De què parlem quan parlem d'ètica?

Una introducció a la filosofia moral

Oriol Ponsatí-Murlà

XXIX Premi de divulgació científica Humbert Torres

Institut d'Estudis Ilerdencs
Pl.Catedral, s/n. 25002 Lleida
Tel. 973 271 500
fpiei@diputaciolleida.cat
www.iei.cat

Disseny, composició i correcció,
Servei de Publicacions

Imprimeix,
Anfigraf

ISBN: **978-84-16452-89-7**
Dipòsit Legal: **L-179/2023**

De què parlem quan parlem d'ètica?

Una introducció a la filosofia moral

Oriol Ponsatí-Murlà

XXIX Premi de divulgació científica Humbert Torres

índex

Al pare i a la mare,
font de la moralitat primera.

La plus haute forme de vertu, la seule que je supporte encore est la ferme détermination d'être utile.

Marguerite Yourcenar

Mémoires d'Hadrien

Presentació

Són unes quantes les característiques que singularitzen l'ésser humà respecte a qualsevol altre animal del nostre planeta: un grau elevat de racionalitat i (auto)consciència, una capacitat de comunicació molt sofisticada, una sociabilitat que va molt més enllà del gregarisme, la sensibilitat estètica, la concepció de la transcendència. Es podria dir que totes aquestes característiques singulars es fan presents des del primer moment de l'aparició de la nostra espècie i, alhora, l'aparició de totes aquestes característiques juntes, per exemple en una troballa arqueològica, és el que ens permet dir amb seguretat —més enllà de les dades estrictament fisiològiques— que ens trobem davant d'un individu de la nostra espècie. En una llista de les singularitats humanes, però, no pot faltar-n'hi una que és igualment constitutiva i definidora de la nostra manera de ser: la moralitat. Els éssers humans som animals que vivim dins un horitzó de sentit moral, que no actuem simplement perquè ens ho dicti l'instint ni tan sols el costum, sinó que tenim la capacitat de deliberar i decidir abans d'actuar. I d'avaluar els nostres propis actes i els dels altres un cop ja han tingut lloc. Com que de decisions en prenem constantment i d'accions també en portem a terme contínuament, ens podria semblar que això que hem anomenat "viure dins un horitzó de sentit moral" és senzill i implica poques consideracions teòriques. Ben al contrari, la complexitat oculta darrere de qualsevol decisió —també darrere d'una decisió aparentment simple— és enorme, fins i tot si no acabem de ser ben conscients de la quantitat de variables i consideracions que es fan presents en les nostres eleccions quotidianes. Si, a més, es tracta d'una decisió difícil, transcendent o polèmica, la complexitat és encara molt més gran.

Imaginem un cas senzill. Ens presentem a un examen que no ens hem preparat prou bé i, durant l'execució de la prova, el company del costat, que és un bon estudiant i podem preveure que farà un examen lluït, té el seu full prou a la vista per permetre'ns copiar amb comoditat i sense gaire perill de ser descoberts. En una situació com aquesta, es poden donar reaccions diametralment oposades en funció de la mena de persona que siguem i de la mena de pressupòsits morals sota els quals actuem. Hi haurà qui no s'ho pensarà dues vegades i s'afanyarà a copiar totes les respostes que pugui. Hi haurà, en canvi, qui allunyarà ràpidament la vista de l'examen veí i ni tan sols es plantejarà seriosament copiar. I hi haurà qui es trobarà enfrontat a un dilema (moral) i, independentment del que acabi fent, mai no acabarà d'estar segur d'estar actuant correctament: si acaba decidint no copiar, és probable que, en algun moment (quan rebi la nota de l'examen, per exemple), se'n penedeixi i pensi que va ser massa escrupolós; si acaba decidint copiar, pot ser que, en algun moment (potser, també, quan rebi la nota de l'examen), se'n penedeixi i pensi que no es mereix aquella nota, que s'ha enganyat a si mateix i, a més, s'ha aprofitat de l'esforç d'un company. Sigui quina sigui l'opció que s'acabi prenent, durant els breus instants en què té lloc una situació com aquesta, es fan presents, segurament de manera implícita o inconscient, una quantitat considerable de pressupòsits morals que, apareixent com apareixen tots simultàniament, no són gens fàcils de gestionar: sinceritat, engany, mèrit, profit, autonomia, oportunisme, legitimitat, coherència, responsabilitat...

En siguem sempre conscients o no, nocions com les que acabem de llistar no només conviuen amb nosaltres com si fossin paquets que portem a coll i podem prendre o abandonar a discreció, sinó que ens fan ser com som. És a dir, ser humà vol dir, en bona part, ser un animal que

actua mogut per totes aquestes consideracions. I ser humà d'una manera determinada —ser una mena de persona o una altra— vol dir actuar donant prioritat a unes d'aquestes nocions o a unes altres. Així, entre nosaltres tenim persones sinceres i responsables, altres de mentideres i aprofitades, altres d'autònomes però incoherents, i encara unes altres que són coherents però oportunistes, entre moltes altres possibilitats, car la combinatòria moral és gairebé infinita i, a més, no és monolítica, sinó que la nostra personalitat moral *evoluciona* (no necessàriament *millora*) a mesura que passen els anys.

Al llarg de les pàgines que segueixen, ens hem proposat presentar al lector no familiaritzat amb la literatura filosòfica quines han estat, al llarg de la història, les principals maneres d'aproximar-se al fet moral des d'una perspectiva teòrica. Perquè tot i que és evident que tot allò que té a veure amb la moral té a veure, finalment, amb l'acció, també ho és que a l'hora de discernir què vol dir actuar bé o quina és la millor manera d'actuar els humans no sempre ens hem conformat a donar i rebre consells de *bona conducta*. Des de fa milers d'anys, hem fet un esforç per explicar i explicar-nos a nosaltres mateixos què és una bona conducta i què la distingeix d'una mala conducta. I, encara, per quin motiu és preferible adoptar alguna mena de codi de comportament que no pas actuar *lliurement*, sense adoptar-ne cap en absolut.

Com qualsevol altre tema de debat filosòfic, l'ètica ha anat incorporant, al llarg de la història, nous elements de judici, que, combinats amb els antics, ens han permès anar fent camí. El camí de l'ètica, però, no és un camí de progrés (no som millors, moralment, ara que fa mil anys, ni disposem d'una ètica millor ara que aleshores), sinó un camí que dibuixa constantment giragonses i que potser s'assembla

més a una espiral que no pas a una via recta. En aquestes últimes dècades, a més, les teories ètiques de caràcter general s'han vist enriquides per reflexions d'ètica aplicada a camps d'acció més concrets. De dos d'aquests nous enfocaments ètics (la bioètica i l'ètica ambiental) també n'hem volgut deixar constància a la part final d'aquest treball, per tal que el lector disposi d'un mapa conceptual esquemàtic però una mica complet tant de les teories morals clàssiques com dels enfocaments ètics més moderns.

Aquest llibre havia d'haver vist la llum ja fa uns quants anys. L'any 2014 va ser mereixedor del XXIX Premi de divulgació científica Humbert Torres, convocat per l'Institut d'Estudis Ilerdencs de la Diputació de Lleida, Òmnium Cultural Lleida-Ponent i la Fundació Catalana per a la Recerca i la Innovació. Escrúpols d'autor han anat retardant el lliurament de la versió final i, atès que finalment he donat el treball per acabat però amb un retard exagerat, m'ha semblat oportú compensar aquesta demora amb alguns apartats que reflexionen sobre qüestions morals de prou actualitat (i que no haurien estat possibles aleshores), com ara el fenomen de la cancel·lació pública o el problema moral del victimisme. Al marge d'aquestes petites ampliacions i de correccions menors, però, el treball és, en essència, el mateix que vaig presentar el 2014.

1. L'ÈTICA I LES SEVES PARELLES DE BALL

Ètica i valor

Ètica i *valor* són fins a tal punt indestriables que, sense valors, no ens seria possible pensar en absolut en termes morals ni arribar a elaborar ni tan sols un principi de teoria ètica. Si podem dir que els humans ens comportem moralment i seguim doctrines ètiques d'alguna mena, és justament perquè donem a determinats fets (o a determinades accions) un *valor* diferent que a altres fets i accions. Si tot ens semblés igualment valuós (o poc valuós), si no fóssim capaços de valorar la idoneïtat d'una acció per sobre d'una altra, aleshores no existiria entre nosaltres ni l'elogi ni el blasme, ni la bondat ni la maldat, ni la justícia ni la injustícia. Veuríem, simplement, el món de les accions humanes d'un sol color, sense matisos de cap mena. Amb indiferència. Els valors són, justament, els colors de l'acció humana, allò que ens permet establir una gradació gairebé infinita d'accions qualitativament diferents, de la mateixa manera que sabem apreciar, graduar i modular les desenes de matisos que porten d'un color a un altre, potser molt similar però mai igual del tot.

El nostre món, el món humà, és fet de valors. Però en el món no n'hi ha, de valors. És a dir, els valors, a diferència dels objectes, dels fets o de les accions, no tenen lloc enlloc més que dins nostre. Som nosaltres els que atorguem o deneguem valor als objectes, als fets o a les accions. Quan donem valor a un objecte, és clar, encara no es pot dir que hàgim entrat ben bé en el terreny de la moral. Un objecte valuós —posem per cas, un llibre antic— ho és per motius històrics, sentimentals, simbòlics o, simplement, per mera convenció social. És en aquest sentit, per exemple, que atorguem un determinat valor a l'or i un altre a altres metalls com el ferro. És ben evident que no hi ha res en la naturalesa de l'or

que el faci, per si mateix, més valuós que el ferro. Per a un conill o un pardal, or i ferro *valen* exactament el mateix. Si donem valor a l'or, doncs, és a conseqüència d'una mera convenció humana i, de la mateixa manera que n'hi donem, podríem no donar-n'hi gens ni mica (com ens explica Thomas More que feien els habitants d'Utopia, per als quals l'or era un metall tan poc digne que gairebé només l'utilitzaven per fer-ne orinals). Quan el que valorem no són objectes materials sinó fets o accions, en canvi, ja entrem plenament en l'àmbit de la moral. Tot i així, es manté, tal com succeïa amb el cas de l'or, un divorci radical entre el caràcter neutre del fet o l'acció i la valoració que en fem, de tal manera que a un mateix i idèntic fet podem assignar-li valoracions fins i tot diametralment oposades.

Partirem d'un exemple que pot resultar revelador: l'acció d'abstenir-se (en unes eleccions) o el fet de l'abstenció. Tots sabem què és l'abstenció. El diccionari de l'Institut d'Estudis Catalans defineix aquest terme de la manera següent: «Manca d'exercici del dret a vot en unes eleccions. *L'abstenció d'un elector*». El diccionari, és clar, no entra en més detalls, com, per exemple, els motius pels quals pot fer-se efectiva aquesta manca d'exercici del dret a vot. L'abstenció en unes eleccions pot ser motivada per causes tan diferents com l'oblit, la renúncia conscient, el menfotisme o la malaltia. Sigui quina sigui la causa que hi hagi al darrere, si algú inscrit en el cens electoral no arriba a votar, passarà a engruixir el percentatge d'abstencions. Però si no entra en motivacions, el diccionari encara entra menys en valoracions. De tal manera que, fins i tot després d'haver llegit i entès perfectament la definició del diccionari, podríem dir que encara no hem començat a definir gaire res. Aquesta és una característica habitual dels termes implicats en el nostre llenguatge moral. Tots apareixen en el diccionari (felicitat, llibertat, amistat, justícia, solidaritat...), però el diccionari ens en diu, alhora, tan poca cosa, que seria realment estrany que algú que té ganes de saber què és la felicitat, per exemple, es quedés satisfet amb la definició que n'hi dona qualsevol diccionari.

Reprenem l'exemple de l'abstenció. Si realment volem saber-ne coses, de l'abstenció, haurem de fer un pas més, haurem d'abandonar el *fet* i passar a la *valoració*. Per fer aquest pas n'hi ha prou de canviar lleugerament la pregunta i, en lloc de preguntar-nos *què és l'abstenció*, ens preguntarem *com valorem l'abstenció*. Imaginem que demanem a algú que ens respongui aquesta pregunta i ens trobem amb una resposta de la mena següent:

> «L'abstenció és un fet vergonyós i impropi d'una societat democràtica avançada. La participació en unes eleccions és el principal indicador de la corresponsabilitat de la ciutadania amb el bé comú i un ciutadà que no fa ús del seu dret de vot és un ciutadà irresponsable, un aprofitat que es beneficiarà de tots els béns públics que la societat posa al seu abast, però que, en canvi, no està disposat ni tan sols a fer el gest que la societat li demana per orientar correctament l'exercici del poder polític durant una legislatura. És incomprensible que, després de tantes lluites per aconseguir el sufragi universal, després de tants segles de restricció del dret de vot per motius sexistes o racistes, quan finalment totes aquestes reivindicacions han triomfat, hi hagi qui menystingui totes aquestes fites i no es digni ni tan sols a anar a votar.
>
> Això no obstant, convé no perdre de vista que la majoria dels sistemes democràtics del nostre entorn han reduït l'exercici del poder polític per part del poble a una pura farsa: dipositar una butlleta en una urna cada quatre anys no té res a veure amb exercir el poder democràticament. Una democràcia delegada no és realment una democràcia, molt més si els compromisos adquirits en campanya, i que haurien de tenir un valor contractual, es tradueixen després en incompliments sistemàtics sense que això tingui cap conseqüència. Una democràcia basada en estructures de partits s'assembla més a una oligarquia que a una democràcia i no és estrany que, tenint quatre anys per disposar els afers públics com

> els plagui, la majoria de partits acabin implicats en casos greus de corrupció. L'única reacció assenyada i realment democràtica a una situació com l'actual és abstenir-se de votar. El dia que els qui no votem siguem una àmplia majoria, aleshores les coses hauran de canviar per força.»

Aquesta resposta, ja es veu, són en realitat dues respostes completament diferents. Són dues valoracions diametralment oposades d'un mateix fet. Mentre teníem, només, el fet (la definició del diccionari) encara no en sabíem gaire res, de l'abstenció. Ara, però, que hem entrat en l'àmbit de la valoració, es pot dir que ens passa el contrari: en sabem massa coses, perquè és clar que no podem mantenir totes dues valoracions simultàniament, ens en sobra una i ens haurem de decantar per una, eliminant, per tant, l'altra.

Un exemple simple com el de l'abstenció ens permet fer-nos càrrec d'una característica recurrent quan parlem de valors, i que condicionarà completament la manera que ha tingut l'ésser humà d'abordar els temes morals: de valors sempre n'hem de parlar en plural. La multiplicitat de valors, fins i tot la multiplicitat de valors al voltant d'un mateix fet, constitueix alhora la gran virtut i el gran límit de qualsevol ètica. La gran virtut, perquè gràcies a la multiplicitat de valors evitem caure en el dogmatisme; i el gran límit, perquè és degut a la multiplicitat de valors que, en qüestions ètiques, és impossible arribar mai a un consens absolut. Però que n'hi hagi molts, de valors, i que puguem valorar fets idèntics de maneres tan diferents és, ben mirat, molt valuós. Aquesta multiplicitat és símbol d'obertura, d'invitació a l'intercanvi, de voluntat de comunicació i de vocació comunitària. Així doncs, el llenguatge moral haurà d'assumir sempre i ja d'entrada el seu fràgil equilibri entre la tendència al consens (perquè és evident que quan defensem valors tots nosaltres aspirem a aconseguir que aquests valors siguin compartits pel màxim nombre de gent) i la impossibilitat d'assumir mai aquest consens de manera definitiva.

Ètica i moral

Ètica i *moral* són dos termes amb una forta vinculació de significat i que en alguns contextos fins i tot s'utilitzen de manera sinònima. Si volem afinar una mica, però, ens adonarem que no volen dir exactament el mateix. Ètica prové del grec, de la paraula êthos, que originalment volia dir 'hàbitat', és a dir, el lloc on algú viu. Però viure en un lloc o en un altre, viure d'una manera o altra, fa també que acabem essent d'una manera o altra. Per això, a la llarga, la paraula êthos va acabar significant 'caràcter', el *tarannà* d'una persona. L'etimologia (l'origen de les paraules) sovint fa giragonses sorprenents i, si ho pensem bé, la paraula que tradueix en llatí el sentit original d'êthos és *domus* ('casa'). I, de *domus*, en provenen directament paraules com *domèstic* o *domesticar*. Tot i que *domesticar* sigui un verb que acostumem a reservar als animals, l'etimologia sembla que ens vulgui recordar que *la casa ens domestica*. És a dir, que allò que ens fa persones i ens educa el caràcter és el fet de viure en una casa i viure-hi seguint les normes que imperen en qualsevol casa, ben *domesticats*. Queda clar, per tant, que ètica significa 'caràcter' a partir d'un desplaçament de sentit que ens permet anar de "viure en un determinat lloc" a "ser d'una determinada manera".

I *moral*? Aquest terme no prové directament del grec, sinó del llatí. Concretament de la paraula *mos*, que vol dir 'hàbit', 'costum'. Ara bé, com passa sovint amb moltes paraules llatines (i especialment amb les paraules d'àmbit filosòfic), *mos* arriba al llatí traduïda del grec. I la paraula grega que hi ha darrere de la llatina *mos* és éthos. La mateixa, doncs? No ben bé. Si ens hi fixem bé, abans hem escrit êthos (amb accent circumflex) i ara éthos (amb accent tancat). En grec, les dues paraules són pràcticament idèntiques (*ἦθος* / ***ἔθος***), però tenen significats lleugerament divergents. Si

hem dit que la primera es referia inicialment a l'hàbitat i acabava designant el caràcter d'una persona, aquesta segona fa referència a l'hàbit, al costum. Ja ho tenim, doncs. L'ètica centra la seva atenció en el caràcter de les persones, mentre que la moral es fixa més aviat en els costums.

	Terme grec	**Transcripció**	**Sentit original**	**Sentit actual**
Ètica	ἦθος	*êthos*	hàbitat (en llatí: *domus*)	caràcter
Moral	ἔθος	*éthos*	hàbit (en llatí: *mos*)	costum

Quina mena de relació, doncs, podem establir entre ètica i moral? Després d'haver escatit el significat i procedència de cadascun d'aquests dos termes, no ens ha de ser difícil: entre ètica i moral hi haurà la mateixa relació que hi ha entre el caràcter i el costum. Els costums són accions concretes (visitar un familiar malalt, enrabiar-nos i protestar quan alguna cosa no surt com esperàvem, matar les formigues que apareixen quan ve el bon temps sobre el marbre de la cuina, menjar carn o no menjar-ne, anar a esperar els fills a l'escola o no anar-hi, etc.). Fins i tot si aquestes accions concretes que són els costums les realitzem de manera ben regular (visitem un familiar malalt *cada dimecres*, ens enrabiem i protestem *sempre* que alguna cosa no surt com esperàvem, etc.), al capdavall, els costums no deixen de ser un encadenament d'accions concretes. El caràcter, en canvi, no és cap acció concreta, sinó alguna cosa que defineix la nostra manera de ser. El caràcter ens pot variar (i ens varia) al llarg de la vida, però concebem el caràcter com una part constitutiva, essencial de la persona. Si algú amb qui acostumem a tenir un tracte cordial ens saluda, tot d'una, de manera poc agradosa, no direm pas que té (o que està de) mal caràcter, sinó, simplement, que està de mal humor. Els humors són passatgers i canviants, com els costums. El caràcter, en canvi, ens *caracteritza*. És molt

interessant fixar-se com, en l'àmbit de la litúrgia cristiana, diem precisament d'alguns sagraments —concretament del baptisme, la confirmació i l'ordenació presbiteral— que "imprimeixen caràcter", i amb això ens estem referint precisament al fet que, un cop els hem rebut, són indelebles, permanents. Una altra qüestió molt diferent és si sabrem acompanyar aquest *caràcter imprès* dels costums que li haurien de fer costat, però en qualsevol cas, també en llenguatge cristià, pressuposarem —i exigirem— d'algú sagramentat una conducta, és a dir, uns costums, adients al seu caràcter. I, igualment, atorgarem o no el caràcter, és a dir, el sagrament, en funció de les garanties que ens proporcionin els costums d'aquella persona. Costum i caràcter, per tant, es distingeixen i es retroalimenten alhora. Igualment succeeix amb l'ètica i la moral. Podríem dir que l'ètica es preocupa més aviat del caràcter, mentre que la moral s'ocupa dels costums. És a dir, l'ètica intenta descriure i proposar programes de vida d'una manera general, com qui dibuixa un plànol arquitectònic o un mapa geogràfic sense preocupar-se gaire dels detalls concrets (què posarem exactament en aquesta habitació i aquella, o quines carreteres passen pel territori dibuixat). L'ètica ens ajuda a reflexionar sobre quins són els principis generals que guien i han de guiar la nostra manera de viure, però acostuma a entretenir-se poc en les accions concretes que han de ser traducció d'aquesta manera de viure. La moral, en canvi, potser presta menys atenció a les justificacions teòriques i intenta simplement convèncer de la conveniència d'actuar d'una manera o altra. Com que ètica/caràcter i moral/costum són, però, nocions molt interrelacionades, no és gens inhabitual trobar-les utilitzades de manera indistinta. Si volem afinar una mica, però, parlarem d'ètica (o, sovint, també, de *filosofia moral*) quan ens vulguem referir a les teories que reflexionen de manera general sobre el comportament humà i de moral (la *moral cristiana*, la *moral capitalista*, la *moral marxista*) quan ens vulguem referir al conjunt de recomanacions concretes que volen orientar en un determinat sentit els nostres actes.

Ètica i llibertat

Una exigència bàsica de l'ètica, de qualsevol ètica, és la llibertat. No hi ha ètica sense llibertat, perquè el desenvolupament d'un programa moral fa imprescindible la possibilitat d'elecció per part de qui el vol dur a terme. Ara bé, la llibertat es diu de moltes maneres i, en general, quan parlem de llibertat podem estar-nos referint a dues coses prou diferents: la llibertat per oposició a allò que la tradició ha anomenat el *serf albir* (d'aquesta llibertat també n'acostumem a dir el *lliure albir*), o bé la llibertat per oposició, simplement, a una obstrucció de la mena que sigui.

La llibertat com a lliure albir

Aquesta és una forma de llibertat que podríem anomenar transcendent, perquè va més enllà de nosaltres, de les decisions i de les possibilitats humanes. El lliure albir no ens el podem donar ni llevar entre nosaltres, sinó que ens és donat per una instància suprema (déu o la naturalesa) i implica que fem el que fem no pas perquè estiguem responent de manera automàtica a alguna mena de programa predissenyat, sinó perquè realment tenim diverses possibilitats d'acció i en cada cas n'escollim una segons ens sembla més oportú. A nosaltres ens pot semblar relativament obvi que els protagonistes de les nostres decisions siguem nosaltres mateixos i que quan *ens sembla* que triem, realment estiguem triant alguna cosa. Però si ho pensem bé, podria perfectament no ser així. Podria ser que de la mateixa manera que trobem ben natural que bona part dels agents de la naturalesa (plantes i animals) actuïn com actuen responent a un cert instint —sense triar res, per tant— també nosaltres ho féssim

així, a pesar d'estar convençuts que ho fem diferent. Podria ser que déu hagués configurat el món de tal manera que tots nosaltres no fóssim sinó ninots que executen de manera maquinal les accions que ell ha planificat prèviament. Podria ser, per tant, que les nostres eleccions fossin, en realitat, només miratges amb aparença d'elecció. En l'àmbit religiós, la disputa sobre si som o no som lliures va disposar de dos contrincants molt destacats en la primera meitat del segle XVI: Erasme de Rotterdam i el teòleg de la reforma protestant, Martí Luter. El primer escriví un llibre titulat, precisament, *Del lliure albir*, que era una resposta a una obra del segon que duia el títol contrari: *Del serf albir*. Des d'un punt de vista teològic, que els humans siguem o no siguem lliures té una importància cabdal, atès que condiciona, entre moltes altres coses, el valor de tot allò que fem al llarg de la nostra vida i el pes i valor que pot acabar tenint a l'hora d'un judici final en el qual ens juguem —no és pas poca cosa— la vida perdurable. Car el sistema de penalitzacions i recompenses en el qual es basa la teologia catòlica només té sentit si som responsables d'allò que fem. Ningú entendria que un déu infinitament bo i misericordiós ens premiés o castigués per haver realitzat accions que, en realitat, no depenien en absolut de nosaltres. És evident que no som responsables dels nostres actes si no se'ns ha dotat del lliure albir per poder decidir per nosaltres mateixos, en cada cas, què és millor de fer.

Un deixeble avantatjat de Luter a l'hora d'aprofundir en la negació del lliure albir va ser un altre reformador una mica posterior, Joan Calví. Aquest teòleg va intentar sostenir que la nostra sort eterna havia estat triada per Déu des del primer moment de la nostra vida i no està a les nostres mans alterar aquesta decisió divina. Res, per tant, del que fem al llarg de la vida no tindrà cap mena d'influència sobre el destí que ens hagi estat assignat: cel o infern. Aquesta teoria rep el nom de *predestinació*. Ara bé, en teologia —com en gairebé tot— "feta la llei, feta la trampa". Calví no podia pas permetre que tota la nostra vida terrenal quedés reduïda a un encadenament de gestos automatitzats i del

tot desvinculats de l'autèntica vida eterna. Per això va trobar una solució genial per tornar a lligar allò que ell mateix havia deslligat: els *indicis de predestinació*. Havia quedat ben establert que el nostre àmbit d'actuació no era el de la llibertat i que, per tant, no estava al nostre abast fer res que pogués condicionar el nostre futur ultraterrenal. Ara bé, seria estrany, va pensar Calví, que el comportament i la vida d'una persona predestinada a ser salvada es pogués confondre amb el d'una persona predestinada a l'infern. Calia que, ja en aquesta vida, es notés d'alguna manera qui quedava en un bàndol i qui en l'altre. És d'això que Calví en va dir els *indicis de predestinació*: una vida predestinada a la salvació havia d'anar acompanyada d'una sèrie de senyals que revelessin aquesta salvació: la salut, l'èxit professional, la prosperitat econòmica, etc. Una vida, en canvi, predestinada a la perdició havia d'anar acompanyada de senyals que delatessin aquesta perdició: la malaltia, la manca d'èxit, la pobresa. Amb aquest tripijoc teològic, Calví va aconseguir entrellaçar religió i economia i va donar una empenta extraordinària al foment de l'exhibició pública de l'èxit, com va observar Max Weber en el seu famós llibre *L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme*. No és gens estrany que els països on el calvinisme va arrelar amb més força, com Suïssa o Holanda, hagin estat capdavanters en el foment de l'economia capitalista i sigui tan fàcil veure-hi cotxes de gamma alta circulant ostentosament pels carrers. Igualment, la predestinació calvinista ajuda a entendre per què quan ens passegem per ciutats com Amsterdam no trobem cap casa amb cortines. No hi ha res a amagar, ben al contrari. I això inclou i explica, també, fenòmens com el del barri roig d'aquesta ciutat.

Ara bé, tot i que com acabem de veure, un plantejament com el del serf albir es pot defensar des d'una perspectiva religiosa, no és pas necessari fer entrar déu en escena per considerar seriosament una sospita com aquesta. Recentment, i especialment als Estats Units d'Amèrica, s'ha estès la *teoria* del disseny intel·ligent (*Intelligent Design*) per fer front a la teoria evolucionista darwiniana. Tot i que la del disseny intel·ligent

és més aviat una pseudociència i no compta amb les evidències mínimes per poder ser considerada gaire seriosament, ha aconseguit frenar l'ensenyament normalitzat de l'evolucionisme en molts instituts nord-americans. La intuïció bàsica del disseny intel·ligent és que la història humana és més fàcilment explicable si la contextualitzem dins un pla de creació, no necessàriament divina, que no pas si intentem explicar-la a través de mecanismes de mutació genètica atzarosa que afavoreixen l'evolució en una direcció o en una altra. En el fons, el disseny intel·ligent és un intent de fer acceptable el creacionisme cristià, però substituint el déu creador per alguna mena d'intel·ligència que no s'acaba de saber ben bé d'on surt. Que aquesta sigui una explicació més simple que l'evolucionisme de Darwin no acaba de quedar clar. I, en qualsevol cas, que una explicació sigui més simple que una altra (sobretot quan tenen virtuts explicatives tan diferents l'una de l'altra) tampoc és justificació suficient per abandonar-ne una a favor de l'altra. La presència del factor atzarós i incontrolable en la història de l'evolució de qualsevol espècie no la fa menys plausible. Potser ens inquieta una mica més, perquè l'atzar sempre inquieta. Però anul·lar l'atzar no anul·la el problema.

Convé considerar, però, encara, una altra defensa del serf albir. Aquesta defensa, força més seriosa i força menys reduccionista, la devem a un filòsof grec poc conegut que es deia Diodor Cronos i que va desenvolupar la seva activitat filosòfica durant la segona meitat del segle IV aC. Aquest pensador va intentar defensar que tot, en la nostra vida, respon a una seqüència d'accions predeterminades i que nosaltres no triem mai allò que ens sembla que triem. D'aquesta manera, Diodor Cronos intentava mostrar —contra el que anteriorment havia defensat el gran Aristòtil— que la noció de *possibilitat* és una pura il·lusió nostra. Vegem com ho argumentava. La llibertat implica necessàriament, la possibilitat de triar entre una cosa i una altra. Sortim de la feina i, dels diversos itineraris possibles que ens portarien a casa, en triem un. El triem perquè disposem de diverses opcions, és clar. Quan no hi ha opció (per exemple, quan ens hem de morir

necessàriament, perquè patim una malaltia terminal), no diem pas que estiguem triant res. Segons Diodor Cronos, però, ni tan sols en aquells casos en què ens sembla que disposem de diverses opcions per triar no estem triant realment res, perquè això que anomenem *diverses opcions* no és sinó una invenció nostra. Per què? Doncs bé, Diodor recorre a una explicació que fa posar els pèls de punta perquè és realment difícil de rebatre. L'explicació és la següent: sobre les coses que pertanyen al passat no diem pas mai que puguin passar d'una manera o d'una altra. El passat pertany al reialme de la necessitat, no pas de la possibilitat. Si, posem per cas, ahir va ploure, a ningú no se li acudirà dir una frase com ara "és possible que ahir plogués". No, ahir o va ploure o no va ploure, però aquí no hi ha marge per a cap mena de possibilitat. Una frase així només té sentit si qui la pronuncia no té ni idea de si ahir va ploure o no, però per a qualsevol persona informada sobre quin temps feia ahir l'únic que tindrà sentit serà dir «ahir va ploure» o bé «ahir no va ploure». Si ens traslladem del passat al present, ens adonarem que totes les coses que ens estan succeint ara mateix, aviat (molt aviat, de fet) passaran automàticament a formar part del passat i, per tant, a qualsevol cosa present podrem aplicar-li de seguida el mateix raonament que hem aplicat per a les coses passades i afirmar, doncs, que no són en cap cas possibles, sinó necessàries. El mateix valdrà per a les coses futures. L'única diferència entre el futur i el passat és que el futur encara no ha passat i el passat ja ha passat. Això vol dir que l'única diferència entre les coses que van passar ahir (que va ploure, per exemple) i el que passarà demà (si plourà o no plourà) és que el que va passar ahir ja ho sabem, mentre que el que passarà demà encara no ho sabem. Aquesta ignorància sobre els fets futurs ens genera la falsa sensació que *poden* passar diverses coses (que plogui o que no plogui), però, en realitat, només en passarà una de sola. La sensació de llibertat quan escollim, doncs, és només això, una sensació. Mai arribarem a escollir i a executar dues coses simultàniament; o en farem una o l'altra. I la que no arribem a fer no és res, no arribarà mai a

tenir cap existència més enllà de la nostra imaginació. Haurem somiat que podíem fer diverses coses, però finalment només en farem una de sola i, un cop feta, aquesta acció ja passada serà tan necessària com el fet que ahir plogués, si efectivament va ploure. Tota la resta és il·lusió i ignorància dels fets futurs.

La llibertat com a absència d'obstrucció

Aquest és el sentit que de manera més habitual acostumem a donar a la llibertat. La llibertat així entesa ja no té a veure amb les condicions generals que caracteritzen el nostre marc de possibilitats (i impossibilitats) en relació amb un possible pla diví, amb una obra d'enginyeria intel·ligent o amb el problema filosòfic que representa intentar aclarir què volem dir, exactament, quan diem que tenim possibilitat de fer alguna cosa (el que, de manera més tècnica, en diem el problema de la *contingència*, és a dir, de tot allò que no és necessari). El sentit de llibertat que ens proposem analitzar ara pressuposa que efectivament tenim possibilitat de triar i que no hi ha motius filosòfics, teològics ni de cap altra mena que ens ho impedeixin de manera estructural, és a dir, per principi. Això, és clar, no vol dir que siguem automàticament lliures. Senzillament, canvia l'*enemic* de la llibertat. Fins ara era una instància superior, transcendent (*metafísica*, en diríem en llenguatge filosòfic). Ara en direm una instància inferior, física (*immanent*, si fem servir la terminologia de la filosofia). Aquesta segona mena de llibertat la perdem, doncs, senzillament quan algú o alguna cosa ens impedeix actuar en el sentit que nosaltres voldríem. Perdem aquesta llibertat, per tant, quan un obstacle ens impedeix desplaçar-nos cap on volem, quan algú ens immobilitza contra la nostra voluntat, quan una llei ens obliga a actuar en un sentit determinat (amb les corresponents sancions i càstigs que se'n puguin derivar si no l'obeïm), perdem aquesta llibertat, fins i tot, quan volem fer-nos mal a nosaltres mateixos i algú prova d'impedir-ho. Potser només amb aquests pocs exemples que acabem de posar ja es comença a veure que aquesta mena de

llibertat és una llibertat desitjable, però que, moltes vegades, és recomanable que no tingui un caràcter absolut. És a dir, és una llibertat que, si pretenguéssim aplicar-la al peu de la lletra, ens portaria conseqüències calamitoses. Si l'haguéssim d'expressar de manera col·loquial, aquesta llibertat vindria expressada com "fer el que a cadascú li doni la gana de fer". I és evident que ningú no voldria viure en una societat absolutament *lliure* en aquest sentit.

Els humans volem ser lliures. I la llibertat, ja ho hem dit, és una condició bàsica perquè es pugui desenvolupar un programa moral. Ara bé, alhora que descobríem que volíem ser lliures, els humans descobríem que ens convenia ser-ne només una mica. O ser-ne en unes determinades qüestions i a vegades, però no pas sempre ni en totes. Sovint s'ha propagat el mite de la llibertat absoluta com si ser lliure consistís a poder actuar sense cap mena de restricció ni límit. Aquest mite és aplicable en gairebé totes les dimensions de la vida humana. Potser un àmbit en què el mite s'ha trobat especialment a gust ha estat el de la llibertat creativa de l'artista. Perquè un artista (un pintor, un músic, un escriptor) sigui lliure ha de poder treballar sense condicionants ni límits —ens diria el mite. L'exemple de l'artista ens pot ser útil per adonar-nos ràpidament de com n'és de fal·laç aquest mite. Imaginem un compositor que es lleva inspirat i decideix escriure una obra musical. En què consistirà ser lliure per a ell? Doncs el primer que haurà de fer serà decidir si escriu una obra per a piano, per a orquestra simfònica, per a quartet de corda, per a percussió, per a acordió, per a una formació coral, etc. Un cop hagi pres aquesta decisió, en realitat, el que haurà fet serà posar-se uns límits (triar, per exemple, el piano i *deixar fora* tota la resta). A continuació, haurà de decidir quina forma ha de tenir aquesta peça per a piano. Farà una sonata, un *divertimento*, una masurca, una tocata, un minuet? Novament, s'haurà de posar límits forçosament. Algú podria dir: no, farà una obra *lliure*, que no tingui res a veure amb formes precedents, ja conegudes. Bé, pot fer-ho, però en aquest cas l'única diferència serà que els

límits, en lloc de venir-li ja prefabricats i que només els hagi d'escollir, se'ls haurà d'inventar, perquè és evident que aquesta obra lliure també haurà de tenir una forma, i donar forma a una obra és posar-li límits (com donar forma a una escultura, o a un poema, o a qualsevol obra d'art). Tot seguit, encara haurà de decidir elements molt importants, com ara si l'obra és tonal o no (i, si n'és, en quina de les vint-i-quatre tonalitats possibles l'escriu), quin ritme tindrà (serà binària, ternària, tindrà un ritme compost...), i quin material temàtic farà servir per desenvolupar la peça (es basarà en una melodia popular, en el cant d'un ocell, en un tema inventat per ell mateix...). Novament, a cadascun d'aquests passos, l'artista no fa sinó renunciar a una llibertat absoluta (perquè en la llibertat absoluta, en què totes les possibilitats són obertes, no s'hi pot crear ni s'hi pot fer res de res) i canviar-la per un conjunt de limitacions autoimposades, que, finalment, seran les que li donaran veritablement llibertat per crear. És a dir, que paradoxalment el que dona llibertat és posar-se límits.

L'exemple del compositor, ja s'endevina, es pot extrapolar a una multitud de casos. Eduquem els nostres infants en una coerció constant de la seva llibertat absoluta perquè estem convençuts que això els fa bé. Els fa bé tenir uns horaris regulars, en lloc de dormir de dia, jugar de nit i menjar a deshora; els fa bé adonar-se del fet que hi ha coses amb les quals no poden jugar perquè poden prendre-hi mal; els fa bé entendre que han de tractar els altres nens de manera respectuosa perquè ells en seran els principals beneficiats quan els altres els tractin de la mateixa manera. I el mateix que succeeix amb l'educació dels infants succeeix amb la regulació de la vida social dels adults. Des de posar semàfors als encreuaments fins a regular la propietat privada per evitar que qualsevol es pugui apropiar del fruit de l'esforç de qualsevol altre.

Bé, aleshores, si ser lliures en aquest sentit equival, de fet, a autoimposar-nos obstruccions, per què hem dit que aquesta segona mena de llibertat l'enteníem en oposició a l'obstrucció?

Queda clar que l'àmbit dins el qual la nostra llibertat és possible està situat a mig camí entre l'absència absoluta d'obstrucció i l'obstrucció absoluta. En el primer cas, no tindríem llibertat, sinó una situació d'anarquia que ens acabaria portant a la paràlisi, tant si ens ho mirem des d'un punt de vista de l'acció individual com col·lectiva. En el segon cas, és obvi que una obstrucció absoluta, una situació en què la nostra voluntat topés constantment amb obstacles que li impedissin realitzar-se, ens situaria als antípodes d'una vida lliure. Per tant, es tractarà d'allunyar-se tant de l'absència d'obstrucció com d'una obstrucció totalitzant. I això només ho podem fer determinant quines obstruccions són legítimes i positives per al desenvolupament de la nostra llibertat i quines, en canvi, no ho són. Naturalment, no tindria cap sentit fer una llista de prohibicions legítimes. Seria interminable i sens dubte deixaria fora una multitud de casos concrets que depenen de circumstàncies futures que ara mateix no podem preveure. És molt més lògic partir d'una regla general que després puguem aplicar en cada cas concret. La regla general que la concepció moderna de la llibertat ha fet seva de manera més àmplia ens la va donar un pensador del segle XIX, John Stuart Mill, en un llibre titulat, precisament, *Sobre la llibertat* (1859). De manera molt sintètica, el principi que hauria de regir la llibertat segons Stuart Mill és el següent: «La meva llibertat acaba on comença la de l'altre». És a dir, ens hauria de ser permès de fer (no hi hauria d'haver obstrucció per fer) tot allò que ens afecta només a nosaltres i que no té repercussió directa sobre les persones que ens envolten. Un plantejament com aquest equival a deixar al marge qualsevol mena de prohibició sobre qüestions de fe (en què crec), de consciència (què penso), i de gestió de la vida privada (com em relaciono sexualment, què en faig de la meva intimitat). Però també sobre tots aquells aspectes de la vida pública (que són molt nombrosos) en què la meva acció no suposa cap impediment per al ple desenvolupament de les accions dels altres.

El principi anunciat per Stuart Mill ens pot ser molt útil en tota una sèrie de casos *evidents*, tant en un extrem com en l'altre. És a dir, per exemple, que algú es masturbi tot sol i a casa seva no hauria de ser, des d'aquest punt de vista, objecte de cap mena de restricció, perquè és impossible adduir que aquesta acció estigui afectant, restringit o vulnerant la llibertat d'una altra persona. En l'altre extrem, masturbar una altra persona —si no és amb la seva aquiescència explícita, naturalment— hauria de ser objecte d'una restricció total perquè és obvi que aquesta acció afecta directament la llibertat de l'altre. Però què succeeix quan algú decideix masturbar-se en un lloc públic? Per regla general, tendim a limitar aquestes conductes perquè considerem que la llibertat de tercers s'està veient afectada. Però també és evident que aquest és un tipus d'afectació molt diferent del segon cas que plantejàvem. No seria gens estrany, en aquest sentit, que de la mateixa manera que hem acabat —sensatament— normalitzant que les persones homosexuals poguessin exhibir mostres d'afecte en llocs públics exactament de la mateixa manera que ho fan les persones heterosexuals, arribi el dia que la masturbació no sigui considerada en absolut ofensiva i, per tant, desaparegui qualsevol mena de restricció sobre aquesta pràctica, també en espais públics. L'exemple val el que val i pretén, només, mostrar com, excepte en casos extrems, la línia de demarcació que separa la meva llibertat i la de l'altre no és gens fàcil de traçar. La qual cosa no resta cap manera valor a la definició de Stuart Mill, sinó que ens obliga a deliberar i debatre, en cada cas, en quin sentit considerem que la llibertat de l'altre es veu afectada i fins a quin punt és raonable i proporcionada la restricció de la llibertat d'un per preservar la de l'altre.

2. Petita història de les principals idees ètiques

Al principi hi havia... Homer

A la nostra cultura, gairebé tot comença amb dos grans poemes compostos a Grècia per un misteriós rapsode que coneixem amb el nom d'Homer, ara fa entre 2.500 i 3.000 anys: la *Ilíada* i l'*Odissea*. En aquests dos poemes homèrics trobem, també, una primera expressió completa i complexa —al costat d'obres anteriors de gran valor però d'extensió molt més limitada, com l'*Epopeia de Gilgameix*— del que en podríem dir la preocupació humana pel seu propi comportament. Ens voldríem fixar, especialment, en la *Ilíada*. Buscar en Homer teories filosòfiques de qualsevol mena seria, segurament, poc apropiat. No és difícil trobar-hi reflexions profundes (sobre el destí, la mort, o l'amor) que, segons com, podríem considerar filosòfiques, però estem encara força lluny del que, uns segles més tard, anomenarem, pròpiament, el sorgiment de la filosofia. Homer té interès filosòfic no pas perquè defensi teories de cap mena, sinó perquè fa passar per davant dels nostres ulls l'espectacle de la vida i de la mort amb tota la seva riquesa de contradiccions i incoherències, i sense explicar-nos què n'hem de pensar, del que veiem, ens indueix inevitablement a pensar.

Des d'aquesta perspectiva, podem vincular la *Ilíada* al sorgiment d'una primera reflexió sobre la moral. Aquest poema es deixa llegir des de perspectives molt diverses i és tan ric que pot donar pretextos de reflexió a temes ben diferents. Una manera de llegir la *Ilíada*, però, és com el poema que ens planteja un gran problema moral. La *Ilíada* és la narració èpica d'una emprenyada monumental: la de l'heroi Aquil·les, que ha vist ultratjat el seu honor per una picabaralla (de faldilles) amb Agamèmnon. El poeta ens situa des del primer vers del proemi en aquesta tonalitat

de desentesa radical: «Canta deessa, la ira funesta d'Aquil·les...». Aquesta picabaralla provocarà la retirada (temporal) del fortíssim Aquil·les del combat i tindrà conseqüències desastroses per al bàndol aqueu a la guerra de Troia. Fins i tot Aquil·les mateix patirà aquestes conseqüències, ja que veurà com el seu gran amic Pàtrocle mor en mans d'Hèctor, el fill de Príam, rei de Troia. És l'aflicció per aquesta mort que empeny Aquil·les a tornar novament al combat, per matar Hèctor i venjar, d'aquesta manera, la mort del seu amic.

Tenim, per tant, una baralla entre Aquil·les i Agamèmnon que provoca la mort de Pàtrocle en mans d'Hèctor i la mort d'Hèctor en mans d'Aquil·les. Per tancar aquest cercle funest de morts i venjances, el pare d'Hèctor, Príam, es veu obligat a travessar la línia enemiga i presentar-se a la tenda de l'assassí del seu fill per suplicar-li el cos exànime d'Hèctor. No pas perquè sí, el poeta situa aquests fets ben bé al final del poema, perquè en representen la culminació i, gairebé, la conclusió. A qualsevol lector li és fàcil imaginar l'esforç que suposa per a Príam presentar-se davant d'Aquil·les, abraçar-lo i portar-li presents, i intentar convèncer-lo per recuperar el cadàver del seu fill amb paraules com aquestes: «He gosat el que cap mortal no ha fet a la terra: / he portat la mà del botxí del meu fill a la boca». Fins i tot Aquil·les queda consternat i acaben plorant tots dos l'un davant de l'altre, recordant els éssers estimats que un i altre han perdut durant la batalla. La intensitat i la vivacitat d'aquest episodi final de la *Ilíada* són tan fortes que bé es podria pensar que Homer ha compost el poema sencer només com un pretext per poder-nos situar davant d'aquesta bella i dolorosa escena.

En quin sentit és rellevant, però, tot això per a la moral? És ben clar que Homer no pretén alliçonar-nos, ni inculcar-nos cap codi de conducta. No ens vol induir a opinar, per exemple, que les guerres són ridícules perquè només acaben comportant un dolor ingent i innecessari. Molt menys encara ens proposa una teoria ètica per guiar la nostra vida moral. Fa tota una altra cosa, de fet,

força més interessant. Els episodis que acabem de resumir de la *Ilíada* ens situen davant del caràcter profundament contradictori de l'acció humana. Ens obren interrogants que no podrem tancar mai del tot. Ens obliguen a sentir empatia alhora amb personatges tan diferents que sembla incompatible prendre partit per tots ells simultàniament. La ira inicial d'Aquil·les, la pena d'aquest mateix heroi per la mort del seu amic i el gest final i dramàtic de Príam ens parlen d'un dolor incontenible, contra el qual no hi ha raons que valguin i que els empeny a realitzar accions que fàcilment podríem considerar irracionals i incomprensibles. El plor conjunt del final del poema agermana els enemics en el sofriment, en un sofriment que s'han infligit mútuament i que, per tant, els hauria de distanciar. Però els uneix. Les fronteres massa precises que acostumem a traçar entre la vida i la mort, entre l'afecte i l'odi, es desdibuixen.

De manera molt semblant, en el cant XXI del mateix poema, Aquil·les mata Licàon, un troià tan desafortunat que ja havia caigut anteriorment en mans d'Aquil·les, però n'havia pogut escapar. Just quan acaba de retornar a la seva ciutat natal i es disposa a sortir al combat, ensopega novament amb Aquil·les. Aquesta vegada tindrà menys sort i, tot i suplicar-li clemència, el temible heroi grec el travessa amb l'espasa després de pronunciar aquestes paraules: «Mor, amic, tu també. Per què talment lamentar-te?». No és sorprenent que algú s'adreci a la seva víctima, just abans de matar-la, amb la paraula *amic*? Quina mena d'amistat pot haver-hi entre la víctima i el botxí? Segurament, la mateixa que entre l'assassí i el pare de la víctima. Una *amistat* que sembla estar per sobre de la nostra capacitat explicativa i de teorització, però que és ben real, ben humana. Podríem dir que la reflexió sobre la moral, a la nostra cultura occidental, té com a punt de partida passatges homèrics com els que acabem d'evocar, en què no trobem pròpiament cap solució al gran misteri de la conducta humana, sinó més aviat un quadre de perplexitat que ens fa veure fins a quin punt és de difícil, per a nosaltres, humans, intentar entendre com actuem i com hem d'actuar. Fins a quin punt ens

és difícil, doncs, entendre'ns. Els esforços enormes que farem en els dos mil·lennis següents per intentar sortir d'aquest atzucac de perplexitat ampliaran i enriquiran el problema, i hi introduiran desenes de noves consideracions, valors, termes i horitzons. Però, finalment, mai aconseguirem sortir ben bé de l'atzucac en què Homer ens va voler mostrar que estàvem enclavats: el del dilema obert i etern sobre quina relació hi ha i hi ha d'haver entre allò que pensem, allò que sentim i com actuem.

Aristòtil: ser virtuós és una feinada

Aristòtil (384-322 aC) és sens dubte el pensador grec antic que s'apropa amb més decisió a la reflexió sobre la conducta humana. No és estrany, doncs, que tot i haver escrit una quantitat molt nombrosa de tractats sobre temes molt diversos (*Física*, *Metafísica*, *Retòrica*, *Política*, *Poètica*, etc.), la seva obra més divulgada i llegida hagi estat la seva *Ètica nicomaquea*. Tot i que la tradició ens hagi transmès aquest llibre amb el nom d'*Ètica*, hem de tenir present que aquesta disciplina no tenia pas, encara, en ple segle IV aC, el caràcter de teoria sobre el comportament que adquiriria segles més tard. Aristòtil, doncs, no ens hi presentarà cap doctrina tancada i ben acabada sobre com ens hem de comportar, sinó que ens convida a acompanyar-lo en un viatge al llarg del qual s'obren múltiples interrogants, més que no pas s'hi responen gaires preguntes.

El punt de partida d'Aristòtil per tractar les qüestions morals és força senzill: «Tot tendeix cap al bé». Hem d'estar alerta, però, perquè la paraula *bé*, en Aristòtil (i, en general, en el context del pensament grec antic), vol dir alguna cosa molt diferent del que acabarà volent dir en un context cristià (i, per tant, en un context com el nostre, que, ens agradi o no, som culturalment cristians). Si diem, per exemple, que les persones *tendim cap al bé* o fins i tot que tendim a ser *bones persones*, ho diem en un sentit força similar a com diríem d'unes sabates que són unes bones sabates (per oposició a unes males sabates). Tots sabem que unes bones sabates són les que compleixen aquells requisits que esperem d'unes sabates, i que són diferents dels requisits que exigim, per exemple, a un bolígraf. Unes sabates seran bones si són còmodes, alhora flexibles i resistents, si no se'ns fan malbé al cap d'una

setmana de portar-les, si ens impermeabilitzen del fred i de la pluja a l'hivern i ens estalvien passar calor a l'estiu. Tot això que ens permet dir d'unes sabates que són bones ja es veu que no té res a veure amb la *bondat moral* de les sabates. De les persones es pot dir alguna cosa similar —tot i que les persones som força més complicades que les sabates. Podem dir que algú és *bona persona* quan compleix tots aquells requisits que considerem que defineixen una persona en la plenitud de realització del projecte de ser persona. I quins són aquests requisits? Bé, això ja és força més complicat de concretar, perquè podem ser plenament persones de maneres ben diferents. Aristòtil no ens fa cap llista d'aquests requisits, ni ens dona receptes màgiques per aplicar-nos-les i convertir-nos en bones persones. En canvi, sí que ens parla d'unes quantes virtuts que ens poden ajudar a orientar-nos. Concretament, ens parla del coratge, de la temprança (en relació amb el plaer), de la liberalitat i la magnificència (en relació amb els diners), de la magnanimitat, de la mansuetud, de l'amabilitat, la veracitat i la jovialitat (en les nostres relacions humanes), de la indignació i de la justícia.

Totes aquestes virtuts són definides per Aristòtil com un terme mitjà entre un excés i una mancança. El terme mitjà aristotèlic és un dels aspectes més coneguts del seu pensament. Però també és un dels que es presta més fàcilment a malentesos. Un terme mitjà moral com el que ens proposa Aristòtil no té res a veure amb un punt mitjà aritmètic. En aritmètica, diem que una cosa es troba en el seu punt mitjà quan és equidistant respecte als seus punts de referència superior i inferior. El número 4, per exemple, és el punt mitjà entre 0 i 8. Igualment, podem parlar de punts mitjans d'aquesta mena en geometria, per exemple. Però el terme mitjà aristotèlic no és una virtut que se situï a mig camí entre un excés i una mancança. Pensem, per exemple, en el coratge. Un excés de coratge condueix a la temeritat, mentre que de la mancança absoluta de coratge en diem covardia. Tant la temeritat com la covardia són defectes que ens allunyen de la virtut, però si pensem en la situació del coratge, ens adonarem

que es troba molt més a la vora de la temeritat que no pas de la covardia. És a dir, s'assemblen més una persona coratjosa i una persona temeària que no pas una persona coratjosa i una persona covarda. *Coratjós* i *covard* són termes gairebé antitètics, l'un el contrari de l'altre. La temeritat, en canvi, és un coratge exagerat, o inconscient. A tots se'ns acudiran exemples, però, en què fins i tot un acte clarament temerari ens mereixerà la consideració de coratjós (pensem, per exemple, en el bomber que desafia *temeràriament* les flames de l'incendi per salvar una persona). En canvi, davant d'un acte covard —fins i tot si la covardia és justificada per alguna raó— no se'ns acudirà pas de dir que ha estat un acte coratjós.

En altres casos, la virtut proposada per Aristòtil es trobarà, en canvi, més a la vora de la mancança que no pas de l'excés. Pensem, per exemple, en la virtut de la temprança, és a dir, la nostra capacitat per moderar els plaers sensuals. D'una persona que faci un ús excessiu i descontrolat dels plaers en direm una persona desenfrenada. Una altra que no sàpiga gaudir-ne, en canvi, la considerarem insensible. Atès que la temprança consisteix precisament a saber-se contenir, moderar davant la possibilitat de gaudir dels plaers, és evident que aquesta és una virtut més propera a la mancança de la insensibilitat que no pas a l'excés del desenfrenament. Algú fins i tot podria considerar que la millor expressió de la temprança és la insensibilitat (no deixar-se afectar gens ni mica per cap plaer ni per cap dolor). Costaria més, en canvi, de trobar algú que considerés moderada, o temprada, la persona que se serveix desenfrenadament de plaers de tota mena. Com ens passava amb el coratge i la covardia, novament moderació i desenfrenament semblen més aviat termes contraris, del tot oposats. Per tant, en aquest cas, la virtut serà més propera a la mancança que no pas a l'excés.

El quadre de virtuts proposades per Aristòtil, doncs, no té res de matemàtic. Nosaltres mateixos hem d'ubicar aquestes virtuts en relació amb els seus possibles excessos i mancances, fent ús de

la nostra intuïció i del sentit comú. Davant de la impossibilitat de dir-nos com ho hem de fer per determinar amb exactitud què vol dir ser virtuosos, Aristòtil ens recomana més d'una vegada, al llarg de l'*Ètica*, fixar-nos en aquelles persones que ja en són. Aquest és un criteri que ens podria semblar una mica trampós, perquè si justament es tracta d'esbrinar què vol dir ser virtuós i per saber-ho ens hem de fixar en persones virtuoses, només les trobarem si ja sabem què és la virtut (i, aleshores, ja no ens caldrà buscar-les perquè ja sabrem què és allò que buscàvem). Però la recomanació d'Aristòtil ens dona més pistes del que pot semblar a primera vista. Són persones virtuoses, des del seu punt de vista, totes aquelles que la majoria de la societat estaria d'acord a considerar com a tals. Cada època i cada societat, també la nostra, disposa de persones de qui podem afirmar majoritàriament que han conduït la seva vida amb rectitud, que s'han esforçat per treballar amb honestedat per al bé col·lectiu, que han contribuït al creixement del benestar i la prosperitat dels seus conciutadans. Si intentem pensar en persones del nostre país que poguessin suscitar aquest consens majoritari, potser ens vindrien al cap noms com, per exemple, el del metge i pacifista Moisès Broggi o el de la pedagoga Dolors Canals. És impossible trobar una persona sobre la qual absolutament ningú no tingui cap reserva. Però noms com els dos que acabem d'esmentar podríem considerar-los sens dubte noms de referència per a una majoria molt àmplia de la ciutadania, perquè és indubtable que van dur a terme el projecte de ser persones d'una manera coherent, esforçada i amb èxit, sense que se'ls coneguin, d'altra banda, accions puntuals prou escandaloses i poc edificants per enterbolir la netedat de la seva trajectòria vista en conjunt. Bé, doncs és a persones com aquestes a les quals es refereix Aristòtil quan ens recomana fixar-nos en gent virtuosa per orientar la nostra virtut.

Ara bé, no és gens estrany que quan hem mirat d'evocar un parell de noms que ens remetessin a vides viscudes amb plenitud, hàgim pensat en dues persones que ja ens han deixat (Moisès Broggi morí l'any 2012 i Antònia Canals, el 2010). I és que,

segons Aristòtil, una vida virtuosa es construeix en el dia a dia, mitjançant accions concretes, però només es pot avaluar en el seu conjunt al final de tot. Si l'avaluació resulta positiva i podem dir que la persona ha estat virtuosa, estem dient, amb unes altes paraules, que haurà estat feliç. Fixem-nos-hi bé, però, que aquesta concepció de la felicitat té poc a veure amb la que sovint fem servir nosaltres quan pronunciem frases com ara "avui soc feliç", o bé "estic passant una època feliç". No, segons Aristòtil, la felicitat no es pot identificar en cap cas amb un estat d'ànim puntual. En el fons, quan diem "avui soc feliç", volem dir "avui estic content", però aquesta meva felicitat d'avui es veurà del tot esvaïda si resulta que demà em succeeix una desgràcia que l'entela completament i seria una mica estrany pensar que la felicitat fos alguna cosa tan volàtil que pogués canviar de manera radical en vint-i-quatre hores (no, en canvi, els estats d'ànim com estar content o estar trist, que sí que canvien molt ràpidament en funció de les circumstàncies que ens toca viure). La felicitat és una avaluació de conjunt que els humans podem fer només just en el moment abans de morir-nos, mirant enrere, sospesant tot el que hem viscut, i determinant, aleshores, si ha valgut la pena o no, és a dir, si hem estat feliços o no. Quan dèiem, ben bé a l'inici, que per Aristòtil "tot tendeix cap al bé", volíem dir exactament això: que el bé cap al qual tendeix l'home és la felicitat, però aquest bé és un bé últim, un fi al qual aspirem i que només podrem dir que l'hem conquerit (o no) quan arribem al terme de la nostra vida.

Per ser feliços, doncs, ens caldrà haver-nos construït un caràcter, un tarannà, virtuós. I com el cultivarem, aquest caràcter virtuós? Doncs de manera quotidiana, amb cadascuna de les eleccions que fem cada dia, amb cadascuna de les accions que portem a terme diàriament. Perquè és evident que un caràcter virtuós s'ha de veure secundat per tot un enfilall d'accions virtuoses. I això vol energia (*energeia*, en diu Aristòtil), que podríem traduir per *enfeinament*. I és que ser virtuós és una feinada, perquè la virtut ens la juguem cada dia en cadascuna de les nostres accions. La manera que té Aristòtil d'explicar-nos aquesta pràctica quotidiana

de la virtut la podríem comparar amb la pràctica de qualsevol instrument musical. Quan estudiem piano, per exemple, i ens enfrontem a un passatge difícil, acostumem a repetir-lo diverses vegades perquè ens acabi sortint bé. Sovint s'esdevé, però, que a cada repetició repetim també l'error que intentàvem corregir i, d'aquesta manera, en lloc de corregir-lo, el consolidem. Si disposem, en canvi, de les tècniques adients per resoldre l'error sense repetir-lo una vegada i una altra, ens n'allunyarem i podrem avançar en l'estudi de l'obra que tenim entre mans. Dit d'una altra manera, cada vegada que portem a terme un acte virtuós (que elegim amb moderació, apartant-nos dels excessos), ens estem encaminant correctament en direcció a la felicitat. En canvi, cada acte que fem moguts per una passió desenfrenada, per l'avarícia, la vanitat, la covardia o la mesquinesa, ens està ajudant a consolidar, també, un caràcter que ens allunya de la virtut i, per tant, també de la felicitat. Com més coses ben fetes fem, més ben fetes fem les coses.

Diògenes: una ètica de la felicitat canina

El segle IV aC és un segle molt ric en propostes ètiques de caràcter ben divers. Ja hem vist la d'Aristòtil i ens fixarem, també, en les d'Aristip de Cirene i la d'Epicur de Samos. Abans, però, ens aturarem en un dels personatges més inquietants i sorprenents de la història del pensament: Diògenes de Sinope (404-323 aC). Diògenes va aterrar a Atenes en un moment en què Sòcrates feia pocs anys que havia estat condemnat a beure la cicuta democràtica, Plató i la seva Acadèmia es trobaven en el seu punt àlgid, i Aristòtil, que moriria tot just un any després que ell, començava a elaborar el seu pensament. Mentre Plató i Aristòtil elaboraven les seves proeses especulatives, que han marcat el desenvolupament de tota la història del pensament occidental, Diògenes va irrompre en el panorama filosòfic atenès amb la força d'un cicló capaç de desballestar-ho tot. És possible que arribés a escriure algunes obres en què desenvolupés la seva doctrina. Les hem perdut, però el que sí que hem conservat són les desenes d'anècdotes que la tradició antiga ens ha proporcionat sobre la seva manera de viure. I es pot dir que són tan eloqüents que ni tan sols trobem a faltar cap explicació teòrica sobre per què feia el que feia.

Diògenes es proposà viure de manera absolutament anticonvencional. Però la seva actitud no era només un desafiament a uns determinats convencionalismes amb la intenció de substituir-los per convencionalismes diferents. No, el seu era un atac radical al convencionalisme, és a dir, a qualsevol forma de vida que, per pura convenció humana, ens allunyés de la mena de vida que porten la resta dels animals. Es pot dir, doncs, que Diògenes critica pràcticament tot allò que acostumem a considerar cultura —i que és, justament, el que ens caracteritza com a humans— i

reivindica, en canvi, un retorn sense concessions a la vida natural. Diògenes es passejava seminú per Atenes (la roba ja sabem que és un element de construcció cultural importantíssim), dormia en qualsevol aixopluc (tradicionalment, dins d'una gran tina mig trencada i abandonada), feia les seves necessitats a la via pública i fins i tot es masturbava també públicament (la vergonya i la separació de l'àmbit públic i la intimitat privada és una altra de les característiques que ens distingeix de la resta dels animals), i menjava i bevia fent ús únicament de les mans (novament, tots els atuells que, per *bona educació*, fem servir per menjar i beure ens constitueixen com a humans i ens allunyen dels animals, que mengen de qualsevol manera). En definitiva, per Diògenes, si volem ser *bones persones* (en el sentit que ja hem aclarit més amunt), ens hem de despullar (també literalment) de tot allò que justament acostumem a considerar que ens caracteritza com a persones: hem de portar una vida de gos.

Aquest despullament que ens ha de retornar a la naturalesa, però, no és en absolut una posició còmoda, de relaxar-se i deixar-se anar. Ben al contrari, vol un esforç sostingut de la raó, segons Diògenes, perquè el que és més racional és viure de manera natural. I això comporta un esforç enorme de la raó, car tots nosaltres hem estat civilitzats (domesticats, gairebé podríem dir) amb l'objectiu de ser persones convencionals i d'això no ens en podem desempallegar tan fàcilment. Pensem, si no, en qualsevol dels exemples que més amunt hem apuntat per caracteritzar la mena de vida que portava Diògenes i preguntem-nos si ens seria gaire fàcil fer-lo nostre i aplicar-nos-el. Menjar *malament* (que vol dir amb les mans, sense fer servir cap cobert i ni tan sols plats) ens resulta repugnant. Orinar a la via pública només ho faríem en cas d'extrema necessitat i procurant no ser vistos. No cal ni dir que la immensa majoria de nosaltres seríem incapaços de masturbar-nos tranquil·lament asseguts en un banc de la nostra ciutat, a la vista de tothom (de fet, una conducta com aquesta, a més de constituir un delicte d'exhibicionisme, es convertiria automàticament en un símptoma de problema d'ordre mental i

la societat, molt probablement, intentaria posar en joc els seus mecanismes per *tractar* el problema). Si ho pensem bé, en realitat no hi ha cap motiu per pensar que algú que fes tot això fos menys persona, persona menys *bona* (sempre en un sentit no pas de valoració moral, sinó de bona o mala realització del projecte persona), però totes aquestes convencions ens han estat imposades amb tal rotunditat que les hem acabat convertint en la definició mateixa de ser persona. Bona part de la nostra educació (és a dir, del procés que ens ha convertit en persones civilitzades) es basa en un esforç sostingut per part de pares i educadors per aconseguir que no ens comportem tal com Diògenes reclama que ens comportem. A un nen petit li ensenyem, justament, a menjar *bé* (quan el seu impuls natural és el de menjar amb les mans), l'eduquem per tal que prengui consciència de la seva intimitat i s'adoni que anar despullat o satisfer les diverses necessitats fisiològiques són activitats del tot legítimes (algunes d'elles, del tot necessàries!), però per algun motiu misteriós no les ha d'acomplir mai en públic. Li creem i fomentem, per tant, el sentiment de la vergonya, que els nens petits desconeixen completament per si sols i no arribarien mai a conèixer si no els l'inculquéssim. Tot aquest procés de civilització, que és en bona part un procés de repressió dels nostres instints naturals, ens acaba no només obligant a ser persones d'una manera molt determinada, sinó que ens fa creure, també, que ser persona consisteix *precisament* a fer tot això i fer-ho bé.

Més enllà d'aspectes tan bàsics com els que hem enunciat fins aquí, el rebuig cínic de tota convenció implica també prescindir de qualsevol estructura de convivència cultural: la propietat privada, les lleis, l'adhesió a cap ideologia, els intercanvis comercials, les estructures polítiques, déu, l'art, les relacions sentimentals. Tot això són, des del punt de vista de Diògenes, impostures sense les quals hem arribat a creure'ns que no podíem viure i fins i tot ens hem convençut que ens fan humans de manera més plena i sofisticada. Però Diògenes ha viscut en una època en què la nostra tan idealitzada democràcia atenesa ha

condemnat a mort Sòcrates, el més just dels homes. I no té cap motiu per pensar que un gos —que no s'enamora, ni va al mercat a comprar, ni admira la magnificència de l'acròpolis atenesa, ni creu en els déus— sigui menys feliç que cap de nosaltres. De fet, tots nosaltres, en algun moment, ens hem quedat contemplant un gos amb certa enveja per la seva total despreocupació de tot allò que ens ocupa i preocupa constantment (la feina, els diners, l'amor, la política, etc.). La crítica de Diògenes anticipa amb molts segles d'antelació el que nosaltres anomenem la paradoxa de la Il·lustració. De la mateixa manera que l'Atenes de Pèricles, Sòfocles, Fídias i Aristòfanes no va ser capaç d'evitar la condemna injusta de Sòcrates, l'Europa filla de la Il·lustració (i, encara, l'Alemanya de Bach, Beethoven i Brahms, de Kant i de Hegel, de Goethe i Thomas Mann) no va ser capaç d'evitar el crim colossal del nazisme. La cultura, per tant, no representa cap antídot contra la barbàrie. Els humans hem demostrat que podem fer compatibles la civilització més refinada i l'alta cultura amb la xenofòbia, el racisme i la manca absoluta de tolerància. En els *Lager* alemanys hi convivien amb tota naturalitat les exquisides vetllades musicals amb l'extermini en un grau industrial.

Segons Diògenes, serem feliços, doncs, quan aconseguim llevar-nos la màscara i la disfressa que ens ha convertit en comparses d'una gran escenificació que no hi té res a veure, amb ser de debò persones com cal. Amb la seva denúncia de valors morals de tota mena, Diògenes vol fer-nos prendre consciència de fins a quin punt estem submergits en un miratge de falsa felicitat i hem arribat a construir la identitat humana sobre els fonaments d'una convenció arbitrària, que ens allunya dels nostres veritables impulsos naturals. Vista des d'una certa distància, la proposta cínica té punts de contacte innegable amb el radicalisme evangèlic. Amb l'única (i important) diferència que el cinisme no necessita introduir la figura de déu perquè el seu discurs funcioni perfectament. N'hi ha prou de recordar aquelles paraules de Jesús, en el cèlebre *Sermó de la muntanya*, que podria haver dit sense gaire problema Diògenes: «No us preocupeu per la vostra vida,

pensant què menjareu o què beureu, ni pel vostre cos, pensant com us vestireu. No val més la vida que el menjar, i el cos més que el vestit? Mireu els ocells del cel: no sembren, ni seguen, ni recullen en graners...» (Mt 6,25-26).

Aristip i Epicur: una ètica del plaer

Tradicionalment, els humans hem buscat la nostra plena realització en aquelles manifestacions que ens distingeixen dels animals. Alguns dels aspectes que hem destacat en el capítol anterior, comentant la proposta cínica de Diògenes, ens ho fan veure clarament. És obvi que les persones som animals i que estem units a la resta del regne animal per una quantitat gens negligible de característiques. Alhora, però, ser home ha consistit sovint a potenciar totes aquelles capacitats que ens són pròpies i que estan vedades a la resta d'animals. Aquesta sobrevaloració dels aspectes no-animals comporta, al seu torn, una menysvaloració dels aspectes animals. La capacitat per sentir plaer, o per sentir una mena de plaers en lloc d'uns altres, n'és una mostra molt eloqüent. Les principals vies d'accés a qualsevol mena de plaer són els sentits. És a dir, en el nostre cas, com en molts altres animals que ens són més o menys propers en la cadena evolutiva, la vista, l'oïda, el tacte, el gust i l'olfacte. A cadascun d'aquests sentits hi hem associat activitats concretes que els satisfan. Tota la producció artística de l'home al llarg de la història, de fet, va dirigida als sentits. Però a quins? Si ens hi fixem bé, ens adonarem que els humans considerem artístiques gairebé exclusivament només les obres que van dirigides a la vista (pintura, escultura, arquitectura, teatre, cinema...) i a l'oïda (música). Per què el tacte, el gust i l'olfacte queden relegats a un segon ordre, tan prescindible i menysvalorat? Doncs perquè les capacitats de gustar, de flairar o de tocar són compartides amb molts altres animals (de fet, la majoria d'ells les tenen molt més treballades i aguditzades que no pas nosaltres), mentre que no ens consta que un gos o un peix reaccionin similarment a com ho fem nosaltres davant d'un quadre de Caravaggio o d'una simfonia de Mozart.

La diferència entre uns sentits (vista i oïda) i els altres (tacte, gust i olfacte) és que els dos primers són sentits poc *mundans*, sentits que ens proporcionen informació sobre què passa en el món però sense haver-nos d'embrutir amb el món. Mirem des de la distància i escoltem, també, de lluny. El tacte, el gust i l'olfacte, en canvi, exigeixen contacte i proximitat. Difícilment podrem endevinar el tacte d'un material si no el toquem (si l'endevinem sense necessitat de tocar-lo, és perquè ja l'hem tocat prèviament i en recordem les característiques tàctils). Igualment, la majoria d'olors ens són perceptibles només si ens trobem força a la vora d'allò que les produeix. I succeeix el mateix amb el gust: si no hi ha contacte directe amb les papil·les gustatives, ens serà impossible saber quin gust té res. Els humans hem trobat maneres de substituir el caràcter preeminent que tacte, gust i olfacte tenen per a la majoria d'animals. A nosaltres no ens cal saber quin gust té un iogurt per saber si s'ha fet malbé o no: ens limitem a comprovar-ne la data de caducitat. No anem pel món palpant i trepitjant desconfiadament els llocs per on passem, com fan molts animals. Hem construït un entorn de seguretats que ho fa innecessari. I fa temps que no ens cal ensumar per trobar menjar. Tenim mètodes força més sofisticats de trobar un restaurant on puguem dinar. Tacte, gust i olfacte —així com els plaers que hi són associats— han caigut destronats pel regnat totpoderós de la vista (i, en segon lloc, de l'oïda). La vista és un sentit tan abassegador, tan acaparador, que l'hem de neutralitzar momentàniament si en algun moment volem gaudir a fons de qualsevol altre sentit. Per això tanquem els ulls quan escoltem una peça musical que volem gaudir amb intensitat, quan ens apropem una flor al nas, o quan assaborim un menjar que ens agrada especialment. Sembla que si en moments com aquests no tanquéssim els ulls, la vista ens despistaria, impediria que els altres sentits, atrofiats com estan, poguessin treballar amb plenitud i sense interferències. Que donem prioritat i preferència a uns sentits i no a uns altres ni és casual ni deixa de tenir conseqüències en la manera com ens concebem a nosaltres mateixos i la nostra relació amb el món. Al

llarg de la nostra història, hem sofert una llarguíssima campanya de desprestigi del plaer entès com a satisfacció del plaer *animal*: tàctil, gustatiu i olfactiu. I una intensa defensa, alhora, dels plaers estètics i culturals, *intel·lectuals*, que ens proporcionen la vista i l'oïda. Per això no és estrany que hi hagi hagut pocs pensadors, al llarg de la història, que hagin reservat un paper gaire destacat a aquell primer grup de plaers *animals* i que hagin gosat afirmar que la felicitat humana està basada en la satisfacció d'aquests plaers. Entre els grecs, això no obstant, veiem aparèixer dos noms molt destacats, que tot i defensar posicions relativament diferents en relació amb el plaer, no dubten a convertir-lo en l'eix vertebrador dels seus programes ètics: Aristip i Epicur.

Aristip de Cirene (435-350 aC) va ser contemporani de Plató. A ell li devem el que podem considerar la primera teoria hedonista (del grec *hedoné*: 'plaer') de la història. Com de la majoria dels pensadors grecs antics que van gosar pensar al marge de la ruta marcada per Plató i Aristòtil, d'Aristip no n'hem conservat cap obra. Però ens n'han arribat prou testimonis per poder reconstruir, a grans trets, el seu pensament ètic. Si l'haguéssim d'anunciar de manera sintètica, podríem dir que la doctrina de la felicitat d'Aristip és la del plaer lliure. Això, com veurem de seguida, no implica en cap cas una *lliure* satisfacció de qualsevol plaer que ens vingui de gust satisfer, sinó una satisfacció de qualsevol plaer sota un règim d'estricta llibertat, que és ben diferent. Des del punt de vista d'Aristip, no tindria sentit parlar de plaers bons o plaers dolents. No hi ha plaers superiors ni inferiors, ni plaers que hàgim de preferir i altres que hàgim de rebutjar. Del que es tractaria, més aviat, és de lliurar-nos a tota mena de plaers sempre que en tinguem l'oportunitat, però sense que la nostra llibertat d'elecció se'n vegi gens ni mica perjudicada. És a dir, que per sobre del criteri del plaer hi ha el criteri de la llibertat. No hi ha plaers bons i plaers dolents per si mateixos, sinó que hi ha plaers que tenen conseqüències negatives en nosaltres i d'altres que no. I és en això que ens hem de fixar. La principal conseqüència negativa que pot tenir un plaer és fer-nos perdre llibertat: provocar-nos

neguit si no tenim la possibilitat de satisfer-lo. Per això, davant de qualsevol plaer, Aristip ens proposa una mena de prova del nou per saber si ens convé o no: en cas que, pel motiu que fos, no poguéssim satisfer-lo, això no ens inquietaria gens ni mica? I només ens serà lícit gaudir-ne, és clar, si la resposta a aquesta pregunta és negativa. D'Aristip se n'explica que, una vegada, en un bordell, va tenir la possibilitat d'allitar-se alhora amb tres prostitutes. Va fer el gest d'endur-se-les totes tres a l'habitació i un cop hi va arribar, va marxar. L'anècdota (deixant de banda la possibilitat més que plausible que, en un darrer instant de lucidesa, s'hagués adonat de la feinada que se li girava) vol expressar el caràcter d'absoluta llibertat, tant en l'elecció com en el rebuig, davant d'un possible plaer. Una concepció del plaer com la d'Aristip, per tant, implica de manera important la noció de càlcul (o *eumetria*: justa mesura) davant de cada plaer que se'ns presenti. No serà mai el plaer per si mateix el que ens perjudiqui, sinó la nostra manera de reaccionar-hi, i és això el que hem d'analitzar. Si intentem aplicar aquestes consideracions al consum de drogues, per exemple, ens adonarem que, des del punt de vista d'Aristip, no hi hauria cap droga que fos per ella mateixa perjudicial, si és que ens pot reportar plaer. De fet, no hi ha cap droga que, consumida amb seny, resulti ni letal ni tan sols substancialment perjudicial. El problema d'una droga és que si aquell que la consumeix no es coneix prou, o no coneix els efectes que la droga té sobre seu, acaba perdent completament la seva llibertat d'elecció; ja no és ell, en cada cas, qui escull consumir la droga, sinó la droga qui l'escull a ell. Quan s'ha traspassat aquest límit, ja no podem parlar ni de llibertat, ni de felicitat basada en el plaer. Un plaer així comporta sofriment, destrucció, pèrdua d'autonomia. I és evident que tot això és incompatible amb la felicitat.

La teoria de la felicitat com a plaer, l'hedonisme, acostuma a vincular-se molt directament a la figura d'Epicur de Samos (341-270 aC). Ja hem vist, de fet, que Aristip se li avança en el temps defensant una proposta que bé podem considerar igualment

hedonista, però sovint la història (la història de la filosofia i de qualsevol altra disciplina) realça uns determinats noms i n'eclipsa d'altres. A vegades, això té una justificació d'alguna mena, però molt sovint el tractament desigual que donem a uns autors i a uns altres és degut a poca cosa més que capricis del destí. D'Epicur n'hem perdut gairebé tota l'obra i hem de resseguir el seu pensament a partir dels testimonis que ens en donen autors antics, de fragments i de tres cartes que sí que ens han arribat senceres, especialment la *Carta a Meneceu*. La manera que Epicur té de considerar el plaer és ben diferent de la d'Aristip. Epicur considera que hi ha plaer sempre que no hi ha dolor. Aconseguirem la felicitat, per tant, sempre que ens allunyem del dolor. Ja es veu que un plaer concebut d'aquesta manera es troba ben lluny del plaer actiu i lliure que defensava Aristip. Aquest plantejament, però, fa necessari delimitar l'àmbit dels plaers que podem satisfer legítimament. D'entrada, estem parlant només de plaers corporals o també d'altra mena de plaers (com ara el plaer que proporciona llegir un llibre o, a segons qui, tenir un iot)? Perquè és clar que si hi podem incloure qualsevol mena de plaer i de dolor, algú podria considerar que li és molt necessari tenir un cotxe de luxe perquè li provoca un gran dolor no tenir-lo i, per tant, li reporta un gran plaer tenir-lo. En aquest sentit, Epicur ens planteja una divisió dels plaers molt interessant. Considera que de plaers, bàsicament, n'hi ha de dos tipus: els que són naturals i els que no ho són. I, encara, d'entre els que són naturals, n'hi ha que els hem de satisfer necessàriament i n'hi ha d'altres, en canvi, que podem passar sense satisfer-los i no ens morirem pas. De plaers naturals necessaris n'hi ha pocs i són relativament senzills d'aconseguir: menjar, dormir i satisfer les necessitats fisiològiques més bàsiques. És un plaer igualment natural, però no pas necessari, per exemple, tenir relacions sexuals. Algú pot considerar que li és molt *necessari* tenir-ne, que si no en té mai, o no tan sovint com voldria, això afecta molt negativament la seva felicitat personal. Epicur l'instaria a intentar desempallegar-se d'una servitud de la qual no depèn la seva existència. L'animaria

a intentar ser feliç i a dominar aquesta necessitat per tal que no afecti el seu benestar. Entre els plaers que no són naturals, podem agrupar-hi tots els plaers que en podríem dir *culturals*, tals com tenir béns que no són necessaris per a la nostra supervivència. Per tant, Epicur ens convida a preocupar-nos només per la satisfacció del primer tipus de plaers: els naturals necessaris. Ja es veu que aquest és un programa extremadament auster i va valer a Epicur, ja des d'època antiga, l'associació amb un animal ben poc filosòfic: el porc. Incapaç d'alçar el cap per dirigir la mirada cap als afers celestials en què sovint s'embranca la filosofia, el porc està condemnat a viure de cap a terra i a embrutir-se amb matèries poc nobles. Però la proposta d'Epicur, la conquesta de la felicitat per mitjà de la dominació de tots aquells reclams que la societat posa al nostre abast i que poden acabar esclavitzant-nos, es converteix en un poderós toc d'atenció que ens recorda quines són les nostres necessitats realment bàsiques i allibera la nostra atenció i el nostre temps de necessitats supèrflues que ens distreuen de les coses importants. Per això Epicur, a diferència de Plató i d'Aristòtil, que van fundar les seves escoles filosòfiques en emplaçaments ben cèntrics d'Atenes, va triar com a seu de la seva activitat una casa amb jardí als afores de la ciutat. Aquesta escola, on Epicur convivia amb tothom que ho desitjava (sense fer diferències de gènere o de classe social), va acabar essent coneguda com El Jardí i no hi regnava cap més norma que l'amistat com a motor de la convivència filosòfica.

Sèneca: una ètica de "deixar-se portar"

El segle IV aC va veure néixer no només les grans propostes filosòfiques de Plató i Aristòtil, sinó, com ja hem vist, també les d'autors més o menys oblidats per la historiografia tradicional com Aristip de Cirene o Epicur de Samos. És també a finals d'aquest segle que veurà la llum una nova escola ètica: l'estoïcisme. Fundat per Zenó de Cítion (336-264 aC), l'estoïcisme tindrà una vida llarga i aconseguirà influir fins i tot autors moderns com Descartes o Pascal. És, però, en època romana que l'estoïcisme dona els seus millors fruits. Com sabem, la conquesta de Grècia per part de l'Imperi romà, que va tenir lloc durant el segle II aC, no va pas suposar una conquesta també cultural, sinó, més aviat, al contrari. Roma va vèncer Grècia amb les armes, però Grècia va resultar vencedora culturalment. Dit d'una altra manera, l'actitud de l'Imperi romà davant de les grans aportacions que Grècia havia fet en tots els camps de la cultura (des d'Homer fins a Epicur, passant per Sòfocles, Aristòfanes i Plató) va ser de respecte i, fins on fou possible, d'assimilació. És així com veiem néixer grans poemes com l'*Eneida* de Virgili, clarament inspirada en els poemes homèrics, o com la filosofia que es cultiva a Roma és poca cosa més que una prolongació de la que s'havia fet a Grècia. Aquesta magna transacció cultural explica, de fet, d'on venim nosaltres, i ens permet intuir com hauríem estat si Roma, per exemple, hagués decidit menysprear i fer desaparèixer el llegat cultural grec. L'estoïcisme no queda gens al marge d'aquesta operació d'assimilació filosòfica. Grans noms de la cultura romana professaren l'estoïcisme, inclús un emperador: Marc Aureli (121-180 dC), que, per cert, escriví (tot i ser emperador romà) la seva obra més important, les

Meditacions, en grec, una mostra immillorable del valor que Roma donava a la cultura grega gairebé tres-cents anys després d'haver-la conquerit. Però l'estoic d'època romana que sens dubte ens ha llegat textos de més qualitat és Sèneca (4 aC-65 dC). De la seva ploma sortiren tragèdies (com *Medea*, o *Fedra*), diàlegs (*Sobre la felicitat*, *Sobre la brevetat de la vida*, etc.) i una col·lecció important de cartes: les *Cartes morals a Lucili*. Una de les imatges que millor descriu l'esperit de l'estoïcisme la trobem precisament en una d'aquestes cartes (la núm. 107). El lector ens permetrà de reproduir-la en llatí i donar-ne tot seguit la versió traduïda: «*Ducunt volentem fata; nolentem trahunt*». Que vol dir: 'El destí acompanya qui es deixa; qui no es deixa, l'arrossega'. És fàcil dotar de contingut aquesta frase mitjançant una imatge com ara la del corrent del riu. El riu sempre baixa en una sola direcció i, sobretot quan baixa amb certa força, és del tot inútil intentar nedar a contracorrent. L'opció més intel·ligent és la de deixar-se portar per l'aigua, endevinant-ne les giragonses i anticipant els obstacles, per tal de no prendre-hi mal.

L'estoïcisme imagina el món com un gran riu el curs del qual no es pot variar (ja se sap que els cursos d'aigua són tossuts, i fins i tot quan intentem desviar-los, acaben tornant al seu recorregut original). El responsable d'haver fet el món tal com se'ns presenta seria una mena d'intel·ligència divina contra la qual no té sentit rebel·lar-se. Les coses són com són i passaran com hagin de passar. Ser savi i feliç, en una manera d'entendre el món com aquesta, implicarà necessàriament esforçar-se a entendre la lògica del món (fins i tot quan el món actua, aparentment, contra tota lògica). Quan no entenem per què passen les coses —i cada dia passen coses que no entenem—, no n'hem de culpar el creador, que al capdavall ens ha dissenyat el millor dels mons possibles, ni hem d'intentar fer les coses diferents de com són. Senzillament, hem de ser capaços de fer un pas més i intentar comprendre el sentit necessari de l'existència. De tota l'existència, inclús del mal i de la injustícia.

L'estoïcisme és, doncs, una ètica de la resignació i en la qual la nostra llibertat queda seriosament compromesa; si les coses passen com passen no pas a causa nostra sinó perquè ja han estat predeterminades i l'única cosa que podem fer és sotmetre'ns a aquesta predeterminació, queda marge per a la nostra llibertat individual? Quan a la primera part d'aquest llibre hem parlat d'ètica i llibertat, distingíem entre dues maneres d'entendre la llibertat: en oposició al serf arbitri i en oposició a alguna obstrucció de la mena que sigui. Doncs bé, és el primer sentit de llibertat el que l'estoïcisme compromet. Però no pas el segon. Nosaltres podem decidir actuar d'una manera o d'una altra. I la nostra felicitat dependrà, de fet, de les nostres eleccions morals. Seran bones eleccions quan tinguem la capacitat d'harmonitzar, de sincronitzar la nostra lògica individual amb la lògica còsmica que fa que el món sigui com és. Però això sona un pèl massa grandiloqüent. Intentem imaginar un cas concret i quotidià. Un semàfor en vermell. Davant d'un semàfor en vermell podem prendre dues actituds completament diferents. Una és no aixecar el peu del pedal de l'embragatge ni la mà del canvi de marxes i estar-nos contemplant el disc de color vermell durant tota l'estona, esperant impacientment que canviï de color. De ben segur que, si els volem buscar, trobarem motius *justificats* per impacientar-nos: estem arribant tard a la feina, al metge o a buscar els fills a l'escola. Hi ha una cosa que és absolutament segura, però: mirar-nos insistentment el semàfor en vermell i posar-nos nerviosos no farà, en cap cas, que el semàfor trigui menys a canviar color. De fet, la nostra percepció del temps, en casos com aquest, tendeix a distorsionar-se per la banda alta. És a dir, ens semblarà que el semàfor dura una eternitat. Una actitud completament diferent implicaria treure el peu de l'embragatge, posar punt mort i el fre de mà, i mirar de passar l'estona del semàfor en vermell de la millor manera possible: sintonitzant la ràdio (potser trobarem una cançó que ens salvarà el dia o una tertúlia amb alguna idea intel·ligent —això, s'ha de reconèixer, ja és més complicat—), contemplant la gent que travessa el pas

de vianants (potser hi veurem passar l'home o la dona de la nostra vida, ens enamorarem o, simplement, ens entendrirà una criatura petita que camina amb passos vacil·lants, donant la mà als seus pares), fixant-nos en algun detall arquitectònic o urbanístic en el qual no havíem parat mai atenció (vivim amb tanta pressa que sovint passem per alt aspectes de la nostra realitat immediata), o divagant tranquil·lament sobre qualsevol cosa (potser acabem tenint la idea del dia, trobem un bon argument per escriure una història o recordem tot d'una que és el nostre aniversari de casats). Prendre una actitud o altra no fa que el temps que dura el semàfor en vermell s'alteri ni un segon. No, el semàfor durarà el temps que hagi de durar, independentment de la nostra actitud. Ara bé, aquest lapse de temps, que no està al nostre abast d'alterar, podem viure'l de manera estèril o de manera fecunda. Això sí que depèn de nosaltres.

Tot i que l'exemple del semàfor sigui una mica banal, aquesta és l'actitud que l'estoïcisme ens reclama per a totes aquelles situacions de la nostra vida (que en són moltes) en què topem amb dificultats que obstaculitzen els plans que ens havíem fet. Ser estoic equival a no fer plans, a deixar-se portar, esforçant-nos més a comprendre la realitat que ens envolta, que no pas a voler-la canviar obstinadament per adequar-la a les nostres exigències i expectatives. L'estoïcisme pot resultar un xic *antipàtic* en la mesura que ens obliga a situar-nos en un discret segon terme en el gran teatre de la vida. Ens fa veure que nosaltres en som només actors, però no pas autors ni directors. Es tracta de fer un bon paper, però el paper ja ens l'ha escrit un altre i el farem bé precisament en la mesura que ens hi sotmetem i el seguim al peu de la lletra. Això, dèiem, a la majoria de nosaltres pot ser que no ens resulti especialment atractiu perquè hem estat formats en la idea que les nostres accions, emmarcades en un context de llibertat, tenen un valor transformador. Que som responsables del curs dels esdeveniments perquè depenen de nosaltres. Que tenim no només la possibilitat i el dret sinó també l'obligació d'actuar per tal d'adequar les nostres condicions reals de vida

al nostre programa ideal de vida. L'estoïcisme ens pot arribar a resultar antipàtic, doncs, perquè posa en qüestió que tinguem ni el dret ni tan sols la possibilitat d'operar tots aquests canvis. Ens recorda que ens hem de donar menys importància de la que sovint ens donem perquè vivim en un món tan absolutament interconnectat (si ho era el món de Sèneca, imaginem-nos el nostre!) que el grau d'incidència real de qualsevol acció nostra és pràcticament nul. Hi ha tantes variables, tants condicionants, tantes incògnites que interactuen amb qualsevol acció nostra que ens serà molt més profitós intentar comprendre tota aquesta complexitat per tal d'escollir les opcions que resultin més raonables que no pas voler fer passar al davant les nostres minúscules preferències, que normalment estan només al servei de les nostres també minúscules necessitats i desitjos. Dir-ne resignació no és pas desencertat. Però l'estoica és una resignació carregada i desitjosa de lucidesa, de comprensió més que no pas de valoració, d'assumpció dels propis límits i d'obertura cap a horitzons amplis, que vagin més enllà de les nostres petites circumstàncies personals i anecdòtiques.

Agustí d'Hipona: «Estima i fes el que vulguis»

A partir del segle IV de la nostra era, quan l'Imperi romà assumeix com a pròpia i oficial la religió cristiana, l'ètica (i el pensament) occidental es cristianitzen plenament. S'inaugura, d'aquesta manera, el pensament medieval, que perdurarà fins al Renaixement, quan —lentament i no pas sense dificultats— filòsofs i científics intentaran repensar els seus plantejaments al marge de la doctrina oficial de l'Església. Tot i aquesta influència cristiana omnipresent, al llarg de l'edat mitjana veiem aparèixer diverses propostes ètiques que aporten matisos i distincions interessants, fins i tot quan intenten no allunyar-se de l'ortodòxia cristiana. Les baralles teològiques i l'intent de fixar una doctrina sòlida per al cristianisme converteixen, de fet, l'edat mitjana (contra la imatge de grisor i avorriment que massa sovint ens en transmeten els manuals) en un dels períodes més apassionants i apassionats de la nostra història, en què els debats es porten a terme amb virulència i fins i tot violència, i en què defensar una determinada posició sovint era castigat amb la persecució i, fins i tot, la mort. És durant l'edat mitjana que veiem com el cristianisme s'escindeix entre romans i bizantins. És durant l'edat mitjana que creixen com bolets els reformistes que volen recuperar, d'una manera o altra, la puresa del missatge evangèlic contra una Església enriquida i polititzada, que només es recorda de Jesús per fer-lo servir com a coartada ideològica. Càtars, cistercencs, trapencs, cartoixans, franciscans, dominics... tots ells escissions i rescissions d'escissions prèvies competeixen per fer-se hegemònics en uns moments en què ser cristià, i de quina manera s'és cristià, era un afer viscut amb acalorament

i, sobretot, molt menys clar i obvi del que és avui dia, quan la pràctica del cristianisme ha quedat reduïda, en el món occidental, a poca cosa més que un ritual mecànic amb poca credibilitat social i aparentment condemnat a l'extinció generacional.

Entre els diversos filòsofs que repensen l'ètica cristiana durant l'edat mitjana, podríem citar Joan Duns Escot, Pere Abelard, Anselm de Canterbury, Tomàs d'Aquino o Guillem d'Occam. Per mantenir-nos fidels al caràcter de presentació general que hem volgut donar a aquest llibre, però, no ens podem endinsar en les particularitats que presenten tots i cadascun d'aquests autors. Per això ens fixarem en el que, des del nostre punt de vista, representa no només més originalitat ètica, sinó també una influència definitiva al llarg de tot el pensament medieval: Agustí d'Hipona.

Agustí (354-430) és un pensador procedent del nord de l'Àfrica romana. Va néixer a Tagaste, una ciutat avui desapareguda, situada a l'extrem nord-oriental de l'actual Algèria, i va arribar a ser bisbe d'una altra ciutat de la mateixa regió: Hipona (actual Annaba). La seva trajectòria intel·lectual és una de les més interessants de l'antiguitat, perquè és plena de llums i ombres, de canvis sobtats. Després de descobrir la filosofia gràcies a un escrit de Ciceró que hem perdut (el diàleg *Hortensius*), va *tastar* diverses escoles filosòfiques, fins que es va quedar enlluernat per l'autenticitat del missatge cristià i la potència de les seves imatges poètiques, tal com ell mateix ens explica a les *Confessions*, una de les primeres autobiografies literàries de la història i, sens dubte, una de les més brillants. Tota la filosofia agustiniana, per tant (també la seva ètica), és una filosofia cristiana. Això no li hauria de restar cap valor, sembla evident. Però, en canvi, el fet que l'Església catòlica li hagi donat el títol de sant sembla haver convertit tota la producció d'Agustí en una mena de propietat privada, de reducte d'interès estrictament per a teòlegs i capellans. Aquest no és un problema que afecti només Agustí, és clar. Pateixen el mateix mal tots els autors que

escriuen durant els primers segles del cristianisme (l'època que anomenem *Patrística*), des de Basili de Cesarea i Gregori de Nazianç fins a Benet de Núrsia o Gregori el Gran. I també autors posteriors tan importants com Tomàs d'Aquino. La universitat laica, a la majoria de països d'Europa, s'ha despreocupat des de fa temps del pensament de tots aquests autors, en un exercici de laïcitat mal entesa, que nega automàticament qualsevol interès filosòfic a un pensador pel simple fet de ser cristià i escriure des d'unes coordenades cristianes. Convé separar bé aquests dos aspectes, però, i no permetre que els arbres ens impedeixin de veure el bosc. La filosofia moral, en Agustí, és plantejada, per tant, des d'una perspectiva cristiana. El bé suprem, que vèiem que Aristòtil identificava amb la plenitud cap a la qual tendia una vida viscuda virtuosament, és identificada per Agustí amb Déu. L'amor cristià es converteix en el principal motor de l'acció moral. I el problema del mal és interpretat, és clar, en el marc del problema del pecat original.

Una de les primeres coses que cal tenir present quan parlem d'Agustí d'Hipona és que viu un moment molt singular de la nostra història. El cristianisme s'havia convertit, després de dos segles de persecucions, en religió oficial i hegemònica a l'Imperi romà. Aquesta oficialitat del cristianisme, però, coincideix amb un moment de crisi i tensió a les fronteres de l'imperi, constantment disputades pels pobles germànics no romanitzats. Roma seria saquejada dues vegades en vida d'Agustí, el 387 per part dels gals (batalla de l'Àl·lia) i el 410 per part dels visigots. Els crítics del cristianisme i partidaris de la religió tradicional romana, doncs, tenien un pretext òptim per intentar desprestigiar la nova religió i fer-la culpable dels mals que patia l'imperi. Fins i tot als creients cristians els costava entendre que el salvador que havia mort i ressuscitat feia ja tres segles i que havia promès la seva segona vinguda (el que, tècnicament, coneixem com a *parusia*), que posaria el punt final a la història i donaria lloc a la celebració del judici final, trigués tant a tornar-se a manifestar i abandonés la comunitat de creients a la seva sort. Primer, havien hagut

de sofrir la persecució sistemàtica per part de les institucions oficials que els acusaven d'adorar déus diferents dels de l'imperi. Després, un cop aconseguida l'oficialitat, no semblava que les coses anessin gaire millor: la Roma cristiana passava per un dels seus moments més fràgils, i l'Imperi romà occidental acabaria sucumbint definitivament a la pressió dels pobles no romanitzats l'any 476. En aquest context, un pensador com Agustí es veu en la necessitat de fer compatibles un projecte de ciutadania terrenal que fa aigües (la romana) i un pla de ciutadania ultraterrenal (la ciutat divina) que, per definició, és eterna i triomfadora.

Això dona lloc a una proposta ètica molt interessant: ja en aquest món, els humans hem de viure com a dignes estadants de la ciutat divina, però mai podrem fer-ho plenament perquè estem marcats per una falta original, que sovint ens despista de fer el bé i ens empeny cap al mal. Bé i mal, en Agustí, no són elements contraposats, ben bé. Tots els humans som necessàriament bons i dolents alhora, perquè cap de nosaltres no pot desempallegar-se voluntàriament del llast que ha heretat genèticament i que el desvia de l'amor de Déu. Fem el mal, per tant, perquè no podem fer altra cosa, perquè un dia el nostre avantpassat primer va desobeir Déu i, d'aquesta manera, ens va fer a tots nosaltres en certa manera desobedients. Però només en certa manera. Tot i el pecat original, els humans no som constitutivament dolents. Tenim un germen de bondat constitutiva (perquè som fills de Déu i potencialment habitants de la ciutat divina) que està tacat, alhora, per la nostra tendència heretada a la desobediència, i a l'allunyament de Déu i del seu amor, que és el bé màxim.

Hi ha un passatge de les *Confessions* que ens revela amb molta claredat el valor que Agustí dona al mal. Es tracta del robatori de peres d'un hort veí, que Agustí recorda haver perpetrat quan era jovenet. És ben evident que robar peres no és, ni de bon tros, el pecat ni el crim més gran que puguem imaginar. Tot i així, Agustí recorda aquest episodi com la manifestació més pura del mal. Qui roba per enriquir-se, o fins i tot qui mata per satisfer

una venjança o per obtenir-ne algun profit, no és tan malvat com el jovenet que roba unes peres de les quals no té cap necessitat. L'Agustí lladre de peres no roba perquè tingui gana, ni perquè no tingui possibilitat d'aconseguir-ne anant a plaça i comprant-ne. Roba per ganes de robar, per pur gust de fer una cosa que sap que està mal feta. És en aquest sentit que un *delicte* tan innocent com aquest furt es pot convertir, als seus ulls, en la manifestació més transparent i genuïna del mal. Viure rectament, per Agustí, equivaldrà a procurar esquivar la pràctica d'aquest mal gratuït que ens allunya de l'amor de Déu. Però ens és difícil esquivar-lo, precisament perquè ens ha estat transmès genèticament i és alguna cosa que en bona part defineix com som, ens fa ser com som. Com ens en sortirem, doncs? Només confiant amorosament que Déu mateix, ja ara, sense que ens hàgim d'esperar a gaudir de la ciutadania celestial, ens estalviarà de viure condicionats pel nostre mal original. Confiant, doncs, que Déu ens farà la *gràcia* d'alliberar-nos del mal (recordem l'oració del *Parenostre*: «No permeteu que nosaltres caiguem en la temptació, ans deslliureu-nos de qualsevol mal»).

Com que finalment, doncs, no són les nostres pròpies forces les que ens encaminen cap al bé, sinó la gràcia de Déu que ens hi apropa, l'única regla moral que ens podrà donar Agustí serà estimar i confiar que en aquesta estimació confluirem amb l'amor de Déu, que ens allibera. Agustí, que és un escriptor brillant i té una gran habilitat per fer sentències memorables, expressarà aquesta màxima moral de la manera següent: «Estima i fes el que vulguis». És a dir, procura que en l'arrel de qualsevol de les teves accions hi hagi l'amor. No jutgis ni les teves accions ni les d'altri seguint els paràmetres humans de l'aparença. Sovint, l'amor es manifesta en accions aparentment dures, però que si estan inspirades en l'amor, són bones. I, al revés, hi ha accions que podem considerar amoroses si només ens fixem en el resultat i, en canvi, poden ser pernicioses. Un exemple que ens pot aclarir aquesta aparent paradoxa és el rigor amb què els pares corregeixen el seu fill. Renyar o castigar no són, externament, accions

agradables i que facin pensar automàticament en una expressió amorosa. En canvi, els pares que castiguen el seu fill, fins i tot si ho fan amb severitat, ho fan per estalviar-li un mal major, ho fan per amor. Uns pares, en canvi, que no reprenguessin el seu fill davant d'una conducta inapropiada podria fer la sensació que estan portant a terme una acció amorosa, però l'amor aquí es manifestaria només en aparença, l'acte estaria mancat d'aquella arrel que converteix en bona qualsevol cosa que fan. Succeeix el mateix en sentit contrari. També a l'inrevés, tot i que el resultat aparentment sigui idèntic, un càstig motivat no pas per la voluntat amorosa de corregir una conducta poc recomanable sinó que sorgeixi de la irritació o el disgust provocat per l'actuació del fill ens estaria mostrant que no estem actuant correctament perquè la nostra resposta està mal fonamentada. Vist des d'aquesta perspectiva, podríem dir que qualsevol correcció que imposem als nostres fills en virtut de la nostra autoritat parental ens hauria de doldre més a nosaltres que no pas a ells. Si, al contrari, ens proporciona més aviat satisfacció que no pas pena, vol dir que la nostra és una resposta merament *reactiva* i no pas *constructiva*. Per això Agustí hi insisteix: «Estima i fes el que vulguis; si calles, calla per amor; si parles, parla per amor; si corregeixes, corregeix per amor; si perdones, perdona per amor; tingues en tu sempre l'arrel de l'amor, perquè d'aquesta arrel només en provenen coses bones» (*Comentari a la Primera Carta de sant Joan*, 8).

Immanuel Kant: «Oh, és que si tothom fes el mateix...»

Les diverses propostes ètiques que hem anat veient i comentant fins ara anaven totes encaminades, tot i seguir plantejaments ben diferents, a l'obtenció de la felicitat. Durant segles, tractar el problema de l'acció humana (com hem d'actuar?) ha volgut dir intentar respondre a la pregunta «quina mena de coses hem de fer —i no hem de fer— si volem ser feliços?». D'aquesta manera d'enfocar l'ètica se'n diu *eudemonisme*, perquè, en grec, *eudaimonia* vol dir 'felicitat'. Preguntar-se per l'acció humana, doncs, ha equivalgut tradicionalment a preguntar-se per la felicitat humana. No totes les ètiques, però, han posat la felicitat en el centre del seu discurs. A mitjan segle XVIII, el filòsof alemany Immanuel Kant (1724-1804) proposa un nou model d'ètica, l'ètica del deure (o *deontològica*, de la paraula grega *deon*: 'deure'). En diversos dels seus escrits, però particularment en la *Crítica de la raó pràctica* i en la *Fonamentació de la metafísica dels costums*, Kant constata que allò que aporta felicitat, plaer o benestar a una acció no pot ser res que formi part de l'acció mateixa, sinó més aviat alguna cosa que nosaltres hi afegim.

Imaginem dues persones, A i B, realitzant exactament la mateixa acció, per exemple, pujar a una muntanya aprofitant uns dies de vacances. La persona A és una apassionada de la muntanya, ha practicat l'excursionisme des de petita i hi ha poques coses que li reportin tant de benestar com caminar per la naturalesa. En canvi, la persona B és de marina, considera que l'única manera d'invertir amb sentit el seu temps de lleure és anant a la platja i només d'imaginar-se amb unes xiruques caminant muntanya amunt ja es cansa i es troba malament. Sembla clar que el fet

d'anar a la muntanya, en si mateix, no és una acció que reporti ni benestar ni malestar, ni felicitat ni infelicitat. Tot dependrà de qui la porti a terme, de quins siguin els seus gustos i valors, etc. L'exemple d'anar a muntanya representa un cas senzill, però, si ho pensem bé, el podríem aplicar a gairebé totes les accions que fem els humans. A uns els apassiona una determinada feina (o treballar, en general), mentre que per a altres és poc menys que una condemna. A uns els agrada menjar bé i altres en fan prou omplint-se l'estómac. Uns necessiten tenir una vida social activa, amics amb qui poder conversar i espais de distensió, mentre que altres són feliços tancats a casa i la gent els fa més aviat nosa. Sigui quina sigui l'acció que ens vingui al cap, no ens costaria gaire trobar gent a qui això agrada i gent a qui no. Per això, quan ens ajuntem un petit grup de persones i hem de decidir què fem, sovint ens costa tant posar-nos d'acord, i acabem arribant a consensos relatius, gràcies a renúncies d'uns i altres. L'acord, entre humans, és sempre un assumpte d'estira-i-arronsa.

És a partir d'aquesta constatació que Kant renuncia a intentar construir una ètica que intenti dir-nos *què* hem de fer per ser *feliços*. Això cadascú s'ho sabrà. El seu objectiu, més aviat, serà fixar les bases que ens permetin saber *com* ho hem de fer per actuar *bé*, que és força diferent. Hem remarcat en cursiva els dos elements de canvi radical introduïts per Kant: el *què* queda substituït pel *com*. La *felicitat* queda substituïda pel *bé*. Aquest és un canvi de perspectiva molt important, perquè fa que l'ètica es converteixi en un programa d'accions que són un fi en si mateixes. És a dir, ja no es tracta de fer segons què amb vista a obtenir la felicitat. Actuar així vol dir convertir l'acció moral en un recurs instrumental per aconseguir una altra cosa (jo actuo *així* per tal d'aconseguir *allò* —la felicitat). Per Kant, actuar moralment ha de ser un objectiu en si mateix, no pas un recurs per aconseguir la felicitat o el benestar. El que preocupa a Kant, doncs, és determinar quan és que fem les coses *bé*; no pas quines coses hem de fer per ser feliços. Per aconseguir fixar una regla de conducta que ens serveixi universalment, és a dir, a tots i en tot

moment, per a qualsevol acció que hàgim de dur a terme, Kant anuncia el seu cèlebre imperatiu categòric. L'imperatiu categòric és formulat de manera lleugerament diferent per l'autor segons en quin passatge de la seva obra ens fixem. La seva expressió més clara fa així: «Actua només segons aquella màxima que puguis voler que es converteixi, alhora, en llei universal». És a dir, abans de fer una cosa, pensa si tu mateix consideraries que això és el que hauria de fer qualsevol persona en qualsevol moment. Aquesta formulació és, de fet, una sofisticació de la famosa *regla d'or*: «Allò que no vulguis per a tu, no ho vulguis per a ningú». Només que Kant la capgira i la converteix en: «Allò que vulguis per a tu, vulgues-ho, també, per a tothom». A aquesta, hi hauríem d'afegir la "fórmula de la personalitat": «Actua de tal manera que utilitzis la humanitat, tant en la teva persona com en la persona de qualsevol altre, sempre com un fi i mai només com un mitjà».

L'imperatiu categòric kantià té l'avantatge de buscar una validesa universal, que ens estalviï pensar en cadascun dels milions de supòsits, particularitats i excepcions que concorren en l'acció humana. Aquest caràcter tan general, però, és alhora la seva principal virtut i també el seu defecte més important. Tots plegats som, de fet, una mica kantians, i tots ens haurem trobat en situacions en què o bé nosaltres mateixos o bé els qui ens envolten han posat objeccions a una acció recorrent (conscientment o no) a la màxima kantiana. Posem per cas que un dia decidim anar a la biblioteca del nostre barri i ens enduem el nostre gos. Un gos ben educat (que no bordi i sàpiga que dins els espais tancats no hi ha de fer les seves necessitats) no sembla que hagi de representar un problema de cap mena dins una biblioteca. Si poden entrar en restaurants i botigues, per què no haurien de poder entrar a les biblioteques? Tot i així, és molt probable que el bibliotecari ens aturi tot just entrar i ens demani que deixem el gos lligat a fora. Imaginem que intentem convèncer el bibliotecari que el nostre gos no farà cap nosa i que el portarem tothora lligat amb la corretja per evitar totalment la possibilitat que pugui molestar ningú. És molt probable que el bibliotecari ens respongui que ja ens creu i

que, de fet, si fos per ell, ja ens deixaria entrar amb el gos, però tard o d'hora sentirem una frase com ara «imagini's què passaria si tothom fes el mateix...». Aquesta resposta és perfectament kantiana. Abans d'entrar amb el gos a la biblioteca ens hauríem de preguntar si això que estem a punt de fer voldríem que ho fes tothom que en aquests moments és dins la biblioteca i qualsevol persona que en el futur hi entrés. I, si som mínimament sensats, és evident que no voldríem imaginar-nos una biblioteca amb desenes de gossos, perquè és fàcil imaginar que en aquest cas sí que hi hauria una interrupció del seu funcionament normal. Però el fet és que aquestes desenes de gossos no són enlloc. Només n'hi ha un, el nostre. I el bibliotecari ens vol convèncer de no fer una cosa basant-se en el perill que suposaria aquesta cosa si en lloc de fer-la nosaltres i prou la fes tothom. Dit d'una altra manera, per saber si podem fer una cosa (real), imaginem un cas (irreal) que de fet no es dona, i deixem de fer allò que volíem fer simplement perquè ens imaginem una situació diferent de la que realment es dona. La proposta ètica de Kant, doncs, substitueix els casos reals pels casos ideals, i accepta només els casos d'accions reals que siguin compatibles amb casos ideals. Com hem dit més amunt, aquesta manera d'enfocar l'acció moral té el gran avantatge de dotar-nos d'una regla molt general que ens estalvia fixar-nos en les particularitats de cada context. En definitiva, ens estalvia problemes a mitjà o llarg termini (en el cas de la biblioteca, per exemple, que la nostra acció s'estengués i al cap de sis mesos d'entrar nosaltres a la biblioteca amb el gos hi acabés entrant tothom), però ens impedeix també d'avaluar l'encert o desencert dels nostres actes atenent les circumstàncies concretes en què aquests actes tenen lloc. Un detall que, d'entrada, no sembla pas que sigui ben bé d'importància menor.

3. Entre el passat i el futur: tres reflexions

Una ètica cristiana sense Déu?

La cultura occidental és filla de la cultura clàssica, grecollatina, d'una banda, i de la cultura cristiana de l'altra. Atenes, Roma i Jerusalem són, per tant, les nostres ciutats mare. La pervivència de la cultura clàssica en els nostres dies se'ns fa evident en elements tan destacats com la filosofia, la literatura, el dret o fins i tot la llengua que parlem, que no deixa de ser sinó llatí evolucionat. El cristianisme, en canvi, ha marcat la nostra manera d'entendre l'espiritualitat, l'art de tota mena (des de la pintura fins a la música, la major part de la producció artística occidental parteix de pretextos religiosos) i també, en gran manera, la nostra moral. Com que és evident que, a casa nostra, la pràctica religiosa ha minvat molt en les últimes dècades, a vegades ens pot costar de notar aquest substrat cristià que es fa present en la nostra vida quotidiana de manera subtil i esmunyedissa, ben al marge de si som o no creients practicants.

Podríem posar com a exemple ben senzill el fet de demanar perdó. A tots ens han ensenyat des de petits a excusar-nos, a demanar disculpes. I nosaltres ho continuem ensenyant de manera automàtica, sense donar-hi gaires voltes, als nostres fills. Ens sembla que el més natural que es pot fer, quan un infant fa mal a un altre, és exigir-li que demani disculpes: «Au, fes-li un petó i demana-li perdó». Certament, aquesta és una de les coses que es pot fer davant del dany provocat pel nen. Però no pas l'única, ni de bon tros. A l'infant que ha fet mal se'l podria simplement castigar per fer-li entendre que els seus actes, si són desencertats, tindran conseqüències negatives per a ell. Al capdavall, aquest seria un aprenentatge pràctic important, ja que anticipa la manera com els adults regulem la reparació del dany mutu: de poc li servirà a un delinqüent demanar perdó a la víctima, la justícia li imposarà un

càstig proporcionat per tal que el mal quedi compensat d'alguna manera. Però encara es podria induir el nen a fer altres coses que no incloguin en cap cas excusar-se. Per exemple, apropar-se al nen al qual ha fet mal i interessar-se pel seu estat, demanar-li si pot fer alguna cosa per ajudar-lo, o si li convé res que pugui atenuar el dolor infligit. Fixem-nos que, en aquest cas, la mena de resposta que exigíem al nen l'obligarà a prendre consciència sobre el que ha fet, a desenvolupar la capacitat d'establir empatia amb el dolor de l'altre i, sobretot, a assumir una responsabilitat que li correspon: procurar pal·liar el dany del qual ell mateix és causant. No hi intervé el càstig, però tampoc una petició de perdó que, finalment, no resol res al nen que ha sofert el dany i que, fàcilment, pot ser interpretat pel nen que l'ha causat com una fórmula ràpida i còmoda de fer mal i evadir-ne la responsabilitat. No és gaire difícil imaginar quina mena de substrat cultural i religiós ha fet possible que, encara ara, pares i mares perfectament agnòstics, ateus i descreguts continuïn obligant els seus fills a demanar perdó cada dos per tres. El ritual catòlic de la confessió ens ha ensenyat que no hi ha culpa que no pugui ser esborrada per l'amor infinit de Déu. N'hi ha prou que reconeguem la culpa i mostrem penediment. I això és exactament el que ensenyem a fer als nostres fills: a reconèixer que han pecat i a demanar perdó (no pas a Déu, sinó a l'afectat, en aquest cas).

Al marge de fins a quin punt som o no conscients del grau d'influència que el cristianisme continua exercint, veladament, sobre les nostres pautes de comportament, la creixent laïcització de la nostra societat ens ha portat a creure que el que és més aprofitable de la religió cristiana és, justament, la seva moral. Més encara, sentim dir sovint a persones que han deixat de practicar (o que potser no ho han fet mai) que per ser cristià no cal anar cada diumenge a l'església i que hi ha molts cristians de cor que no només no segueixen cap precepte religiós, sinó que ni tan sols troben necessari creure en Déu per seguir una moral cristiana. Aquestes objeccions ens plantegen el problema de fins a quin punt el cristianisme es pot reduir, simplement, a un codi de bones

pràctiques morals. O, dit d'una altra manera, fins a quin punt el cristianisme pot ser despullat dels seus elements religiosos sense perdre interès. És evident que, al nostre voltant, hi trobem múltiples pràctiques que, fins a cert punt, són homologables a pràctiques cristianes: les organitzacions sense ànim lucratiu que ajuden els més desafavorits, totes les entitats que treballen en el sector dels serveis socials, o els voluntaris que fan de la solidaritat un dels seus principis d'acció. La majoria d'aquestes persones s'han forjat un sistema de valors que podríem considerar hereu del cristianisme. Si la seva manera de viure, doncs, es basa en els mateixos principis que la manera de viure dels cristians, per quin motiu necessitarien anar a l'església o creure en Déu? Aquest interrogant planteja una qüestió que és només parcialment certa. Que els principis d'acció de molts agents socials perfectament laics siguin homologables als cristians no vol dir, encara, que facin seu de manera plena l'ideari cristià. Sempre hi ha el perill, en casos com aquest, de prendre la part pel tot i confondre un element concret pel conjunt. Ser seguidor de la radicalitat evangèlica anunciada per Jesús exigiria (una altra qüestió ben diferent és si els qui es reconeixen cristians hi són fidels o no) prendre's seriosament les paraules del *Sermó de la muntanya*, tal com el trobem en els evangelis de Mateu i de Lluc: «Acceptar de grat que ens facin mal, sense tornar-nos-hi mai, i facilitar que ens en facin més encara» (Mt 5,39 / Lc 6,29); «estimar de la mateixa manera l'amic i l'enemic, el que ens fa bé i el que ens perjudica» (Mt 5,44, Lc 6,32); «perdonar qualsevol tort que se'ns faci» (Mt 6,14 / Lc 11,4); «despreocupar-nos totalment dels diners i els béns materials fins al punt de viure només amb el que és estrictament necessari» (Mt 6,19 / Lc 12,33), «no jutjar mai la conducta aliena» (Mt 7,1).

Vistes en el seu conjunt i preses seriosament, les consignes de vida evangèlica transmeses per Jesús no semblen gens fàcils de seguir. Quanta gent coneixem que realment visqui seguint preceptes tan radicals? És cert que les persones que, des d'organitzacions i associacions solidàries, dediquen una part del seu temps a exercitar

l'altruisme laic fan seves *algunes* d'aquestes consignes sense necessitat de creure en Déu o freqüentar l'església. Però si les interpretem veritablement com a forma de vida, com a expressió del despullament de tot allò que al nostre voltant es considera valuós, com a negació total del propi interès en benefici de l'interès aliè, aleshores ens trobem davant d'un programa de vida que frega la insensatesa i que pot difícilment ser mantingut per ningú que no hagi estat *tocat* per l'arravatament i la febre mística, que no cregui fermament en la provisionalitat de la vida material i en la superioritat de la vida espiritual, que no converteixi la seva vida en tot un camí d'imitació d'un Jesús que es deixa torturar i assassinar per amor. Es fa realment difícil de creure que tot això sigui possible, en definitiva, si no partim d'un marc conceptual que incorpori la idea d'un déu crucificat («escàndol per als jueus i absurd per als gentils», diu Pau a la primera *Carta als corintis*), que esdevé model i guia de comportament per al cristià. La moral cristiana és tan excessiva que és molt més fàcil de predicar que no pas de complir i, ben mirat, tots convindrem que ni la fe ni la pràctica litúrgica són ingredients suficients per dur-la a bon port. Seria molt estrany, doncs, que aquells que no fan seus ni tan sols aquests ingredients bàsics poguessin ser considerats, de fet, moralment cristians. Més aviat, potser, quan diem que es poden separar la moral cristiana (que seria seguida per molta gent no necessàriament cristiana) i la pràctica religiosa cristiana, el que volem dir és que tots coneixem gent benintencionada, bona gent, bones persones, que procuren passar per la vida fent el bé i sense danyar els altres, i no sabem veure gaire diferència entre el que fa aquesta gent i el que fan aquells que es consideren cristians. És molt possible que aquesta identificació de la *bondat* de la gent que ens envolta i que no és necessàriament creient parteixi d'un rerefons efectivament cristià, que en sigui una derivació. Al capdavall, no seria gens estrany que tots nosaltres haguéssim acabat definint què vol dir *ser bona persona* a partir d'un substrat en bona part cristià. Però els exemples evangèlics que hem apuntat una mica més amunt ens ajuden a veure que hi ha (o hi

hauria d'haver) encara una distància molt important entre seguir de debò el missatge evangèlic de Jesús i ser, simplement (ep, que ja és molt!), *bona persona*. Un altre problema ben diferent, que no té a veure amb la moral cristiana directament, és que ben sovint aquells que la defensen, i fins i tot que n'haurien de ser els màxims representants, estan molt lluny de prendre-se-la prou seriosament.

DE LA CARITAT A LA SOLIDARITAT

La caritat, encara?

Després d'haver dedicat l'últim capítol a mirar d'explicar fins a quin punt la moral cristiana es troba a la base d'algunes de les nostres intuïcions morals més espontànies, però, alhora, com és (o n'hauria de ser) de diferent una moral veritablement basada en la creença religiosa cristiana d'una moral que no comptés amb aquesta base, ens agradaria cloure aquest apartat amb l'anàlisi una mica detallada d'un dels valors tradicionalment més importants de l'ètica cristiana: la caritat.

A algú potser el sorprendrà que, ja ben entrat el segle XXI, pensem que val la pena tornar a prendre en consideració el valor de la caritat, tornar-lo a valorar en un sentit de pura avaluació, com el joier valora una determinada peça, és a dir, en determina el valor, que pot ser alt, baix, excels o nul. Sigui quin sigui el resultat d'aquesta nostra revaloració, ens sembla, en qualsevol cas, que val la pena fer-la. I per què? Que es pot entendre la caritat de cap altra manera que no sigui com un producte antiquat del cristianisme, com una d'aquelles virtuts teologals que ensenyaven els catecismes quan encara algú aprenia catecismes, o bé com un sinònim d'almoina, una altra expressió de pietat cristiana passada de moda? La caritat ha estat, certament, un eix central del pensament cristià, hi ha jugat un paper important i gens negligible, però no és pas ni un invent del cristianisme ni un valor que s'hagi de devaluar necessàriament en una època de descristianització creixent com la nostra.

Parlar de caritat vol dir parlar d'amor. D'una forma una mica particular d'amor (totes les formes d'amor en són, de particulars), però d'amor al capdavall. I si bé d'entrada el terme *caritat* ens pot remetre a significats un xic *démodées*, no es pot pas dir que la qüestió de fons que la caritat planteja, la qüestió de l'amor, sigui gens passada de moda. Ha canviat i canviarà molt la manera com l'entenem, però es fa difícil pensar que la humanitat deixarà d'atorgar un paper central, en el seu imaginari conceptual, a la idea de l'amor. De la mateixa manera que es fa difícil pensar que deixi de donar importància, algun dia, a les idees de felicitat, de llibertat o d'amistat.

'Agápe', 'caritas', caritat

El terme català *caritat* prové del llatí *caritas*. Amb la paraula *caritas*, originalment els llatins volien designar el valor o preu elevat d'alguna cosa (és a dir, la seva qualitat de car —*carus*—) i, alhora, el fet de sentir necessitat o mancança. O, potser, el fet de sentir necessitat i mancança d'alguna cosa precisament perquè és de gran valor i no podem passar sense: per exemple, la mancança del blat (*caritas frumenti*), que és una mancança greu perquè afecta la base de la nostra alimentació i té com a conseqüència que el blat pugi de preu, s'encareixi (donant lloc a un altre fenomen que coneixem amb un terme cosí-germà de la caritat: la *carestia*). Aquest terme *caritas* fou l'escollit per la tradició llatina a l'hora de traduir la paraula grega *agápe*, especialment tal com apareix en escrits del Nou Testament com les cartes de l'apòstol Pau. I què vol dir, en grec, *agápe*? Doncs, *simplement*, amor. Convé la cursiva del *simplement* perquè deuen existir com a mínim tantes formes d'amor com persones hi ha hagut, hi ha i hi haurà a la Terra. I fins i tot si aconseguim posar-nos d'acord a l'hora de caracteritzar, de manera general, formes d'amor compartides i persistents, no deixen de ser etiquetes que ens permeten funcionar sense gaires maldecaps, però, també, sense gaire precisió. L'amor envers una idea, envers la pàtria,

envers els fills, envers el marit o la muller, envers l'amant, envers els amics... és sempre amor i és sempre diferent. No és estrany, doncs, que tant el llatí com el grec no es conformin amb un sol terme per designar l'amor. En grec, ho volen dir tant *agápe* com *eros* o *philia*. En llatí, *amor*, *caritas* o *dilectio*. Paraules diferents que a vegades designen coses semblants i, altres vegades, les mateixes paraules per designar coses diferents. Aquesta és la gràcia i la riquesa de les paraules: que no esperen mai que sigui el diccionari qui els doni sentit, sinó la vida en els seus inesgotables jocs i combinacions de llenguatge.

A quina mena d'amor es refereixen *agápe* i *caritas*, els termes grec i llatí d'on prové la nostra caritat? Convé que aclarim, d'entrada, que l'amor —en qualsevol de les seves formes— és sempre un concepte relacional. És a dir, no hi ha amor si no hi ha, com a mínim, algú que el professi i algú (o alguna cosa) que el rebi. Passa com amb ser pare o ser fill, que no hi ha pares si no hi ha fills i no hi ha fills si no hi ha pares. L'amor, doncs, implica sempre com a mínim dos actors: un amant i un amat. El terme *agápe* ja existia, a Grècia, abans del cristianisme. I el sentit que hi acostumaven a donar els grecs precristians és una mica diferent del que hi donaria, més tard, la literatura cristiana. Podríem caracteritzar la diferència dient que, entre els grecs, l'amor era sobretot l'expressió d'una mancança i, per això, s'acostumava a orientar cap a allò que es considerava millor. Estimar, doncs, equivalia a recórrer un procés de perfeccionament, ja que, mitjançant l'amor del que és millor, nosaltres mateixos ens tornem també millors de com érem. Si per als grecs l'amor era expressió d'una mancança, per als cristians, ben al contrari, es va acostumar a entendre com a expressió de l'abundància. Estimar és donar i només pot donar qui té (més a qui té menys). Dit de manera esquemàtica, doncs, l'*agápe* grega situa l'amant en una posició d'inferioritat respecte a l'amat, mentre que l'*agápe* cristiana ho fa al revés: és l'amat qui se situa per sota de l'amant. No és gens estrany que la concepció cristiana de la caritat parteixi d'aquest esquema de superioritat de l'amant, prenent com pren Déu ja no

com l'amant màxim sinó com el paradigma de l'amor ("Déu és amor"). El cristià, doncs, ho és màximament quan procura estimar els seus consemblants amb el mateix deseiximent i generositat amb què Déu ha estimat el conjunt de la humanitat. La caritat queda entronitzada, d'aquesta manera, com una de les tres virtuts teologals del cristianisme, al costat de la fe i de l'esperança. I ocupa, de fet, un lloc preeminent en aquesta tríada de virtuts que relacionen home i Déu. L'amor de l'home cap a Déu és, però, *de fet* (o, *en fets*) impossible. No hi ha cap acció humana que es pugui considerar expressió de l'amor de l'home cap a Déu, si no és pagant el preu, és clar, de rebaixar Déu al trist panteó dels ídols. Déu només pot ser estimat indirectament mitjançant un amor al proïsme que sigui imitatiu de l'amor de Déu cap a l'home. Un amor de l'home cap a Déu que no anés acompanyat d'amor de l'home cap als altres homes podria entendre's, en el millor dels casos, com un intent d'imitació insensata car, sigui el que sigui Déu, és clar que no és res *imitable*. Un cas com aquest darrer seria pensable, encara, en un context com el de la Grècia politeista, on algú —com Epicur— podia emmirallar-se en els déus prenent-los com a exemple a seguir en alguns aspectes, però no pas en un context cristià: estimar Déu no pot ser res de gaire diferent que estimar els homes.

Aquells que, per formació, hagin pres contacte, en algun moment de la seva vida, amb catecismes recordaran que, pròpiament, la definició de la caritat com a virtut teologal inclou no només l'amor a Déu sobre totes les coses i al proïsme per l'amor de Déu, sinó també l'amor a un mateix. Hem començat recordant que l'amor és per definició un concepte relacional, que implica dos actors, un amant i un amat. La idea d'estimar-se un mateix és, si més no, força sorprenent. Sembla més aviat la mena d'expressió buida pensada (més aviat poc) per ser apresa de memòria més que no pas per ser meditada o sotmesa a consideracions gaire serioses. Com es deu fer per estimar-se un mateix (o per odiar-se)? Més enllà de *dir*-ho ("m'estimo"), puc *fer*-ho, això d'estimar-me? Hi ha cap acció que jo pugui realitzar i que pugui definir com l'acció

d'estimar-me? Puc arribar a dir que m'estimo quan em cuido (per exemple, quan m'obsequio amb un bon àpat o quan evito substàncies que em són nocives), però ja es veu que si estimar-se un mateix només vol dir tenir cura d'un mateix —en el sentit de no maltractar-se, de no fer-se malbé la salut—, es veuria reduït a un mer consell pràcticament dietètic i la relació entre la dietètica i les virtuts teologals es fa una mica estranya. Sembla, per tant, que la suprema de les virtuts teologals presenta problemes severs:

1. Amor a Déu: com hem vist, no hi ha acció humana que es pugui considerar tal.
2. Amor a un mateix: com hem vist, no sembla que tingui sentit.
3. Amor al proïsme: això sembla prou sensat.

És a dir, que la triple prescripció teologal, de fet, no és gaire teologal (perquè ens parla més de la nostra relació amb el proïsme que no pas de la nostra relació amb Déu) i dels tres aspectes que engloba només sembla que un tingui pròpiament sentit.

No deu ser estrany que, vistos els problemes que presenta la caritat entesa com a amor a Déu i com a amor a un mateix, hagi quedat reduïda, de fet, a l'amor al proïsme. Si demanem a qualsevol parlant competent del català què entén per *caritat*, molt probablement ens respondrà que (fer o demanar) caritat és sinònim de donar o demanar almoina. Fa la impressió que el camp semàntic de les antigues *agápe* i *caritas* ha quedat terriblement reduït —tant en català com en la resta de llengües romàniques— i ja no som capaços d'ampliar-lo més enllà d'aquest gest compassiu i benintencionat pel qual allarguem una moneda a algú que ens sembla que la necessita.

(Fer/demanar) caritat

Accedir a la petició de caritat acostuma a acabar conduint a desembutxacar alguna moneda i això pot haver motivat que *demanar caritat* hagi acabat convertint-se en sinònim de *demanar diners*. De fet, en llenguatge espontani, diem que «en tal demana», i tots entenem que demana diners, no pas favors o llibres. Demanar caritat (com demanar pietat o clemència), però, implica no només una sol·licitud material concreta, sinó la crida a un tret de la nostra personalitat. La caritat no és la moneda que allarguem al pobre. La caritat és el tret de la nostra personalitat que ens impulsa a allargar la moneda. Però quan fem caritat, encara fem molt més. Naturalment, són moltes les motivacions personals que ens poden portar a donar diners a una persona que no coneixem de res i que es troba en una situació de necessitat. Per benintencionats que siguin els nostres motius, la nostra caritat és reflex i sinònim d'una distància. Tal com hem apuntat més amunt, aquesta caritat d'arrel cristiana és expressió d'una situació de sobreabundància (nostra) de la qual permetem que el pobre es beneficiï de manera ben puntual i parcial. Un cop passat el nostre gest caritatiu, no hauran variat ni la nostra sobreabundància ni la seva pobresa.

D'una manera una mica radical, podríem dir que fer caritat implica sempre una acceptació de la llastimosa situació de l'altre i de la perpetuació d'aquesta situació. Fins i tot si imaginem que el nostre gest serà repetit per tots i cadascun dels vianants que transiten per davant del mendicant i, d'aquesta manera, podrà acumular una quantitat prou important de diners per tirar endavant, no hi ha res en el nostre gest caritatiu que faci pensar que la situació d'exclusió en què es troba aquell que demana ens provoqui cap disgust. El que seria interessant seria contribuir a apartar aquella persona de la seva situació denigrant, no pas contribuir a professionalitzar la seva denigració. Mitjançant la caritat, contribuïm a fer una mica menys dramàtica una situació que continua igualment, malgrat el

nostre gest, essent dramàtica. Què hem de fer, doncs? No fer res de res? Per poca sensibilitat social que tinguem, és evident que la visió d'una persona agenollada al mig d'una vorera allargant la mà no ens pot deixar indiferents. La mena de problemes i qüestions que ara mateix apuntàvem ens passen pel cap en els pocs segons que tenim per reaccionar davant d'una realitat tan dura. Un pobre enmig del carrer ens resulta un fet inquietant, gairebé acusador. Si no li donem res, potser la (mala) consciència ens perseguirà durant una estona, acusant-nos d'insensibilitat davant del sofriment aliè. Si li donem alguna cosa, probablement allunyarem momentàniament aquesta mala consciència, però, en el fons, continuarem sabent que aquella moneda no ha pas tret el pobre de la seva posició —física i social— humiliant. Nosaltres passem enllà, però el pobre queda pobre allà mateix on era.

En èpoques no gaire reculades, la societat havia articulat relats d'autojustificació més o menys superficials per evitar justament els embats de la mala consciència en situacions com aquesta. «El que ha de fer és buscar feina i treballar». «Demanant, demanant, aquest apila més diners que jo treballant com un ruc». El més sorprenent d'aquests relats és la llegenda urbana segons la qual el pobre, en realitat, és un avar que acumula grans quantitats de diners a casa seva, però que, per algun motiu misteriosíssim, prefereix malviure demanant pels carrers, en lloc de gaudir de la vida que el seu poder adquisitiu li permetria. És francament notable la nostra capacitat per forjar-nos justificacions a mida segons les nostres necessitats del moment. Si no estem disposats a posar-nos-ho tan fàcil i a sucumbir a *arguments* tan banals com aquests, bé haurem de mirar de trobar una resposta que vagi una mica més enllà. Una resposta que ens permeti passar per davant del pobre sense que s'apoderi de nosaltres una vergonya desconcertant, davant de la qual no acabem de saber ni què pensar ni com reaccionar.

La caritat, és ben clar, o no soluciona res o, en el millor dels casos, resol de manera puntual un problema que, de fet, és estructural.

I, en qualsevol cas, constata la distància entre aquell qui dona i aquell qui rep, tal com hem vist quan descrivíem les dues formes, grega i cristiana, d'entendre la caritat. No sembla, però, que la inactivitat sigui una solució gaire millor. Si una moneda no resol un problema tan important com el de la pobresa, cap moneda encara el resol menys. Podríem dir, doncs, que en la caritat entesa com a almoina hi ha un gest benintencionat i sovint fins i tot efectiu puntualment, però que es queda a mig camí tant de la resolució com de la correcta comprensió del problema.

La creixent conscienciació col·lectiva en relació amb els problemes d'equitat i desigualtat social sembla que ens ha portat a percebre amb força claredat que fer caritat no és la solució. I, de fet, en el nostre llenguatge comú (i molt més encara en el de països molt més decididament laics o fins i tot laïcistes, com la veïna França), el mot *caritat* sembla haver estat bandejat i substituït pel de *solidaritat*. Com que aquesta substitució es dona ja de manera efectiva també en molts àmbits de la nostra societat, especialment aquells que treballen més de prop amb problemes de justícia social, potser ha arribat el moment que ens preguntem si la vella caritat ha de cedir el lloc a la nova solidaritat. I si són, finalment, dos conceptes realment equivalents, que s'exclouen o que, més aviat, es complementen.

De la caritat a la solidaritat

Llibertat, igualtat i fraternitat. Amb la cèlebre divisa de la Revolució Francesa, la caritat cristiana semblava perdre una primera batalla important i començava a ser arraconada per la nova fraternitat republicana. Tot i que a França aquesta tríada de valors continuï essent emblema nacional, el terme *fraternitat* pot ser que a nosaltres ens soni, encara, massa cristià. El fet és que no sembla pas una paraula gaire en voga. De la fraternitat no en fan bandera ni partits polítics, ni sindicats, ni tan sols organitzacions no governamentals o fundacions compromeses

amb la lluita contra l'exclusió social. Allà on per a nosaltres en algun moment havia estat important la caritat, avui ho és més aviat la solidaritat. Ara bé, com tots els termes abstractes —i la solidaritat ho és, clarament—, també aquest es pot entendre de maneres ben diferents. N'hi ha prou amb donar un cop d'ull a un parell de diccionaris que ens són ben propers: el de la Real Academia Española (RAE) i el de l'Institut d'Estudis Catalans (IEC).

Segons el diccionari de la RAE, la *solidaritat* es defineix de la manera següent: «Adhesión circunstancial a la causa o a la empresa de otros». El diccionari de l'IEC, en canvi, fa: «Entera comunitat d'interessos i responsabilitats». Sembla ben bé que un diccionari i l'altre parlin de coses completament diferents. I, efectivament, una cosa no té ben bé res a veure amb l'altra. De la definició de la RAE cal destacar, sobretot, els termes *circunstancial* i *otros*. Que l'adhesió solidària sigui circumstancial vol dir que és puntual, no permanent, motivada per fets excepcionals. Que la causa o l'empresa que és objecte d'adhesió solidària no sigui sentida com a pròpia sinó que sigui «de otros» marca de manera clara la introducció d'una alteritat, d'un distanciament. L'entrada del diccionari no inclou cap exemple, però és fàcil d'imaginar en la mena de coses que ha pensat qui ha redactat la definició. És solidari aquell qui dona diners a una ONG que treballa per a la reconstrucció d'un país malmès per un terratrèmol. O bé qui per Nadal compra una targeta de felicitació solidària que contribuirà a pal·liar la gana dels nens d'un país africà. En definitiva, la noció de solidaritat que ens proposa la RAE és ben a prop de la noció de caritat que hem estat veient fins ara. No trenca la distància vertical entre qui té i qui no té, ni resol de manera estructural el problema de qui no té. És un pedaç. (Entre parèntesis convé dir que és estrany l'ús —tan sovintejat, d'altra banda— que la política espanyola fa del terme *solidaritat* per referir-se a l'equilibri econòmic territorial de l'Estat. Si ser solidari és, per definició, un fet circumstancial, costa d'entendre que la circumstància s'allargassi tant i, de la Transició ençà, no s'hagi fet res per rectificar el problema cada

cop més greu d'unes balances fiscals que ofeguen, en nom de la solidaritat, autonomies com la catalana. Si això costa d'entendre, encara és més sorprenent que aquells que estan convençuts que no hi ha diferències substancials entre un català i un extremeny invoquin la solidaritat catalana per contribuir a «la causa o a la empresa *de otros*» com els extremenys. Malgrat la seva brevetat, la definició de *solidaridad* de la RAE sembla amagar gairebé el germen del secessionisme català.)

La definició que ens brinda el diccionari de l'IEC (que és la mateixa que ja ens proporcionava el mestre Fabra) ens parla d'una «entera comunitat d'interessos i responsabilitats». *Entera*, i no pas parcial ni circumstancial. *Comunitat*, i no pas alteritat i distància. *Interessos*, és a dir, compromís amb una causa que no té res d'aliena sinó de la qual som part interessada. *Responsabilitats*, és a dir, exigència de resposta davant de fets que exigeixen reacció i no pas silenci.

Tornem un moment al cas concret que ha generat el nostre salt de la caritat a la solidaritat. El de la persona que demana, agenollada en una vorera. D'acord amb la definició de la RAE, si allarguéssim una moneda a aquesta persona i continuéssim caminant tranquil·lament, hauríem complert amb el nostre deure solidari, el d'adherir-nos circumstancialment a la causa d'un altre. D'acord amb la definició de l'IEC, en canvi, és ben clar que donar una moneda a una persona pobra no té ben bé res a veure amb la solidaritat. Podríem dir que la definició catalana és molt més exigent i compromesa. Perquè:

1. En primer lloc, la solidaritat amb el pobre no ens permet veure'l com algú radicalment diferent de nosaltres, sinó com algú de qui, en la mesura que forma part de la nostra comunitat, ens sentim corresponsables.

2. En segon lloc, no hi ha cap interès del pobre que nosaltres puguem satisfer i que no sigui, alhora, el nostre propi interès.

3. En conseqüència, allargar-li una moneda no pot ser considerat en absolut un acte que tingui res a veure amb la solidaritat, ja que manté la situació de desemparament i vulnerabilitat d'aquell de qui dic sentir-me corresponsable i, a més, costaria d'explicar quin interès (nostre) estem satisfent quan, malgrat la moneda que allarguem, mantenim una situació de desigualtat tan flagrant com aquesta.

Comencem a tenir una mica clar què *no* seria solidari en una situació com la que hem descrit. Ens falta indagar, doncs, què ho seria. I no és senzill de respondre perquè, a diferència del gest formulari d'allargar una moneda, la solidaritat *ben entesa* no hi entén, de fórmules ni receptes. Vol temps, escolta, anàlisi i, sovint, solucions imaginatives i fins i tot trencadores.

Una de les sensacions que ens envaeix de manera recurrent quan pensem en les profundes desigualtats socials que ens envolten és la impotència. Com m'ho he de fer, jo, per acabar amb la fam al món, per garantir que tots els nens juguen i van a l'escola en lloc de malviure i treballar des de cap edat, per abolir el tràfic de persones i l'explotació sexual, per assegurar a tots els ancians companyia i una vellesa digna, etc.? Com que davant dels grans problemes no existeixen mai grans solucions, potser no podem donar gaire més resposta que el vell lema de "pensar globalment i actuar localment". I és que la magnitud i la quantitat de tragèdies humanes de les quals arribem a tenir informació és tan gran que això ens pot fer perdre de vista fàcilment aquelles que sí que estan al nostre abast de resoldre o pal·liar. Com passa sovint, els arbres no ens deixen veure el bosc. Podríem començar per orientar-nos cap a horitzons modestos, que abracin el nostre radi d'acció més immediat. Atenem amb la sol·licitud que és deguda les persones grans de la nostra família? Fins on estem disposats a ajudar un amic quan passa un mal tràngol? Ens hem interessat alguna vegada per aquell home que des de fa un mes dorm en un banc a la plaça de sota mateix de casa? Piquem prou sovint al timbre d'aquella veïna del nostre replà que sabem que viu

sola? Sentim que realment formem una comunitat amb la resta de famílies que porten els fills a la mateixa escola que nosaltres i ens impliquem en aquesta claríssima "comunitat d'interessos i responsabilitats", o bé deleguem totalment en l'escola la gestió del dia a dia del centre educatiu? L'etcètera és llarg i cadascú el pot omplir amb persones i situacions diferents. Totes tenen en comú, però, la correcta comprensió de la interconnexió estreta entre el nostre benestar i el d'aquells que ens envolten, la intuïció que no som àtoms juxtaposats, sinó peces diferents d'un mateix engranatge que, si en el seu conjunt funciona bé, ens obligarà a fer molts menys esforços per tirar endavant el nostre projecte personal. En definitiva, entendre així la solidaritat equival a entendre que ser lliure en un món d'esclaus té molt poca gràcia i, a més, tard o d'hora, aquest món ens acabarà esclavitzant també a nosaltres.

Ètica i cancel·lació pública

Cada època té les seves pròpies *pulsions morals*, és a dir, aquells ressorts que activen els engranatges de la maquinària ètica i impulsen la ciutadania a opinar, actuar, respondre, jutjar, proposar, denunciar, posicionar-se, i condemnar. És molt habitual que aquests ressorts s'activin de manera *reactiva*, és a dir, com a resposta a una afirmació, una sentència, una opinió o una acció que es considera contrària a les pròpies conviccions, perjudicial per als interessos col·lectius (o d'uns determinats col·lectius), inacceptable per un motiu o altre. Allò que és acceptable i allò que no ho és, però, canvia a una velocitat molt més gran del que acostumem a imaginar, segurament perquè tendim a suposar la perennitat a principis o opinions tan bon punt adquireixen el grau suficient de consens social per esdevenir incontestables i oblidem amb una gran rapidesa quins eren els principis o opinions que immediatament abans havien gaudit del mateix estatus.

Posarem un exemple de fa (tot just) quaranta-cinc anys. El 23 de maig de 1977, el diari *Le Monde* va publicar una *Carta oberta a la Comissió de revisió del codi penal*, signada per una vuitantena d'intel·lectuals francesos, entre els quals els escriptors i filòsofs indiscutiblement més importants d'aquell moment: Roland Barthes, Simone de Beauvoir, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Michel Foucault, Jean-François Lyotard, Pierre Klossowski, Jean-Paul Sartre... Què hi proposaven, tota aquesta colla de *maîtres* à *penser*, a la comissió que havia rebut l'encàrrec de revisar el codi penal francès? Doncs ni més ni menys que despenalitzar les relacions sexuals entre persones majors i menors d'edat. Aquest no és el lloc d'allargar-nos sobre el context en què apareix aquesta demanda (l'anomenat *Afer de Versalles*). Serà suficient tenir en compte que, fins a 1974, a França, les relacions homosexuals

només eren permeses amb homes majors de vint-i-un anys; a partir d'aleshores, l'edat mínima va baixar fins als divuit anys i no és fins a 1982 que s'homologa a quinze anys tant per a relacions heterosexuals com homosexuals. La discriminació evident que suposava aquesta diferència era un dels aspectes que denunciava la carta oberta. Però no n'era l'únic. També afirmava que, per determinar si una relació entre majors i menors d'edat era lícita, l'única qüestió rellevant era el consentiment: «L'entera llibertat dels participants en una relació sexual és la condició necessària i suficient de la licitud d'aquesta relació», hi afirmaven. A la pràctica, això equivalia a demanar que es despenalitzés qualsevol relació entre un adult i un menor, tinguessin l'edat que tinguessin un i l'altre, si aquesta relació havia tingut lloc de manera lliure i consentida.

Avui, tot just quatre dècades més tard, una petició d'aquesta mena generaria un rebuig social absolut, seria titllada immediatament de criminal per l'opinió pública i els seus defensors serien objecte d'una operació de cancel·lació pública per evitar que disposessin de plataformes de cap mena per expressar les seves opinions. Així i tot, pensar que, tot d'una, les ments franceses més ben moblades del moment s'haguessin pervertit coordinadament i s'haguessin posat d'acord per portar a terme una apologia de la pederàstia no sembla gaire raonable. Molt més quan diverses de les persones signatàries havien consagrat bona part de la seva producció intel·lectual justament a la denúncia dels abusos de poder (Foucault) o de les desigualtats de gènere (Beauvoir).

Un dels precedents que havia motivat aquella carta havia estat el suïcidi de la professora Gabrielle Russier, l'any 1969, als 32 anys, després d'haver estat condemnada a un any de presó per haver tingut una relació amb Christian Rossi, un seu estudiant de 16 anys. Rossi va declarar sempre haver accedit a la relació de manera lliure i consentida i això obligava a centrar el debat en el consentiment, que és exactament el que feia la carta oberta de 1974. És a dir, els signataris de la carta estaven convençuts

que, amb el seu text, treballaven per la protecció dels menors, en la mesura que els reconeixien capacitat per prendre decisions lliures tot i no haver assolit, pròpiament, la majoria d'edat (la qual cosa no és gens estranya; gairebé cap país fa coincidir la majoria d'edat civil amb l'edat de consentiment sexual) i, d'aquesta manera, els alliberaven de tuteles (la família, l'estat, l'escola, el metge —Christian Rossi va ser internat en una clínica psiquiàtrica a conseqüència del seu afer amb Russier—) que els protegien, com a mínim, en la mateixa mesura que els oprimien. El cas era aleshores, i ho continua essent, encara avui, controvertit: cedir drets i autonomia als menors d'edat obre la porta als abusos que, malintencionadament, puguin cometre determinats majors d'edat; protegir els menors d'edat d'aquests abusos implica necessàriament llevar-los drets i autonomia.

Quatre dècades més tard, però, l'enfocament del problema ha evolucionat (no pas en el sentit que hagi *avançat*, simplement ha *canviat*), de tal manera que, avui, és cada vegada més habitual llegir el testimoni de persones que, essent àmpliament majors d'edat, han accedit lliurement en algun moment a relacions amb persones amb una edat, posició econòmica, jeràrquica, docent, etc. prou allunyada de la seva i abracen ara amb entusiasme la possibilitat de ser considerades, retroactivament, incapaces de prendre decisions lliures i consentides. És a dir, si als anys setanta els esforços s'encaminaven a obtenir l'autonomia sexual del menor d'edat, avui estem en vies de normalitzar la pèrdua d'autonomia sexual dels majors d'edat, com si les diferències (de la mena que siguin) ja revelessin, en si mateixes, la presència d'un abús. Si fos així, només serien lícites les relacions clòniques (entre persones d'edat idèntica, amb idèntic nivell d'estudis, nivell d'ingressos, posició social i professional, arrels culturals, lingüístiques, religioses...). És esperable —i desitjable— que aquesta mena de visió retrògrada i involucionista dels drets (dels drets de persones majors d'edat!) no s'acabi consolidant. Però avui dia s'està estenent amb prou facilitat i, sobretot, troba molta més aquiescència que no pas resistència social, la qual cosa ens hauria, si més no, de preocupar.

Una carta com la dels intel·lectuals francesos de 1977 generaria, avui, sense cap mena de dubte, una onada de peticions de cancel·lació a les xarxes socials. Els professors signants tindrien dificultats per continuar exercint la docència a la seva universitat o per ser convidats a expressar el seu punt de vista a altres centres educatius o culturals. No els seria fàcil continuar publicant la seva obra i s'organitzarien campanyes per retirar de les llibreries la ja publicada. Tot això no són meres suposicions. L'any 2021, la filòsofa feminista britànica Kathleen Stock va ser objecte d'una campanya de cancel·lació pública per part d'estudiants de la seva universitat (Sussex), que l'acusaven de defensar tesis trànsfobes. Qualsevol que hagi llegit mínimament l'obra de Stock (que, clarament, no sembla que sigui el cas dels estudiants promotors de la seva cancel·lació) sap que la seva crítica de la teoria de la identitat de gènere no implica, en cap cas, un atac envers les persones transsexuals i que, de fet, ha defensat públicament la necessitat de legislar per protegir aquest col·lectiu. Al cap d'uns mesos, Stock no va resistir més la pressió de la campanya de cancel·lació i es va veure obligada a renunciar al seu lloc de feina a la Universitat de Sussex i marxar a treballar als Estats Units, a la Universitat d'Austin. Igualment, per defensar posicions molt similars a les de Stock en relació amb la transsexualitat, la professora feminista de literatura Germaine Greer va ser víctima d'una campanya de cancel·lació per part d'estudiants de la Universitat de Cardiff, on havia d'impartir una conferència l'octubre de 2015. La conferència es va poder acabar celebrant, després d'haver pres severes mesures de seguretat. Encara, ben a prop nostre, el professor de la Universitat d'Oviedo José Errasti va haver de recórrer a la protecció policial, fa ben pocs mesos, per poder presentar el seu llibre *Nadie nace en un cuerpo equivocado* a Barcelona; el prestigiós professor de Psicobiologia de la Universitat de València Ferran Suay va ser destituït el juny de 2022 del càrrec de director de Política Lingüística de la Universitat de València després d'haver estat acusat des d'un compte anònim de masclista; o l'activista i politòleg Quim Arrufat, un dels valors

polítics indiscutiblement més sòlids que ha sorgit a Catalunya del 2012 ençà, es va veure forçat a abandonar qualsevol mena d'activitat pública després que el seu partit l'acusés d'haver comès una agressió sexual... per telèfon! És evident i indiscutible que ni Kathleen Stock, ni Germaine Greer, ni José Errasti no han sostingut mai ni opinions ni accions que puguin ser considerades d'odi envers les persones transsexuals. Com és igualment evident i indiscutible que Ferran Suay no ha expressat mai públicament cap opinió que pugui ser considerada masclista (per aclarir això, n'hi ha prou de consultar un diccionari) i que Quim Arrufat està tan lluny d'haver tingut mai una conducta sospitosa de poder ser considerada d'assetjament sexualment com ho està l'Àrtic de l'Antàrtic. Cap d'aquestes evidències, però, no tenen cap mena de rellevància quan l'acusació —que, pròpiament, no és una acusació sinó una sentència pública— ja ha estat proclamada.

Les persones que promouen accions d'aquesta mena ho fan, indubtablement, mogudes per unes intencions encomiables de justícia social i probitat moral. És clar, però, que les intencions, aquí, no tenen cap interès ni rellevància. No hi ha cap dubte que les intenses campanyes inquisitorials del s. XVI i XVII contrareformista perseguien un objectiu ben digne: protegir l'estabilitat doctrinal cristiana dels perillosos atacs infligits per heretges protestants que negaven la veracitat de la major part dels dogmes catòlics. Les intencions o la convicció dels inquisidors no resten ni un bri de crueltat o injustícia a les seves accions. La comparació amb els processos inquisitorials pot semblar una mica exagerada, però —fogueres a part— no ho és tant. Allò que, formalment, fa que una campanya de cancel·lació pública i un procés inquisitorial s'assemblin perillosament és la renúncia a qualsevol mena de garantia procedimental o processal. Que, a la pràctica, vol dir despullar de drets fonamentals la persona cancel·lada. Franz Kafka havia comprès perfectament la insensatesa d'aquesta mena de linxaments públics basats en mers rumors dels quals ningú no té cap coneixement directe i els va traduir magistralment de

manera literària en grans obres com *El procés* o la petita narració *El truc al portal del mas*. Tant en un relat com en l'altre, s'hi fan evidents la incomprensió, per part de l'acusat, de què és, exactament, el que està passant, la completa ignorància de qui l'acusa o de què se l'acusa i la impossibilitat d'exercir cap dret de defensa. Dit d'una altra manera, la impressió que la sentència ha estat dictada sense necessitat de judici i que les *lleis* que condueixen a la condemna són del tot críptiques, subjectives, arbitràries i desconegudes per part de la persona condemnada. Si fa cinc-cents anys n'hi havia prou que algú aixequés el dit i digués: «Bruixa!», avui n'hi ha prou que algú, des d'un compte anònim de Twitter digui: «Masclista!», «Transfoba!», o «Assetjador!». Tant en un cas com en l'altre, l'acusació —que hauria de constituir, tot just, el primer pas de qualsevol procés per dirimir la responsabilitat o la culpabilitat d'algú— ja equival a una sentència.

Dit d'una altra manera, la cancel·lació pública suposa abolir el triangle elemental que constitueix una arquitectura mínima de drets fonamentals: acusació, defensa, jutge. Qualsevol persona acusada té dret a saber qui l'acusa i de què. Té dret, igualment, a poder exercir el seu dret de defensa, a conèixer el marc normatiu que sosté l'acusació. I té dret a ser jutjada per un tercer que es limiti a aplicar la norma des de la màxima neutralitat possible. Les normes són perfectibles (i s'han de perfeccionar). Els jutges no sempre actuen amb la neutralitat que seria desitjable (per això tenim la possibilitat de recusar-los o de recórrer a una segona instància). L'estructura, per tant, no sempre garanteix sentències justes. Això és evident. Però cedir a la temptació d'escapar a una mínima estructura de garanties amb el pretext que les lleis, els jutges o els procediments no donen els resultats esperats hauríem de ser conscients que vol dir tornar, ras i curt, a la selva i ens fa recular fins a temps pretèrits als quals estem convençuts que cap persona civilitzada no té gens de ganes de tornar.

Una campanya de cancel·lació pública equival, a la pràctica, a la convicció que estem en disposició de fer d'acusadors i jutges alhora. És a dir, que disposem de tota la informació, de primera mà i de manera fefaent (tot i haver renunciat, sempre, a escoltar la part acusada —forma part de la lògica mateixa de la cancel·lació no permetre a l'acusat expressar-se públicament, ni tan sols, o especialment, en defensa pròpia—), i tenim elements suficients, abundants i objectius de judici per fer caure la presumpció d'innocència i dictar sentència pública. I suposa, encara, una cosa, segons com, més greu: que tenim raó. Una raó que és fins a tal punt poderosa i sòlida que no ha de témer endur-se vides que té al davant, arruïnar carreres professionals, impedir que professors es guanyin la vida fent classes o venent els seus llibres, que cantants puguin fer concerts o discos, que actors puguin tornar a pujar a l'escenari. És a dir, condemnar persones a la mort civil i, amb elles, les famílies que en depenen.

Hi ha, en aquesta confiança en la pròpia raó, una arrogància intel·lectual que delata la banalitat des de la qual es llança l'anatema. Les persones que no confonen la racionalitat amb l'arrogància saben que no hi ha rigor intel·lectual possible sense una desconfiança bàsica i sistemàtica envers les pròpies conviccions. Per més que ens ho hàgim rumiat, que hàgim analitzat les dades, que ho hàgim discutit amb altres persones, que hàgim contrastat els nostres punts de vista amb els expressats per altres autors (un seguit d'accions que, ja d'entrada, es passen completament per alt en qualsevol operació de cancel·lació), sabem que el simple fet que persones diverses tinguin punts de vista diferents sobre un mateix tema ens ha de fer dubtar de la correcció de les nostres posicions. D'això se'n diu humilitat intel·lectual i és un ingredient absolutament indispensable per a qualsevol persona que es vulgui dedicar a pensar amb un mínim rigor —no és, en canvi, gens ni mica necessari si l'únic que es vol fer és esbravar-se condemnant a tort i a dret des del desconeixement i l'absoluta falta d'empatia. Com que, en gairebé tots els casos que motiven operacions de cancel·lació pública, es

fa francament difícil de dir que aquells que la impulsen disposen de cap mena de certesa absoluta (més aviat, acostumen a parlar d'oïda, a partir del que han sentit dir, fent-se eco d'allò que algú ha volgut fer córrer interessadament), seria aconsellable aplicar sempre una avaluació de pèrdues i guanys. És a dir, ser conscients que la cancel·lació provoca danys irreparables (de reputació, econòmics, professionals, familiars, personals) i, per tant, que el grau de seguretat que hem de tenir per impulsar-la ha de ser extremament elevat. Un grau de seguretat que no s'acostuma a donar ni és possible que es doni —perquè gairebé sempre estem parlant de fets sobre els quals no tenim ni un coneixement directe ni els elements de context suficients per forjar-nos una opinió realment fonamentada i matisada— i que ens hauria de conduir, si més no, a actuar moguts per un sentit de prudència elemental.

4. Ètiques aplicades

El pare, el mestre i el capellà

Els valors són una mica com l'energia: ni es creen ni es destrueixen, només es transformen. És evident que, a principis del segle XXI, ens trobem en un moment històric de canvi de paradigma ètic. Què volem dir per *canvi de paradigma*? La societat occidental, en general, però de manera més concreta l'europea, ha viscut en molt pocs anys un canvi radical dels seus valors de referència. Durant segles, la nostra societat ha estructurat el seu món de valors a l'entorn de tres eixos:

1. El familiar (encarnat en la figura del pare).
2. El pedagògic (encarnat en la figura del mestre).
3. El religiós (encarnat en la figura del capellà).

A aquests tres eixos, hi podríem afegir el discurs de valors que prové de l'esfera pública, de la difusió de missatges a través dels mitjans de comunicació, de la política, i que de la Revolució Francesa ençà s'ha materialitzat en el cèlebre eslògan de "llibertat, igualtat, fraternitat". Aquest triple eslògan, però, es deixa cosir fàcilment als tres àmbits esmentats més amunt:

- La proposta de valors que provenen de la *família* naturalment tendeix a assegurar uns lligams de solidaritat, que és la versió moderna de la caritat/fraternitat, com hem explicat en el capítol precedent.

- La proposta de valors que prové de l'*escola* tendeix (o hauria de tendir) a assegurar que l'educació ens faci no només més cívics, sinó també més lliures; és a dir, el coneixement com a instrument per permetre'ns desplegar les nostres capacitats i preferències amb autonomia.

• La proposta de valors que prové de l'*Església* implica també un discurs d'igualtat (i, si es vol, també de fraternitat). Malgrat la —merescuda, no es pot negar— mala premsa que tenen algunes manifestacions i actituds de l'Església jeràrquica, no hem d'oblidar que el missatge cristià original, l'autèntica bona nova (evangeli) del cristianisme, és que tots els homes són iguals (germans) davant d'un déu que és Pare i que ens estima amb un amor incondicional (és a dir, independentment del nostre sexe, de la nostra raça, de la nostra opció sexual, o dels zeros que tingui la nostra nòmina).

El *problema* és que aquest triple nivell d'articulació de valors, tant si es vol considerar des d'un punt de vista polític (llibertat, igualtat, fraternitat) com institucional (la institució del pare, la del mestre, la del prevere), en la nostra societat ha entrat en crisi. És altament dubtós que a Catalunya, l'any 2023, hi hagi algú que es prengui seriosament els discursos sobre valors, tant si provenen de la càtedra d'un mestre com de la trona d'un capellà, o de la butaca inamovible on seu el pare de família. Quan parlem de canvi de paradigma en el món dels valors, volem dir que la nostra societat ja no està disposada a acceptar cap mena de tutela en relació amb què hem de creure i com hem d'actuar, vingui d'on vingui la tutela. I això ha donat lloc a un *campi qui pugui* dels valors.

En aquest canvi de paradigma hi ha tingut molt a veure, és clar, el fet que en les darreres dècades els avenços tecnològics i científics en àmbits com la medicina i la biologia humana, la modificació del paisatge, la tecnificació de la societat a tots nivells o l'escalada imparable d'un model empresarial altament competitiu ens ha acabat convencent que *tot és possible*. Si podem allargar de manera exagerada la vida, crear-ne de nova, combatre amb èxit gairebé totes les malalties que fins fa ben poc eren mortals de necessitat, industrialitzar la producció agrícola i ramadera fins a la cosificació de la vida animal, alterar (destruir) qualsevol paisatge al nostre gust (talar selves, modificar el curs

dels rius, endinsar carreteres per paratges inhòspits, alliberar l'energia nuclear, etc.). Si podem fer tot això, aleshores per quin motiu hauríem de necessitar que algú ens dicti allò que hem de fer moralment amb les nostres vides?

Això vol dir que, en el segle XXI, no hi ha ètica possible? No, més aviat vol dir que els valors prefabricats han deixat de ser operatius i això ens obliga a fer un esforç per moure'ns dins una moral més oberta, plural i pluralista. No pas la moral del *laissez faire, laisser passer*, on tot val igual i tot s'hi val, sinó la moral del diàleg, de la persuasió, del consens racional. Per tant, és clar, també una moral canviant (perquè nosaltres canviem i la nostra moral ha de canviar amb nosaltres). Sembla, en realitat, que un discurs moral que vagi a cavall dels temps, dels canvis, d'un món que canvia, ha de ser més adequat, ens ha de permetre viure millor que no pas un discurs moral *objectiu*, vàlid universalment, per a qualsevol època i qualsevol persona. Com hem vist, d'ètiques universalistes se n'han fet, al llarg de la història de la filosofia, però sempre ens acaben donant tan sols un mapa molt vague de les directrius que han de regir el comportament humà. Una ètica universal és possible, però té poca aplicabilitat concreta. Allò que és concret són els valors. I sembla que és més sensat que els valors, és a dir, les accions a les quals donem valor i que donen valor a les nostres vides, canviïn amb nosaltres, que no pas que nosaltres rebutgem canviar per tal d'emmotllar-nos a uns valors universals i immòbils.

Les ètiques aplicades es desenvolupen i consoliden durant el segle XX, que és el segle de l'esclat cientificotecnològic. D'entrada, qualsevol ètica aplicada té un component important de vigilància conservadora, fins i tot a voltes reaccionària i antiil·lustrada, perquè parteix de la base que el desenvolupament científic, que és el desenvolupament de la capacitat de coneixement i transformació humana, no és neutre i convé vigilar-lo i, si cal, limitar-lo per evitar excessos amb conseqüències moralment problemàtiques. No és estrany, doncs, que els discursos d'algunes

ètiques aplicades com la bioètica hagin estat especialment desenvolupats precisament des de sectors religiosos. Això s'aplica exactament igual tant si parlem d'ètica aplicada al medi ambient (l'ecologisme és per definició conservador) com de bioètica, de tecnoètica o d'ètica empresarial.

Si durant segles, els avenços científics han anat associats a la idea de progrés (és a dir, a un increment del benestar de les persones: facilitació del treball, reducció dels riscos laborals, més productivitat, etc.), actualment els avenços científics comporten sempre la generació de riscos: risc genètic, químic, nuclear, ecològic. Les ètiques aplicades es deixen descriure bé, doncs, com un intent d'avaluar i controlar aquests riscos en un moment en què han desaparegut els grans sistemes de valors morals i religiosos que, en altres èpoques, els haurien limitat automàticament.

Una diferència important que caracteritza les ètiques aplicades en relació amb models ètics pretèrits és que els canvis cientificotècnics ara tenen lloc en un escenari global, en què tots els ciutadans del planeta són tractats com individus d'una mateixa *classe*. És a dir, ja no ens trobem davant d'un conflicte que pugui afavorir uns i perjudicar els altres, sinó que els riscos que comporten els avenços tècnics contemporanis afecten tota la població per igual: les substàncies potencialment cancerígenes estan repartides *democràticament* en productes consumits per tota la població, els problemes que es puguin derivar del mal funcionament d'una central nuclear, de la modificació genètica de productes (OGM), del consum abusiu d'antibiòtics que redueix la nostra capacitat immunològica, del deteriorament de la capa d'ozó, etc. Es dona el cas, a més, que molts d'aquests perills es fan presents amb molta més força en societats desenvolupades i fortament industrialitzades que no pas en països en vies de desenvolupament (que, tot i així, han de fer front a altres problemes generats pels països del primer món, com ara la gestió dels nostres residus informàtics). L'experiència de la COVID-19

ha revelat, segurament com mai, aquest caràcter *democràtic* de les nostres febleses globals. Com que, a més, la consciència de risc és directament proporcional al nivell cultural (i, sovint, inversament proporcional a la quota de risc real), és normal que els països més desenvolupats siguin els més preocupats per posar límits al desenvolupament científic.

El mite de Frankenstein (o la raó que engendra monstres)

Les ètiques aplicades (n'hem de parlar en plural, precisament perquè poden donar lloc a discursos molt diferents segons l'àmbit d'aplicació) neixen precisament d'aquesta necessitat d'orientar-nos en el magma de les nostres pròpies possibilitats, de domar el monstre que nosaltres mateixos hem creat. D'alguna manera, les ètiques aplicades són un intent d'humanitzar Frankenstein. Cada dia tenim més dispositius a les mans els límits i possibilitats dels quals no controlem o podrem no arribar a controlar en un futur no gaire llunyà. L'obertura de possibilitats que generen els avenços tècnics ens situa davant la pregunta següent: «Podem fer tot allò que podem fer?». És a dir, ens és lícit fer alguna cosa simplement perquè tenim la possibilitat tècnica de fer-la? O bé convé que refrenem el desenvolupament d'algunes de les nostres capacitats per tal de preservar el nostre propi futur? Quan dos (o més) governs signen un tractat de desarmament, per exemple, estan responent afirmativament a aquesta última qüestió. En aquests moments, els humans tenim la capacitat de generar armes amb un potencial (auto)destructiu enorme. Que ho puguem fer, però, no vol dir que ens convingui i, per això, en alguns casos, fins i tot després d'haver-nos armat, decidim desarmar-nos. Perquè sabem que les bombes només es fabriquen amb una finalitat: fer-les esclatar en un moment o altre.

El mite de Frankenstein, la criatura monstruosa creada per l'home però que escapa al control de l'home, es fa present quan ens plantegem la necessitat de desenvolupar arguments d'ètica aplicada, perquè Frankenstein no només ens planteja el problema de què hem de fer davant d'un problema, sinó també de qui

som nosaltres en relació amb el monstre. Les ètiques aplicades, igualment, tenen un valor tant prescriptiu (què hem de fer) com descriptiu (en la reflexió sobre què hem de fer, hi va inclosa una pregunta sobre la nostra identitat: qui som?).

Però no és una redundància dir ètica aplicada? No és sempre un saber pràctic l'ètica? Sí i no. Les ètiques aplicades que s'han desenvolupat molt notablement en els darrers vint o trenta anys són *especialment* aplicades —i cal que ho siguin—, perquè intenten respondre a situacions radicalment noves, que nosaltres mateixos hem creat, i que són massa concretes per poder ser gestionades des d'un discurs ètic més general. Això no vol dir, és clar, que l'ètica aplicada s'hagi de convertir en una mena de recepta que resolgui els problemes cas per cas, sinó que cal precisament trobar la manera d'adequar els discursos ètics tradicionals (una ètica del deure, una ètica de la felicitat, etc.) a situacions radicalment noves, que ens sorprenen i ens exigeixen una reflexió que ens permeti baixar més arran de terra.

La necessitat de les ètiques aplicades posa de manifest una de les —moltes— paradoxes de la Il·lustració: fa dos-cents anys llargs que estem convençuts del fet que la raó ens guia de manera progressiva cap a una vida més feliç individualment i més justa socialment. Però resulta que són precisament els extraordinaris avenços de la nostra raó els que, ben sovint, ens aboquen a la infelicitat i a la injustícia. Tal com expressava en un conegut gravat de 1799 el pintor Francisco de Goya: «El somni de la raó produeix monstres».

Fa un moment dèiem que l'ètica aplicada podria confondre's fàcilment amb una discussió de casos, perquè sembla que es dedica a problemes més concrets que no pas les ètiques tradicionals. Això és cert en el sentit que hem expressat més amunt: que els problemes plantejats pel nostre nivell de desenvolupament tècnic i científic ens obliguen a plantejar-nos els problemes de manera més concreta. Ara bé, que els problemes siguin concrets (la informàtica, la medicina, el medi ambient...) no vol dir ni de bon

tros que les conseqüències d'aquests problemes també siguin d'abast limitat. Més aviat tot al contrari. Un dels motius que ens ha fet veure que calia desenvolupar discursos ètics aplicats és el sorgiment d'un element desconegut fins fa molt pocs anys: el risc. Un risc, és clar, que ja no és un risc local, concret o circumstancial, com havia estat tradicionalment sempre el risc. Un risc, ara, d'ordre planetari i la mala gestió del qual pot tenir conseqüències o bé irreversibles o bé reversibles només a molt llarg termini: des de tirar una bossa de plàstic al mar fins a desforestar un pulmó mundial o patir els efectes del canvi climàtic.

Una ètica per anar tirant

Més enllà de les particularitats que distingeixen l'ètica del medi ambient de la bioètica, o la tecnoètica de l'ètica aplicada als mitjans de comunicació, hi ha algunes característiques que comparteixen totes les ètiques aplicades. Ramon Alcoberro (*Ètiques per a un món complex*, Pagès Editors, 2004) n'identifica tres:

a) Les ètiques aplicades són ètiques *civils*. És a dir, no s'emparen en principis d'autoritat religiosa o política (el que estableixi una constitució, per exemple), sinó que són ètiques del diàleg, ciutadanes, que busquen la resolució dels conflictes pràctics que afecten la nostra convivència. Tenen la seva millor arma en l'exposició argumentada de raons, i no pas en la defensa essencialista dels dogmes. Així doncs, per exemple, considerar que l'avortament és moralment reprovable perquè la vida és d'origen diví i no ens correspon a nosaltres decidir gestionar-la seria un mal enfocament d'ètica aplicada.

b) Les ètiques aplicades són ètiques *de mínims*. En filosofia, és habitual la distinció entre ètiques de mínims i ètiques de màxims. Una ètica de mínims es conforma a trobar aquells punts essencials en els quals tota la comunitat es pot posar d'acord i que permetran conviure deixant un ampli i respectuós marge d'acció als ciutadans per tal que orientin la seva vida com prefereixin. La Declaració Universal dels Drets Humans, per exemple, és un bon exemple d'ètica de mínims. Una ètica de màxims, en canvi, acostuma a concretar molt més quina mena d'accions hem de dur a terme si volem obtenir el benestar o la felicitat. En aquest sentit, una ètica de mínims deixa un marge de maniobra màxim, mentre que una ètica de mínims deixa un marge

de maniobra mínim. Doncs bé, les ètiques aplicades són del primer tipus: busquem aquell mínim en què tothom pugui estar d'acord, amb l'objectiu d'evitar, precisament els estralls màxims.

c) Les ètiques aplicades són ètiques *provisionals*. Com que l'element que intenten regular (el desenvolupament tecnològic i científic) canvia a una velocitat enorme, seria molt poc lògic que les ètiques aplicades pretenguessin ser discursos inamovibles, sense capacitat d'adaptació al canvi. Les ètiques aplicades, per tant, són ètiques *per anar tirant*, per fer camí i canviar cada cop que el camí ens ho exigeixi. En fem prou si l'ètica ens ajuda a gestionar correctament el dia a dia.

Per tant, si són civils, de mínims i provisionals, han de ser també necessàriament revisables. I per això l'instrument amb què acostumen a treballar les ètiques aplicades són els comitès ètics que elaboren codis (o protocols d'actuació) ètics. En la redacció d'aquests codis ètics cal que intervinguin necessàriament tots els implicats, de manera transversal. Així doncs, en el comitè ètic d'un hospital, per exemple, hi trobarem representants de diverses branques professionals: metges, infermers, personal d'administració, filòsofs, juristes, familiars i pacients, etc.

Ecoètica (o ètica del medi ambient)

Vivim en un món que porta imprès de manera profunda la petjada de l'ésser humà. Això ha estat sempre així, però mai com en les darreres dècades la presència humana en el planeta no s'havia deixat sentir de manera tan brutal. La nostra capacitat per alterar els ecosistemes locals i la configuració del món global sembla haver-se tornat il·limitada. Tenim la capacitat de destruir mars sencers, de provocar catàstrofes nuclears amb conseqüències a dècades i segles de distància, d'alterar les característiques d'elements que havien romàs pràcticament intactes durant milers d'anys (les reserves de combustibles fòssils, la capa d'ozó), etc. És fruit directament d'aquest ús massiu (que es converteix, finalment, en abús) de la naturalesa i de la conseqüent crisi ecològica que provoca que se'ns imposa la necessitat de reflexionar també èticament sobre el nostre comportament en relació amb el món que ens acull.

La primera pregunta que se'ns imposa a l'hora d'abordar una reflexió mediambiental és si és lícit tractar la naturalesa com un mitjà al servei de la vida humana o l'hem de considerar un fi en si mateixa (i, per tant, val la pena respectar la biodiversitat). Malgrat que la nostra consciència actual de l'escassetat dels recursos naturals sembli quelcom molt evident, aquesta consciència és molt recent. El que ha prevalgut fins fa molt pocs anys —fins i tot entre pensadors progressistes— ha estat la idea que la naturalesa era un *enemic* ferotge que calia domesticar i que se'n podia fer un ús il·limitat perquè la naturalesa mateixa és il·limitada. En aquest sentit, la nostra consciència ecològica quan, per exemple, reciclem les nostres pròpies deixalles és un fenomen completament nou, però que alhora s'imposa en el mateix moment que nosaltres mateixos comencem a consumir de manera insostenible.

Darrere del fet de considerar la naturalesa com un mitjà, hi trobem sempre la tradicional oposició entre *natura* i *cultura*. La tradició occidental ha estat sempre fortament culturalista i ha considerat que havia de formar part del procés civilitzador alliberar-se de la naturalesa, dominar-la, controlar-la. N'hi ha prou que pensem en el mandat diví del *Gènesi* (Gn 1, 28): «Sigueu fecunds, multipliqueu-vos, pobleu la terra i domineu-la i sotmeteu els peixos, els ocells, les bèsties i totes les cuques que s'arrosseguen per terra». Per moderar aquesta conflictiva relació entre natura i cultura, avui està molt en voga la noció de sostenibilitat: cal trencar amb la idea que tot creixement és positiu i ens proporciona benestar.

Hi ha un error de plantejament que no és del tot inhabitual escoltar en discursos associats a l'ètica del medi ambient. Acostuma a prendre formes com ara «convé que modifiquem la nostra actitud ecològica perquè estem destrossant el planeta». Hi ha una gran ingenuïtat en aquesta frase, que prové del fet de confondre les nostres necessitats amb les necessitats del planeta Terra. El planeta que ens acull té una vida relativament llarga, d'uns 4.500 milions d'anys, i els primers homínids no hi van fer aparició fins fa uns 7 milions d'anys. El gènere *homo* tot just té uns 3 milions d'anys. Per tant, si ens ho mirem amb una mica de perspectiva i en relació amb la vida de la Terra, nosaltres, com aquell qui diu, hi acabem d'arribar. És cert que cap altre animal no ha demostrat la capacitat que té l'home per alterar l'equilibri natural dels ecosistemes presents a la Terra, però és evident que la Terra hi era des de molt abans que nosaltres i, segons com gestionem el nostre futur, perdurarà molt més que no pas nosaltres. En realitat, quan sentim algú que intenta defensar la necessitat de preservar el medi ambient per evitar "destrossar el planeta", li hauríem de respondre que allò que està en perill no és pas la Terra, sinó les nostres condicions d'habitabilitat a la Terra, que són coses prou diferents. Els humans som animals especialment fràgils i hem tingut la sort de sorgir en un entorn natural que ens és altament propici. Si destrossem aquest entorn, només ens posarem en

perill nosaltres mateixos. La Terra veurà extingir-se formes de vida com la nostra (ja n'ha vist extingir-se moltes) i veurà també com en sorgeixen de noves.

Bioètica (o ètica de la vida)

Podríem dir que, des que existeix la professió mèdica, existeix també una primera forma de bioètica. Durant segles, però, aquesta ètica de la vida s'ha centrat en la qüestió de *fer el bé* (pensem, per exemple, en el jurament hipocràtic, que prohibeix al metge atemptar contra la vida del malalt, fins i tot si li ho demana). A partir de mitjan segle XX, la preocupació deixa de ser fer el bé (fer-ho bé), i l'ètica introdueix la pregunta: «I què vol dir, exactament, fer el bé?». Perquè el metge no tracta malalties, sinó persones que tenen malalties. I això exigeix afrontar la malaltia posant en primer pla les conviccions, desitjos i capacitats de la persona que la pateix. D'aquesta manera, un mateix remei o tractament serà perfectament adequat per a algú però poc recomanable per a algú altre. La pressió que la bioètica ha fet en les últimes dècades ha permès introduir i consolidar quatre principis que convé que ressenyem ràpidament.

El principi d'autonomia. La pràctica mèdica ha de partir de la base que, a excepció dels infants i joves menors d'edat (amb excepcions) i de persones incapacitades jurídicament, tracta amb persones responsables de la seva pròpia vida i autònomes per prendre les seves pròpies decisions. El malalt, per tant, ha de ser sempre la primera persona a saber què li passa, a quins tractaments es pot sotmetre i ha de decidir, assessorat pel metge, quina és l'opció que més li convé. El principi d'autonomia es concreta, sobretot, en el que la bioètica anomena *consentiment informat*, és a dir, la combinació d'informació (necessària abans de prendre qualsevol decisió) i acceptació voluntària de la proposta feta pel metge. No és del tot inhabitual que, sobretot en casos extrems com ara malalties terminals o complicacions de salut que fan preveure un desenllaç mortal més o menys imminent, la família accedeixi a la informació abans que el malalt. Sovint, fins i tot, aquesta informació no arriba mai al malalt, que n'és, naturalment,

el principal interessat. Una ocultació d'informació com aquesta es porta a terme, ben segur, amb bona intenció, per no atabalar el pacient o fer-lo patir innecessàriament. Darrere la bona voluntat, però, s'hi amaga una violació clara del principi d'autonomia: si no hi ha evidències molt clares que el malalt vol que se li oculti expressament la informació, ell ha de ser qui la rebi en primer lloc i la gestioni com prefereixi, comunicant-la a la família o guardant-se-la per a ell.

Però si això és així en casos extrems i irreversibles, ho és igualment, ben sovint, en l'atenció primària. Quan anem al metge perquè no ens trobem bé, ho fem, moltes vegades, com qui acudeix a un oracle que no només ens endevinarà què ens passa (diagnòstic), sinó que ens imposarà (prescripció) què hem de fer per redreçar el nostre problema de salut. Aquí, l'ús d'un verb com *prescriure*, que no vol dir altra cosa que *ordenar*, *manar*, ja és prou desafortunat. Cap metge no té la capacitat d'imposar-nos un tractament i, per tant, començaria a ser hora que, en lloc de *prescripció mèdica*, comencéssim a parlar, per exemple, de *recomanació mèdica*. Perquè si el metge recomana —i no prescriu—, aleshores queda clar que som nosaltres els qui decidim, de fet, un cop informats de quin és el nostre diagnòstic i de quines són les opcions de tractament, si volem o no volem tractar-nos i com ho volem fer. Pot ser que algú pensi que aquesta no és una actitud raonable, que si acudim al metge és, precisament, perquè ell en sap més que no pas nosaltres, de qüestions que tenen a veure amb la salut, i, per tant, és més sensat posar-nos cegament a les seves mans i fer el que ens prescrigui que no pas decidir per nosaltres mateixos què és el més aconsellable de fer. Potser, però, si pensem així és perquè ens hem habituat a desconfiar del coneixement (perquè és clarament coneixement) intuïtiu que tenim del nostre propi cos, de quina mena de coses ens van bé i quines no, de què hem de fer per estar sans i trobar-nos bé. Com més gran sigui l'acte de fe que fem en la medicina, menys *nostre* serà el *nostre* cos, més ens desacostumarem a escoltar-lo i en delegarem la comprensió a l'especialista.

Si aquesta actitud de submissió al criteri mèdic és prou habitual, ho és igualment la contrària, que en cap cas es pot confondre, tampoc, amb consentiment informat. La facilitat amb la qual accedim a tota mena d'informació, també informació mèdica, provoca que ben sovint assistim a la consulta mèdica amb el diagnòstic i fins i tot el tractament ja decidit. Hem consultat els nostres símptomes a internet i ens hem convençut que tenim això o allò i que això o allò es tracta amb allò o allò altre. L'actitud de qui entra a la consulta del seu centre d'atenció primària explicant al metge què té i exigint-li una recepta concreta per al seu mal, a més de ser arrogant, tampoc no té res a veure amb el principi d'autonomia. Per definició, la combinació d'autonomia i consentiment informat exigeix una actitud dialogant, de confiança i de respecte mutu entre metge i pacient. I si el metge que substitueix la recomanació per la prescripció no està respectant l'autonomia del pacient, el pacient que pretén invertir els rols i prescriure al metge la recepta que ell considera que necessita tampoc no ho està fent. Les ètiques aplicades són sempre ètiques del diàleg.

El principi de no maleficència. Aquest és un principi *conservador*, que procura evitar mals majors i innecessaris. Sovint s'anuncia amb la seva formulació llatina: *primum non nocere*: 'en primer lloc no fer mal'. El principi de no maleficència vol fer notar que, davant de qualsevol situació mèdica que es doni, del que es tracta en primer lloc és de no espatllar-la (o no espatllar-la encara més). És a dir, el metge té l'obligació, fins i tot per davant de fer el bé, de procurar no provocar danys innecessaris o que no reportin clarament un guany. Això obliga la pràctica mèdica, d'una banda, a buscar aquelles solucions més indolores i menys invasives. Entre dos tractaments que donin garanties semblants de curació, s'haurà de decantar sempre pel menys lesiu. Igualment, el principi de no maleficència portarà el metge a aconsellar l'abandonament de qualsevol tractament en aquells casos en què consideri que no reportaran cap millora, com ara les malalties terminals.

El principi de justícia. En un estat que garanteix una assistència mèdica bàsica a tota la població, com és el cas de la majoria d'estats europeus, el principi de justícia només es planteja en casos d'escassetat de recursos o d'emergència. Posem per cas que, al servei d'urgències d'un hospital públic, hi arriben dues persones amb afectacions molt similars i que requereixen, totes dues, una intervenció d'urgència. L'ordre d'acceptació de malalts en un servei d'urgències, naturalment, es fa per criteri mèdic i no pas per ordre d'arribada: són tractats primer aquells que necessiten tractament més urgent. Però en un cas com el que proposem, en què no tindríem criteri mèdic per decidir qui operem primer (i suposant, és clar, que no tenim la possibilitat d'operar-los tots dos alhora perquè no disposem de prou personal, o de prou quiròfans), ens hauríem de basar en un principi de justícia.

Un cas típic de la bioètica: l'avortament

Tot i que els tres principis de la bioètica exposats fins aquí són vàlids i aplicables en qualsevol procés que impliqui tractament mèdic o interacció amb un professional de la salut, hi ha dos casos en què els aspectes morals es fan especialment aguts perquè la vida i la mort —que són els àmbits liminars, és a dir, on comença i acaba qualsevol reflexió sobre el cos i la salut— hi prenen un protagonisme especial: l'avortament i l'eutanàsia. Aquí caldria fer un aclariment important. La bioètica no és la mena d'utillatge conceptual que els filòsofs s'han empescat per justificar des d'un punt de vista moral ni l'avortament ni l'eutanàsia. La reflexió bioètica no és —o no hauria de ser— ideològica i, per tant, no està ni a favor ni en contra ni de l'avortament ni de l'eutanàsia. Simplement, es limita a proporcionar-nos els elements de reflexió que ens permetin encarar qüestions tan serioses de manera adequada i desapassionada. I, sobretot, ens ajuda a veure els problemes que pràctiques com aquestes plantegen. Perquè,

de problemes, en plantegen. Per no estendre'ns més del compte, centrem-nos un moment en la qüestió de l'avortament.

La creixent sensibilitat social entorn dels drets de les dones (sintetitzada en l'encertada proclama «nosaltres parim, nosaltres decidim») ha decantat l'opinió majoritària a favor del dret a l'avortament allà on, fa ben poques dècades, aquest dret suscitava un ampli rebuig, ben sovint apel·lant a arguments de caràcter religiós o a vaporosos principis morals que ningú no sabia exactament com expressar però que s'imposaven amb tota la seva vehemència dogmàtica. Com que, en qüestions morals, no és del tot inhabitual que els humans ens moguem seguint la llei del pèndol, tampoc no és inhabitual que interpretem aquest moviment pendular com una victòria sobre plantejaments caducs i retrògrads, com si haguéssim passat, sobtadament, de la foscor a la llum. Quan llegim la realitat des d'aquesta perspectiva dual i maniquea, renunciem nosaltres mateixos a fer l'esforç de detectar la mena de problemes que continuem tenint, convençuts com estem que ja no en tenim cap. Si la foscor no permet veure-hi clarament, un excés de llum també encega.

Quins són els punts foscos d'un plantejament proavortista que renunciï a veure-hi cap aspecte polèmic? Doncs principalment el que afecta la (impossible) definició de l'inici de la vida humana. Si aquells que s'aferren a arguments religiosos per oposar-se a l'avortament ho fan des del convenciment que la vida no ens pertany (pertany a Déu) i aquesta vida s'inicia en el precís moment en què es troben l'òvul i l'espermatozou que ens han originat a tots i cadascun de nosaltres, els qui defensen una posició igualment acrítica a favor de l'avortament ho fan des del convenciment que la vida ens pertany a nosaltres (concretament a les mares) i que una interrupció voluntària de l'embaràs dins dels límits que marca la llei (ara mateix, al nostre país, les primeres catorze setmanes) no ens hauria de provocar cap mena de conflicte moral. Podríem dir que, en el fons, una posició i altra, tot i oposades en el contingut, són exactament igual de

dogmàtiques, és a dir, gratuïtes i impossibles de justificar, tot i la vehemència amb què s'acostumen a expressar. Mirem d'explicar-ho una mica millor.

Tots tenim clar (i en això també es posen d'acord avortistes i antiavortistes) que, si ens situem al voltant de la quarantena setmana d'embaràs, quan el fetus està a punt de néixer, ens trobem davant d'una vida humana. Tot i que els humans siguem mamífers singulars, que requerim un llarg període de *gestació extrauterina* (és a dir, que no naixem i ens posem a caminar, com la immensa majoria dels mamífers), tenim clar que un fetus de quaranta setmanes és una persona humana perquè, quan abandoni el si matern, respirarà autònomament, posarà en marxa la seva funció nutritiva sense necessitat de la placenta materna, obrirà els ulls i hi veurà, plorarà, etc. És a dir, començarà a fer la mena de coses que fem els humans, encara que sigui de manera molt rudimentària. En l'altre extrem, tots (o la majoria) tenim clar que el zigot microscòpic resultant de la unió d'un òvul i un espermatozou no és una persona humana, per la mateixa mena de raons però de sentit contrari. És a dir, ningú no sabria reconèixer en un organisme unicel·lular format a partir de dos gàmetes una *persona humana*. Si en els dos extrems del procés tenim clar què tenim i què no tenim al davant, la pregunta interessant és a partir de quin moment podem afirmar amb seguretat que *ja* ens trobem davant d'un organisme humà. Perquè és la determinació d'aquest moment el que ens hauria de servir per establir (moralment, legalment...) els criteris de correcció o incorrecció d'una interrupció voluntària de l'embaràs.

La divisió del procés de gestació en una fase embrionària i una fase fetal és poc més que arbitrària: s'acostuma a considerar que durant les primeres dotze setmanes ens trobem davant d'un embrió i, a partir d'aleshores, davant d'un fetus, però les variacions a l'hora d'establir aquesta diferència o la manera de calcular-la són nombroses en funció dels països o de les escoles mèdiques i, en qualsevol cas, tampoc no coincideix amb el límit que s'acostuma

a establir legalment, que varia des de les deu setmanes (Portugal o Eslovènia), fins a les vint-i-dues (Holanda o Islàndia). Si no és la diferència entre embrió i fetus el que ens permet dir que *allò* ha deixat de ser un organisme prehumà i s'ha convertit en una persona humana, aleshores, què és? Res, naturalment. No disposem absolutament de cap evidència objectiva que ens reveli la presència, a partir d'un cert moment, d'algun element que ens permeti afirmar que, ara sí —i fa un moment, encara no—, ens trobem davant d'una vida humana. O, dit d'una altra manera, d'elements inequívocament humans, n'apareixen des de bon principi. Alguns més evidents i altres menys. L'organisme monocel·lular previ i tot a l'embrió ja conté en el seu ADN tota la informació genètica que acompanyarà el procés de creixement i individuació de la futura persona. Això no se'ns revela, *encara*, de manera evident, però arribarà el moment —que nosaltres, segurament, no veurem— en què la simple anàlisi d'aquesta informació genètica tan inicial ens permetrà fer instantàniament una projecció precisa sobre com serà aquella persona. Una mica més endavant —però no gaire, tot just al voltant de les sis setmanes— ja som capaços de detectar activitat cardíaca perfectament audible. No, encara, pròpiament, un cor humà, que es constituirà al voltant de les deu setmanes i bategarà, per cert, a tota velocitat, a uns 160 batecs per segon. Des de quina autoritat científica (deixem del tot al marge consideracions religioses) podem explicar a una mare que sent com en el seu interior batega un cor humà que, realment, aquell organisme no és, *encara*, una vida humana? Si no ho és, encara, en aquest moment, en quin moment començarà a ser-ho?

Des d'un punt de vista estrictament biològic, la vida humana es desenvolupa en un procés continu, sense fer salts. Dins d'aquest contínuum, que s'inicia amb la concepció i finalitza amb el part, no és possible determinar cap canvi ni qualitatiu ni quantitatiu que permeti afirmar l'inici inequívoc de la vida humana. És precisament per això que el convenciment amb el qual algú partidari de l'avortament al·lega que no està finalitzant cap vida

humana és exactament igual de dogmàtic que el que revela aquell que està convençut que ho està fent fins i tot cinc minuts després de la concepció. Tant l'un com l'altre creuen saber identificar amb certesa quan s'inicia la vida humana intrauterina, quan ens trobem davant d'una vida humana i quan no. Un al·lega raons religioses que constitueixen un relat tan qüestionable com suggeridor. L'altre, convençut com està del fet que el marge que permet la llei és garantia d'una mena de definició ontològica, no necessita ni tan sols forjar cap relat suggeridor: simplement dona per fet que si la llei permet interrompre l'embaràs abans de la setmana x, aleshores és evident que abans de la setmana x podem tenir la certesa que no estem malmetent en cap cas una vida humana i, per tant, el dilema moral és perfectament sobrer. Si un peca per excés de moralització, l'altre ho fa més aviat per defecte. I tant a l'excés com al defecte, en aquest cas, els falta argumentació racional o, com a mínim, consciència de la feblesa o les limitacions de les respectives posicions morals.

Amb tot això no ens estem posicionant —en absolut— ni a favor ni en contra de l'avortament. A aquest tema, justament, el que li sobren són debats entre partidaris i detractors. En general, és ben poc interessant saber si la gent està a favor d'una cosa o de la contrària. Del que es tracta és de saber *per què* estan a favor d'una cosa o de la contrària, poder analitzar les raons que cadascú defensa i poder-les criticar lliurement, siguin quines siguin les posicions criticades i la posició des de la qual es critiquen. Si hi ha alguna cosa que no és conciliable amb una ètica de la vida és donar les coses per fetes, per sabudes, pressuposar que no tenen arestes ni plantegen problemes. Sigui quina sigui la solució que acabem adoptant, és fonamental que la sapiguem fonamentar.

Per cloure el cas concret de l'avortament (en què el lector ja s'ha adonat que estem intentant fer d'advocat del diable per mirar de posar de manifest la mena de qüestions que acostumem a donar per sobreenteses i que ens sembla que no les hi hauríem de donar), potser a algú li resultarà útil donar un cop d'ull a la Taula

1, en què hem recollit l'evolució d'interrupcions voluntàries de l'embaràs realitzades a Catalunya per grups d'edat entre 2010 i 2020 i, en la darrera columna, el nombre total de naixements. Amb un simple cop d'ull a aquesta taula, prenem consciència que, seguint una dinàmica molt estable, del total d'embarassos que han tingut lloc al nostre país durant l'última dècada, aproximadament un 25% han estat voluntàriament interromputs. És evident que darrere una interrupció voluntària d'un embaràs hi pot haver circumstàncies completament diverses: una violació, la detecció d'una anomalia genètica mitjançant una amniocentesi, la ruptura d'un preservatiu, o un descuit de la píndola anticonceptiva... Un cop descomptats tots aquells casos d'interrupció voluntària per raons contingents (des de l'agressió sexual fins a una fallada del sistema contraceptiu), probablement ens hauria de cridar l'atenció i fins i tot preocupar-nos que hi hagi una quantitat tan elevada d'interrupcions voluntàries que no poden tenir cap altra explicació que la manca de cultura contraceptiva. És a dir, les dificultats per tenir una vida sexual regida per unes pràctiques anticonceptives sanes i eficaces i la seva substitució per la inconsciència o el desconeixement (és a dir, per llegendes urbanes com ara el *mètode* Ogino-Knaus, o el coit interromput). Si això és així, podem arribar a concloure que hi ha un percentatge gens menyspreable de casos en els quals l'avortament està *substituint* un mètode anticonceptiu adequat. I no és gaire difícil imaginar quins són els estrats de població femenina més perjudicats per aquesta situació.

Un estat d'opinió en què, amb tota la bona voluntat, intentem evitar convertir l'avortament en un problema pot acabar propiciant fàcilment el sorgiment d'un problema majúscul que, a més, afecta directament aquelles dones que ja pateixen una situació de vulnerabilitat social estructural: la substitució de les mesures anticonceptives per l'avortament. I l'avortament no és un mètode conceptiu. No ho és per definició (perquè no pot ser el mateix evitar la concepció que interrompre la gestació) ni ho és, sobretot, per les seqüeles tant físiques com psíquiques que

deixa en la dona que avorta. Prendre'ns seriosament, doncs, el debat sobre l'avortament (més enllà de partidaris i detractors) ens hauria de portar a fer coses que clarament no estem fent: multiplicar els esforços educatius, la inversió econòmica (tots els mètodes anticonceptius són exageradament cars per a segments molt amplis de la població) i l'acompanyament a aquelles dones (i a les seves parelles!) més vulnerables socialment i amb més dificultats per accedir a una vida sexual sana i segura. Mentre família i estat renunciem a proporcionar una educació sexual sana als nostres joves (que avui no hauria de començar més enllà dels deu anys) i a proporcionar tots els recursos econòmics per poder-la fer efectiva, la pornografia omnipresent i a l'abast de qualsevol adolescent continuarà fent-ho per nosaltres. I els índexs d'avortament es mantindran en uns índexs que no haurien de deixar indiferent ningú.

Taula 1

	<15	15 a 19	20 a 24	25 a 29	30 a 34	35 a 39	40 a 44	>45	Total	Naixements
2020	44	1.824	4.255	4.397	4.007	3.473	1.645	155	19.800	58.464
2019	72	2.254	4.749	4.737	4.426	3.828	1.710	160	21.936	61.548
2018	53	2.141	4.663	4.494	4.228	3.667	1.633	136	21.015	63.566
2017	79	1.912	4.232	4.148	3.922	3.700	1.566	127	19.686	66.803
2016	70	1.954	4.047	4.106	4.101	3.738	1.510	135	19.661	68.974
2015	45	1.978	3.894	4.089	4.335	3.584	1.465	131	19.521	70.450
2014	81	1.963	3.630	3.934	4.229	3.701	1.469	123	19.130	71.589
2013	92	2.475	4.403	4.634	4.893	4.006	1.465	115	22.083	71.591
2012	99	2.543	4.307	4.837	5.052	3.650	1.372	96	21.956	77.438
2011	85	2.516	4.607	5.103	5.103	3.737	1.363	100	22.614	80.861
2010	83	2.708	5.172	5.783	5.376	3.723	1.366	94	24.305	84.015

Font: Elaboració pròpia a partir de dades de l'Idescat

5. A tall de conclusió: teoria de l'inútil i de la víctima

Diem «a tall de» i no pas, simplement, «conclusió», perquè ja es deu haver vist que, en qüestions morals, no hi ha gaire res a concloure. En farem prou si, al llarg d'aquestes pàgines, hem aconseguit no caure en una caracterització excessivament simplista de temes que no en són gens, de simples; si l'hem encertat mínimament a l'hora de seleccionar els aspectes de cada autor o de cada plantejament ètic que ens han semblat més importants; si alguna de les qüestions tractades ha donat peu al lector a revisar els seus punts de vista; si, en definitiva, el llibre ha estat útil al lector en algun sentit. Car ser útil ja és, de fet, una virtut moral i seria tot un detall que un llibre sobre ètica no resultés, en aquest sentit, *immoral*.

No només és *una* virtut ètica, la utilitat. Algú podria pensar que és *la* virtut ètica per excel·lència. Encapçalàvem aquest llibre amb una cita de les prodigioses *Memòries d'Adrià*, de Marguerite Yourcenar, que, justament, evocaven la utilitat com a virtut suprema: «La forma més alta de virtut, l'única que encara suporto, és la ferma determinació de ser útil». Tot i la seva vaguetat —o potser, precisament, per la seva vaguetat—, una definició de la utilitat com aquesta permet dividir la humanitat entre dues menes de persones: els qui s'arremanguen i els acomodats; els qui es lleven pensant què poden fer per millorar una mica el món on viuen i els qui es lleven pensant què pot fer el món on viuen per millorar una mica la seva posició; els qui construeixen i els qui no ho fan; els entusiastes i els ressentits; els resilients i els victimistes; els solidaris i els egoistes, els útils i els inútils. La «ferma determinació de ser útil» implica un autèntic programa de vida moral, que requereix poca teoria i es construeix a base d'hores i dedicació als altres. Sense necessitat de verbalitzar-ho explícitament, la persona útil demostra tenir la capacitat per

encarrilar la seva vida amb coherència i sentit. La utilitat, ser útil, és un vector del comportament moral i determina, sovint amb molta exactitud, què hem de fer i què no hem de fer, i també com hem de fer el que fem. Fins i tot quan no hi reeixim, quan fracassem en el nostre intent de ser útils, l'experiència ens mostrarà en què o per què hem fracassat i això ens permetrà redreçar la nostra conducta per corregir-la i millorar-la.

Les persones negatives, negligents, les que sempre tenen un *no* o un *però* a flor de llavi, les que estan sempre més pendents de la seva comoditat, de les seves circumstàncies, de les seves limitacions, dels seus desitjos, que no pas de l'esforç que convé fer per millorar la convivència i construir els projectes que ens aixopluguen com a comunitat són persones que fan molta mandra. A la seva manera deuen ser *feliços*, capficats i entotsolats, sempre més pendents del que els passa a ells que no pas del que passa al seu voltant. S'ha de reconèixer que la dèria de derivar cap al tractament psicològic una infinitat de problemes perfectament banals i quotidians, vells com la humanitat mateixa, però que adquireixen una pàtina de gravetat —i fins i tot, de cientificitat— tan bon punt creuen el llindar de la porta del psicòleg deu haver afavorit, i no pas poc, la proliferació dels *inútils*. Però aquesta mateixa dèria introspectiva —que no deixa de ser sinó una manera sofisticada de mirar-se el propi melic per estalviar-se haver de mirar el dels altres— acostuma a resoldre les coses, aproximadament, en la mateixa mesura que les espatlla.

Posar nom als nostres estats d'ànim, als *trastorns* que afecten la nostra conducta, als traumes que presumptament condicionen la nostra actuació ens permet objectivar sensacions difícils de descriure, vivències que poden resultar angoixoses, ens permet explicar i explicar-nos a nosaltres mateixos qui som, per què som com som, per què fem el que fem. No sona malament. El que resulta profundament enigmàtic és per quin motiu hauríem de tenir necessitat de posar nom a tota aquesta mena de coses. I, sobretot, què en fem, del nom, un cop se'ns revela amb tota la

seva ampul·lositat pseudocientífica. Massa sovint, les etiquetes que ens caracteritzen psicològicament esdevenen coartades —que actuen tant davant nostre mateix com davant dels altres— per justificar la nostra manera de ser i d'actuar, per justificar-nos. *Com que soc així...* Mentre que l'única cosa important, està clar, no és pas com *som*, sinó com *volem ser*. Tots els esforços que l'inútil dedica a investigar qui és deixa d'esmerçar-los en la noble tasca de descobrir qui vol ser. I intentar ser-ho.

La vocació de l'inútil sembla haver-se vist alimentada i reforçada, aquests darrers temps, per un factor que, de fet, és complementari de la dèria introspectiva: el victimisme. Una víctima és, estrictament parlant, una persona que algú ha fet patir. És a dir, absolutament tots hem estat, en un moment o altre, víctimes, perquè si no, no seríem persones de carn i ossos. Com que la condició de víctima pressuposa, *simplement*, el fet d'haver patit el dany infligit per algú altre, hi ha, com a mínim, tantes maneres de ser víctimes com formes d'infligir patiment: físic, moral, econòmic, psicològic... Es pot ser víctima d'una guerra, d'una violació, d'un robatori, d'un atemptat, de l'holocaust, de la repressió franquista, de la repressió postfranquista, d'un accident de trànsit, de discriminació racial, d'un delicte d'odi, d'una extorsió, d'un frau o una estafa, de maltractaments (físics, psicològics, verbals...) infantils o en edat adulta, d'assetjament sexual, de violència domèstica, d'abús de poder, de ciberassetjament, de ciberespionatge, de tràfic d'éssers humans, de tràfic d'òrgans, d'explotació laboral, d'assetjament escolar, o d'assetjament psicològic, entre molts d'altres. De fet, darrere de cadascun dels més de 600 articles que recull el Codi Penal s'hi amaga una víctima —o més d'una— perquè, per definició, no pot haver-hi un delinqüent sense víctima. I, més enllà de l'ordenament jurídic, el llenguatge col·loquial multiplica el camp semàntic al voltant de la víctima i fa aparèixer víctimes de l'alcohol, de les drogues, de les malalties, del capitalisme, de la pobresa, de l'heteropatriarcat, del feminisme i, fins i tot, del suïcidi (l'únic cas en què coincideixen la víctima i el botxí).

La condició de víctima, de la mena que sigui, té una particularitat que ens acostuma a passar desapercebuda: el seu caràcter netament passiu. Com que la víctima és, per definició, algú que ha *patit* un dany, no pot ser-ne mai sinó protagonista *passiva*; l'acció recau sobre la víctima, però la víctima no n'és mai (excepte el cas singular del suïcidi) l'agent. Això resulta especialment interessant en l'àmbit ètic, perquè l'ètica és sempre un discurs sobre l'acció i la llibertat d'acció, sobre la responsabilitat, sobre el deure, sobre els actes que ens aporten felicitat, és a dir, sobre coses que *fem*, però no pas sobre coses que *no fem*. En canvi, la víctima no pot al·legar, per definició, res que hagi fet, sinó, només, alguna cosa que li han fet. I això hauria de voler dir, d'entrada, que la condició de víctima no té cap possibilitat d'encaixar en un discurs ètic. La víctima ha de ser reconeguda com a tal, escoltada i acompanyada i, fins allà on sigui possible, rescabalada del dany sofert, però com que, pròpiament, no ha fet res (qui ha fet ha estat el botxí, i a aquest sí que se li ha d'exigir responsabilitat moral!), no té cap possibilitat d'ocupar un espai que no sigui merament passiu, com a *objecte* d'una mala acció, en un discurs ètic. I això no obstant, i de manera progressiva, el discurs victimista s'està introduint en l'esfera de l'ètica i condicionant-lo d'una manera generalment inadvertida.

Diem *discurs victimista* perquè són coses molt diferents una víctima (una persona que ha sofert un dany) i el victimisme. El victimisme pot ser brandat com a estendard tant per víctimes reals com per falses víctimes. Aquí, això és irrellevant. El que és interessant és que cada vegada és més habitual constatar com víctimes (reals o imaginàries, tant és) pretenen ocupar una determinada posició moral que deriva, únicament, del fet de ser víctimes. Fixem-nos, intuïtivament, en la diferència substancial que hi ha entre dir, per exemple, «és valent», «és honrat», «és garrepa», «és malvat», «és cruel», «és solidari» i dir «és víctima». El valent, l'honrat, el garrepa, el malvat, el cruel o el solidari han portat a terme (reiteradament) accions que han estat valorades d'acord amb les caracteritzacions morals —positives

o negatives— que els acabem assignant. És a dir, *s'han guanyat* el seu qualificatiu moral. La víctima, pròpiament, no ha fet res. Perquè és un tret fonamental de la condició de víctima, justament, no haver fet res per ser-ho i, per tant, el que ens podria suscitar interès moral és l'autor del dany, però no pas la víctima. I, això no obstant, el victimisme ocupa, de manera cada vegada més evident, una posició no només destacada sinó privilegiada i tot en els discursos morals. Mirem d'esbrinar per quin motiu això és així.

Conquerir l'estatut de víctima i poder-lo convertir en una ensenya de personalitat moral equival a conquerir una ciutadella moral difícilment expugnable. D'entrada, a diferència de qualsevol altre tret de la personalitat que pugui ser valorat èticament, la condició de víctima s'autoafirma sense necessitat que siguin els altres qui ens l'assignin. Necessitem que els altres ens reconeguin la condició de generosos (no n'hi ha prou que nosaltres ho prediquem de nosaltres mateixos, si les evidències indiquen el contrari), però, en canvi, n'hi ha prou que algú es proclami víctima perquè obtingui el reconeixement que ell predica de si mateix. Seria molt estrany que una mena de pseudovirtut que es pot obtenir només proclamant-la no temptés més d'un a proclamar-la. Algú dirà: i quin problema hi ha, si algú ha estat realment víctima (del que sigui), a dir-ho? Cap ni un, d'entrada. No només això, sinó que, com ja hem dit més amunt, la víctima té el dret de ser escoltada, reconeguda, acompanyada i reparada en la mesura que sigui possible. Aquest hauria de ser un objectiu compartit socialment i al qual ningú hauria de deixar de dedicar els esforços necessaris per fer-lo possible, en la mesura de les seves possibilitats i en l'àmbit de les seves responsabilitats. Però el que podem constatar reiteradament que cerca el discurs victimista no és pas ni l'acompanyament ni la reparació (és a dir, la superació), sinó més aviat tot el contrari: instal·lar-se en una condició que, ben mirat, no deixa de ser confortable perquè proporciona reconeixement social (sense necessitat d'haver fet res), neutralitza qualsevol crítica (a la víctima no se la qüestiona)

i, sobretot, confereix un estatut moral de probitat inqüestionable (a qui se li acudiria considerar que algú que és víctima pot *ser*, alhora, una mala persona?). La víctima que aspira a convertir la seva condició de víctima en un estendard moral queda sòlidament col·locada, doncs, *en el costat correcte de la moral*.

Tot això tindria ben poca rellevància en el marc de qualsevol reflexió ètica si no fos, en primer lloc, perquè la substitució progressiva del subjecte moral per la figura de la víctima pot arribar a tenir conseqüències de gran abast en la manera com entenem nocions ètiques bàsiques com la responsabilitat. Quina teoria moral podem construir a partir d'un subjecte que, per definició, és *irresponsable* i que, de fet, fa gala de la seva irresponsabilitat i de la seva impotència? En segon lloc, l'estendard del victimisme propicia sentiments morals que no estem gaire convençuts que siguin recomanables (la venjança, l'odi, el ressentiment) i mira permanentment cap al passat en lloc de construir solucions de futur. I, finalment, fomenta la consolidació de privilegis ja existents i agreuja desigualtats: no tothom disposa de la situació social, econòmica i professional adequada per erigir-se eficaçment en víctima; aquí, una vegada més, els privilegiats sumen un nou privilegi —el reconeixement social que proporciona la condició de víctima—, mentre que els no privilegiats veuen com la seva situació no canvia en absolut, sinó que, més aviat, s'agreuja per l'augment de la distància entre què vol dir ser víctima per a ells i què vol dir per a uns altres. Víctimes de primera i de segona.

Ni inútils ni víctimes, doncs. Per raons ben diferents, inútils (els qui no volen ser útils) i víctimes (els qui substitueixen l'*acció* per la *passió*) no els escolliríem pas com a companys de viatge moral. Les víctimes, s'entén, que professen el victimisme, car una víctima és un subjecte moral com qualsevol altre en relació amb tot allò que fa i que està disposat a fer —però no pas en relació amb allò que no ha fet, sinó que li han fet. Al capdavall, l'útil i la víctima que renuncia a ser reduïda a víctima són, tant

l'un com l'altre, persones lluminoses, que contemplen el futur amb esperança i, sobretot, es contemplen poc a si mateixes. Ho podem dir amb les paraules de Yourcenar, o amb les de Sòfocles a *Edip Rei* (en traducció de Carles Riba): «Per a un home, ésser útil pel que té i pel que pot, és la més noble tasca que hi hagi».

Girona, setembre de 2022

AMPLIACIONS I AGRAÏMENTS

Hem renunciat expressament a carregar el text amb notes a peu de pàgina o qualsevol altre sistema de referències bibliogràfiques. Això no obstant, és de justícia citar, com a mínim, alguns textos i autors que ens han acompanyat al llarg de la redacció del llibre, tant per deixar constància de les nostres fonts com per convidar el lector a ampliar el seu ventall de lectures.

Hem tingut especialment presents els plantejaments del magnífic assaig, ja clàssic, de Josep-Maria Terricabras *Ètica i llibertat* (Curial, 1983) per a la redacció de la primera part d'aquest llibre. Més enllà d'aquest títol concret, el mestratge de Terricabras es fa inevitablement present fins i tot més enllà del que nosaltres som capaços de detectar, mitjançant el que deu constituir un cert *aire de família*.

Per ampliar la informació proporcionada a la segona part del llibre, i especialment dels capítols dedicats a la filosofia antiga, el lector pot recórrer a *Les savieses de l'antiguitat*, de Michel Onfray (Edicions de 1984, 2008), o, per al cas específic del cinisme, a l'esplèndid assaig de Raül Garrigasait *El gos cosmopolita i dos espècimens més* (Edicions de 1984, 2021, 2a ed.).

Per a la redacció de la part dedicada a les ètiques aplicades, ens ha estat enormement útil la brillant síntesi de Ramon Alcoberro *Ètiques per a un món complex* (Pagès Editors, 2004). El lector que tingui ganes d'anar més enllà de les quatre pinzellades que hem proporcionat nosaltres, trobarà en aquesta monografia un mapa molt complet dels reptes que afronten les ètiques aplicades.

Per a la redacció de les pàgines de la conclusió dedicades al problema de la víctima, ens ha estat especialment il·luminadora

l'obra del professor de la Universitat de Bèrgam, Daniele Giglioli, *Critica della vittima* (Nottetempo, 2014).

Finalment, hem d'agrair a l'Institut d'Estudis Ilerdencs de la Diputació de Lleida, a Òmnium Cultural Lleida-Ponent i a la Fundació Catalana per a la Recerca i la Innovació la iniciativa de convocar el Premi de divulgació científica Humbert Torres i de considerar prou valuós aquest treball per atorgar-li el guardó en la seva XXIX edició.

A Josep M. Forné, perquè, sense la seva amistosa insistència, encara hauria trigat més a donar aquest treball per finalitzat.

A Joan Vergés, a qui he d'agrair el profit de la conversa permanent i la descoberta de punts de vista i d'obres que han contribuït a construir aquest llibre.

A la Carlota, en Roc i la Vall, que encara són massa petits per llegir aquestes pàgines tot i que estan enterament pensades per a ells. Ells són el futur i qualsevol reflexió ètica mira cap endavant, fins i tot quan sembla que ho fa cap enrere.

I a l'Ainhoa, que em fa el regal de llevar-se cada matí al meu costat i m'ensenya, pacientment, l'art de ser útil.

Diputació de Lleida

La força dels municipis