat i des del platonisme amb la idea de bé. hi ha, doncs, un

termes de *gènere*, la *persona* serà comprensible en termes de *condició*. Aquesta noció la desenvoluparé més endavant. sant Agustí es referirà a l'ésser humà com a *natura personal*. Com a natura incorpora una realitat ontològica que li ve atorgada pel principi creador, com a persona ha de donar contingut específic a aquesta realitat ontològica. Amb aquestes paraules ho expressa a *La trinitat*: "L'ànima es gira, doncs, per a ésser bona vers aquell bé al qual deu el fet d'ésser ànima. Llavors la voluntat ratifica la natura per a refer l'ànima en el bé, quan és estimat, per a conversió de la voluntat, aquest bé d'on prové també allò que l'ànima no pot perdre ni per aversió de la voluntat". (Sant Agustí, 2001: 268).

³*La trinitat*, a més de les tesis metafísiques, és el tractat on trobem més monogràficament recollit el pensament antropològic de sant Agustí. Però per a aquest estudi em referiré, també, a *Les confessions* i *La ciutat de Déu*, per constituir també els dos tractats on el mateix autor confereix especial rellevància a les seves tesis antropològiques.

paral·lelisme ontològic entre Déu i la idea de bé en el sentit constitueixen les fonts de tota la realitat de l'univers.⁴ La divinitat en l'agustinisme i la idea de bé en el platonisme esdevenen les fonts de l'èsser i del coneixement. Per aquest heretatge, l'agustinisme estableix la divisió dicotòmica de l'univers entre l'espai de l'immutable, etern i superior, d'una banda, i l'espai de tot allò que és canviant, temporal i inferior, d'altra banda. La convergència entre Plató i sant Agustí es produeix en la identificació del món de l'immutable amb l'espai que està dotat de la màxima realitat.⁵ Correspon al bé i a la divinitat atorgar el ser i il·luminar l'univers, el qual inclou tot allò que és canviant i mutable. Però el punt de divergència entre les dues filosofies és la manera d'entendre la perspectiva epistemològica d'accés a aquests dos espais. Des del platonisme el bé il·lumina l'univers extern de les coses per tal que pugui ser accessible a l'ull humà, per la qual cosa la il·luminació esdevé un acte objectiu, l'acte de conèixer és comú a tots els éssers humans, els quals tenen accés al món a través de la font del bé. Per a sant Agustí, en canvi, l'accés a l'externalitat de l'univers és estrictament individual, i és possible per l'acte d'il·luminació interior que exerceix Déu en l'èsser humà. L'acte cognoscitiu és en aquest cas estrictament individual. És cada subjecte qui des de la seva singularitat té accés al món, i a través d'aquesta individualitat de l'acte cognoscitiu la percepció del món es fa irrepètible per a cada ésser humà.

⁴ Així ho expressa en *La trinitat*: "No hi hauria, doncs, béns mutables, si no hi hagués un bé incommutable. És per això que, quan hom sent parlar de tal o tal altre bé, que considerat des d'un altre punt de vista no mereix el nom de bé, si fent abstracció d'aquells béns que ho són només per participació, hom podia veure el bé de què participen (un bé que hom coneix en el moment mateix en què sent parlar de tal o tal altre bé), **si fent abstracció d'aquests béns hom pogués veure el bé per si mateix, hom veuria Déu**". (Sant Agustí, 2001: 268).

En aquesta perspectiva epistemològica, sant Agustí desplaça la font del coneixement de l'exterior a l'interior del subjecte. A través de la *teoria de la il·luminació*.⁶ Sant Agustí defineix la divinitat com la llum interior que provoca l'experiència personal del món. Per això, el món tal com el subjecte el coneix és també experimentat i pensat, i a partir d'aquí adquireix un significat peculiar per a cada subjecte.⁷ La ubicació de la font del coneixement cap a l'interior del subjecte constitueix l'experiència agustiniana de la *reflexivitat*,⁸ per la qual sant Agustí estableix el punt de vista de primera persona. Aquesta experiència s'inicia quan el sentit del "jo penso", "jo sento", o el "jo visc" se situa fora del món de les coses, i es troba en les fronteres de la interioritat de l'individu. De tot això en resulta una experiència íntima que és

⁵ "En l'ordre espiritual, quan una cosa ens sembla sotmesa al canvi diem que no és Déu" (Sant Agustí, 2001: 266).

⁶ La *teoria de la il·luminació* de sant Agustí constitueix una de les fórmules nuclears de l'herència platònica i es correspon amb la teoria del coneixement. El paral·lelisme epistemològic s'estableix amb la *teoria de les idees* de Plató. L'epistemologia agustiniana atribueix dues funcions a l'ànima racional: la del coneixement de les realitats mutables i temporals, i el coneixement de les realitats eternes. Així, l'ànima humana conté en el seu interior (*l'home interior*) les veritats eternes que en el procés de coneixement *recorda*. En la línia platònica, expressa "La bellesa admirable del món, en fi, és present fora de nosaltres, de les nostres mirades i del sentit que anomenem tacte, quan toquem algun objecte d'aquest món. **Hi ha també en el nostre interior, en la nostra memòria, una imatge del món a la qual recorrem quan envoltats de parets o dins la fosca, hi pensem**". (sant Agustí, 2001:389). Ara bé, la possibilitat de recordar, com un exercici de l'home interior, per sant Agustí és atorgada per l'única font de veritat, que és Déu. Així expressa: "Cal creure que **l'ànima intel·lectual**, per la seva mateixa natura, **veu les realitats que depenen naturalment, segons el disseny del Creador de l'ordre de l'intel·ligible**; les veu en una llum immaterial que té la seva natura pròpia, igualment com l'ull de la carn veu en la llum corporal els objectes que l'envolten, una llum que és capaç de rebre i a la qual s'adapta per la seva creació." (sant Agustí, 2001: 382).

⁷ L'experiència del coneixement és estrictament individual: "Perquè el món, en la mesura en què és conegut, és conegut pels qui el veuen." (sant Agustí, 2001: 389).

⁸ Charles Taylor es refereix especialment a la *teoria del coneixement* agustiniana com el primer embrió a partir del qual, s'anirà gestant l'actitud reflexiva moderna. Taylor anomena aquesta nova actitud la *reflexivitat radical*. En aquest sentit expressa: "El gir que donà sant Agustí vers el *jo* fou un gir cap a la *reflexivitat radical*; i fou això justament el que provocà que el llenguatge de la interioritat fos tan irresistible. **La llum interior és la que brilla en la nostra presència davant de nosaltres mateixos**; la que és inseparable del fet que siguem criatures amb un punt de vista de primera persona. Allò que la diferencia de la llum exterior és precisament allò que fa que la imatge de la interioritat sigui tan imponent; il·lumina l'espai en el que *jo*estic present davant de mi mateix. **Difícilment seria exagerat afirmar que sant Agustí fou el que va introduir la interioritat de la reflexivitat radical, i el que la va transmetre a la tradició del pensament occidental**". (Taylor, 1996: 147).

fruit de l'actitud de reflexió radical. Aquesta rellevància de l'experiència íntima és originària de la filosofia agustiniana, i representa un canvi de perspectiva respecte al pensament clàssic. L'ésser humà comença en aquest moment a descobrir-se com a autopresent en el món. La descoberta de la intimitat del pensament implica reconèixer-se ontològicament diferent dels altres, i també reconèixer la peculiaritat de la perspectiva epistemològica.⁹ La *reflexivitat radical* agustiniana representa el primer pas significatiu en el camí de construcció del *jo* personal. I representa, en aquest sentit també, la ruptura definitiva del *jo* natura de la concepció grega. És justament a través de la *reflexivitat*, no solament com a teoria, sinó també com a experiència, que sant Agustí pot reconvertir l'herència ontològica i epistemològica del platonisme en l'*ontologia personal*. Així, la teoria objectivista del *bé* com a principi de la realitat i del coneixement es desplaça a l'*ontologia personal*, que remet a **un ésser humà que és en el món i també el coneix d'una manera peculiar.**

A la contraposició platònica d'esperit/matèria, superior/inferior o mutable/immutable li correspon la contraposició agustiniana d'home interior / home exterior. L'ésser humà interior és l'ànima que guarda tota la veritat del transcendent, mentre que l'ésser humà exterior és el cos i s'identifica amb l'externalitat del món. El cos incorpora la dimensió natural, mentre que

⁹ sant Agustí es refereix a la *il·luminació* que experimenta l'*home interior* com una experiència particular, a partir de la qual es pot donar el veritable coneixement. La *il·luminació* de l'*home interior* és ontològicament anterior a la raó. Així, expressa: "Ara tractem de l'*home interior* i del coneixement que té de les coses temporals i mutables. Quan l'*home interior* para atenció en alguna cosa, encara que sigui en les coses referides a l'*home exterior*, ha de procurar treure'n alguna lliçó que ajudi a enriquir els coneixements de la raó." (sant Agustí, 2001: 389).

l'ànima incorpora la dimensió personal. La nova contraposició ontològica que introdueix sant Agustí implicarà una nova antropologia que tindrà sens dubte conseqüències de caràcter moral. El primer element antropològic nou que s'introdueix és la prioritat dels afers de l'ànima davant de la vida del cos. La contraposició ànima/cos i la reivindicació de la prioritat de la vida de l'ànima constitueixen un tema central de la doctrina platònica que és present en tota la filosofia clàssica, però en el cas del pensament de sant Agustí la vida de l'ànima significa vida interior que es desenvolupa des de la singularitat de cada ésser humà. La vida interior es governa des de la singularitat, que afecta les tres dimensions antropològiques fonamentals: singularitat en el coneixement, en el sentiment i en l'acció.

La contraposició agustiniana *interior/exterior* esdevé el fonament bàsic de l'*ontologia personal*. El món interior inclou la singularitat en l'accés racional al món, pel que fa al coneixement; inclou també la singularitat en la forma de trobar-se afectat pel món, pel que fa al sentiment; i també inclou les eleccions que fa l'ésser humà davant de les opcions que el món li planteja, pel que fa a la voluntat. El món exterior per a sant Agustí es correspon amb la vida del cos. Si per als clàssics la vida de l'ànima significava la vida que desenvolupava la qualitat essencial del *gènere*, és a dir, la vida de l'intel·lecte, per a l'agustinisme la vida de l'ànima significa la vida interior, des de la qual es desenvolupen de manera singular les tres dimensions antropològiques: raó, sentiment i acció. La contraposició interior/exterior permet el pas de la vida del *gènere* a la vida de l'individu, i esdevé el fonament ontològic que permetrà fer el salt de l'*ontologia natural* a

l'ontologia personal. Quan l'ésser humà vivia des de la natura *genèrica*, tal com s'havia concebut en el món clàssic, la vida humana depenia de l'estat de coses en el món, pel fet que la vida dels éssers humans s'havia definit com la relació intrínsecament harmoniosa entre ells i amb l'entorn. L'antropologia aristotèlica havia establert que la vida harmoniosa era possible quan es vivia des de l'intel·lecte, la qualitat de *gènere* que convertia els humans en semblants. El resultat de la vida harmoniosa era la la vida feliç. L'ésser humà es descobria a si mateix en la mesura que s'identificava amb els iguals del seu entorn, i això es produïa en l'espai polític de la polis. És en aquest sentit que l'antropologia aristotèlica clàssica va entendre l'ésser humà des de la perspectiva de la semblança en el *gènere*. El pensament de sant Agustí inaugura l'experiència de la *reflexivitat*, tant des de l'intel·lecte com des del sentiment. Quan l'ésser humà viu des d'aquesta *reflexivitat*, i per tant des del seu interior, la vida que podem anomenar humana, ja no depèn de l'estat de coses en el món, ni tampoc, és clar, de les relacions harmonioses que poden establir-se entre els semblants. La vida humana es realitzarà amb independència de l'estat extern de les coses, i es desenvoluparà també amb independència de la relació harmoniosa amb l'exterior. Tal independència no significa que l'ésser humà hagi de desentendre's dels afers del món, però sí que significa que la seva *reflexivitat* té prioritat davant la llei de la natura i, per descomptat, davant la llei de la polis.

L'ésser humà dotat del poder de la *reflexivitat* transcendeix les lleis de la natura. La *reflexivitat* està sotmesa exclusivament a la llei moral de la

transcendència. Com a tal, la *reflexivitat* és estrictament individual i implica la solitud de l'ésser humà, tant en l'intel·lecte com en el sentiment i, també, en l'acció. La solitud de l'ésser humà és inherent a tota l'experiència de la intimitat que comença ja en l'acció de conèixer.

Per a sant Agustí, el coneixement de la llei de la transcendència és possible solament per aquesta actitud de *reflexivitat* de l'ésser humà, que consisteix en la recerca de la veritat del transcendent a dins d'un mateix. Per aquesta raó, el poder de la *reflexivitat* configura un ésser humà *personal*.

El bé, que en la filosofia platònica era el principi de l'ésser i per tant de la natura, és substituït en el pensament de sant Agustí pel principi de la divinitat. Si per al platonisme el que connectava l'ésser humà amb el bé era l'intel·lecte, desde l'agustinisme el que connecta a l'ésser humà amb la divinitat és la *reflexivitat*. Aquesta darrera conté un nou element que la diferencia de l'intel·lecte, que és la possibilitat de transcendir la natura. És per la via de la *reflexivitat* que l'ésser humà es transcendeix com a ésser estrictament natural i es realitza com a entitat personal. Només l'actitud de la *reflexivitat* atorga a l'ésser humà la independència respecte a l'estat de coses en el món, i aquest darrer es correspon amb la dimensió natural de l'ésser humà. És justament per la *reflexivitat* que l'ésser humà té la doble possibilitat de romandre en el seu estatus natural o realitzar-se com una entitat personal.

Sant Agustí anomena *formació primera* la vida de l'ésser humà en l'estatus

estrictament natural. Aquesta dimensió inclou la vida del cos i de l'intel·lecte, però no implica encara l'actitud de *reflexivitat*, que conté la disposició a la llei de la transcendència. Per a sant Agustí, el caràcter d'aquesta disposició no pot ser natural, sinó que ha de ser personal; sant Agustí anomena aquesta darrera *formació segona*, per la qual l'ésser humà té la possibilitat de superar-se com a ésser natural, això és, determinat per l'estat de coses en el món, i d'adreçar-se al veritable principi del seu ésser, que és la divinitat. És precisament des de la *formació segona* que es planteja la doble possibilitat: romandre en l'estatus natural i moure's des de les constriccions de la natura, o bé transcendir aquest estatus i moure's en l'espai del lliure arbitri. El rellevant en aquest punt és que la *formació segona*, com a realització personal de l'ésser humà, constitueix el fonament de la seva veritable humanitat. L'ésser humà adquireix la seva humanitat en la *formació segona*, és a dir, quan s'apropa al principi creador que és el que li ha atorgat el seu ésser.¹⁰ Des del pensament de sant Agustí, la veritable humanitat sorgeix quan l'ésser humà transcendeix el seu estatus natural i es converteix en allò que és el seu principi: la divinitat.

L'ésser natural del platonisme participa del principi que és el bé a partir de la seva natura, que s'expressa en la qualitat essencial de l'intel·lecte. L'ésser personal, que correspon a la *formació segona*, tal com ho anomena sant Agustí, participa del seu principi que és la divinitat des del seu estatus

¹⁰ En aquesta línia expressa: "La perfecció en aquesta vida no és sinó oblidar tot el que resta enrere i llançar-se esforçadament vers el que hi ha davant. En efecte, **aquesta tensió en la recerca és la decisió més segura mentre no hàgim copsat allò vers què tendim i que ens estén més enllà de nosaltres mateixos.** (...) Tinguem, doncs, l'íntima convicció que el sentiment que ens porta a cercar la veritat és més segur que el que ens fa presumir de saber allò que no sabem. Cerquem, doncs, com qui trobarà, i trobem com qui cerca". (sant Agustí, 2001:288).

personal, que és justament la *condició* de creat. És aquest el punt de la filosofia agustiniana el que dóna forma definitiva a la concepció antropològica cristiana. La participació de l'ésser humà del seu principi, que és la divinitat, no es deriva de la seva natura, sinó que esdevé una participació derivada de la mateixa divinitat com a principi creador de l'ésser. En aquest sentit, la divinitat és la finalitat de l'ésser humà, pel fet que a la vegada és el seu únic principi. Aquesta constitueix la paradoxa agustiniana: la humanitat li arriba a l'ésser humà quan deixa de ser humà per apropar-se al principi creador. Però el sentit últim d'aquest procés paradoxal que assenyala sant Agustí és justament la confrontació de les dues dimensions, la natural i la personal. Deixar de ser humà per apropar-se al principi i esdevenir humà significa abandonar l'estatus de la natura i entrar en una nova esfera que assimila l'ésser creat al seu principi. Expressat en altres paraules, quan l'ésser humà *transcendeix* la seva natura deixa de ser humà i es converteix en el semblant al seu creador. Ara bé, allò rellevant és que aquest pas no és realitzable si no és des de la *condició personal*. La qualitat d'ésser humà s'adquireix des de la *condició personal*. Aquesta darrera inclou la natura que es *transcendeix* des del lliure arbitri. Per a sant Agustí, la *condició personal* és el que atorga a l'ésser humà la seva veritable humanitat. Pensar la humanitat des de la *condició personal* implica certament abandonar la idea de la comunitat en el *gènere*. Aquest és el salt que es permet fer l'agustinisme respecte a tota l'herència platònica. Les qualitats del *gènere*, l'intel·lecte o la raó ja no configuren la veritable humanitat. La qualitat d'ésser humà s'adquireix des de la *condició personal de creat*. Per la qual cosa, **el pensament de sant Agustí representa la**

transformació de la comunitat de gènere en una comunitat de condició. Des del platonisme s'esdevé humà perquè es participa d'un gènere. Des de l'agustinisme, en canvi, s'esdevé humà perquè es participa d'una *condició personal*. Si el gènere és una categoria que remet a les qualitats de la humanitat, la *condició* és una categoria que remet a la situació de la humanitat. Així, quan la humanitat és per la *participació en el gènere*, els éssers humans comparteixen qualitats; i quan la humanitat és per la participació en la transcendència des d'una *condició personal*, **els éssers humans comparteixen una situació paral·lela respecte el principi creador**, que és justament la d'haver estat creats. Ésser creat significa, en darrera instància, ésser receptor directe de la vida i l'existència; aquest és l'element comú entre els éssers humans, com a partícips de la divinitat des de la *condició personal de creats*. El que em proposo a partir d'aquí és desglossar en què consisteix aquesta *comunitat* que anomeno de *condició*.

3. La idea de condició humana

He anomenat "*el pensament de l'home com a condició*" aquesta nova premissa introduïda pel pensament cristià que configura un nou paradigma de la identitat humana, i que com a tal serà fonament de nous valors. La premissa que comprèn l'*ésser humà com a condició* incorpora una nova idea d'humanitat. Des d'aquesta nova idea es concebrà la igualtat humana en relació amb la participació d'un mateix origen. La igualtat entre els éssers humans es fonamenta en el fet que tenen un mateix origen en l'acte de

creació, i no en el fet que són part d'una *essència genèrica* amb un contingut universal. L'antropologia filosòfica de sant Agustí desvela el rerefons intel·lectual d'aquest pensament que he anomenat de *l'ésser humà condició*. Tal és el que em proposo desglossar en les pàgines que configuren aquest capítol.

La millor fórmula per comprendre aquest pensament que concep la identitat de l'ésser humà en termes de *condició* és no perdre la referència de *l'home natura* del pensament clàssic aristotèlic. La comparança de les dues ontologies es fa absolutament necessària per comprendre aquest canvi substancial que es dibuixa en el salt del món grec al món cristià.

El pensament cristià de sant Agustí certament elabora també una idea de natura humana, i el seu pensament antropològic s'explicita en termes de natura humana. Però el canvi substancial que introdueix el pensament de sant Agustí, respecte del món clàssic aristotèlic es deriva del condicionament absolut de la idea de natura humana a una instància externa a aquesta, que es correspon amb la voluntat del creador.¹¹ El contingut del salt del pensament grec al pensament cristià formulat en termes d'identitat humana, que és el fil conductor que em proposo de desglossar a continuació, es pot resumir en la fórmula següent: si per al

¹¹ La idea de creació, originària de la tradició judeocristiana, introdueix els pensadors cristians en el paradigma d'una nova ontologia en la qual la realitat del món o de l'ésser humà es fa incompreensible sense tenir en compte el nexa paradoxal de dependència de les criatures respecte al principi fundador. Sant Agustí ho expressa en aquesta fórmula: "I de qui un ser animat com aquest hauria pogut rebre l'existència sinó de vos, Senyor ? I qui seria, doncs, l'artesà de si mateix? Existeix una altra font de la qual el ser i la vida poden brollar en nosaltres que no sigui aquella de la qual ens feu néixer, Senyor, Vós per qui ser i viure és tot un i el mateix, ja que el ser sobirà i la sobirana vida són la mateixa cosa?" (san Agustí, 1969 : 22).

pensament aristotèlic la identitat és una forma d'igualtat que consisteix a compartir els continguts de l'essència a través del desplegament del caràcter, per al pensament cristià, especialment tal com s'expressa en la filosofia agustiniana, la identitat és també una forma d'igualtat, que en aquest cas trobem en l'origen mateix de la natura humana. La igualtat agustiniana consisteix a retrobar-se en la mateixa situació d'origen respecte al creador. L'origen de la natura humana és l'acte de creació, que és anterior a la descoberta dels continguts de l'essència *genèrica* i fonament d'aquesta descoberta. El reconeixement de la igualtat en el cristianisme es produeix a partir de la presumpció de la dependència ontològica de l'ésser humà respecte a la transcendència. Aquesta dependència ontològica s'inicia en l'acte de creació. Per aquesta raó, si en el món clàssic, i especialment en l'aristotelisme, igualtat significava similitud en el pensament, en les formes de vida i en els projectes de l'existència, en l'univers cultural del cristianisme igualtat significa ***participació en una condició comuna***, que és la de ser el resultat de l'activitat del creador. La igualtat com a similitud en el pensament, en les formes de vida i en els projectes de l'existència és substituïda per una concepció de la igualtat que consisteix en la *participació en la condició d'origen*.

He exposat en el capítol anterior que el pensament aristotèlic va elaborar la idea d'home natura. El fonament d'aquesta concepció de la humanitat és la idea de *participació en el gènere*. La nova idea d'humanitat que elabora el pensament cristià de sant Agustí està també presidida pel concepte de

participació, però es tracta en aquest cas de participar no en el *gènere*, sinó en la *condició*. La pregunta que sorgeix és quina diferència s'estableix entre aquestes dues categories, el *gènere* i la *condició*. La categoria de *gènere* remet immediatament a un conjunt d'atributs que creen l'especificitat d'un grup d'entitats, per la qual cosa el *gènere* es refereix directament a les qualitats d'un ésser. Quan el pensament aristotèlic defineix l'ésser humà en termes de *gènere*, això és, de *participació en una natura genèrica*, n'assenyala directament l'intel·lecte com el primer atribut que li atorga l'especificitat. La categoria de *condició* no remet a les qualitats de l'ésser,¹² sinó a l'estatus en el sentit de la situació que un determinat ésser té respecte al conjunt de la realitat. Aquesta constitueix la primera diferència ontològica rellevant. La categoria de *condició* esdevé ontològicament una categoria *referencial*, i no pas una categoria de contingut. La *condició*, abans de tot, remet a la situació de l'ésser, i no pas a la qualitat de l'ésser. En aquest sentit, la *condició* no és definible, ni tan sols identificable, si no és a través de la situació del conjunt dels éssers que componen la realitat.¹³

¹² La reflexió a l'entorn de la diferència entre els conceptes de natura humana i condició humana és tractada extensament per Hannah Arendt en el seu tractat *La condició humana*. Per a l'autora tal diferència rau en la impossibilitat de poder definir la *condició* en termes essencialistes. Així, la condició humana, a diferència de la natura, és inefable, ja que s'insereix directament en l'existència de l'ésser humà. Així ho expressa: "La condició humana abraça més que les condicions sota les quals s'ha donat la vida de l'home. Els homes són éssers condicionats, ja que totes les coses amb les quals entren en contacte es converteixen immediatament en una condició de la seva existència. (...) l'existència humana és pura existència condicionada. (...) Per evitar malsentesos: **la condició humana no és el mateix que la natura humana, i la suma total de les activitats i capacitats que corresponen a la condició humana no són res similar a la natura humana**". (Arendt, H. 2001: 23).

¹³ La qüestió rellevant de la diferència entre la natura i la *condició* és, per Hannah Arendt, la impossibilitat de conèixer la segona. Així, en la mesura en què volem explicar l'ésser humà en termes de *condició*, a diferència de quan l'expliquem en termes de natura, connectem amb la dificultat epistemològica, la qual ens ratifica la inefabilitat de la *condició*. En aquesta línia Arendt es refereix al mateix sant Agustí pel que fa al canvi de paradigma que representa el pas de la natura a la condició. "El problema de la natura humana de sant Agustí no sembla tenir resposta tant en el sentit psicològic individual com en el filosòfic en general. **Resulta molt improbable que nosaltres, que podem saber, determinar i definir les essències naturals de totes les coses que ens envolten, siguem capaços de fer el mateix amb nosaltres mateixos.** (...) No podem donar per suposat que l'home tingui una natura o essència en el mateix sentit que les altres coses. La perplexitat rau en el fet que les maneres de la cognició humana aplicable a coses amb qualitats naturals, inclosos nosaltres mateixos, falla quan

La participació en el gènere que predicava el pensament clàssic d'Aristòtil, i *la participació en la condició*¹⁴ que identifiquem com el nou concepte nuclear de la filosofia cristiana, constitueixen les dues idees centrals que han donat forma a les dues ontologies de l'ésser humà en la nostra tradició de pensament antropològic. El pensament clàssic aristotèlic va consolidar l'ontologia de *l'ésser natural*. El cristianisme de sant Agustí de tarannà platònic, planteja les bases per a una ontologia de *l'ésser personal*.¹⁵

La primera diferència rellevant entre els dos paradigmes afecta el fonament de la identitat humana. La clau de la comparança entre les dues ontologies és que la pregunta per la identitat es formula de manera diferent. L'ontologia

volem respondre a la pregunta: I qui som?. Per la qual cosa els intents de definir la natura humana acaben gaire bé sempre amb la creació d'una deïtat, és a dir, en el déu dels filòsofs. " (Arendt, H. 2001: 24).

¹⁴ En l'antropologia agustiniana emergeixen els dos sentits ontològics de *participació*: la *participació per composició* i la *participació per similitud*. En el primer sentit, la participació remet a un subjecte que rep una forma del principi creador, i aquesta forma és limitada i imperfecta. Participar per composició significa ser receptor de l'ésser, i com tal la recepció de l'ésser és múltiple. Així, les criatures, com a éssers receptors, són diverses. La *participació per composició* inclou el concepte de *creació*, això és, ser receptor de l'ésser significa haver estat creat. En el segon sentit, la *participació per similitud* remet a la forma que subsisteix sense el subjecte, i conté diferents graus d'imperfecció i de limitació. En la *participació per similitud* les formes imperfectes no són receptores de l'ésser, i són independents del principi de l'ésser. Malgrat l'existència d'aquests dos sentits ontològics del concepte metafísic de *participació*, l'ontologia agustiniana s'expressa prioritàriament en concepte de *participació per composició*. Per a aquesta interpretació vegeu Peguerols, J. 1985: 65. La participació per composició remarca la separació de l'ésser com a principi, que és Déu, i les criatures que són receptores de l'ésser. En aquest sentit, penso que el concepte de *participació per composició* permet la meua interpretació de *participació en la condició*. Els éssers que *participen per composició*, ontològicament són receptors de l'ésser per essència. I per aquesta participació, que s'entén en termes de recepció, se situen en diferents llocs de referència respecte a l'ésser per essència. Els llocs ocupats pels éssers receptors dependran d'aquells aspectes en els quals, aquests darrers, participin respecte de l'ens que és ésser per essència. En aquest sentit sant Agustí expressa: "Igualment la mateixa ànima, encara que sigui també sàvia, especialment quan es lliuri per sempre de la present misèria, encara que en aquell moment ja serà sàvia per sempre, amb tot i això, **serà sàvia per la participació de la saviesa immutable, la qual no és el mateix que ella**". (sant Agustí, 1998: 248).

¹⁵ Si bé es podria considerar excessivament agosarat atribuir a l'antropologia agustiniana un caràcter estrictament personalista, sí que es pot afirmar que bona part de les seves tesis presenten un ésser humà que es comprèn des d'una òptica personal, la idea d'una entitat subjacent que delimita un espai i incorpora una experiència única i intransferible. El procés reflexiu que es desencadena a partir del coneixement suggereix una relació particular del *jo* amb el món que l'envolta.

de l'ésser natural es pregunta pel *què* de la identitat, mentre que l'ontologia de l'ésser personal es pregunta pel *qui* de la identitat. Aquesta diferència de plantejament és absolutament rellevant, ja que la primera qüestió s'adreça a la resposta del *gènere*. L'ésser humà és aquella entitat que ha de tenir *a priori* unes determinades qualitats per gaudir d'identitat, i les qualitats determinen la seva realitat com a humà. La segona qüestió s'interroga pel *qui* de la identitat. La pregunta pel *qui* s'adreça a la resposta de la *condició*, la qual no remet a un conjunt de qualitats, sinó a la situació de l'ésser humà respecte al creador. L'ésser humà, en aquest cas, és una entitat que no està determinada *a priori* per un conjunt de qualitats, sinó que la seva identitat, com a humà, resta oberta. Així, l'ontologia de *l'ésser humà natural* proposa una qualitat com a determinant de la identitat, que en aquest cas és l'intel·lecte. L'ontologia de *l'ésser humà personal*, en canvi, no proposa cap qualitat com a determinant de la identitat.

La segona diferència rellevant entre les dues ontologies afecta el contingut de la identitat. L'ontologia del *gènere* conté l'exigència de similitud i confereix la identitat humana a aquells que s'assemblen. Els humans són, doncs, els que comparteixen les qualitats del *gènere*. Cal retrobar-se amb els iguals en l'intel·lecte, en les formes i en el projecte de vida per gaudir d'identitat humana. Cal recordar que quan els clàssics parlen d'igualtat es refereixen a la idea d'homogeneïtat, que és la convergència en el pensament i en les formes de vida. Sens dubte, aquest esdevé un sentit d'igualtat que és completament insòlit pe al pensament modern. Però el què

és rellevant d'aquesta qüestió és que l'estranyesa que provoca a qualsevol ment moderna el sentit d'igualtat que defensaren els clàssics s'inicia ja en l'ontologia de l'èsser *humà personal*, introduïda pels pensadors cristians. L'ontologia que pensa l'èsser humà com un ens personal no conté cap exigència de similitud en l'intel·lecte com a pressupòsit de la identitat humana. Si la similitud en l'intel·lecte, i com a conseqüència, en les formes de vida no és la *condició* per a la identitat humana, la pregunta que sorgeix és: *Quina exigència planteja l'ontologia de l'èsser personal com a pressupòsit de la identitat?* La *condició* per a la identitat des de l'ontologia de l'èsser *personal* és el reconeixement en la pròpia entitat i en la d'altri de la igualtat d'origen respecte del principi creador. I justament aquesta forma de reconeixement no pot apel·lar a qualitats que configurin el contingut del *gènere*, com succeeix en l'ontologia de l'èsser natural. La igualtat d'origen només pot apel·lar a la situació de l'èsser humà respecte del creador. L'èsser humà se situa respecte al creador en una *condició* diferent, que és justament la d'haver estat creat, i aquesta *condició* la reconeix tant en la pròpia entitat com en la dels altres éssers del món. Ara bé, certament, la realitat d'èsser creat no és encara aval que determini la identitat humana, però si que ho és el *reconeixement de la condició*¹⁶ d'haver estat creat. L'esmentat reconeixement consisteix justament a situar la pròpia entitat i la

¹⁶ No hi ha paraules més reveladores d'aquest sentit de la *condició*, com el nou contingut de la identitat humana, que les expressades per sant Agustí en aquest text de *La trinitat*: "**Aquesta *condició* és rebuda, aquesta *condició* es mostrarà en el judici no tan sols als justos, ans també als impius**, i la visió d'aquesta *condició* no serà cap bé per als qui obren el mal. Però hi ha una visió de la meua *condició* en la qual, quan la tenia, no em vaig voler guardar gelosament la meua igualtat amb Déu, ans per a rebre-la vaig prendre la *condició* d'esclau. **Si em consideres segons aquesta *condició*, sóc bo, però si em prens només segons aquesta *condició*, per què em preguntes sobre el què és bo?**" (Sant Agustí, 2001:1990).

dels altres en la mateixa posició respecte al creador. Aquest és el canvi de paradigma.

La realitat última de la *condició*¹⁷ és, doncs, el reconeixement d'aquesta posició diferent respecte al creador i compartida amb els altres éssers humans. La natura humana comença a pensar-se en termes de *condició* quan hi ha un reconeixement de la posició comuna que mantenen els éssers humans respecte al creador. Així, la *condició* és un aval que determina la identitat humana. Allò realment significatiu d'aquest canvi de paradigma és que la *condició*, a diferència del *gènere*, és un aval que no inclou unes determinades qualitats que determinin una sola realitat objectiva per al *gènere* humà, sinó que la *condició*, com a element fonamental de la identitat humana, deixa oberta la possibilitat de pertànyer al *gènere* en una pluralitat de qualitats. Tenir una mateixa situació respecte el creador i reconèixer la comunitat d'aquesta situació és ja l'atribut fonamental de l'ésser humà, per la qual cosa és també el contingut *genèric* principal. Allò rellevant és que en l'*ontologia personal* es tracta d'un contingut *genèric* que és anterior a les qualitats. El contingut del *gènere* humà és la seva situació, amb independència de les qualitats. Si per als clàssics el que obria les portes a la pertinença al *gènere* és el desplegament necessari del caràcter, que condueix inevitablement a compartir l'intel·lecte, com la primera qualitat que derivarà en una sola forma de vida, pel pensament cristià el que obre

¹⁷ No és casual que en l'etimologia de la paraula *condició* hi trobem la seva arrel llatina "conditio" que significa "fundació" o "creació". En aquest sentit, la *condició* remet a una situació diferent de l'ésser humà respecte al creador. Ontològicament, l'ésser humà és l'ens receptor de la seva realitat.

les portes de la pertinença al *gènere* humà és el mutu reconeixement de la mateixa situació d'origen respecte al creador.

3.1. Identitat humana i moralitat

La tercera diferència rellevant afecta el nexce que s'estableix entre el contingut de la identitat i les implicacions ètiques, o expressat en uns altres termes, el nexce que s'estableix entre el contingut de la identitat i el de la vida moral. El contingut de la identitat concebuda com la *participació en el gènere* implica un sistema de moralitat que és necessàriament distint del contingut de la identitat concebuda com la *participació en la condició*. Per comprendre el canvi de paradigma de l'*ontologia personal* que inaugura l'agustinisme cal reconstruir amb detall el paradigma clàssic.

Tant l'ontologia de l'èsser *humà natural* com l'ontologia de l'èsser *humà personal* pensen la identitat humana en termes de *participació*. Però el sentit d'aquesta *participació* és substancialment diferent. L'*ontologia personal* pensa la identitat de l'èsser humà en termes de *participació en la condició*. Com he subratllat anteriorment, això significa retrobar-se en el món en la mateixa situació respecte al creador. *Ontologia natural*, per contra, pensa la identitat de l'èsser humà en termes de *participació en el gènere*, que significa retrobar-se en el món amb les mateixes qualitats i en l'exercici d'aquestes. Així, la tesi aristotèlica estableix un nexce directe entre el contingut de la identitat humana i els pressupòsits de la vida moral. És

aquest justament el sentit teleològic de la filosofia moral grega. Això significa que el contingut de la identitat humana coincideix amb la seva pròpia finalitat. La identitat té com a contingut el desenvolupament del caràcter a través de l'exercici de la seva qualitat principal, que és l'intel·lecte, i com a finalitat l'assoliment del bé, que consisteix justament a viure en conformitat amb la qualitat principal del caràcter, el desenvolupament de l'intel·lecte. És aquesta l'única fórmula per pertànyer al *gènere*, exercint la seva qualitat; la qual cosa significa que pensar l'ésser humà des de l'*ontologia natural* implica determinar un contingut objectiu per a l'existència humana. El desenvolupament de l'intel·lecte coincideix amb el desenvolupament de la vida moral. Aquesta darrera esdevé l'única forma d'existència que atorga la identitat a l'ésser humà, i li assenyala, a l'ensem, la finalitat de la seva vida que és retrobar-se amb tots aquells que participen d'aquest procés. La determinació objectiva del contingut de l'existència, com a existència humana, és un contingut necessàriament moral, i només en aquesta mesura té sentit parlar de *participació en el gènere*. En aquesta determinació objectiva dels continguts de l'existència humana se situa justament la tesi central del pensament clàssic aristotèlic, que defineix la natura humana en termes de semblança, no només aplicada a la similitud de l'intel·lecte, sinó també en la forma i en el projecte de vida.

El nexa que estableix l'*ontologia personal* que s'inaugura amb el pensament de sant Agustí entre els continguts de l'existència i els pressupòsits morals, és indirecte. La relació de la natura humana amb la moralitat és teològica, pel fet que **la llei moral ja no es pensa com una finalitat de la natura,**

com argumentaven els clàssics, sinó que deriva de la transcendència.

La qual cosa significa que la vida moral se sotmet, a una entitat externa a l'ésser humà, de la qual també depèn la llei moral pensada com una externalitat, aquesta darrera pot coincidir o no amb la vida de la natura. El salt entre natura humana i moralitat sorgeix en el moment en què es planteja aquesta doble possibilitat. Malgrat tot, i com he assenyalat a l'inici d'aquest apartat, seria erroni concloure que el pensament cristià trenca en termes absoluts el vincle entre antropologia i ètica, ja que encara que de manera indirecta, estableix algun tipus de nexa entre els continguts de l'existència humana i els pressupòsits morals. L'esmentat nexa es defineix en el pensament cristià en termes d'*intencionalitat*.¹⁸ Si en el pensament clàssic es concep la natura humana com a portadora d'una *finalitat* que es tradueix en l'assoliment del seu propi bé, el fi indiscernible de la felicitat, en el pensament cristià es concebrà la natura humana com a portadora d'una *intencionalitat* que s'adreça a l'assoliment del bé, que en aquest cas és un fi indiscernible de la transcendència. L'externalitat de la llei moral que predica el pensament cristià situa la idea de bé en l'esfera de la transcendència, i a la vegada, la desproveeix de la definició objectiva que li havia conferit el món clàssic. El bé ja no s'identifica plenament amb la *felicitat*, ja que no és exclusivament el bé de la natura humana. El bé és la conformitat de la natura humana amb l'esfera transcendent, i la vida moral es formula

¹⁸ Saturnino Álvarez Turienzo es refereix explícitament al nexa entre antropologia i moralitat en clau de comparança entre el pensament clàssic de referència aristotèlica i el pensament cristià de referència agustiniana. Ho expressa en aquests termes en les seves pàgines de la *Historia de la ética*: "L'ètica grega tenia caràcter objectivista. S'ha dit amb freqüència que la de sant Agustí és una moral de la intenció. (...) L'home no ve al món tenint un lloc perfectament definit dins de la seva dinàmica i el seu moviment, sense que li quedi res per fer. El concepte d'home de sant Agustí no s'ajusta a aquesta descripció subordinada a la física o a la psicologia. (...) L'home és una criatura personal i lliure. Tal antropologia trenca amb el naturalisme necessitarista pagà." (Álvarez Turienzo, S. 1987: 352).

justament com el projecte d'apropament entre l'ésser humà i la transcendència.

Però el què em proposo a partir d'aquí és reinterpretar aquest nexa indirecte entre natura humana i moralitat que introdueix el pensament cristià, des del fil conductor de la identitat, temàtica que ha esdevingut la columna vertebral d'aquesta tesi. Des d'aquesta perspectiva, l'*ontologia personal* que inaugura el pensament cristià postula una forma d'identitat per a l'ésser humà que no coincideix plenament amb la finalitat de la vida. La coincidència és tan sols parcial. Si reconstruïm el paradigma, hem vist que des de l'*ontologia personal* es pensa el contingut de la identitat humana en termes de *participació en la condició*. De la manera que ho he definit anteriorment, tal cosa significa reconèixer-se en la pròpia entitat i en la dels altres la mateixa situació o estatus ontològic respecte al creador. Certament, aquesta forma de participació defineix un punt de retrobada entre els éssers humans, que és el reconeixement de la situació comuna en el món. Però aquest punt de retrobada no afecta als continguts de l'existència humana, ja que reconèixer en la pròpia entitat i en la del altre el mateix estatus ontològic respecte del creador significa simplement que es reconeix la presència parcial de l'ésser, és a dir, el principi creador amb els seus atributs principals: coneixement, amor i felicitat. L'ésser humà rep del seu *principi* un començament d'ésser, de coneixement i d'amor, però l'esmentat reconeixement no pressuposa, en cap forma, l'exigència que en la pròpia existència i en la de l'altre s'exercitin, en la mateixa mesura, aquestes qualitats. L'*ontologia personal* no determina un sol contingut existencial per a l'ésser humà. La *participació en la*

condició, contingut bàsic de la identitat humana, no exigeix semblança en el desenvolupament de les qualitats de l'ésser, tant sols en predica la possibilitat. La *participació en la condició* confereix la identitat, tant des de la similitud com des de la diferència en els continguts de l'existència, això és, en el pensament i en les formes de vida. Per aquesta raó, el nexa entre els continguts de l'existència humana i la vida moral, que és el fi de l'ésser huma, esdevé una línia discontinua, ja que com a tal fi la vida moral no deriva directament dels continguts de l'existència, sinó del principi creador. El lligam que proposa el pensament cristià, entre els continguts de l'existència i la vida moral s'estableix tan sols des de la *intencionalitat*. La *intenció* moral es defineix com la voluntat de desenvolupar en la pròpia vida les qualitats del principi creador. En el pensament cristià, la vida moral deixa de considerar-se un exercici derivat del poder de la natura *genèrica* per considerar-se una voluntat de la *condició* de l'existència humana.

4. L'atribut de la *condició*: la voluntat

El canvi en el concepte ontològic que he expressat com el pas de la *participació en el gènere* a la *participació en la condició* representa una modificació substancial en la manera d'entendre la identitat humana. He subratllat des de l'inici que respondre a aquesta pregunta de la identitat, des dels diferents paradigmes, ha significat desvelar els elements que han configurat en cada cas la idea d'humanitat. Cadascun dels diferents conceptes d'humanitat ha contribuït a elaborar un pensament divers en matèria de vida moral i social. La identitat humana entesa des de la

participació en el gènere pressuposa l'*ontologia natural* dels clàssics, des de la qual s'estableix un nexa directe entre natura i moralitat, i en aquest cas la natura humana té com a fi intrínsec i propi la vida moral. La identitat entesa des de la *participació en la condició* pressuposa l'*ontologia personal* dels pensadors cristians, per als quals la nova identitat postula també nous atributs.

L'*ontologia personal* considera la voluntat com l'atribut central de l'ésser humà; com a tal, sant Agustí confereix a la voluntat una preeminència relativa tant respecte a l'intel·lecte com respecte al desig. El concepte de voluntat que desenvolupa sant Agustí conté un significat amb una doble accepció: en primer lloc, la voluntat és compresa com a capacitat volitiva que pressuposa el *lliure arbitri*, i que per tan ens permet optar i decidir. En aquest sentit, la voluntat és *poder de consentiment o d'elecció*, i com a tal s'exerceix com la capacitat de consentir o de negar les exigències de la natura. En segon lloc, la voluntat recull també el sentit de *disposició bàsica del nostre ésser*, pel qual s'exerceix com una capacitat natural que s'adreça al fi últim de l'ésser humà, que és la felicitat.¹⁹ El contingut de la voluntat en la primera accepció s'expressa en termes de bona o mala voluntat, el contingut en la segona accepció s'expressa en termes de fortalesa o de debilitat. Aquest darrer significat s'identifica amb la concepció clàssica heretada per sant Agustí, segons la qual la voluntat queda inserida en la

¹⁹ Per l'herència clàssica sant Agustí remet també a la felicitat com el fi últim de la vida humana, però en la seva filosofia la felicitat com a fi s'assoleix quan l'ésser humà s'apropa a la divinitat. Així, la felicitat esdevé un estat que depassa la condició natural. L'ésser humà és natura que ha d'esdevenir persona. Fer-se persona significa transcendir la dimensió natural i apropar-se al fi últim de la seva realitat, que és Déu.

dimensió natural de l'ésser humà, i s'entén, per tant, com la inclinació natural cap al bé de l'ésser humà, que és la vida feliç. Malgrat tot, el salt en relació a la concepció clàssica, s'ha produït respecte a la primera accepció del concepte. La voluntat com a *poder de consentiment* és la capacitat a través de la qual l'ésser humà pot transcendir la seva dimensió natural. En aquest punt la voluntat es presenta com una facultat independent tant del coneixement com del desig. Aquesta independència es recolza de manera sòlida sobre la distinció entre *conèixer* i *voler*,²⁰ la capacitat volitiva és independent del coneixement i del saber. Si en la noció clàssica aristotèlica l'adhesió al bé depèn directament del coneixement que se'n té, des de la visió cristiana l'adhesió al bé depèn del *poder de consentiment*. Quan la noció de voluntat es recolza en el *poder de consentiment* s'obre la possibilitat per a l'ésser humà de dominar l'impuls natural.²¹ Així, sant Agustí remet a la natura humana com a portadora dels mateixos impulsos que la natura l'animal, però amb la diferència que aquella no està subjecta a satisfer-los.

²⁰ **“La vàlua d'una ànima no es jutja pas només pels seus coneixements, sinó també per la seva qualitat moral.** Cal parar atenció no tan sols a allò que recorda i que comprèn, sinó també a allò que vol; no pas en l'ardor amb què ho vol, ans d'antuvi l'objecte del seu voler i després l'energia del voler. **Perquè una ànima que estima apassionadament és digna d'elogi només si l'objecte del seu amor és digne d'ésser estimat apassionadament.**” (sant Agustí, 2001: 328). En el textos de *La trinitat* la voluntat apareix vinculada a la memòria i a la intel·ligència, que per a sant Agustí constitueixen una tríada psicològica en la qual cada facultat conté les altres dues. Malgrat tot, a la vegada atorga una independència ontològica a la voluntat que és justament el que permet la interpretació en termes de lliure arbitri. Així, en aquest sentit expressa: **“Cal examinar l'ús que fa la voluntat dels coneixements adquirits per la memòria i la intel·ligència, es veurà si la voluntat es refereix a un altre fi, o si s'hi detura com en un fi, o s'hi complau.**” (sant Agustí, 2001: 329).

²¹ En aquest sentit expressa: “Tothom que tingui una mala inclinació, bé sigui adquirint el sentit de la justícia o bé sufrint el contagi d'algun altre vici contra aquell, pot resistir a aquesta mala inclinació i vèncer-la.” (sant Agustí, 2001: 392).

La voluntat és presentada com el centre ontològic de l'ésser humà, ja que no és només una facultat entre d'altres, com el coneixement racional, la imaginació o la sensualitat, sinó que és considerada un tipus de disposició bàsica de l'ésser humà, que si bé parteix de la dimensió natural, té capacitat per transcendir la pròpia natura i apropar-se al principi creador. El moviment d'apropament entre l'esfera natural de l'ésser humà, i l'esfera transcendent esdevé un exercici de la voluntat, com a *poder de consentiment*. L'essencial en la voluntat, des del *poder de consentiment* o d'*elecció* és que esdevé l'última instància legitimadora de l'acció moral²². El poder de consentir o de negar l'impuls natural que deriva d'aquesta capacitat és anterior tant al món natural, com a instància ontològica, com al bé com a instància moral. Ja no és exclusivament la participació en la natura universal, compartint els principis bàsics de l'intel·lecte, el que fa possible l'acció moral, sinó el poder de consentir o de negar l'impuls natural que deriva d'aquesta capacitat volitiva essencial. El *poder de consentiment* du l'ésser humà a viure i a desenvolupar-se en uns paràmetres morals nous, pels quals el principi que regeix la vida moral és individual. L'adhesió a la vida moral és personal i individual. La voluntat com a *poder de consentiment* trenca la intimitat del vincle entre natura i universalitat del *gènere* que havia predicat l'aristotelisme. La universalitat *genèrica*, com a principi de racionalitat, esdevé ara una opció derivada dels actes de la voluntat.

²² Seria erroni deduir que sant Agustí sotmet la voluntat a la dicotomia entre felicitat i acció moral, però presenta la voluntat com la darrera instància que legitima l'acció moral. En aquest sentit expressa: "Tots els qui són feliços tenen allò que volen, encara que no tots els qui tenen allò que volen són necessàriament feliços; en canvi, són necessàriament desgraciats els qui o bé no tenen allò que volen, o bé tenen allò que són culpables de voler allò que volen. És doncs feliç només el qui alhora té allò que vol i no vol res de mal." (sant Agustí, 2000: 396).

En el pensament clàssic aristotèlic, la voluntat havia estat una *disposició natural* de l'ésser humà vinculada a l'intel·lecte. Per al pensament cristià la voluntat humana és certament una disposició essencial, però aquesta disposició és anterior als continguts universals del *gènere*, i aquesta anterioritat es dona tant en l'accepció ontològica, com en l'accepció moral.²³ Es pot comprendre el sentit d'aquesta anterioritat de la voluntat en l'accepció ontològica si es recupera el concepte de *condició*, que he definit anteriorment com la categoria que confereix el contingut de la identitat humana des del pensament cristià. La *condició* és la categoria que defineix la identitat humana en la mesura en què posseeix una situació o estatus respecte al principi creador. Ara bé, l'especificitat d'aquesta categoria, com he explicat anteriorment, és que no es pot donar si no hi ha reconeixement; són els éssers humans els que es reconeixen en la pròpia entitat i en la de l'altre en la mateixa situació o estatus respecte al creador. La identitat de l'ésser humà no és pensable en termes de *condició* si no hi ha aquest reconeixement. Així, des d'aquest nou paradigma, no és la natura com a contingut *genèric*, amb la seva qualitat principal, l'intel·lecte, el que converteix els ésser humans en iguals, sinó que és la *condició*, com a reconeixement de la mateixa situació o estatus respecte al principi creador,

²³ La voluntat com a *poder de consentiment* es presenta com una instància ontològicament anterior a la natura: "Perque, malgrat li pesi, moltes vegades el nostre ànim es torba i la carn es queixa i també envelleix i mort. **I moltes de les altres coses que patim, no les patirem si la nostra natura obeeix completament la nostra voluntat.** Perquè la carn, de què es queixa per si sola?, què desitja? quan diem que desitja o es queixa o és el mateix home, o alguna part de l'ànima que excita la passió carnal. El dolor de la carn només és una ofensa de l'ànima que procedeix de la carn, i un cert esvaïment de la seva passió i apetència; com el dolor de l'ànima que anomenem tristesa és també un esvaïment de les coses que ens passen contra la nostra voluntat." (sant Agustí, 1998:324).

el que converteix als ésser humans en iguals. En aquest sentit, la *condició* és anterior a la natura, com a contingut *genèric*, ja que és només en el reconeixement de l'estatus de creats en una mateixa situació respecte el principi creador que els éssers humans es converteixen en iguals. Aquest acte de reconeixement és independent del desenvolupament de les qualitats del *gènere*, és a dir, de la vida de l'intel·lecte. El reconeixement és el primer acte de la voluntat, i deriva de la capacitat volitiva de l'ésser humà, que és independent del coneixement i s'entén com a *poder de consentiment*. La voluntat, en aquest sentit, és l'atribut essencial de l'ésser humà quan es pensa la seva identitat en termes de *condició*. **La voluntat com a acte de reconeixement de l'estatus de creats és anterior als continguts universals del gènere**, d'aquí la seva anterioritat ontològica respecte a la natura. Certament, m'estic referint a una anterioritat ontològica i no pas cronològica. La voluntat és anterior ontològicament, pel fet de ser l'últim fonament del contingut *genèric*. Així, l'ésser humà, com a *gènere*, pot ser o no reconegut, amb independència de les qualitats que donen contingut a la seva existència. Per aquesta raó, el *poder de consentiment* de la voluntat pot reconèixer l'altre com un igual, malgrat la diferència en els continguts de l'existència. Però també en l'accepció moral, la voluntat és anterior a la natura *genèrica*. l'ésser humà pot, a través de la seva acció, consentir o negar les disposicions naturals del *gènere*. *El poder de consentiment o d'elecció* allibera l'ésser humà dels imperatius de la natura.

5. La perspectiva individual de la *condició* humana

El fet de pensar la identitat humana en termes de *condició* inaugura un nou paradigma de natura humana. És a partir de la *participació en la condició* que ens convertim en membres del *gènere* humà. La reflexió que es desenvoluparà a partir d'ara a l'entorn de la natura humana implicarà **el reconeixement de la igualtat com a creats en una situació paral·lela de receptors de la vida i de l'existència, i no pas com a semblança en la forma i la trajectòria de vida.** L'antropologia que suporta aquest pensament de *l'ésser humà com a condició*, que es reflecteix en la filosofia de sant Agustí, inaugura la centralitat de l'ésser humà individual tant pel que fa al coneixement com pel que fa l'acció. Coneixement i acció es desenvolupen des de la singularitat. Tant el *coneixement* com la voluntat són sempre els de l'agent; en aquest sentit, es constitueix el punt de vista de primera persona. És el subjecte qui experimenta el món, el pensa i n'extreu un significat per a si mateix. La centralitat de l'ésser humà individual està en el nucli d'aquest pensament i arrenca ja de la teoria epistemològica agustiniana per ser centre del seu pensament moral i social.

L'actitud de *reflexivitat* radical que constitueix l'element clau de l'*ontologia personal* condueix necessàriament a l'afirmació de la individualitat de la consciència moral. En el pensament de sant Agustí la individualitat de la consciència té, certament encara, un fonament estrictament teològic, que és justament la *participació en la condició de creat*. Aquesta individualitat

prendrà una forma autònoma en el pensament il·lustrat de Kant, en el qual la consciència moral adquirirà un fonament de caràcter lògic.

El pensament de sant Agustí apel·la a l'actitud de *reflexivitat radical* com l'única via per descobrir la veritat. La *reflexivitat radical* és l'actitud que condueix a la recerca del transcendent en la pròpia consciència, això és, la veritat interior que s'identifica amb la divinitat i que permet la comprensió racional del món. Però aquest pas, que és expressat per sant Agustí com el camí de *l'home interior* vers *l'home superior*, no té com a objectiu fonamental la comprensió racional del món, sinó l'autoconeixement que condueix a l'autocomprensió del propi *jo*.²⁴

El procés de *reflexivitat*, això és, la recerca de la veritat del transcendent a dins d'un mateix, condueix l'ésser humà a la consciència moral individual. Per aquesta actitud de *reflexivitat*, l'ésser humà transcendeix les constriccions de la natura, i decideix i actua des dels recursos del seu espai interior. La individualitat de la consciència reforça la capacitat de decisió que permet adherir-se voluntàriament al bé o al mal. L'assoliment d'aquesta nova consciència que transcendeix la natura fa possible la proclamació dels valors que configuren la doctrina moral i social de sant Agustí.

²⁴ L'actitud de *reflexivitat* condueix a distingir el *jo* ontològic de les seves facultats. sant Agustí ho expressa explícitament: "Quan aquestes tres potències memòria, enteniment i amor, es troben reunides en una sola persona em pertanyen, no es pertanyen a si mateixes; no és pas per elles ans per mi que obren com obren, més ben dit, sóc *jo* qui obro per elles. Sóc *jo* qui recordo per la memòria, qui entenc per la intel·ligència, qui estimo per l'amor. Sóc *jo* qui conec, sóc *jo* qui dic al meu cor allò que conec. (...) **D'una manera breu es pot dir: per aquestes tres potències, sóc *jo* qui recordo, sóc *jo* qui entenc, sóc *jo* qui estimo, *jo* que no sóc ni memòria, ni intel·ligència ni voluntat, però que les posseeixo.**" (sant Agustí, 2001. 516).

El naixement d'aquesta consciència individual, tal com la predica la filosofia agustiniana, significa la ubicació de l'ésser humà en un primer espai de subjectivitat, que es construeix des de la intimitat. A partir d'aquesta darrera es comença a desenvolupar tota la vida moral. El pensament de sant Agustí comença a comprendre l'ésser humà com a subjecte pel que fa a l'acció de conèixer-se a si mateix i, també, en la seva relació amb el món. **Amb la identificació i reivindicació de la intimitat, s'anuncia la mort definitiva del concepte homogeni de natura humana com a referent d'identitat.** Des d'aquesta premissa, la pertinença al *gènere* ja no ens aporta una definició de l'ésser humà que sigui satisfactòria.²⁵ Cada ésser humà, des del propi espai d'intimitat, enceta una recerca de si mateix, i estableix des de la seva singularitat les relacions amb el món. Sant Agustí és el primer a posar de relleu la subjectivitat com el fonament de la vida moral i també social de l'ésser humà.

sant Agustí reconeix en aquesta consciència individual de l'ésser humà el fonament mateix de la vida moral, la qual es construeix des de la voluntat. La vida moral, tant en el pensament com en la praxi, queda vinculada a la transcendència, pel fet que el procés de recerca interior condueix a la

²⁵ Hannah Arendt es refereix a sant Agustí com el pensador cristià que inaugura el canvi respecte del món grec en els referents de la identitat humana: "Qui aspiri a dir *jo* sóc i a fer-se càrrec de la seva pròpia unitat i identitat i a oposar-la a la varietat i multiplicitat del món, ha de recollir-se en si mateix, en algun indret de la seva intimitat. En aquest context és en el que sant Agustí s'aparta definitivament de les ensenyances filosòfiques neoplatòniques i estoiques, i segueix el seu propi camí. Sant Agustí no va trobar ni autosuficiència, ni tampoc serenitat en la regió íntima del *jo*. **El què sant Agustí espera de Déu és una resposta a la qüestió: Qui sóc jo?, qüestió que tota la filosofia anterior havia donat per suposada i per sabuda.**" (Arendt, H. 2001:43). Sant Agustí ho expressa amb aquestes paraules a les *Confessions*: "Sou vos Senyor qui em jutja. Cap home sap el que passa en l'home, llevat de l'esperit de l'home que està en ell. Malgrat tot, hi ha en l'home coses de l'esperit que habita en ell que no sap. Però vos, Senyor, vos ho sabeu tot sobre ell." (sant Agustí, 1969: 215).

relació amb el transcendent en el coneixement²⁶ i en la possibilitat de la praxi de l'amor amb el *poder d'elecció* de la voluntat. Allò rellevant, però, és que aquesta relació és íntima i personal. En aquesta forma peculiar de vincle es desenvolupa en l'ésser humà la inclinació de voler-se assimilar a la transcendència. La *condició* d'humà es realitza plenament en l'acte de reconeixement del creador com a principi i com a fi dels éssers creats. El principi de la relació moral amb el món és la voluntat d'adhesió amb la divinitat, a partir de la qual l'ésser humà projecta la seva relació amb els altres.

L'actitud de *reflexivitat* radical que predica la filosofia de sant Agustí a través de la *teoria de la il·luminació* representa en la dimensió antropològica, el pas de la vida del *gènere* a la vida del *jo*. Aquest salt que es produeix en l'antropologia és el que permet el canvi de paradigma en la filosofia moral. Quan es concep la vida de l'ésser humà des de la identitat que li confereix el *gènere*, tal com s'havia predicat des de l'aristotelisme, la vida moral depèn de l'estat de coses en el món. Aquest estat de coses designa l'intel·lecte com la qualitat essencial del *gènere humà* que configura la seva natura i la resta de *gèneres* que configuren totes les altres natures existents. Per a l'aristotelisme, doncs, la vida moral consisteix, doncs, en un estat intrínsecament harmoniós entre els éssers humans i també entre aquests i els altres gèneres existents. El món grec va entendre la vida moral com *l'harmonia de les naturaleses*. Des d'aquest concepte el món grec planteja

²⁶ La construcció de l'espai d'intimitat s'inicia en l'acte de coneixement que s'expressa en la *teoria de la il·luminació*.

la vida moral des de la perspectiva d'una consciència heterònoma. L'intel·lecte constitueix una consciència dependent. La consciència moral pel món clàssic correspon a un estat de l'intel·lecte que encamina l'acció a través del coneixement de la pròpia natura, i es planteja la fita de retrobar-se, o fer-se igual a l'altre en aquest coneixement. Per aquesta raó, la moralitat és justament la vida harmoniosa que construeix l'intel·lecte quan es reconeix a si mateix i l'entorn. De la vida harmònica se'n deriva la vida feliç, que és la mateixa finalitat de l'existència humana.

Quan es concep la vida de l'ésser humà des de la identitat que ve donada per la *condició de creat*, tal com s'entén des del pensament de sant Agustí, la vida moral ja no depèn de l'estat de coses en el món, és a dir no depèn de l'harmonia de la natura. **Per tant, en la *condició de creat* no es comparteix l'exercici d'una qualitat essencial, sinó que es comparteix una situació paral·lela en el món respecte del principi creador.** A partir d'aquí la vida moral es desenvolupa amb independència del coneixement de la natura, i de les relacions harmonioses entre els éssers humans i entre ells mateixos i el món. La vida moral s'exerceix pel *poder de consentiment* o *d'elecció* de la voluntat, que és el principal atribut de la *condició de creat*. Amb la voluntat l'ésser humà està dotat del recurs que li permet transcendir les lleis de la natura. El *poder de consentiment* de la voluntat està sotmès exclusivament a la llei moral de la transcendència. Però l'apropament a la llei del transcendent és possible solament per l'actitud de *reflexivitat* de l'ésser humà que consisteix en la recerca de la veritat dins d'un mateix. Per aquesta raó, el *poder de consentiment* és estrictament individual, i implica

solitud davant l'opció moral. És justament pel *poder de consentiment* que l'ésser humà posseeix la doble disposició moral cap al bé i cap al mal. El caràcter d'aquesta disposició certament no és natural, sinó gratuït. Aquesta constitueix la premissa bàsica que dona forma definitiva a la concepció cristiana occidental del fet moral, per la qual l'adhesió al bé no és derivable de la inclinació natural, sinó que esdevé un acte de compromís individual que resulta de la voluntat, concebuda com la instància que transcendeix la natura. Si l'intel·lecte del platonisme i l'aristotelisme clàssics és l'atribut universal de la natura humana, l'agustinisme ens presenta la voluntat com el nou atribut de la natura humana. Per al pensament clàssic, l'intel·lecte esdevé atribut universal des del moment en què habita en la natura humana, i d'aquí se'n deriva el vincle que s'estableix des de l'antropologia entre coneixement i moralitat. La principal activitat de l'intel·lecte consisteix a conèixer-se a si mateix com a natura, i conèixer, també, les altres naturaleses existents. Per al pensament cristià, en canvi, la voluntat esdevé atribut des del moment en què transcendeix la natura. Tal és la paradoxa que planteja una antropologia filosòfica que ha trencat el nexa entre coneixement i moralitat, ja que l'activitat de la voluntat no consisteix a conèixer la natura sinó a transcendir-la. La voluntat vol afirmar-se com a instància universal, però aquesta universalitat només és assolible des de l'experiència individual. Si per al pensament clàssic l'activitat de l'intel·lecte consisteix a reconèixer i retrobar-se amb la natura universal, per al pensament cristià l'activitat de la voluntat consisteix a realitzar el camí invers, això és, a desmarcar-se de les constriccions de la natura universal i recloure's en la pròpia individualitat. Aquest és el salt antropològic que he

expressat a l'inici d'aquest apartat com el pas de *la vida del gènere a la vida de la persona*. La primera té com a referent moral l'entitat universal que s'expressa com a *natura*, i la segona tindrà com a referent moral l'entitat individual que comença a expressar-se com a *jo*.²⁷

El lligam amb la transcendència des de la intimitat condueix a una vida moral centrada en el *jo* individual. En aquest sentit, l'agustinisme situa les bases del que més tard esdevindrà el pensament moral autònom. Com he exposat anteriorment, aquest principi d'autonomia moral comença en l'actitud de *reflexivitat* que condueix a la recerca de la veritat transcendent, en l'interior del *jo*. Ara bé, l'exercici de la vida moral es consolida en el descentrament del *jo* individual per bolcar-se en el seu fi, que és el transcendent, i a partir d'aquí als éssers restants. El descentrament del *jo* és el pas que consolida la vida moral, i és possible només amb el consentiment de la voluntat. És la voluntat la que consenteix aquesta obertura vers la transcendència i els altres, i també és la voluntat la que es pot negar a aquesta obertura. Si per a l'aristotelisme la vida moral es consolida en el

²⁷ Xavier Rubert de Ventós no pot ser més explícit a l'hora d'explicar el pas de la vida del gènere, en el món grec, a la vida personal del *jo*, en el món cristià; justament el que he presentat com un canvi de paradigma en la manera d'entendre la identitat humana. Tampoc no dubta a l'hora de situar el pensament cristià en l'inici del despertar de la consciència individual. Ho expressa amb aquestes paraules: “**Si hi ha una cosa que el cristianisme afegeix al pensament grecoromà** (i no diguem als seus neoclàssics) **és precisament la consciència individual**. Els grecs no eren individus sinó ciutadans, part i peça de la seva *polis*: cap ànima, res de privat o transcendental no existeix en ells més enllà de la seva ciutadania, de la qual, Sòcrates és el màrtir per antonomàsia. D'aquí que fugir de la ciutat per no prendre la cicuta fos per ell renunciar a si mateix. **El cristianisme anuncia una nova dimensió desconeguda per als clàssics: el fur interior. Culpa, pietat, amor, penediment seran en endavant el nou repertori d'una consciència lliure i fins i tot aliena al món, incontrovertible a ell**. Els déus grecs poden ser el més meravellós paradigma ètic i estètic, i tanmateix, com deia Hegel, *ens poden admirar, seduir fins i tot, però no ens fan caure de genolls*. Ara bé, **si Grècia és el territori de les nocions externes i genèriques, amb el cristianisme apareix el nou territori d'allò subjectiu, íntim, singular**. La moderna consciència individual i crítica neix només a partir d'aquests cristians que no se senten només d'eixe món i que tot experimentant en ells la confluència dramàtica d'identitats diverses, són a la base d'una nova experiència de la llibertat”. (Rubert de Ventós, X. 1998: 108).

moment de retrobament amb la natura universal, des de la pròpia individualitat, per al pensament de sant Agustí la vida moral es consolida justament amb el descentrament de la pròpia individualitat. Òbviament, el descentrament del *jo* no pot significar, en cap forma, l'abandó de la pròpia individualitat com a entitat moral. Com he anat discernint, la vida moral comença amb el descobriment de *l'home interior*, i per tant, és l'expressió de la consciència individual. Ara bé, la concepció cristiana sí que predica l'abandó de la pròpia individualitat com a referent moral, tal cosa significa com a identitat del bé absolut. El referent de moralitat en el pensament cristià de sant Agustí es troba fora de l'individu, i és justament Déu, el fi al qual cada individu s'hi ha d'apropar; ben al contrari del que predica la concepció clàssica, segons la qual el bé universal de la natura es realitza en cada individualitat, que n'és justament l'expressió.

De tot el què he exposat es conclou que per al pensament cristià el nou referent moral ja no pot ser la natura, com ho havia estat per als clàssics, ni tampoc no és encara el *jo*, com ho serà més endavant pels moderns, sinó l'ens de la divinitat, que és expressió del bé absolut i esdevé per a l'ésser humà el seu fi últim. L'ésser humà incorpora aquest bé absolut per participació òntica amb la divinitat, i és des d'aquí que inicia la seva vida moral. La consolidació d'aquesta vida moral es produirà amb l'exercici de la voluntat, que és l'atribut principal de la seva *condició personal* de creat. L'ésser humà participa de la divinitat a través d'aquesta *condició personal* i només amb l'exercici de la voluntat, que és el principal atribut d'aquesta *condició* pot realitzar la seva humanitat.

6. Els valors de la *condició* humana

El salt que s'expressa en l'antropologia filosòfica del pensament de sant Agustí és el de *l'ésser humà natura a l'ésser humà persona*. Si la primera concepció remet a una teoria de la identitat humana de caràcter essencialista, la segona remet a una teoria de la identitat humana de caràcter existencialista. La segona fórmula antropològica agustiniana haurà de configurar un tipus de valors diferents dels que s'havien després de l'antropologia clàssica. Els valors morals de l'ésser humà persona troben el seu fonament en el concepte de *participació en la condició personal de creat*. Això significa que esdevindran valors que són derivables d'una comunitat de *condició*, és a dir, d'una comunitat de partícips *en la condició* de creats i no pas de partícips *en el gènere*. Em proposo a partir d'aquí discernir el nucli d'aquest nexa.

L'agustinisme es recolza en l'*ontologia personal*, que comprèn l'ésser humà com a substància individual i racional. L'*ontologia personal* predica com a essencialitat la singularitat de l'ésser humà, i aquest pensament, aparentment paradoxal, constitueix la seva premissa bàsica. Allò rellevant d'una ontologia que predica la singularitat com a tret essencial és que comprèn l'ésser humà com una entitat individual, i des d'aquesta dimensió el fa supòsit i fonament de la universalitat del seu *gènere*. Altrament expressat, el que conforma la idea de natura humana no és una qualitat compartida, i per tant, allò que és expressable en categories de *gènere universal*, sinó la singularitat de cada existència que de manera particular desenvolupa una

natura. Certament, la problemàtica que es planteja des d'aquesta premissa és sobre la possibilitat d'elaborar, des d'una ontologia de l'és *humà personal*, una definició *genèrica* de natura humana. En rigor, aquesta definició no podria ser mai derivable d'una ontologia de l'és *personal*, per raons d'òbvia contradicció lògica. Ara bé, malgrat la impossibilitat lògica, és obvi que l'ontologia de l'és *personal* no renuncia en el propi discurs a expressar-se en termes de natura. L'antropologia agustiniana no renuncia a emprar aquesta terminologia, i des d'aquí, no renuncia tampoc a delimitar-ne alguna forma de contingut que incorpori algun element compartit.²⁸ Des d'una ontologia de l'és *humà personal*, l'element que s'assenyala com a compartit només pot ser la singularitat de l'existència. Contra la universalitat de l'essència que és *genèrica*, i que el pensament clàssic identificava amb la qualitat de l'intel·lecte, el pensament cristià postula la singularitat de l'existència que és personal. Davant l'aparent contradicció d'un pensament que postula allò singular, com allò que és compartit, es planteja el següent interrogant: com és compartible quelcom que per definició és particular, i com a tal resta exclòs del què és *genèric*, i per tant és exclusiu de l'individu? En primer lloc, la singularitat com a element compartit no remet a una qualitat de l'essència, sinó a un espai de l'existència. La singularitat és per al pensament cristià l'espai de l'existència humana, així com l'intel·lecte havia estat pel pensament grec la qualitat de l'essència humana. Així, la singularitat és aquell espai de l'existència que correspon a una fórmula particular de pensament i de vida. L'*ontologia personal* només pot

assenyalar la singularitat com a element comú a l'existència humana.²⁹ I és només a partir d'aquest element, que no remet a l'essència, sinó a l'existència, que *l'ontologia personal* pot referir-se a l'especificitat de la natura humana. Si *l'ontologia natural* condueix a una *comunitat de gènere*, puix es comparteix una qualitat essencial, *l'ontologia personal* condueix a una *comunitat de condició*, en la qual es comparteix no una qualitat, sinó un espai de l'existència.

Entenc que la singularitat és pensable com un espai i no com una qualitat perquè no remet a un tret essencialista de la natura, sinó que remet a la forma particular que té cada ésser humà de viure la seva natura. Altrament expressat, cada ésser humà utilitza el seu potencial, certament natural, de manera peculiar o directament personal, i en aquest ús realitza la seva humanitat. Aquest és el pas que he explicat anteriorment, quan m'he referit als conceptes de l'antropologia agustiniana, referents a l'ésser humà com a *formació primera* i *formació segona*. La primera remet a la vida estrictament natural, vinculada a les qualitats del cos, al món sensitiu i a les qualitats de l'intel·lecte, món racional; la segona remet a la seva singularitat en l'ús de tot aquest potencial de cara a fer-se igual al seu principi, que és la

²⁹ Explicitament sant Agustí es refereix a la diferència entre l'ontologia natural i l'ontologia personal, i remet a aquesta darrera com l'única que pot contemplar la singularitat de l'existència. "Quan diem, per exemple, que Jacob no és el mateix que Abraham, i que Isaac no és el mateix que Abraham ni Jacob, reconeixem que són tres: Abraham Isaac i Jacob. Però quan se'ns pregunta: tres què?, contestem tres homes. Aleshores els donem un nom específic en plural, mentre que es tracta d'un nom genèric quan diem: tres animals. En efecte, l'home, segons la definició dels antics, és un animal racional i mortal. (...) **el mot *persona* designa una realitat singular i individual i no pas l'espècie. El mot *persona* no tindria el sentit d'home si el prenguessim com un terme comú a tots els homes, sinó que el sentit el té quan apliquem el mot *persona* a un home en concret.** (...) L'espècie *home* es reparteix entre Abraham, Isaac i Jacob, però un home no es pot repartir així entre altres individus humans. És del tot impossible perquè **un home és ja un individu humà.** Llavors, per què una única essència es reparteix entre tres persones? Si l'essència és una espècie a la manera de *l'home*, una essència és el mateix que *un home* (sant Agustí, 2001: 256-257).

transcendència. Però sant Agustí deixa clar que és en la singularitat d'aquesta *formació segona* on resideix la veritable humanitat.

En segon lloc, i per completar la resposta a la pregunta que he plantejat anteriorment, la singularitat és l'espai de l'existència que es comparteix a través del reconeixement. Si la singularitat és l'únic element comú a la vertadera existència humana, com es pot compartir un element que té un caràcter, per definició, particularista? Es comparteix la singularitat des del moment en què la reconeixem en l'altre; això significa, reconèixer l'altre en el mateix espai o situació respecte al principi creador. El fi de l'ésser humà persona és el retrobament amb l'altre, no en la identitat de la natura, compartint les mateixes qualitats naturals, sinó en el reconeixement de la seva singularitat. **És pel reconeixement de la singularitat en l'altre que em reconec en una situació paral·lela respecte al principi creador, i per la qual cosa reconec una *condició* comuna entre el meu *jo* i el *jo* de l'altre.**

6.1. La *gratuitat*: ontologia i moralitat

La filosofia moral de sant Agustí es construeix sobre la base del reconeixement de la *condició de creat*. El motor d'aquest reconeixement és la voluntat, i la direcció que pren no està determinada ni pel coneixement de l'intel·lecte ni tampoc per cap altra de les qualitats de l'ésser natural. La voluntat, com a *poder de consentiment*, escull quan va més enllà de la

natura.³⁰ Per aquesta raó, la voluntat no pot ser un atribut de l'ontologia de l'ésser natural, sinó que només pot ser atribut de l'ontologia de l'ésser personal. M'hi he referit anteriorment quan he definit la voluntat com l'atribut de la *condició de creat*, és a dir, la situació que té l'ésser humà en el món respecte a la transcendència. Si l'intel·lecte és per al món clàssic un atribut de la natura humana, i com a tal troba en la natura el seu referent, això és, el model tant ontològic com moral per a l'acció, la voluntat, com a atribut d'aquesta *condició de creat*, no pot trobar el seu referent en la natura, sinó en el seu principi creador. L'únic referent de la voluntat és la transcendència en el seu acte de creació.

L'acte de creació de la transcendència ubica tots els éssers humans en *una situació paral·lela respecte al principi creador*. Tal situació correspon a la *condició de creat*, que he definit com l'element que comparteixen els éssers humans sempre que es dóna, també, l'acció de reconeixement vers l'altre de viure en aquesta situació paral·lela. El que cal remarcar en aquest argument que defineix la identitat humana en termes de *condició de creat* és el fet de situar l'ésser humà com a receptor directe de la vida i l'existència, la qual li ha estat atorgada per un principi aliè a la seva mateixa vida i existència. S'entén la divinitat com a principi aliè a la pròpia natura en el

³⁰ Sant Agustí no presenta un concepte de voluntat oposat a la natura: "la voluntat que ens és connatural, si es troba amb objectes que l'atrauen o la rebutgen, experimenta afeccions diferents" (Sant Agustí, 2001: 515). La voluntat, però, és la facultat capaç de transcendir la natura: "Pel què fa a la voluntat és amb un moviment del cos que separa els sentits corporals dels objectes corporals perceptibles, per tal impedir la percepció o bé interrompre-la. Així s'esdevé quan acluquem els ulls per tal de no veure una cosa, o quan ens tapem les orelles per no sentir-hi. (Sant Agustí, 2001: 353). "El què importa és que la voluntat de l'home sigui. Si és una voluntat dolenta, els moviments seran dolents, si és una voluntat bona els moviments seran bons, però en tot hi ha voluntat. Perquè ¿quina altra cosa és la voluntat que allò que hi ha en la nostra consciència?. ¿Quina altra cosa són el desig i l'alegria, sinó una voluntat d'acord amb les coses que volem?." (Sant Agustí, 1998: 313).

sentit que constitueix una entitat que se situa fora de la vida i de l'existència humana. L'ésser humà, com a partícip de la *condició* de *creat*, es reconeix en aquest estatus de receptor. El reconeixement de l'estatus de receptor d'una vida i d'una existència que deriva d'aquest principi que es troba fora de la pròpia existència és el que atorga el sentit de *gratuitat* a l'acte de creació de la divinitat. La noció de *gratuitat* és inherent a l'acte de creació, i conté una accepció en primer lloc ontològica, i en segon lloc, moral. La creació és comprèn com l'acció que atorga l'existència i la vida des del buit ontològic, per la qual cosa la creació constitueix una forma de donació que no incorpora cap llei ni restricció en el marc de la realitat, ni per descomptat que provingui del món natural. En aquest sentit, l'acte de creació esdevé ontològicament gratuït, i així és concebut especialment des del judeocristianisme que impregna la filosofia agustiniana. El sentit de la *gratuitat* en la seva accepció ontològica, com a realitat inherent a la mateixa acció de crear, constitueix el fonament de la *gratuitat* en la seva accepció moral. Aquesta darrera deriva justament de l'experiència de l'ésser humà de la *gratuitat* ontològica de la creació.³¹ Des del moment en què l'ésser humà, pel fet de participar en la *condició* de *creat*, es reconeix a si mateix i a altres com a receptors de la vida i de l'existència, se li obre la possibilitat de convertir-se ell mateix en donador de si mateix vers altres. El sentit de la *gratuitat* en el seu significat moral consisteix en la forma de donació, des de la dimensió personal de l'ésser humà, sense cap llei ni restricció de la

³¹ "No digui ningú: No sé què estimar, estimi el seu germà i estimarà l'amor. En efecte, hom coneix més l'amor amb què estima que no pas el germà a qui estima. I heus ací que Déu li és més conegut que el germà, molt més conegut per tal com li és més present, més interior, més cert. Per consegüent, quan estimem el germà segons l'amor, estimem el germà segons Déu. I no pot ser que no estimem

natura. La *gratuitat* és donació sense l'espera de retorn, i s'inicia com un acte estrictament individual que es realitza des del moment en què es depassen els límits de l'èsser *humà natural*. La *gratuitat* té un origen personal i un destinatari universal. Qualsevol ésser humà, pel fet de ser partícip de la *condició*, és a dir, en tant que igual a altri en la *condició* de *creat* pot ser donador i receptor de *gratuitat*. La possibilitat universal de l'exercici de la *gratuitat* deriva de la participació en aquesta *condició* de creats.³²

La *gratuitat* en aquest sentit només pot ser un valor de la *condició* de creat, puix la seva pràctica depassa els límits de l'èsser natural i forma part de la vida de l'èsser *humà personal*. La *gratuitat* no pot ser, doncs, una virtut de la vida humana concebuda com a expressió de la *physis* universal, o altrament dit, de la natura *genèrica*, tal com ho havia entès la filosofia grega, puix tant en la seva accepció ontològica com moral, la *gratuitat* s'origina en la vida de l'èsser *humà personal*.

El caràcter universal de la *gratuitat* esdevé la novetat del pensament cristià respecte del món clàssic i es troba en el centre de la concepció de l'amor del primer. El caràcter universal de la *gratuitat* esdevé nuclear en la nova concepció de l'amor que s'inaugura amb el pensament de sant Agustí i que

abans de tot aquest amor gràcies al qual estimem el germà. D'on se segueix que aquests dos principis no poden existir l'un sense l'altre. (sant Agustí, 2001: 283).

³² La *gratuitat ontològica* que impregna l'acte de creació és el fonament de la *gratuitat moral* que es correspon amb la pràctica de l'amor en la forma d'*àgape*: "Si els cossos et plauen estima'ls en aquell qui ha estat el seu artesà. Si les ànimes et plauen estima-les en aquell qui les ha fet, doncs és ell qui ho ha fet tot, i no està lluny de tot allò que ha fet, i no ho ha fet per abandonar-ho tot seguit." (sant Agustí, 1998:81).

s'ha expressat amb el concepte d'*àgape*,³³ que significa amor indiscriminat i il·limitat. Amor indiscriminat pel fet que es realitza amb independència de qualsevol tipus de circumstància per a l'ésser humà. L'amor indiscriminat correspon a l'*àgape*, el qual es vincula a la dimensió singular i existencial de l'ésser humà, i troba el seu únic fonament en la participació en la condició de creat. La preferència per la persona d'altri, com a ésser creat, i com a tal ocupant d'una situació paral·lela respecte el creador rep el nom d'amor indiscriminat o *àgape*. L'amor il·limitat també forma part del contingut d'*àgape* i es refereix a l'exercici d'aquesta inclinació sense cap constricció de la natura, ni de cap altre signe. L'*àgape*, com a amor il·limitat es vincula a la voluntat, que és el seu únic fonament. La voluntat, que he definit com l'atribut de la condició de creat és el motor de l'*àgape* com a amor il·limitat. Així, *àgape* significa la forma d'amor que transcendeix els límits de l'ésser natural. En aquest sentit, l'*àgape* transcendeix la dimensió sensible i també intel·lectual de l'ésser humà. Per amor *agàpic*, l'ésser humà es converteix en donador de *gratuitat* i dona de si mateix a altri quelcom que depassa els límits de la natura. L'*àgape* és el que confereix la possibilitat de vincular-se a

³³ El terme grec *àgape* es refereix a un tipus d'amor, *il·limitat i indiscriminat*. He adoptat el terme grec *àgape* per explicar el sentit de la *gratuitat* que impregna la filosofia moral agustiniana, justament per tal de poder-lo contrastar amb el sentit de l'amor que incorpora el terme *eros*, el qual significa *impuls cap a la perfecció*. El sentit de l'amor que incorpora *eros* resta rigorosament vinculat a la idea genèrica de l'ésser humà, per la qual s'entén la seva realització en l'*excel·lència de caràcter*. La concepció de l'amor en el sentit d'*àgape* correspon al terme llatí de *càritas* que sant Agustí s'hi refereix quan parla de l'amor a Déu. La *Càritas* és també per definició amor indiscriminat i il·limitat. En la majoria de casos, sant Agustí usa, en els seus textos, el terme *càritas* com la forma d'amor referida a Déu. Malgrat tot, com subratlla Hannah Arendt (2001), si nosaltres utilitzem tan sols dos termes, amor i *caritat*, sant Agustí, usa també, a més del mateix terme d'amor, per referir-se a una forma general d'inclinació, la *càritas* i la *dilecció*, amb aquest darrer es refereix a l'amor al proïsme. Aquest ús dels termes amb els diferents significats és però, flexible. El mateix sant Agustí subratlla, en diverses ocasions, la sinonímia natural entre els termes *amor* i *caritat*: **"El qui posseeix l'amor o la caritat (els dos mots designen una mateixa cosa)** encara que no parli llengües, ni tingui el do de profecia, encara no hagi distribuït tots els seus béns als pobres, aquest, l'amor, el mena al regne, de tal manera que només la *caritat* pot aconseguir que la mateixa fe sigui útil" . (sant Agustí, 2001: 506).

la singularitat existencial. El sobirà d'aquesta forma d'inclinació no és l'ésser natural, sinó l'ésser personal, per la qual cosa la preferència de l'altre s'adreça també a la seva singularitat existencial de la *condició* de creat i no a la seva natura essencial. El fonament de l'estructura de l'amor *agàpic* està en la participació en la *condició* de creat. De l'ésser humà se n'estima la persona i no la natura, aquesta és la diferència substancial. L'amor a la persona significa sempre la preferència per la singularitat de l'existència d'aquell que ha estat creat, i amb el qual comparteixo no unes qualitats sinó un espai paral·lel respecte al creador.³⁴ L'amor per la natura, en canvi, significa sempre la preferència pel caràcter, que incorpora les qualitats essencials del *gènere*.

La concepció grega clàssica de l'amor, tant platònica com aristotèlica s'expressa amb el concepte d'*eros*, que significa "impuls cap a la perfecció". La preferència d'*eros* s'inclina cap al caràcter, que incorpora les qualitats del *gènere*. Amb el concepte d'*eros* es designa el moviment ascendent que des de la deficiència de la natura es dirigeix vers la plenitud de la natura. El sobirà, en aquesta forma d'inclinació, no és l'ésser *humà personal* sino l'*esser humà natural*, que incorpora les qualitats de la *physis* universal. La natura genèrica conté la qualitat essencial de l'intel·lecte, i cada ésser humà

³⁴ A diferència de l'amor *eròtic*, que significa "impuls cap a la perfecció", la praxi de l'amor *agàpic* no exigeix la semblança de pensament ni en les formes de vida. Per l'*àgape* és possible l'amor a la diferència. sant Agustí s'hi refereix a *La ciutat de Déu* amb aquestes paraules: "A aquesta ciutat no li importa que cadascú segueixi i professi aquesta fe amb qualsevol vestit o manera de viure, mentre no sigui contra els preceptes divins. Així, als mateixos filòsofs quan es fan cristians no se'ls exigeix el canvi en l'hàbit, l'ús i els costums. Per aquesta raó, de la diferència en les maneres de vestir dels cíncics, si no cometen cap acció deshonest, no cal ciudar-se'n". (sant Agustí, 1998: 487).

s'ha de realitzar en el desenvolupament d'aquesta qualitat. La natura és doncs, en darrera instància, el model de preferència, i és també la que imposa les constriccions de l'amor. L'amor *eròtic* s'adreça a aquells éssers humans que incorporen les qualitats del model natural universal, és a dir, a aquells que s'han realitzat en la seva individualitat des de la vida de l'intel·lecte, que és el principal contingut universal que defineix l'especificitat del *gènere humà*. La inclinació *eròtica* contrasta amb la inclinació *agàpica*; aquesta darrera, que deriva de l'ontologia de l'ésser *humà personal*, no imposa límits a l'amor des de la natura. La inclinació eròtica s'insereix en l'ontologia de l'ésser *humà natural*, i implica discriminació i límit per a tots aquells que no han aconseguit realitzar en la seva individualitat la plenitud de l'ésser natural. La inclinació eròtica correspon a l'ontologia de l'ésser *humà natural*, que implica una estructura de l'amor per la qual s'estima de l'altre la natura que s'expressa en la seva individualitat. L'amant persegueix la similitud i la identificació en l'intel·lecte com l'aspecte central de la individualitat, que és expressió del *gènere* universal.

6.2. La pràctica de la vida moral: la *caritat*

La praxi de la vida moral comença amb l'exercici de la *caritat* com a donació d'un mateix a l'altre. Certament, per a sant Agustí les relacions humanes no s'estableixen exclusivament des de la *caritat*, però sí que podem establir que la doctrina agustiniana de l'amor atorga una preeminència a la *caritat*,

que considera la primera forma d'amor.³⁵ La *caritat* esdevé el principi d'interrelació humana des de l'ontologia de l'ésser personal. Pel que he exposat anteriorment, la concepció de l'ésser humà persona es concentra en el *qui* i no pas en el *què* de l'individu, per la qual cosa s'estableix la prioritat en la singularitat de cada ésser humà. L'ontologia de l'ésser personal, a diferència de l'ontologia de l'ésser natural, exigeix l'apropament a altri des del consentiment de la voluntat, i no pas per afinitat en la natura. L'apropament a altri no es produeix per la garantia d'afinitat en la natura, amb tot el què això implica, sinó pel reconeixement en altri de la seva *condició* de creat. Això significa que la *caritat* no limita el seu exercici davant la presència de la virtut en l'altre, sinó que el seu exercici s'universalitza a tot allò que per principi és diferent. A partir d'aquí la *caritat* supera el sentimentalisme de la simpatia instintiva i també obre la porta a una espera pacient per reconèixer les qualitats de l'altre. La *caritat* és principi i fonament de l'amor, i pel seu caràcter universal i indiscriminat és *agàpica*, correspon a la forma d'amor que no es fonamenta en el reconeixement de l'excel·lència de caràcter, com succeeix en el cas de la inclinació *eròtica*, sinó en la donació gratuïta a l'altre des del reconeixement de la *condició* de creat. La *caritat* suscita la reciprocitat, això és, la correspondència en la

³⁵ M'he referit anteriorment a la *gratuïtat* com el valor de l'ésser humà quan és pensat com a *condició*. He atribuït a la *gratuïtat* un sentit ontològic que consisteix en la primera donació de Déu a l'home a través de l'acte de creació. El sentit últim de la *caritat* és la forma d'amor que només es posseeix si s'ha rebut. L'ésser humà és receptor de la *caritat* a través del reconeixement de l'acte de creació. Així, la *caritat*, com a pràctica de la vida moral, esdevé la consciència mateixa de la creació i el reconeixement de l'altre com a creat. La *caritat* té el seu últim fonament en la *gratuïtat ontològica*. Així s'expressa: "No hi ha cap do de Déu més excel·lent que la *caritat*. L'esperit concedeix també altres dons, però sense la *caritat*, aquests no serveixen per res. Així doncs, qui no ha rebut de l'esperit aquest gran privilegi que el fa amador de Déu i del proïsme no passa de l'esquerra a la dreta. I l'esperit rep el nom amb propietat de *do* només a causa de l'amor. Qui no en té, no és res." (sant Agustí, 2001: 506).

interrelació humana. Malgrat tot, la reciprocitat no constitueix el fonament de la relació. El retorn de l'acte d'amor no és en cap mesura el suport de la relació humana. Si el suport de la relació humana fos la correspondència, l'acte d'amor dependria del reconeixement en l'altre d'un principi d'igualtat en l'actitud. Ni tan sols aquest principi d'igualtat pot condicionar l'exercici de la *caritat*. Com he introduït anteriorment, l'exercici de la *caritat* només pot derivar de la participació òntica amb la divinitat que comença a bolcar-se en el món des de l'acte de la creació. Per aquesta raó, el pressupòsit de la igualtat que havia regit i havia estat principi de les relacions humanes en el món clàssic deixa de ser-ho ja en el pensament de sant Agustí. Si per al nucli del pensament clàssic, la igualtat és concebuda com la similitud i la convergència en l'excel·lència de caràcter, per al pensament cristià el sentit últim de la igualtat constituirà el reconeixement de la dependència comuna de la transcendència. Aquest canvi en el sentit de la igualtat constitueix el signe d'entrada en un món de relacions fonamentades en el crèdit voluntari. El sentit últim de la filosofia moral de sant Agustí és l'apel·lació a la creença i a la confiança com les actituds de l'home interior que donen suport a les relacions humanes. Si la constatació que la pertinença al *gènere* ja no pot constituir el fonament de les relacions, com s'esdevenia en la concepció clàssica, justament pel fet que en l'agustinisme l'altre ja no és l'igual en la forma de vida ni en la singularitat de l'existència, llavors les relacions només poden recolzar-se en la creença i en la confiança. En primer lloc, en la creença pel fet que l'altre és el diferent, i com tal se'ns pot presentar com el desconegut davant la nostra consciència, la qual esdevé la única instància que ens dóna la certesa moral. L'apropament a altri es produeix des de la

creença, des del moment que hi ha desconeixement del contingut de la seva consciència. L'actitud d'apropament s'exerceix *a priori* amb independència de les proves que ratifiquen l'afinitat moral de l'altre. El suport de la confiança es refereix a l'actitud d'espera pacient de la resposta moral de l'altre. La confiança com a actitud d'espera permet l'obertura vers la consciència i les qualitats morals de l'altre. La *caritat* és, en aquest sentit, el valor que introdueix les relacions interpersonals en un procés obert que no ve determinat per la semblança del pensament ni encara menys per la semblança en les formes de vida.

El deute que pot tenir qualsevol història de les idees referida a la identitat humana, amb la filosofia de sant Agustí, és el reconeixement del mèrit d'haver sabut eixamplar el concepte de natura humana. En el pensament de sant Agustí comença l'alliberament de la natura humana dels imperatius del *gènere*. Des del moment que sant Agustí pensa la natura des de les condicions singulars de l'existència enceta un camí històric nou, en el qual el propòsit principal serà la recerca d'una idea d'humanitat que voldrà compatibilitzar, des de la vida individual com a referent, allò que és particular amb allò que pot ser universalitzable. Si l'ésser humà és pensat des de la seva singularitat, no pot sotmetre la seva activitat moral a imperatius que provinguin de l'espai sociopolític, com s'esdevenia en el context de la *polis*. La ciutat grega configurava un món homogeni, en el pensament, en els valors i en la vida. La reivindicació de la singularitat com l'atribut essencial de la *condició* humana, condueix a la ciutat agustiniana, en la qual cada

ésser humà comença a desenvolupar una moralitat fonamentada en el reconeixement de l'altre com a diferent.

CAPÍTOL 4

LA VISIÓ IL·LUSTRADA DE LA IDENTITAT

1. La perspectiva antropològica: la humanitat de l'ésser subjecte

El plantejament de la idea de natura humana com a entitat monolítica, tal i com havia estat concebuda en el pensament grec, comença a erosionar-se en l'hel·lenisme, des del moment en què es pensa l'ésser humà com una natura que viu i s'autogoverna des de la necessitat. L'epicureisme descobreix que les necessitats són postulables des de cada individualitat i no són universalitzables en termes absoluts. Aquest plantejament monolític continua desfent-se en el pensament cristià quan es pensa l'ésser humà des de la *participació* en la *condició* de creat. El pas de la *participació en el gènere* a la *participació en la condició* implica la pèrdua definitiva del *telos*,¹ que significa l'abandó en la postulació de la felicitat com la plenitud del caràcter i com l'única finalitat de la vida humana. Des del paradigma antropològic cristià, la natura humana busca la plenitud a través de l'amor *agàpic*, però el motor d'aquesta recerca és ja la voluntat individual. En aquest procés històric, la idea de natura humana ens apareix progressivament més desdibuixada. El trencament més radical d'aquesta concepció monolítica de natura humana es produeix en la modernitat il·lustrada. Per al pensament il·lustrat la identitat de l'ésser humà ja

¹ El *telos* es refereix a la felicitat com a fita de la natura humana que es realitza assolint el desenvolupament del caràcter. En el pensament cristià de sant Agustí, el concepte de *telos* es manté parcialment, ja que la felicitat es considera encara una inclinació natural de l'ésser humà en relació amb la recerca de la seva plenitud. Malgrat tot, en la concepció cristiana la felicitat esdevé un estat que s'aconsegueix quan es transcendeix la natura.

no es fonamenta ni en la idea d'una entitat universal que s'adreça al mateix *telos*, ni tampoc en la transcendència com el principi ontològic de la condició de creat.

Per als grecs l'exercici de la raó i la vida de l'intel·lecte era el que atorgava la categoria d'humanitat als éssers humans. L'exercici de la raó conduïa a un mateix coneixement del món i a una mateixa praxi en el món. La racionalitat aristotèlica es constituïa com una entitat universal que trobava la seva forma en cada ésser humà particular. Per al pensament il·lustrat, en canvi, la identitat de l'ésser humà es fonamenta en la racionalitat emancipada. La independència de la raó a la qual s'apunten els pensadors il·lustrats s'exercita tant respecte del *telos*, la felicitat que deriva de la pràctica d'unes mateixes virtuts, com també respecte de la llei moral de la transcendència. A la pregunta sobre la humanitat dels humans: en què consisteix la humanitat dels humans, o en què consisteix ésser humà, la Il·lustració respon: en l'exercici de la raó de manera autoresponsable.

2. La solitud de la raó il·lustrada

L'autoresponsabilitat de la raó es tradueix en l'exercici d'aquesta capacitat des de l'autonomia. La raó autoresponsable és la que esdevé capaç de donar resposta per ella, mateixa sense fonamentar-se en l'externalitat del món ni en els principis ontològics de la transcendència. La racionalitat entesa en aquesta forma condueix a un coneixement emancipat de l'autoritat i de la tradició, i també a la pràctica moral emancipada. Per l'emancipació en la pràctica moral,

l'ésser humà comença a relacionar-se amb el món, des de la capacitat de donar-se les lleis a si mateix. Certament, la reflexivitat agustiniana havia significat el despertar de la consciència moral individual, amb què s'obria la primera escletxa vers l'autonomia moral. Literalment, però, fou només un despertar, pel fet que la consciència moral que predicava el pensament cristià restava vinculada a la veritat del transcendent. L'assoliment de la veritat interior individual depenia de la descoberta de la transcendència en el centre de la intimitat de l'individu. La raó il·lustrada significa ja el desenvolupament i la consolidació d'una consciència plenament autònoma que no resta sotmesa als imperatius del món ni tampoc de la transcendència. La llei moral, que com tal haurà de ser universal, es desvetllada des de la raó i en els límits de la raó. El desenvolupament de la consciència autònoma consisteix en aquest procés de descoberta que s'inicia en la individualitat i culmina en la universalitat de la llei moral. Per al pensament il·lustrat, la humanitat dels éssers humans és compresa en aquest procés de descoberta de la llei moral universal, protagonitzat per una consciència que procedeix autònomament des de l'inici fins al final. Així, la universalitat de la llei ja no depèn ni de la reconciliació amb els atributs del *gènere* universal, com havia postulat el pensament grec, ni tampoc depèn de l'acceptació individual de la llei divina, sinó que la universalitat de la llei depèn del bon exercici de la raó. Per a la Il·lustració, la raó no és un principi que s'hagi de descobrir en l'externalitat del món, de la visió grega, ni tampoc en l'home interior, de la visió agustiniana, sinó que és una facultat estrictament humana que cal desenvolupar. Per als pensadors il·lustrats, fer esment de l'ésser humà, com a entitat racional, significa fer referència a una facultat estrictament humana, a través de la qual arribem a

determinar allò que és universal. La facultat que identificaren com a raó és també força i motor. La raó il·lustrada és dinàmica, oberta i solitària. No s'adhereix a cap imperatiu que no provingui d'ella mateixa, ni estableix cap aliança amb els imperatius naturals del sensualisme o l'emotivisme. L'ésser humà transcendeix la natura a través de l'exercici del pensament. Per la qual cosa, la raó és, per als il·lustrats, fonamentalment treball. La finalitat, però, d'una raó que s'ha emancipat serà també el retorn a la natura, encara que d'una manera diferent de com ho havien fet els grecs. La reintegració de la natura es farà des de fora d'ella mateixa. Des de l'autonomia de la raó es tractarà de comprendre la pròpia natura sense la pretensió d'integrar-la.

3. La genealogia de l'ésser humà com a subjecte: Kant

A la pregunta *què és l'ésser humà*, Kant hi donarà una resposta il·lustrada. Per a Kant, l'ésser humà és fonamentalment consciència moral. Per donar legitimitat a aquesta afirmació cal discernir quins són els elements fonamentals de l'antropologia kantiana. A partir d'aquí podrem veure quin és el sentit d'humanitat que predica Kant.

La divisió clàssica de Kant, quant a la seva concepció del món, entre realitat *fenomènica* i *noùmènica* és també aplicada a l'ésser humà. També la natura humana és *fenomènica* i *noumènica*. Això significa que l'ésser humà té una doble identitat configurada per dues dimensions del *jo* que donen forma en realitat a dues *natures*. La primera és empírica, material i aparencial, o ben anomenada, *fenomènica*; correspon a la natura material de l'ésser humà i en

deriva la vida del *jo* empíric. L'ésser humà com a *fenomen* es vincula amb el món, amb altri i amb si mateix des del pensament i la sensibilitat. L'ésser humà té consciència i accés a aquest *jo* a través de l'experiència sensible i també des dels processos de coneixement de la raó especulativa o teòrica. L'ésser humà té consciència d'aquesta part del seu *jo* com si fos un objecte. Si bé seria un error interpretar que per a Kant el *jo fenomènic* és pura externalitat, ja que el *jo fenomènic* és també subjecte, no ho és encara plenament.² El *jo* empíric o *fenomènic* constitueix encara una realitat susceptible de ser convertida en objecte a través de la sensibilitat o través del pensament. Per a Kant la humanitat de l'ésser humà no radica plenament encara en la vida d'aquest *jo*, sinó que l'ésser humà adquireix la seva plena humanitat quan viu des del *jo noumènic*. Aquest últim és el substrat ontològic de la vida empírica de l'ésser humà, i a aquest *jo* no hi tenim accés ni a través de la sensibilitat ni tampoc a través del coneixement de la raó teòrica.³ Per a Kant la vida del *jo noumènic* és el que fa de l'ésser humà un fi en ell mateix, i no tan sols un objecte de coneixement i de satisfacció. La impossibilitat sensible-material, però també intel·lectual-conceptual, d'accedir al *jo noumènic* és el que converteix l'ésser humà en veritable subjecte. Per a Kant la primera condició per ser subjecte és la possibilitat de desenvolupar una vida autònoma, i això significa una vida emancipada tant de les externalitats del món com de la pròpia consciència.

² Vegeu Kant, 1975: 220-221

³ Körner es refereix al fonament ontològic de les dues natures en Kant, i a la natura *noumènica* com el *jo* de la vida moral: "Per a Kant el subjecte de la vida moral es l'home com a noumen o fi en ell mateix. L'elecció moral s'esdevé a nivell *noumènic* de l'existència humana. Podem deduir, a partir d'una descripció adequada de l'experiència teòrica i moral, que l'elecció moral s'esdevé en l'àmbit dels noumens, però no podem deduir com es realitza. En efecte, la manera com es realitza es incognoscible, al igual que ho és tota cosa *noumènica* (no *fenomènica*)." (Körner, 1987: 142).

L'emancipació respecte al món només és possible en la vida del *jo noumènic*, pel qual l'ésser humà posseix una dimensió en ell mateix que no és susceptible de ser instrumentalitzada. La pregunta que sorgeix a partir d'aquí és com tenim accés a aquest *jo* que és ontològicament el substrat de la realitat. Per a Kant existeix una sola via que permet a l'ésser accedir a la seva realitat *noumènica*, i aquesta via és la praxi moral.

El *jo fenomènic* correspon a la realitat empírica de l'ésser humà; és a dir, l'ésser humà, com a allò que és, o expressat en uns altres termes, el *jo* de l'experiència. La vida des d'aquest *jo* pot ser instrumentalitzada i utilitzada. Contràriament, el *jo noumènic* és la realitat de l'ésser humà com a allò que *ha de ser*, en tant que *deure*. L'*haver de ser* de cada ésser humà, constitueix el projecte que des de la perspectiva kantiana és concebut com a *deure*. L'ésser humà té una realitat de fet i una realitat de possibilitat, aquesta darrera pot esdevenir-se únicament a través de la praxis moral. Kant identifica el *jo noumènic* amb la consciència moral de cada ésser humà; i atribueix a aquesta realitat la plena humanitat dels humans. Per a Kant, l'ésser humà ho esdevé plenament quan viu des del *jo noumènic* i es relaciona amb el món i amb altri des de la consciència moral.

3.1. Les dues natures

A través d'aquesta divisió entre el *jo fenomènic* i el *jo noumènic*, l'antropologia kantiana⁴ postula en l'ésser humà dues *natures*. La natura física i mental, en primer lloc, de la qual ens som concients des del nostre *jo* empíric, i a la qual hi tenim accés des de la sensibilitat i la raó. Aquesta natura dóna forma a la consciència empírica, per la qual, l'ésser humà és parcialment subjecte, ja que la vida des d'aquesta consciència és susceptible de ser instrumentalitzada. En segon lloc, Kant identifica una segona natura, que n'és el substrat de la primera i correspon a la realitat *noumènica* de l'ésser humà; és aquella dimensió que no és assolible, com he assenyalat, ni a través del coneixement teòric ni a través de la sensibilitat. Aquesta segona natura és potencialment de caràcter moral, *formal* i també universal, i és la que dóna forma a la consciència moral. La natura empírica és anomenada per Kant *primera natura*, i presideix la vida de la consciència intel·lectual-emocional. La *segona natura* presideix la vida de la consciència moral.

La consciència moral constitueix la percepció que cada ésser humà té de si mateix, com a ens individual, i com a ésser abocat a l'acció amb capacitat de respondre'n. Certament, la consciència moral dóna raons i constitueix, per tant,

⁴ La concepció de la natura humana com a dualitat entre dues natures constitueix un paradigma que és present en tot el sistema filosòfic de Kant. Així, si bé aquesta concepció ens apareix de manera implícita en el tractat *Antropologia* (1991), la trobem també explícitament en els textos principals de filosofia moral, concretament en la *Fonamentació de la metafísica dels costums* (1981), en la *Crítica de la raó pràctica* (1975), en *La metafísica dels costums* (1994) i a *Lliçons d'ètica* (1988). Certament, en el sistema filosòfic kantianista la moral no pot basar-se en l'antropologia, com a saber de l'ésser humà; malgrat tot, aniré desglossant que existeix en el sistema filosòfic de Kant un vincle entre antropologia i ètica que es reforça des del postulat de la segona natura, com a natura moral. Kant es refereix a aquesta segona natura com a antropologia pràctica.

una forma d'activitat reflexiva, però a diferència de la consciència teòrica, la seva activitat reflexiva no es concentra en el coneixement ni del *jo* ni del món, sinó que s'adreça a l'esdevenidor de l'ésser humà com a realitat que es projecta vers els altres a través de les seves accions. L'activitat reflexiva de la consciència teòrica té per motor el coneixement, i el seu procedir depèn de la contingència del món *fenòmic*, tant si es tracta del propi *jo* com del *jo* d'altri. En aquest sentit, l'activitat reflexiva de la consciència teòrica està sotmesa a la relació sensible i intel·lectual de cada ésser humà amb el món. Contràriament, l'activitat reflexiva de la consciència moral està emancipada de la contingència del propi *jo* i del món. La consciència moral té com a únic motor la voluntat. Certament, cadascuna de les dues consciències desenvolupen una forma d'activitat reflexiva que vincula cada ésser humà amb el món. Però el que és rellevant d'aquesta qüestió és la diferència que Kant atribueix a la forma d'activitat reflexiva. La consciència teòrica, està sotmesa al coneixement del propi *jo*, i també del món, de tal manera que l'estat i la vida de la consciència teòrica depenen de la receptivitat del món *fenomènic*, tant en el sentit de l'oferta que en rep com de les constriccions que el món empíric li imposa. L'activitat reflexiva de la consciència moral no està subjecta a cap nivell de relació amb el món, ni en depèn a nivell sensible, ni a nivell emocional, com tampoc no en depèn a nivell intel·lectual. El procedir de la consciència moral, com a tal, ha de ser lliure, perquè ha de dependre exclusivament de la determinació estricta de la voluntat.⁵ La consciència moral ha de ser lliure de

⁵ Kant ho expressa d'aquesta manera: "Així doncs, les lleis morals, amb els seus principis, es diferencien en el coneixement pràctic de tot altre coneixement que contingui quelcom empíric; i aquesta diferència no només és essencial, sinó que tota la filosofia moral reposa completament sobre aquesta part pura, i quan és aplicada a l'home no aprofita el més mínim del coneixement que aquest home té d'ell mateix — antropologia— sinó que li dona com a ésser racional lleis *a priori*". (Kant, 1981: 19)

les determinacions del món, i procedeix exclusivament des d'una voluntat nua que vol adreçar-se a aquest món. Aquesta voluntat nua presideix l'activitat reflexiva de la consciència moral, i això és el Kant anomena *raó pràctica*⁶.

La voluntat que regeix l'activitat reflexiva de la consciència moral és també una voluntat estrictament *racional, formal i universal*. En primer lloc, racional pel fet que obeeix a la raó, com a facultat autònoma de l'individu. Es tracta, certament, de la *raó de l'acció*, i no pas de la *raó del coneixement*, és a dir, de la raó que argumenta sobre l'*haver de ser* o el deure dels éssers humans, i no pas del *ser* dels homes en el món. En aquest sentit, Kant la concep com a raó pràctica. També és una *voluntat formal*, pel fet que s'adhereix, amb independència de les constriccions del món, als postulats *a priori* d'aquesta raó pràctica, això és, als principis anteriors a l'experiència del món. Els principis *a priori* de l'acció moral apareixen formulats en l'*imperatiu categòric*, el qual expressa sempre un criteri normatiu que no admet contradicció lògica-formal. La fórmula més essencial s'expressa en els termes següents: *obra de tal manera que la màxima de la teva voluntat pugui sempre valer com a principi de legislació universal*.⁷ A la vegada, el contingut normatiu de l'*imperatiu categòric* determina l'exigència d'universalitat en qualsevol màxima de conducta, és a dir, la validesa de determinada acció per a qualsevol ésser humà en qualsevol situació. Raó per la qual, l'*imperatiu categòric* adquireix el caràcter de llei. Per això, la voluntat que s'adhereix a l'*imperatiu* és també universal, en el sentit

⁶ Vegeu Kant, 1975: 118-119.

⁷ L'*imperatiu categòric* conté tres formulacions bàsiques, de les quals l'esmentada correspon a Kant, 1981:72.

que vol el compliment de pròpositos que tenen validesa per a tot ésser humà i en tota circumstància.

La voluntat que presideix l'acció moral Kant l'anomena també *voluntat bona*. Es tracta d'una voluntat que no està subjecta ni obeeix a les determinacions del món. La primera característica important d'aquesta voluntat que és concebuda com a bona és que s'exerceix amb independència de qualsevol desig o inclinació, i que només obeeix al voler moral; per aquesta raó, té com a únic imperatiu el *categòric moral*.⁸ La bondat d'aquesta *voluntat bona* no es mesura ni pels resultats que s'aconsegueixen, ni tampoc per l'adequació al fi que es proposa. La bondat de la *voluntat bona* deriva estrictament de la pròpia actitud del voler moral, de tal manera que la voluntat moral és bona ja en si mateixa.⁹ Si la *voluntat bona* ho és no pels resultats aconseguits, sinó pel seu propi voler, significa que aquesta voluntat es dirigeix sempre al compliment del deure, és a dir, al compliment d'allò que manen els principis de la raó pràctica. El deure és el contingut principal de la *voluntat bona*, i és el que atorga el veritable valor moral a les accions. És coneguda, en aquest punt, la distinció que Kant estableix entre les accions morals que es desenvolupen *d'acord amb* el deure i les accions morals que es desenvolupen *per* deure. La

⁸ Kant distingeix l'*imperatiu categòric* de l'*imperatiu hipotètic* (Kant, 1981: 62); els dos constitueixen fórmules pràctiques de moralitat, però només el primer esdevé criteri de moralitat, pel fet que només l'*imperatiu categòric* determina el voler pur de la voluntat, entenent aquest voler pur, com independent de la finalitat. En el cas de l'*imperatiu hipotètic* conté un caràcter condicionat pel qual la validesa de l'acció recau en la finalitat. La incondicionalitat de l'*imperatiu categòric* és el que dóna al sistema moral de Kant el caràcter d'*ètica de principis*. La categoria de criteri últim de moralitat que té l'*imperatiu categòric* deriva precisament de la seva incondicionalitat respecte l'estat de coses en el món, i és aquesta la raó fonamental, per la qual, el caràcter de l'*imperatiu categòric* és sempre *formal*. Aquesta *formalitat* tindrà implicacions quan a la seva aplicació real.

⁹ "La bona voluntat no és bona per allò que efectua o realitza, no es bona per l'adequació de cara a abastar un fi que ens hàgim proposat; es bona només pel voler, és a dir, és bona en si mateixa". (Kant, 1981: 32).

independència absoluta de la *voluntat bona* respecte a la inclinació es dóna quan realitzem accions exclusivament per deure; per a Kant són aquestes accions les que estan dotades de veritable valor moral. Quan la direcció de la *voluntat bona* coincideix amb la inclinació o el desig natural estem realitzant una acció d'acord amb el deure, però no per deure; en aquest cas, es tracta d'una acció moral que no posseeix el valor moral per excel·lència. L'essència de la moralitat és incorporada per aquelles accions que deriven exclusivament de la *voluntat bona*. Per a Kant el valor moral absolut el posseeixen aquelles accions que es realitzen amb total independència de la inclinació natural.

La distinció clàssica de Kant entre l'acció *en conformitat amb el deure* i l'acció *per deure*, que és la que atorga l'autèntic valor moral, és el que ha conduït a una interpretació del kantisme com una filosofia que manté una visió dicotòmica de l'ésser humà, pel fet que contraposa la inclinació natural del desig a l'acció moral derivada d'una *voluntat bona pura*. Aquesta última només es pot realitzar si es desobeeix la natura. Sense voler avançar conclusions sobre la radicalitat o la flexibilitat d'aquesta contraposició entre natura i acció moral, el que resulta rellevant és que Kant presenta en realitat dues *natures* en l'ésser humà. Aquest és el plantejament que tindrà implicacions importants per a la forma d'entendre la vida moral i social. Així, si per la natura física i mental cada ésser humà es reconeix a si mateix com una realitat corpòria i sensible (fisiologia) i com una realitat emocional i reflexiva (psicologia) susceptible de ser analitzada i coneguda per la raó teòrica, per la natura moral, cada ésser humà es reconeix a si mateix com un *haver de ser*. La natura moral és una realitat que es construeix des de l'acció pràctica individual i que té capacitat per

donar raons que responguin a aquesta acció, per la qual cosa la segona natura dels éssers humans viu des d'aquesta *raó pràctica*. L'objecte de la raó teòrica és allò que pot ser conegut; l'objecte de la raó pràctica es concentra amb allò que pot ser volgut i decidit.

Allò que cal remarcar del postulat d'aquestes dues *natures* és que la identitat com a humans l'adquirim plenament quan ens realitzem des d'aquesta raó pràctica, quan actuem per tant des de la *consciència moral*. És per aquesta raó que penso que l'antropologia kantiana incorpora l'ètica, en el sentit que l'ésser humà no és només sensació, emoció i intel·ligència, sinó que també és un *haver de ser o deure*.¹⁰ A partir del postulat de les dues *natures* l'antropologia kantiana planteja dues qüestions fonamentals: en primer lloc, quina és la relació que s'estableix entre aquestes dues *natures* de l'ésser humà; i en segon lloc, quin és el contingut i la direcció d'aquesta consciència moral.

3.2. La visió dicotòmica de l'ésser humà

Les crítiques més radicals formulades al kantisme, tant a l'antropologia com a l'ètica que predica, tenen a la base una determinada interpretació de la relació que Kant estableix entre aquestes dues *natures*. La interpretació més comuna ha estat sempre la que llegeix el kantisme en clau radicalment dicotòmica. Des

¹⁰ En el tractat de *L'antropologia* apareix ja aquesta concepció de la doble natura en l'ésser humà, com a "ser" i "haver de ser", a través de la distinció entre temperament i caràcter. "No es tracta aquí d'allò que la natura fa de l'home, sinó d'allò que aquest home fa de si mateix; perquè el primer és cosa del temperament (aquí el subjecte és en bona part passiu) i únicament en l'últim dóna a conèixer que té caràcter" (Kant, 1991: 238). "Tenir un caràcter és el mínim que es pot exigir d'un home racional, però a la vegada el màxim valor intrínsec (de la dignitat humana) és ser un home de principis" (Kant, 1991: 242).

d'aquesta interpretació, Kant ens presenta l'ésser humà com una realitat escindida o dividida, i per tant, com una realitat ja ontològicament irreconciliable. La primera natura, que abasta la realitat sensible, emocional i mental és empesa per la inclinació individual, el desig. En aquest espai la vida de l'ésser humà es regeix per la recerca de plaer, tant si es tracta del sensible o l'emocional com de qualsevol forma de plaer intel·lectual. La segona natura abasta la realitat moral de l'ésser humà, i és empesa per la *voluntat bona*. En aquest àmbit, la vida de l'ésser humà es regeix pel deure, és a dir, per allò que l'ésser humà vol i decideix ser. Segons aquesta interpretació, la vida de l'ésser humà roman escindida entre dos principis diferents: la primera natura està regida pel principi de plaer, que bàsicament incorpora el desig o la inclinació que resta dependent sempre en algun grau de l'oferta del món; la segona natura, la moral, es regeix pel principi de la voluntat, la qual procedeix amb independència de la contingència *fenomènica* del món, i té com a únic criteri el compliment d'aquells propòsits amb validesa universal, això és, vàlids per a tot ésser humà i en tota circumstància. Si el voler del plaer és individual, el voler de la voluntat moral és sempre universal. Aquests dos principis, que corresponen a les dues *natures*, són en aquest sentit irreconciliables, pel fet que no existeix coincidència possible entre el voler individual del plaer i el voler universal de la voluntat moral.

La lectura del kantisme en clau dicotòmica implica un divorci radical entre coneixement i moralitat. No solament l'acció moral no és derivable dels coneixements que la raó teòrica elabora de l'ésser humà i del món, sinó que l'acció moral és aquella que es desenvolupa al marge, i amb total

independència, dels procediments de la raó teòrica, i per tant, dels continguts de coneixement que puguem tenir sobre l'ésser humà i el món. L'acció moral és independent d'aquests continguts, i en alguns casos, fins i tot contrària. En aquests sentit, el kantisme en clau dicotòmica constitueix l'oposició més radical que s'ha formulat a l'herència grega clàssica i també hel·lenística, des de la qual s'establí el nexa radical entre coneixement de la natura i la moralitat, o entre virtut i coneixement. Alhora aquesta lectura del kantisme ha significat la contraposició permanent entre moralitat i felicitat. En aquest cas, no solament pel fet que la felicitat no és derivable de la moral, sinó també pel fet que la felicitat és contrària a les actituds que vénen determinades per la raó pràctica o moral. La direcció de la felicitat és la satisfacció de les aspiracions del desig i la inclinació, i aquest és un camí que se situa en l'espai de la primera natura. Aquesta és una trajectòria difícilment universalitzable, ja que els mòbils dels desig són plurals tant a l'interior de cadascun dels éssers humans com en les relacions dels humans amb el món. Per la qual cosa, el camí cap a la felicitat constitueix una via que queda reservada a la particularitat de cada ésser humà. La trajectòria de la felicitat és individual, i en aquest sentit, és contrària als manaments que es deriven d'un imperatiu que emana de lleis universals. La direcció de l'imperatiu de la moral és l'harmonització de l'interior de l'ésser humà i també de les seves relacions amb el món; per aquesta raó, constitueix una trajectòria comuna en la qual el mòbil principal només pot ser el compliment del deure, i aquest compliment es l'única via per assolir la universalitat. El camí de l'imperatiu categòric és universal, i en aquest sentit és contrari al camí de la felicitat. La vida en conformitat amb els dictats de l'imperatiu es desenvolupa en l'espai de la segona natura. Si bé la natura moral

la construeix cada ésser humà des de la seva individualitat, la condició d'aquesta natura és ja universal.

La lectura del kantisme en clau dicotòmica ha estat de ben segur la més comuna entre els nombrosos intèrprets de Kant. Però el que és rellevant és que els defensors de Kant continuen sent crítics amb aquesta interpretació, i s'entossudeixen a rescatar la filosofia kantiana d'aquesta dicotomia radical que situa l'ésser humà en un dilema irreconciliable entre les seves dues *natures*.¹¹ Un dilema que té com a primera implicació important la ruptura definitiva entre coneixement i moralitat, i per tant, l'abandó en el calaix dels records d'una de les herències més preuades de la filosofia grega. En segon lloc, i més important, implica la condemna al divorci definitiu entre moralitat i felicitat, i en conseqüència la impossibilitat de conciliar les dues *natures*, aquella que es regeix pel deure i aquella que està governada pel desig. Si la moral és contrària a la felicitat, l'adhesió a l'imperatiu categòric significarà sempre el sacrifici d'una part d'un mateix, la renúncia a la primera natura, que ocupa l'espai *fenomènic* de l'ésser humà i aspira a la satisfacció del desig i la inclinació. A aquesta visió dictòmica del kantisme, els defensors de Kant han volgut contraposar-hi una interpretació que rescata dels textos de Kant l'establiment de nexes entre les dues *natures* de l'ésser humà, entre la direcció del desig i el camí de la felicitat, i per tant han volgut mostrar l'existència en el kantisme de determinats nexes entre l'activitat de la raó teòrica, vinculada amb

¹¹ Vegeu Rodríguez Aramayo a *Crítica de la razón ucrónica*.

l'espai *fenomènic*, i la vida de la raó pràctica, vinculada amb l'espai del *jo noumènic*.¹²

3.3. Les condicions de la primera natura

La primera natura de l'ésser humà, que abasta la realitat sensible, emocional i mental, Kant l'anomena *natura material*; correspon a l'espai *fenomènic* del *jo*, és també objecte de coneixement i d'anàlisi de la raó teòrica. La segona natura, que abasta la realitat pràctica de l'ésser humà, constitueix l'espai de la *voluntat bona*, i correspon a l'àmbit *noümènic* del *jo*. La segona natura és objecte de la raó pràctica. La interpretació del kantisme des de la reconciliació de les dues *natures* permet entendre l'ésser humà com una natura material a partir de la qual es construeix una natura *formal*, universal i, en conseqüència, moral. Això significa que la segona natura, que és la que posseeix una estructura universal, ha de ser en alguna mesura conciliable amb la natura *fenomènica* dels éssers humans, i no pot constituir simplement la cara oposada al desig.

La natura material de cada ésser humà inclou una estructura instintiva i motivacional que no és tancada ni harmònica, sinó que és dispar. Això significa

¹² Com remarca Rodríguez Aramayo a *Crítica de la razón ucrónica*, per a Kant, la natura desenvolupa el seu pla secret en el decurs de la història, i aquest pla consisteix a desenvolupar totes les seves potencialitats com a ésser racional. Si l'ésser humà per la seva pròpia natura viu en la discòrdia, també pel desenvolupament de la seva natura racional ha d'anar caminant vers una vida de concòrdia, i aquesta vida de concòrdia es refereix a la relació amb un mateix i a la relació amb altri. Aquesta vida de concòrdia, que el pla secret de la natura ens té resevada, constitueix l'horitzó utòpic de la *raó ucrónica*, la qual esdevé la racionalitat desenvolupada plenament sense fissures. Es només a través d'aquest desenvolupament que l'ésser humà es fa digne del seu destí final, que és justament la seva realització total com a ésser racional.

que no harmonitza ni amb les altres *natures* individuals, ni tampoc amb les pròpies tendències desideratives de cada individu. La condició de cada ésser humà des de la seva primera natura és dispersa, pel fet que es diversifica tant en els desitjos com en les inclinacions, que poden arribar a ser fins i tot contradictòries. Les aspiracions del desig i de la inclinació no són unidireccionals, sinó que es pluralitzen en una xarxa complexa i contradictòria. En aquest sentit, el mateix Kant reconeix que la natura humana primera és dispersa, en el sentit que no té una estructura determinada, ans al contrari, constitueix una estructura oberta que conté una sèrie de disposicions que la inclinen cap a distintes direccions. La natura humana material no constitueix una estructura instintiva i motivacional tancada, homogènia i determinant, sinó que esdevé una estructura que ja és incoherent en si mateixa. Aquesta incoherència de la natura comença en cada ésser humà individual. Però el tret rellevant d'aquesta estructura oberta és que constitueix, a l'ensem, una estructura globalment desordenada. El desordre és la característica bàsica de la natura material de l'ésser humà, i és per a Kant la primera constatació important que és possible fer des de l'antropologia. L'ésser humà és desordenat en la seva dimensió volitiva, pel fet que es deixa portar per mòbils immediats que tenen a la base estímuls que procedeixen de l'oferta del món.¹³

La raó pràctica és l'instrument capaç de conferir ordre a aquesta dispersió de

¹³ Kant es refereix en aquests termes a les contradiccions de la natura primera: "Si la natura humana està determinada a caminar vers el bé suprem, s'ha d'admetre que la mesura de les seves facultats de coneixement, i principalment la relació d'unes amb les altres, és apropiada per a aquest fi. Ara bé, la crítica de la raó pura especulativa demostra la gran insuficiència d'aquesta, per resoldre, en conformitat al fi, els problemes més importants que se li plantegen. Encara que no desconeix les indicacions naturals i gens menyspreables d'aquesta mateixa raó, ni tampoc els grans progressos que ella pugui fer per apropar-se a aquesta finalitat gran que se li planteja, no pot abastar-la. Malgrat tot, la raó pura especulativa no pot mai per si mateixa abastar-ho tot, ni amb l'ajuda del coneixement més gran. **La natura, doncs, sembla haver-nos tractat aquí com una madrastra, i ens ha donat una facultat que no pot conduir-nos al nostra fi, i així es veu necessitada d'ajuda**". (Kant, 2000: 272).

la natura material, i és precisament en aquesta instauració de l'ordre que l'ésser humà construeix una natura *formal* amb condicions d'universalitat. A partir de la natura moral i *formal* l'ésser humà serà capaç d'harmonitzar la seva voluntat individual amb la dels altres éssers humans. La construcció de la natura moral i *formal* es realitza a través de l'exercici de la raó pràctica, i significa el pas d'una vida que es regeix per la particularitat del desig a una nova vida governada des de la *voluntat bona* i per criteris d'universalitat. L'exercici de la raó pràctica condueix a la instauració de l'ordre en la natura material de l'ésser humà.

3.4. El vincles entre les dues natures

Arribats en aquest punt, es tracta de definir en què consisteix la instauració de l'ordre. Instaurar l'ordre significa, per a Kant, administrar els desitjos i les inclinacions. Des d'aquesta perspectiva, no es tracta d'eliminar el desig sinó d'assolir-ne una administració racional, i aquesta és la qüestió central de la filosofia pràctica que predica el kantisme. L'administració del desig és tasca de la raó pràctica i és el que condueix a compatibilitzar d'alguna manera moralitat i felicitat. Però per a Kant aquesta administració del desig i de l'apetència no es redueix a la concepció epicúria de dosificació del plaer a través de la prudència. Si fos així, no tindria sentit parlar d'una segona natura, i la vida moral quedaria vinculada directament a la natura primera o material. Per a Kant, com he anat desglosant, la vida moral i la segona natura constitueixen un vincle difícilment separable. La qüestió és, doncs, en quins termes entén Kant aquesta administració del desig. L'administració del desig i de la inclinació,

significa la satisfacció ordenada de totes les inclinacions en l'arc global de la vida humana. En l'administració del desig i de la inclinació, s'assoleix l'ordenament de totes les aspiracions; en això consisteix justament la construcció de la segona natura i el desenvolupament d'una vida des del *jo noumènic*. La construcció de la segona natura només pot donar-se a partir de la condició material de cada ésser humà, i per aquest fet es tracta d'un camí estrictament individual. La primera natura material és individual, i constitueix per a Kant, com he explicat anteriorment, un conjunt singular i desordenat de disposicions. A partir d'aquí, la construcció de la segona natura serà també individual. Només en el marc de la conciliació entre les dues *natures* serà possible rescatar algun nexa entre moralitat i felicitat.

3.5. Raó pràctica i felicitat

Cal, en primer lloc, discernir les coincidències i les discrepàncies del concepte de felicitat que propugna el kantisme respecte dels clàssics.¹⁴ Certament, Kant s'adhereix a la concepció global del plaer en el sentit que ja havia descobert l'epicureisme, és a dir, com una forma de plaer estable que s'aconsegueix a través de l'exercici de la virtut, i especialment de la prudència, que envaeix la totalitat de l'ésser humà. Però la globalitat del plaer no només cal entendre-la en el sentit espacial, això és, com una forma de satisfacció que abasta la totalitat de l'ésser humà, sinó també en el sentit temporal de projecte en el futur

¹⁴ No són poques les referències de Kant als sistemes de moralitat dels clàssics. Em referiré en aquest punt a Kant, 1975: 164. Cal també tenir present que l'exposició sistemàtica de la seva interpretació respecte als sistemes morals de l'antiguitat apareix en el seu tractat *Lliçons d'ètica*.

de l'existència. I és a partir d'aquest punt que esdevé possible establir un pont entre les dues *natures*, aparentment irreconciliables, que postula el kantisme.

Per a Kant, la felicitat consisteix en la satisfacció en un grau màxim de totes les aspiracions en la trajectòria del temps global de l'existència de l'individu. Només en aquest sentit es fa plausible la compatibilització de moralitat i felicitat que es pot rescotar d'alguns textos de la *Crítica de la raó pràctica*,¹⁵ i també a *Lliçons d'ètica*. El nou concepte de felicitat propugnat per Kant es defineix com un estat que no es deriva ni del domini del món, amb l'assoliment de fites a través del viure apassionat, ni tampoc del domini d'un mateix a través de l'exercici de la prudència, sinó que es tracta d'un estat que s'assoleix en la mesura en què l'ésser humà aprèn a governar les seves accions en el conjunt del seu temps, i a partir d'aquí pot adreçar una mirada confiada vers el futur.¹⁶

El control global de l'existència constitueix la fita màxima de l'autonomia moral. La felicitat no pot derivar-se simplement de l'exercici de la prudència, sinó que la felicitat és assolible només en la mesura en què en la nostra trajectòria vital ens emancipem de les lleis físiques i psicològiques que ens sotmeten. Certament, la felicitat és una estat que s'experimenta des de la sensibilitat; per tant, és una forma de sensibilitat. Ser feliç, per a Kant, significa també

¹⁵ Si bé és cert que la polaritat entre moralitat i felicitat constitueix un dels eixos centrals del kantisme moral, també ho és que en alguns moments del discurs és palesa la intenció d'enllaçar aquesta polaritat des del reconeixement de l'ésser humà com a necessitat. "l'home és un ésser amb necessitats, en tant que pertany al món dels sentits, i en relació amb això la seva raó té, sens dubte, un encàrrec indeclinable per part de la sensibilitat, el de preocupar-se de l'interès d'aquesta, i donar-se màximes pràctiques, també ben adreçades a la felicitat en aquesta vida, i en la mesura del possible també en una vida futura". (Kant, 2000: 145).

¹⁶ "La consciència que té un ésser racional respecte el plaer que li produeix la vida que l'acompanya sense interrupció durant tota la seva existència és la felicitat". (Kant, 2000: 82).

experimentar un sentiment de satisfacció, però a diferència de la visió clàssica, i especialment epicúria, la felicitat no procedeix del benestar sensible, emocional o intel·lectual, sinó que s'esdevé quan assolim la forma de satisfacció que se segueix precisament de la raó moral o pràctica. La felicitat constitueix un estat que només és assolible a través de la praxi racional, això és, a través de l'acció que segueix a l'*imperatiu categòric*.¹⁷ La felicitat consisteix, doncs, en aquella actitud racional que instaura la coherència en el conjunt de les accions de la vida de cada ésser humà, atorgant a cada existència l'harmonia en totes les accions que se succeeixen en el temps.

Certament, aquesta visió podem també identificar-la com a propera a la visió aristotèlica de la felicitat. Per a Aristòtil, l'*eudaimonía* es deriva també de la praxi racional de la virtut, i expressàvem, en el primer capítol d'aquest treball, que en aquesta pràctica es desenvolupa el caràcter. Tant Kant com Aristòtil coincideixen en aquesta vinculació entre raó i felicitat, i per tant fan ben explícita una concepció racional de la felicitat humana. Però la diferència substancial entre el kantisme i l'aristotelisme en aquest punt rau precisament en la manera d'entendre aquesta pràctica racional de l'ésser humà vers els altres i el món. Si bé tant per a Kant com per a Aristòtil és l'actitud racional el que fa possible la felicitat, entesa com aquella forma de satisfacció que ocupa l'arc global de la vida humana, la racionalitat aristotèlica es concentra en el coneixement teòric de la natura; d'aquí que en la concepció aristotèlica,

¹⁷ En aquest sentit, Kant s'expressa amb aquestes paraules: "**L'home només pot aspirar a ser feliç, sempre i quan es faci digne d'aquesta felicitat**, doncs aquesta és la condició per a la felicitat que la raó s'exigeix a si mateixa. (...)la felicitat pressuposa la perfecció moral." (Kant, 1988:43).

significativament grega, el coneixement de la natura ens condueixi al bé de l'ésser humà, que es tradueix en la felicitat. Aristòtil, com a bon clàssic, entén que la moral deriva necessàriament del coneixement. Conèixer la natura humana significa descobrir el potencial que és propi del *gènere humà*, tasca que realitza l'intel·lecte, i aquesta descoberta és el que condueix necessàriament a la pràctica del bé i a una forma de felicitat que té un caràcter global i racional. Per a Kant, en canvi, l'actitud racional que es vincula a la moral i a la forma de satisfacció global en l'arc de l'existència no té un contingut teòric, sinó que és estrictament pràctica. D'aquí que per a Kant, com a bon modern, la vida moral no sigui derivable del coneixement. Hom pot conèixer la natura i els béns que li són propis i no exercitar una *voluntat bona* que ens condueixi a la pràctica d'aquest bé. Per Kant, la vida moral es deriva de la *voluntat bona*, i aquesta s'exerceix sempre amb independència dels coneixements. La diferència clau entre les dues racionalitats és que en la base de la raó pràctica dels clàssics hi ha la natura com a fonament. La raó aristotèlica segueix la natura, i essent encara més fidels a Aristòtil direm que la raó és el desenvolupament de la natura. Cal recordar que en la concepció aristotèlica és a través de l'exercici de l'intel·lecte que identifiquem la natura del *gènere humà*. La raó pràctica kantiana està emancipada de la natura primera i l'actitud racional moral no segueix la natura sinó que n'actua al marge, per coincidir-hi o per contradir-la. Ens estem referint al que Kant identifica com a primera natura o natura *fenomènica*, és a dir, aquell conjunt de disposicions que tenen una d'estructura oberta i desordenada. La qüestió rellevant és que la primera natura, ja no està a la base del vincle entre la racionalitat i la felicitat, com succeïa en l'aristotelisme; en la filosofia kantiana la que ocupa aquest lloc

és la voluntat. Certament, l'home que decideix actuar per *voluntat bona* i obeeix l'*imperatiu categòric* assoleix aquell grau de satisfacció global que abasta tot l'arc de la vida humana. Aquest és l'ideal de felicitat que predica el kantisme. Però en la concepció kantiana aquesta forma de felicitat no segueix els estats de la natura; tal cosa significa que l'estat de satisfacció no acompanya necessàriament l'acció, sinó que s'esdevé com a resultat. El deure és viscut, en aquest sentit, sempre com a *imperatiu*, i com a tal és extern a la natura primera de l'ésser humà. Des d'aquesta condició d'externalitat respecte a la natura primera, el deure pot ser en ocasions coincident amb la inclinació natural i en altres moments pot presentar-se com a radicalment oposat a aquesta inclinació. L'externalitat del deure respecte a la natura primera constitueix la prova irrefutable de l'abandó definitiu pel kantisme del sentit teleològic que la moral havia tingut en els clàssics: el fi de la vida humana, que se sintetitzava en el vincle natura–felicitat. Per a Kant, la satisfacció que es deriva de l'acció moral, això és, de la praxi de l'*imperatiu categòric*, és també experimentada com un sentiment, i correspon a l'estat d'alegria que segueix les accions derivades de l'*imperatiu*. El que resulta d'aquí destacable és que l'experiència emocional de benestar és posterior a la realització de l'acció,¹⁸ i és en aquest sentit que he expressat que per a Kant la felicitat no segueix la primera natura.

¹⁸ Vegeu Kant, 1975: 163-165.

3.6. La construcció de la natura moral

La realització de l'acció moral significa, per a Kant, la construcció de la segona natura de l'ésser humà. Com he explicat a l'inici d'aquest capítol, l'ésser humà està naturalment preparat per a la construcció de la segona natura que Kant confereix els atributs de *formal*, universal i, en conseqüència moral. Però l'única manera que té de construir aquesta segona natura és a partir de la seves condicions materials, això és, des de la seva realitat *fenomènica*.¹⁹ Si es recorda el que havia explicat anteriorment, a la primera natura hi tenim accés a través de l'intel·lecte, de tal manera que amb l'exercici de la raó teòrica la podem conèixer. Ara bé, és també amb l'intel·lecte que podem manipular i fins i tot destruir la primera natura.

La natura moral es correspon amb l'àmbit del noümen, i hi tenim accés a través de la *voluntat bona*. En aquest sentit, es concep la natura material com una realitat de fet, com el vestit amb el qual l'ésser humà viu i conviu en el món. La seva realitat és *fenomènica* o empírica, per la qual cosa és susceptible de ser coneguda, però a l'ensem també de ser manipulada, des de la raó teòrica. La natura moral és, en canvi, una realitat que es fa possible

¹⁹ La natura moral es construeix tenint a la base la realitat empírica de cada ésser humà. Aquesta construcció es desenvolupa a través de l'exercici de la llei moral, però aquest procés ha d'incloure també la integració de la realitat natural *fenomènica* de l'ésser humà, aquesta integració constituiria, segons Kant, la realització del bé suprem. La superació de l'escissió entre les dues realitats de l'ésser, la *noümènica* i la *fenomènica* constitueix per a Kant la realització absoluta de la vida moral, i com tal un postulat de la raó pràctica. "La llei moral ens condueix, segons el concepte, a una natura en la qual la raó pura si anés acompanyada per la facultat física adequada a ella, produiria el bé suprem, i determinaria la nostra voluntat, en la direcció de conferir al món sensible la forma d'un tot d'éssers racionals". (Kant, 1975: 40).

només a través de les decisions de la *voluntat bona*, i constitueix una realitat no de fet sinó de possibilitat que s'esdevé des del poder, el deure i el voler d'aquesta la *voluntat bona*. Si la natura material, com a primera natura, és una realitat donada, i atorgada com el vestit amb el qual l'ésser humà comença a viure i a conviure amb el món, la natura moral és, en la mesura en què es construeix. És una realitat volguda des de l'aspiració individual, que es deriva directament d'aquella realitat *noùmènica* de l'ésser humà que no és identificable amb cap de les realitats ni aparents, ni les físiques, ni psicològiques, ni intel·lectuals. En aquest sentit, la realitat *noùmènica* de l'ésser humà no pot mostrar-se mai com a objecte, i l'única forma de ser i de manifestar-se és plenament com a subjecte.

La diferència que cal destacar entre aquestes dues dimensions de l'ésser humà, l'objectiva i la subjectiva, és que, en la seva primera dimensió, l'ésser humà es comporta i es mostra fonamentalment com a receptor o espectador respecte al *jo* propi, i també respecte al *jo* dels altres en el món. En la seva segona dimensió, l'ésser humà esdevé fonamentalment actor respecte al *jo* propi, i també respecte al dels altres en el món. En el primer cas, ésser receptor o espectador significa ser instrument del desig o de la inclinació propis o dels altres. És en aquest cas que l'ésser humà esdevé instrument de si mateix i d'altri. L'acció que s'adreça cap a un mateix, com també cap a altri, té caràcter inevitablement instrumental, en el sentit que el *jo* propi no és considerat en el marc de la totalitat de l'existència present, ni com a projecte en el futur de l'existència. Tampoc el *jo* d'altri és considerat d'aquesta manera.

La realitat pròpia i la dels altres incorporen sempre la dimensió de valor instrumental, i no són considerades estrictament en el valor que posseeixen, com a projectes globals d'existència. Les accions que es regeixen des de la dimensió *fenomènica*, no tenen caràcter moral, ja que aquest caràcter es deriva també de la consideració de l'altre en la totalitat dels seu present i com a projecte en l'existència futura. El fet d'esdevenir mitjà pot afectar lògicament tant a la realitat de l'altre com la realitat del propi *jo*. Un mateix pot autotractar-se exclusivament com a mitjà quan la pròpia vida es regeix per l'interès. En l'acció que té caràcter moral, i per tant, des de la seva realitat *noùmènica*, l'ésser humà és sempre essencialment actor. L'ésser humà adquireix la qualitat d'actor en el moment en què es considera el propi *jo* i els dels altres com a fi en ell mateix, i no només com a mitjà. La realitat del propi *jo* i dels altres és considerada en la totalitat de l'existència en el present, i també en la globalitat del projecte en el futur. És el mateix acte d'aquesta consideració que l'ésser humà comença a viure en qualitat d'actor i deixa de ser simple receptor i espectador del món. La consideració d'un mateix i d'altri com un fi, i no només com un mitjà, significa també considerar-lo amb independència de l'interès estratègic de l'acció.

Quan l'ésser humà viu des de la seva natura material, és a dir, en el seu espai *fenomènic*, es mou en l'àmbit del ser, de la realitat de fet que constitueixen el cos i la ment. Aquest espai es regeix, com he explicitat, per la sensibilitat i l'intel·lecte. La vida des de la natura material està determinada per l'estructura espaciotemporal, que afecta cada ésser humà; es tracta d'una estructura dispersa i desordenada, però que condiona i governa tota forma de plaer i de

satisfacció. El plaer és sempre una condició de la natura primera. Per aquesta raó, des d'aquest espai la vida de l'ésser humà és individual. Paradoxalment, la vida de l'ésser humà, des de la natura primera o material, és una vida determinada pels pressupòsits del desig, però a l'ensem és una vida individual, pel fet que està guiada per unes coordenades espaciotemporals concretes, i no té una estructura universal vàlida per a tothom i en tota circumstància. No podem, per tant parlar del desig humà, i hem de parlar *dels* desitjos humans, puix el desig no té una estructura universal, ni tampoc universalitzable, pel fet mateix que la dimensió volitiva de l'ésser humà és desordenada i dispersa. Per aquesta raó, la vida des de la natura material constitueix una vida de fet, en el sentit que ve donada per la realitat *fenomènica*. Des d'aquí, l'ésser humà segueix els fets de la natura, és a dir acompanya amb l'acció els propis estats emocionals o les mateixes aspiracions de l'intel·lecte. L'acompanyament dels estats emocionals té com a contingut la passió; l'acompanyament de les aspiracions de l'intel·lecte té com a contingut el coneixement. Així, seguir la natura primera significa ser receptor del propi *jo* i del dels altres quant a la passions, i espectador quant a l'adquisició de coneixements, també respecte a la realitat del propi *jo* o la dels altres. Coneixement i passió, en el marc de l'intel·lecte i la sensibilitat, són els mòbils de la natura material que habita en l'espai *fenomènic*. Certament, en aquest espai existeix també una forma de llibertat, que és la que es mostra com a possibilitat de tria. La llibertat *fenomènica* consisteix en la possibilitat d'escollir entre les diferents possibilitats que la natura ens ofereix. Però aquesta forma de llibertat és encara heterònoma, això és, està absolutament condicionada pels elements espaciotemporals. La vida des de la natura

material no permet, encara, la llibertat plena, que és justament la que s'exerceix des del *jo noumènic*.

Quan l'ésser humà viu des de la seva natura moral, és a dir, des del seu espai *noumènic*, es mou per l'aspiració a l'*haver de ser*, que està presidit per la *voluntat bona*. L'espai de l'*haver de ser* no pertany a l'àmbit dels fets, per la qual cosa no està subjecte a l'estructura espaciotemporal ni determinat per aquesta. En aquest espai tots els éssers humans són actors, i ser actor significa governar la pròpia vida des del voler estrictament racional,²⁰ el qual aspira sempre al compliment de la llei universal que prescriu la racionalitat pràctica de l'*imperatiu categòric*. En l'espai de l'*haver de ser*, o dit altrament del deure, la llibertat s'exerceix en la seva plenitud pel fet que no hi ha res fora de la *voluntat bona* que determini l'acció. Es per això que Kant el considera l'espai de la plena autonomia. En l'espai de l'*haver de ser* la llibertat no consisteix només en la possibilitat de tria entre les diferents opcions que ens ofereix la natura del món *fenomènic*, sinó que la llibertat consisteix també en un acte de creació per part del *jo* autònom respecte al govern de la pròpia vida. **Si la llibertat *fenomènica* és fonamentalment receptiva**, en el sentit que està condicionada per les ofertes del món, **la característica més rellevant de la llibertat *noumènica* és la seva creativitat**. Cada subjecte construeix la

²⁰ La diferència entre el viure com a receptor des de la natura primera i com a actor des de la natura moral és que en el primer cas la voluntat no governa la pròpia vida, sinó que és tan sols el resultat dels esdeveniments del món que l'afecten. En el segon cas, la voluntat és el motor que governa la pròpia vida, i per aquesta raó no és el resultat sinó la causa del que succeeix en la relació de l'ésser humà amb el món. Kant ho expressa amb aquestes paraules: "Així doncs, la diferència entre les lleis d'una natura a la qual està sotmesa la voluntat i les d'una natura que està sotmesa a una voluntat (en consideració d'allò que té relació amb les seves accions lliures) descansa en el fet que en aquella els objectes han de ser la causa de les representacions que determinen la voluntat, mentre que en l'última la voluntat ha de ser la causa dels objectes, de tal manera que la causalitat d'aquesta causa té el seu fonament en la determinació exclusiva de la facultat pura de la raó, que per això pot ser anomenada també raó pura pràctica". (Kant, 1975: 70).

seva pròpia font del bé. Ara bé, aquesta construcció aspira sempre, com he assenyalat, al compliment de la llei universal, que s'expressa en les formulacions de l'*imperatiu categòric*. La qüestió rellevant, en aquest punt, és com es compatibilitza la creativitat individual del subjecte, que amb la seva acció des de la *voluntat bona* s'afirma com a veritable actor autònom del bé, amb una acció que aspira a complir la condició d'universalitat que prescriu la llei moral. Aquesta compatibilització es fa possible pel contingut creatiu que la llibertat adquireix quan s'exerceix des de la vida moral. És cada subjecte individual qui dóna contingut al *formalisme* de l'*imperatiu categòric*, i és només la creativitat de la llibertat *noümenica*, la que pot donar el contingut pertinent en cada context circumstancial a la *formalitat* de l'*imperatiu*. Només l'exercici de la llibertat *noümenica*, pot trencar el *formalisme* de l'*imperatiu categòric*. Sense l'exercici d'aquesta llibertat l'*imperatiu categòric* constitueix una fórmula paradigmàtica d'universalitat, però roman buida de sentit i de contingut. La llibertat *noümenica* és creativa perquè inventa a través de l'acció la pròpia font de moralitat, i també de felicitat, amb l'aspiració a fer de la pròpia acció una pràctica universalitzable.

Per a Kant, la natura material o *fenomènica* determina en els éssers humans la vida individual que no és encara moral, aquella forma de vida que s'adscriu a l'acompanyament dels estats emocionals del propi jo i també d'altri, i a l'acompanyament de les aspiracions de l'intel·lecte vers el coneixement del món d'un mateix i del món dels altres. Constitueix una mena de vida en la qual els subjectes no són encara realment actors, no governen la seva vida,

puix no són encara creadors de la seves pròpies accions. Per a Kant, la pràxi moral, tal com l'havia comprès Aristòtil, no és possible pel fet que amb el coneixement no ens emancipem del desig; la vida de l'intel·lecte no ens fa morals pel fet que no decidim ni creem. Alhora per a Kant, la primera natura tampoc no condueix a la vida moral ja que no és font del bé universal, com havia cregut Aristòtil. I a diferència, també, del que havia pensat Epicur, la natura primera no condueix a la vida moral pel fet que no és veritablement autònoma. Per a Kant, la pretensió de moralitat des de l'exercici de la prudència no és prova encara de la veritable autonomia del subjecte. L'única natura que condueix a la vida moral és la que el propi ésser humà es construeix per a si mateix i pels altres, des de la creativitat i la decisió de la *voluntat bona*. Aquesta construcció consisteix, certament, a assumir els pressupòsits universalistes de *l'imperatiu categòric*, però penso que també consisteix a aquella activitat creadora que atorga el contingut pertinent, des de l'espai de la pròpia existència, a la fórmula imperativa.²¹ Crec que aquesta activitat creativa és el sentit últim d'autonomia moral que Kant atribueix a la consciència. Tal cosa significa, d'una banda, que l'imperatiu categòric garanteix que totes les decisions de la *voluntat bona* convergeixin en el seu origen, és a dir, en la decisió de convertir en universal la subjectivitat de l'acció. Raó fonamental que justifica el fet que la moral kantiana sigui considerada una moral de principis. D'altra banda, significa que el procés real de l'aplicació de *l'imperatiu* és fruit de l'actitud creativa de la consciència moral individual.

²¹ Stephen Körner ho expressa així: "Kant defensa que un principi moral que és independent de tots els desitjos i propòsits als quals es dirigeix, ha de tenir el seu origen fora de tota cadena causal. L'home, com a ésser racional, fos quina fos la natura dels seus desitjos, ha de prendre's com el seu punt de partida. D'aquesta manera, els éssers racionals no solament estan sotmesos a *l'imperatiu categòric*, sinó que també en són creadors". (Körner, 1987: 135).

Aquesta última aporta el contingut real de l'acció a la *formalitat* de l'imperatiu. I és en aquest punt on penso que rau la paradigàtica i a la vegada paradoxal autonomia de la consciència moral. **La consciència moral és autònoma perquè és creativa en l'aplicació real de l'imperatiu.**²²

4. La creativitat de la consciència moral

El primer acte de la consciència moral autònoma que s'ha definit com a creativa és l'amor a si mateix.²³ Es en aquesta pràctica on comença l'aplicació real de l'*imperatiu*. L'amor a si mateix consisteix a abraçar tot l'arc de la pròpia existència, això és. en l'acceptació gratuïta de la totalitat de la pròpia vida. La gratuïtat en l'acceptació de la pròpia existència comprèn la cura per a la realització de totes les disposicions i inclinacions que sintonitzen amb la llei moral. Però, en primer lloc, el que cal subratllar és que aquesta cura no és passional; és a dir que òbviament l'amor a si mateix, com a acte de la consciència moralment autònoma, no pot derivar de l'interès de possessió d'un mateix com a mitjà per a la persecució de satisfaccions. Si fos així, la pròpia vida humana esdevindria l'instrument o mitjà per a l'assoliment individual de

²² En aquesta línia s'expressa Stephen Körner: "La resposta de Kant que se segueix de la seva distinció de l'home com a fenomen i l'home com a *noûmen* és la que defensa que qualsevol canvi que es produeixi en una successió causal és incompatible amb el principi de causalitat. No podem escollir una acció que no sigui l'efecte de les seves causes. Però defensa també que l'home com a noûmen hauria pogut escollir una acció diferent, ja que la cadena total de fenòmens respecte a qualsevol cosa que incumbeixi a la llei moral depèn de l'espontaneïtat del subjecte com a cosa en si. Malgrat tot, és impossible donar una explicació física de la natura d'aquesta espontaneïtat". (Körner, 1987: 142)

²³ A *Lliçons d'ètica* Kant fa explícita la definició de l'autoestima moral, la qual consisteix en l'acceptació d'un mateix des de la singularitat de la pròpia existència. La comparança de la pròpia persona amb altri és signe de servilisme, el qual condueix a allunyar cada ésser humà de la llei moral. La pròpia persona només és comparable a la llei moral, la qual és la que ens dóna l'únic criteri per a la pròpia autoestima, que consisteix en l'acceptació incondicional d'un mateix. Kant ho expressa així: "A aquesta autoestima li correspon la humilitat, i per altra banda una classe d'orgull noble i autèntic. A ambdues coses s'hi contraposa la infàmia. Tenim motius per tenir una mala opinió de la nostra persona, però aquesta opinió ha de ser millor respecte a la nostra condició humana". (Kant, 1988: 166).

gratificacions, i la pròpia vida no es consideraria una finalitat en si mateixa sinó que s'estimaria en funció de la satisfacció que aportaria en cada moment. Certament, la proposta de Kant quant al sentit de l'amor a si mateix no va per aquesta via. El sentit de l'amor propi no comprèn condicions, puix com a acte de la consciència moral autònoma, la vida pròpia cal estimar-la com una finalitat en si mateixa, això és, pel valor que la vida posseeix, amb independència de les fites satisfactòries assolides.²⁴ Per a Kant la cura per a la realització de les pròpies inclinacions i disposicions, quan es realitza des de la vida moral, no incumbeix a la passió, sinó a la raó, i específicament a la raó pràctica. La cura de les disposicions i inclinacions d'un mateix exigeix autoconeixement de la pròpia vida.²⁵ L'autoconeixement al qual Kant es refereix no consisteix a elaborar una teorització de les passions, ja que aquesta forma d'autoconeixement no deixaria de ser una elocubració més de la *raó teòrica*, i es correspondria, certament, amb aquella forma d'autoconeixement amb el qual ja havien confiat aristotèlics i epicuris. La proposta de Kant, respecte de l'autoconeixement, com a pressupòsit per estimar la pròpia persona, recau en la raó pràctica i, per tant, en el voler de la *voluntat bona*, que s'adhereix a l'*imperatiu categòric*. El sentit últim de l'autoconeixement és la

²⁴ "El principi dels deures cap a un mateix no es basa en l'autobenevolència sinó en l'autoestima, la qual cosa significa que les nostres accions han de coincidir amb la dignitat del gènere humà." (Kant, 1988: 164).

²⁵ En la línia de l'autoconeixement, Kant s'expressa en aquests termes: "L'home té un deure universal vers ell mateix, que és fer-se susceptible de l'observació de tots els deures morals; la introspecció és l'únic mitjà per comprovar si les disposicions s'encaminen a una puresa moral. Aquesta exploració d'un mateix ha de ser constant". (Kant, 1988: 165).

reflexió encaminada a descobrir la dimensió intencional de la pròpia vida, a fi i a efecte d'establir l'harmonia i la coherència en la cadena de les accions.²⁶

Penso que la concepció de l'autoestima amb el pressupòsit de l'autoconeixement condueix a pensar que Kant s'està referint a una mena d'exercici encarat a establir un nexa entre la primera natura i la natura segona, és a dir, entre les condicions inevitablement singulars de l'existència individual i l'aplicació real de l'*imperatiu categòric*. L'aplicació ha de tenir obligatòriament un contingut universal. En aquest marc, l'ésser humà no té altra alternativa que esdevenir creatiu. Però crec que el més rellevant en aquest punt és que l'esmentat autoconeixement de la raó pràctica s'adreça a la singularitat de la pròpia existència. La implicació que això té és que, efectivament, la construcció de la vida moral inclou una forma de recerca pràctica que no pot exercir-se en el buit, sinó que s'esdevé inevitablement en el marc de la primera natura. Aquesta esdevé l'encarregada de demarcar les condicions singulars de l'existència. La primera natura — o el nostre *jo fenomènic*, tal com l'anomena Kant— conté un seguit de disposicions desordenades que cal conèixer amb claredat per tal de poder-les realitzar de manera justa i ordenada en el projecte global de l'existència individual. Fer aquest conjunt de disposicions compatibles amb l'aplicació real de l'imperatiu és la tasca de la consciència moral. Ara bé, aquest treball, l'ésser humà l'ha de fer sobre la base de la seva condició fenomènica. L'autoconeixement no pas teorètic, sinó de la raó pràctica, és

²⁶ Expressa la necessitat de la regla autònoma que posa límits a la llibertat *fenomènica* i que dóna regularitat a la cadena de la vida de cada ésser humà. "És per tant necessari que l'home s'imposi màximes, i restringeixi, per mitjà de les regles, aquelles accions lliures que només l'afecten a ell, i constitueixi, així, regles i deures que són instaurats per ell mateix". (Kant, 1988: 230).

l'única forma d'estimar la pròpia vida. L'autoconeixement és també decisió de la *voluntat bona*, que és el motor de la decisió i de l'acció moral. Cal remarcar que només a partir d'aquest exercici d'autoconeixement, des de la raó pràctica, és possible donar un contingut real a la *formalitat* de l'*imperatiu*. En aquest sentit, entenc que la consciència moral del kantisme és autònoma i creativa. Cal conèixer el potencial de les pròpies disposicions per poder conferir-los coherència dins de la pròpia trajectòria vital. I aquesta és, també per a Kant, una condició per a l'amor propi. L'amor a un mateix, en tant que estimació de la pròpia vida, comporta necessàriament l'amor a les condicions particulars de l'existència.

En l'amor a si mateix²⁷ s'integren les dues natures. L'amor a la pròpia vida concilia la natura material o *fenomènica* amb la natura moral o *noùmènica*. Aquest és el sentit últim de l'autonomia. Penso que el sentit d'aquesta autonomia de la raó pràctica és doble. D'una banda, la decisió de la consciència moral és autònoma perquè es pren de forma emancipada respecte als estats emocionals. La consciència moral no acompanya les passions en el moment de decidir, però també és autònoma perquè és creativa en el moment de donar contingut a l'acció. Cada vegada que el *jo noùmènic* se sotmet a l'*imperatiu categòric*, i en conseqüència als pressupòsits universalistes de la conducta, ho fa des del voler de la *voluntat bona*, que aspira a la universalitat.

²⁷ Si bé l'exposició sistemàtica dels principis suprems de moralitat es troba fonamentalment en els tractats de *Fonamentació de la metafísica dels costums* i *Crítica de la raó pràctica*, trobem l'exposició dels deures fonamentals a la segona part de la *Metafísica dels costums* (*Primers principis de la doctrina de la virtut*). També a *Lliçons d'ètica*, en aquest darrer a més d'incloure novament una reflexió a l'entorn dels principis suprems de la moralitat, s'exposen també el conjunt de deures pràctics que incumbeixen a la vida pròpia quant a les formes de conducta que només afecten a un mateix, i també s'exposen el conjunt de deures que incumbeixen a la vida pròpia en relació amb els altres.

D'altra banda, però, també ho fa des del marc d'unes condicions singulars de l'existència, les dimensions intel·lectual i sensible de la personalitat i el context situacional del *jo fenomènic*, que es correspon amb els elements circumstancials materials, que són de molt diversa mena. Aquests darrers configuren la vida de cada ésser humà en la seva peculiaritat. És a partir d'aquí, des d'aquestes condicions, que a l'ésser humà li pertoca decidir sobre allò que és pertinent universalitzar amb relació a les seves accions, i també cercar en les seves decisions la coherència de la conducta en l'arc global de la seva existència. Així, crec que la viabilitat del kantisme moral, i de ben segur, també la seva grandesa, passa per haver suggerit la importància d'aquest procés de decisió, el qual desencadena inevitablement un camí innovador que es desenvolupa en el centre de la consciència moral. Aquesta última ha d'estar sempre disposada a escoltar les particularitats del *jo fenomènic* i examinar-ne les possibilitats per fer-les compatibles amb les exigències d'universalitat de l'*imperatiu*.

Sens dubte, el procés creatiu de la consciència integra una tensió latent entre les condicions de la natura material del *jo*, el qual tendeix a l'acompanyament desordenat de les passions, i la natura *noümènica* que s'està construint, que aspira a la instauració de l'ordre i a la coherència en l'existència global. Però també és cert que el procés creatiu de la consciència moral implica un diàleg entre les dues natures, un diàleg que es mou entre l'argumentació del *jo fenomènic*, que des de la singularitat reivindica la validesa dels elements que configuren el seu particularisme, i l'argumentació de la *voluntat bona*, que vol adherir-se als pressupòsits universalistes.

L'exercici de la consciència moral, doncs, no es produeix en el buit. Es tracta d'un procés que implica l'ésser humà en la seva integritat. És cert que la natura material no pot condicionar, ni molt menys determinar, la decisió de la consciència; si es donés aquest cas, la condició d'autonomia no podria realitzar-se. Però sí que la natura material proveeix de tots els elements per elaborar un projecte de vida global, en el qual el sentit serà la recerca de l'harmonia i l'acceptació de la totalitat de l'existència. La construcció d'aquest projecte, que correspon a la natura moral, no pot esdevenir-se senzillament com una realitat que es desenvolupa en contra de la realitat *fenomènica*, sinó que la natura moral, en el seu procés de desenvolupament, ordena la natura material i la redreça per arribar a transcendir-la.

L'experiència creativa de la consciència moral comporta l'amor a si mateix. En aquest procés, el *jo noumènic* arriba a l'acceptació de la totalitat de l'existència i estableix un nexa amb l'espai *fenomènic* del *jo*. És en aquest sentit que es pot parlar d'una forma de conciliació entre les dues *natures* que corresponen a les dues dimensions del *jo*. L'amor a si mateix implica també l'experiència del sentiment de goig per l'acceptació del *jo* en tota la seva singularitat, i en la seva aspiració a la universalitat. L'experiència de goig o sentiment d'alegria són inherents a l'acceptació plena d'un mateix, i corresponen a la mena de felicitat racional que Kant defineix com l'experiència de satisfacció amb la pròpia conducta. El sentiment de plaer que deriva de la instauració de l'ordre i l'harmonia en la pròpia persona equival a la felicitat. Per la qual cosa, cal remarcar que aquesta forma de satisfacció constitueix un sentiment a posteriori

en la cadena de les accions, i en aquest sentit és una conseqüència de la vida moral, i no n'és pas ni l'essència ni tampoc la causa. L'experiència d'alegria per l'acceptació plena de la pròpia vida constitueix el regal que la natura moral fa a la natura primera o material. L'experiència de goig es deriva també de l'acció moral, però és clar que aquesta no n'és el motor. La pròpia felicitat que incorpora aquest sentiment de goig no és un deure, sinó que és un fi. La felicitat, que es comprèn com l'experiència de satisfacció amb la pròpia persona, és un estat al qual tots els homes aspiren, mercès l'impuls de la seva primera natura, i constitueix un *telos* de l'existència en el sentit grec del terme, però sense esdevenir no és un deure, ja que la pròpia felicitat no està continguda en els principis *a priori* de la raó pura pràctica. Per aquest fet, l'ésser humà és mereixedor de la felicitat solament si aquesta és una conseqüència de la vida moral. Per a Kant, no hi ha humans amb el dret de ser feliços, sinó que hi ha humans dignes de ser feliços.²⁸

5. Els deures de la segona natura

Els deures constitueixen l'objecte de la pràctica de la voluntat bona. Amb l'exercici d'aquesta *voluntat* construïm la natura moral. L'adhesió al deure implica sempre per a Kant una forma de tensió entre les dues *natures*: La primera, que ens condueix a la submissió, i la segona que construïm des de l'autonomia, des de la capacitat d'autoimposar-nos la llei moral. Aquesta forma

²⁸ "Encara que en el concepte del bé suprem, entenent que és un tot on es representen unides totes les criatures amb el grau més gran possible de felicitat, fos complicada la meua felicitat, no és ella la que és fonament per determinar la voluntat, sinó que és la llei moral. (...) D'aquí que la moral no suposi una teoria de com fer-nos feliços, sinó de com hem d'arribar a ser dignes de la felicitat". (Kant, 2000: 248).

de tensió és el que Kant identifica amb el caràcter coactiu del deure moral.²⁹ Per deure, la voluntat se sotmet als pressupòsits universalistes de l'*imperatiu categòric*, val a dir, la voluntat de fer de la pròpia conducta un model universal. Formulats en altres termes, per deure volem que les nostres accions siguin vàlides universalment. L'imperatiu s'adreça, doncs, als deures, que com a tals impliquen per al subjecte una coacció interna per al seu acompliment. Però el que dóna el caràcter d'obligatorietat al deure és només la condició d'universalitat de l'imperatiu. Per aquesta raó, esdevindran deure totes aquelles actituds, accions i també valors que siguin universalitzables. En aquest sentit, existeixen dos deures fonamentals, respecte a la vida pròpia i respecte a la vida dels altres; la recerca de la pròpia perfecció, i la voluntat de contribuir a la felicitat aliena. Ni la felicitat pròpia ni la perfecció d'altri no poden ser deures.³⁰ Existeixen dues raons fonamentals a les quals es refereix Kant per fer aquesta divisió, aparentment paradoxal; una primera la constitueix la condició autònoma de la moralitat, i, per tant de tota acció que pot ser anomenada moral; la segona és, sens dubte, la condició d'universalitat de la moralitat i, consegüentment, la necessitat que l'acció pugui ser universalitzable. Només la perfecció pròpia i la contribució a la felicitat aliena incorporen autonomia i universalitat. Quant a la felicitat pròpia, no pot ser deure pel que ja

²⁹ El conjunt de deures que deriven de la construcció de la natura moral, a la qual m'he referit en diverses ocasions com a "segona natura", correspon a la doctrina dels costums, a la qual Kant es refereix explícitament com aquella doctrina que separa directament de la natura empírica o *fenomènica* i es vincula amb els principis de la raó pura pràctica. "Perquè la doctrina dels costums se separa clarament de la doctrina de la natura (aquí de l'antropologia) pel seu propi concepte, quant a aquesta última, es basa en principis empírics, mentre que la doctrina moral dels fins, es tracta de deures, i es basa en principis donats a priori a la raó pura pràctica". (Kant, 1994: 236).

³⁰ "Quins són aquells fins que són a la vegada deures? Són la pròpia perfecció i la felicitat aliena" (Kant, 1994: 237). Kant els anomena, a més de deures, fins. Tant la pròpia perfecció com la felicitat de l'altre constitueixen la finalitat de la natura moral.

s'ha remarcat; la felicitat no és en cap forma la finalitat de la vida moral,³¹ ni tan sols n'esdevé necessàriament el resultat. La felicitat pròpia no s'exerceix des de l'autonomia moral, sinó que constitueix un regal de la natura. Sí, que és deure, en canvi, la recerca de la pròpia perfecció; aquesta tasca incumbeix directament a l'autonomia moral només individualment podem decidir viure en conformitat amb la llei moral, i autoimposar-nos els deures que es deriven d'aquesta llei. En el procés de buscar la pròpia perfecció estem construint la segona natura. Per contra, no és deure preocupar-nos per la perfecció de l'altre. L'argument de Kant respecte a aquesta qüestió és la prova radical de la seva absoluta convicció de la condició autònoma de la moralitat. La perfecció de l'altre, només incumbeix a la seva persona. El deure és només imposable des de la pròpia consciència moral. Si que, és deure, però, la voluntat de contribuir a la felicitat d'altri, puix amb aquesta contribució no s'envaeix la seva autonomia moral, sinó que s'esdevé partícip de la seva vida. Participar en la vida de l'altre amb la intenció de contribuir a augmentar la seva felicitat exigeix la *consideració de l'altre com un fi i no tan sols com un mitjà*. Aquesta constitueix una exigència de *l'imperatiu categòric* que incumbeix directament a la pròpia autonomia, com a subjecte moral, i en canvi, no l'invalida a altri en les seves decisions, les quals incumbeixen directament a la seva consciència moral.

³¹ Kant reconeix la felicitat pròpia com un fi, i entén com a fi la tendència o l'impuls que es produeix des del viure natural. És per tant, doncs, la tendència gratuïta de la natura que no implica l'exercici de l'autonomia moral, això és, l'activitat d'autoimposar-se la llei des d'aquella consciència moral creativa que he remarcat en l'apartat anterior. El sentit de finalitat que Kant atribueix a la pròpia felicitat adquireix el sentit grec clàssic de *telos*, és a dir, la tendència a la pròpia satisfacció com un procés inherent a la pròpia vida i que és comú a tot el gènere humà. Només que per a Kant el viure en el seguiment d'aquest fi no condueix a la construcció de la vida moral.