

Filòsof canadenc

Charles Taylor

La conducció d'una vida i el moment del bé*

La filosofia i la teoria de la moral sotmeten en moltes ocasions l'opció per la justícia i el bé a un principi únic. En altres ocasions, en canvi, subratllen la impossibilitat d'arbitrar entre diverses categories de «béns». Aquest és un debat de fons difícil d'esclarir i molt complex. Normalment ens trobem davant d'una diversitat de béns i sovint ens trobem amb la situació d'haver de fer judicis globals sobre la manera d'actuar quan n'hi ha més d'un en joc. Però, com podem triar entre béns diferents? Segons Charles Taylor, un dels exponents contemporanis més representatius del comunitarisme, les persones poden trobar en el sentiment d'unitat i d'integritat de la seva pròpia vida –la consideració de la vida com un tot, com un procés, com un camí que es va fent i no com la suma d'episodis, cruïlles i decisions aïllades– una mesura comuna per justificar una determinació. No es tracta tant de la importància relativa dels béns o de les decisions morals com de la idea de com s'ajusten mútuament a la totalitat i a la globalitat d'una vida. Perquè, com diu l'autor, «la nostra tasca no consisteix senzillament a dur a terme actes aïllats, cada un dels quals és just, sinó a viure una vida, cosa que vol dir ser i esdevenir una classe determinada d'ésser humà». És a dir: no es tracta tant de classificar els béns com de veure que s'ajusten els uns amb els altres i de fer-los complementaris a partir d'uns valors.

La paraula *incommensurabilitat* acostuma a sortir en la discussió de dues menes diferents de situació en la vida moral.

* Títol original: «Leading a life», article inèdit elaborat per Charles Taylor l'any 1996. (El títol català correspon a la versió francesa, titulada «La conduite d'une vie et le moment du bien», publicada a *Esprit* el març de 1997 [N. de la T.]). La versió en castellà ha estat publicada a *La libertad de los modernos*, Amorrurru Editores, 2005.

La primera es dóna quan hem de fer una tria i hi ha dos béns diferents en joc: béns que són prou diversos com perquè ens costi ponderar-los en una mateixa deliberació. Per exemple, en un cas imaginat per Bernard Williams, l'acte que en alguna situació deriva en les millors conseqüències pot estar en conflicte amb les exigències de la meua integritat. Pot passar també que les demandes de benevolència plantejades als altres topin amb les de la meua realització, o que les exigències de justícia contradiguin les de pietat i compassió.

La segona mena de context és cada vegada més habitual al nostre món. D'alguna manera, hem de comparar les exigències sorgides de les perspectives ètiques de cultures i civilitzacions molt diferents, i potser fins i tot arbitrar entre elles. En aquest cas, solem esforçar-nos inútilment per trobar un terreny comú de raonament que pugui ser acceptat pels integrants d'ambdues cultures.

En aquest cas, però, parlar d'«incommensurabilitat» és sovint poc hàbil i massa simplista. En aquest àmbit cal fer un seguit de distincions importants. Exploraré el primer context i intentaré comentar alguna cosa sobre el que vol dir raonar quan hi ha en joc béns molt diferents.

II

Una idea bàsica amb la qual començo la discussió del primer context és que qualsevol explicació adequada ha de fer justícia tant a la diferència com a la unitat. Aquesta mena de contextos ens arraconen i ens obliguen a reconèixer la diversitat dels béns. Però al mateix temps semblen capaços, almenys, d'esforçar-nos per prendre decisions no arbitràries en aquestes situacions, la qual cosa indica que en certa manera la unitat és una cosa que podem cercar en la nostra vida moral.

Per descomptat, aquest punt de partida és molt lluny de no ser discutit. En el món filosòfic són molts els que adopten punts de vista que neguen la diversitat dels béns i plantegen la unitat d'una manera no problemàtica. Em refereixo, d'una banda, a les diverses formes de l'utilitarisme, i, de l'altra, a les teories inspirades per Kant. En resposta a aquestes idees apareixen crítics per als quals la diversitat dels valors fa impossible l'arbitratge entre ells. Les concep-

cions més populars d'aquesta mena són les que avui constitueixen els diversos corrents del «postmodernisme».

Penso que aquestes dues posicions extremes ignoren característiques crucials i innegables de la nostra vida moral. Aquestes característiques han estat sovint assenyalades, i jo també en parlaré a les pàgines següents, però el meu objectiu principal va més enllà de l'actitud negativa que implica refutar les posicions unilaterals: m'agradaria contribuir a forjar una concepció plausible del raonament moral que reflecteixi tant la seva ineludible diversitat com la seva lluita constant per la unitat.

La polarització de l'escena filosòfica reflecteix en primer lloc l'impacte poderós de les teories de la unitat sobre el pensament postil·luminista. Les teories de la diversitat sorgeixen com a reacció contra aquesta quasi hegemonia.

L'atractiu de les primeres és fàcilment comprensible, ja que semblen introduir claredat i decidibilitat en la vida moral; la claredat que aporten és similar a la de les teories científiques. Així mateix, aquestes teories de la unitat demostren que una gamma molt àmplia d'intuïcions morals i obligacions sentides són les realitzacions d'una única finalitat –com ara la felicitat més gran de la quantitat més gran de persones– o l'exposició d'un criteri únic –com és l'intent d'universalització de la màxima de l'acció. Aquesta unitat comporta la decidibilitat. O bé pondrem diferents accions a la llum d'una única finalitat global, o simplement examinem quines accions són permissibles en funció del criteri. Si més d'una ho és, ens enfrontem per definició a una tria no moral entre totes dues.

Ara bé, la claredat s'ha aconseguit no només gràcies a la unió de les diverses exigències, sinó també per l'exclusió d'algunes, o almenys la seva relegació a una posició jeràrquica inferior. L'utilitarisme explícita com sentim la importància del que anomenaré, tot reprenent el terme del segle XVIII, «benevolència», és a dir, la vocació d'ajudar el proïsme a viure i prosperar, perllongar la vida i reduir el patiment. No sembla, però, que admeti els objectius de la realització personal o les aspiracions d'aconseguir en la nostra vida, al marge de la benevolència, altres béns: la integritat, la sensibilitat o l'amor (excepte en la mesura que són instruments de la benevolència). Per això les exigències d'integritat, posem per cas, es poden considerar un desafiament per a l'utilitarisme.

Pels postmodernistes la diversitat de valors fa impossible un arbitratge entre ells

Les diverses teories inspirades en Kant donen, sens dubte, una articulació al nostre sentit de la justícia, però també releguen la realització personal a un rang inferior entre els nostres objectius. En primer lloc, cal satisfer les exigències de la justícia; més endavant la cerca de la «vida bona» serà a l'ordre del dia. Trobem aquesta idea, per exemple, en Jürgen Habermas. Arribem així a una delimitació rigorosa del domini de la moralitat, amb un criteri molt clar del bé i del mal, però al preu d'excloure de l'àmbit de la moralitat un seguit d'aspiracions que ara es classifiquen com a merament personals, i per tant no obligatòries en el mateix sentit.

La cultura postil·luminista liberal ha atribuït a justícia i la benevolència una centralitat en la vida moral

En un aspecte important, aquesta manera de procedir està sobredeterminada. S'origina en raons tant epistemològiques com morals. Ja he esmentat els atractius epistemològics: la claredat, el sentit de decidibilitat i la intuïció dels fonaments de la moralitat, que aparentment té l'origen en la vinculació de totes les obligacions amb un sol principi. Ara bé, les raons morals són igualment importants, si no més importants. La cultura postil·luminista moderna i liberal ha atribuït a la justícia i la benevolència una centralitat i una importància en la vida moral que semblen no tenir precedents en la història humana. Els problemes de màxima importància giren al seu voltant. Les transgressions més greus i escandaloses, que en èpoques anteriors es podrien haver caracteritzat com a blasfèmia, traïció a la tribu o infraccions al codi familiar i sexual, s'identifiquen ara com violacions dels drets humans. En el corrent de pensament posterior a la Il·lustració, fins i tot la moralitat sexual pateix un desplaçament del seu centre de gravetat: el mal no es defineix ara en termes d'impuresa personal, sinó com un atemptat contra els drets d'un altre, tal com passa en els casos d'assetjament sexual o en la nova condemna feminista radical de la pornografia com a forma de violència contra les dones.

Així, doncs, hi ha una convergència de diverses coses. En primer lloc, un temperament moral que exalta les qüestions relatives a la benevolència i la justícia per damunt de totes les altres, fins a l'extrem de convertir-les en el sùmmum de la «moralitat» pròpiament dita. Després, una concentració correlativa en les nostres obligacions envers els altres: la moralitat té a veure amb el «deure». I, juntament amb això, una claredat sense precedents en els assumptes morals: d'entrada, perquè els límits de la moral es tracen de la

manera més precisa, i també perquè els problemes que l'afecten es poden resoldre per mitjà d'un procediment definit.

Aquesta claredat es conquista tot relegant fora de la deliberació moral certs dominis històricament importants del pensament ètic. Hi ha dos àmbits estretament connectats que són pertinents per a la nostra anàlisi. Quan comencem a reflexionar sobre la vida moral i qüestionem potser els mandats que se'ns han transmès, podem intentar definir què és allò realment important.¹ En realitat, aquesta reflexió pot ser més radical del que dono a entendre aquí, perquè en un principi no tenim la certesa de comptar ja amb una noció clara i definida de la seva importància ni estem segurs que n'hi hagi prou amb descobrir quines coses tenen aquesta propietat. Al contrari, quan examinem diverses teories ètiques ens sorprèn la seva diferent manera d'entendre el que aquí anomeno, força vagament, «importància», i en particular les classes de límits molt diferents que tracen entre allò que és important i el que no ho és. En alguns casos, la frontera és molt marcada, com un penya-segat, i separa qüestions elevades de veritable transcendència moral d'una planúria de desigs corrents. En altres casos el que tenim s'assembla més a un pendent suau interromput per molts altiplans, que representen una jerarquia finament graduada d'objectius, cap dels quals es destaca de manera pronunciada respecte dels altres. La teoria de Kant sembla que s'ajusta més al primer model i la d'Aristòtil, al segon.

Aquest nivell de reflexió es preocupa per definir el que he anomenat «béns de la vida»,² és a dir, les accions, maneres de ser i virtuts que realment defineixen una vida bona. Que potser es tracta de la devoció a Déu, el coratge indestructible davant l'adversitat, la preocupació i benevolència sinceres pel proïsme o alguna combinació d'aquestes qualitats i d'altres? Aquest pla es connecta amb un segon nivell en el qual tractem d'aclarir quins aspectes dels éssers humans, del seu lloc dins l'univers, de la seva relació amb Déu o del que sigui fan que uns béns o uns altres siguin els més elevats. Així, la devoció a Déu té sentit en el context de la visió dels homes com a criatures d'un Déu d'amor. El coratge auster es comprèn en el marc de la concepció d'un univers hostil o indiferent i d'un ésser humà definit per la capacitat de conservar la dignitat i no cedir davant l'hostilitat: exigeix un cert tipus d'imatge de l'univers, de les nostres capacitats i de les diferents actituds envers l'univers possibilitades per aquestes capacitats i actituds. La concentració en la benevolència pot tenir un seguit de contextos; uns de deistes, uns altres

d'ateus i uns altres, finalment, que no són classificables segons aquest contrast però que tenen en comú una visió de l'amor o d'alguna cosa similar, com a capacitat nostra més elevada, i veuen els éssers humans com a objectes dignes d'aquest sentiment, sigui com a fills de Déu, com a éssers amb una dignitat intrínseca o per qualsevol altra raó.

Aquesta definició addicional de la nostra naturalesa, posició o relació amb un poder més alt explicita el que anomenaré «béns constitutius». Els anomeno així perquè en aquest nivell es defineix el que constitueix els nostres béns de la vida com a tals. En qualsevol dels dos nivells, la reflexió és difícil d'encarar sense fer referència a l'altre. Això és notori en el cas d'una

«Béns de la vida» són les accions, maneres de ser i virtuts que defineixen una vida bona

ètica deïsta: com puc considerar que l'objectiu de la meua vida és la devoció a Déu si no em sembla que sóc, d'alguna manera, criatura seva? Però passa el mateix en relació amb l'ètica «dessacralitzada» del coratge auster: part del context que dóna sentit a aquesta ètica és el fet que vivim en un univers dessacralitzat i som criatures dotades de certes capacitats. Distingeixo els nivells perquè les articulacions es poden descriure per separat; per exemple, exposant en què consisteix la vida bona per a nosaltres. Però per donar-hi ple sentit i arribar, per tant, a la intuïció bàsica que aquesta és la vida bona cal actuar en tots dos nivells.

Ara bé, una de les característiques que presenta gran part de la filosofia moral dels nostres dies és que es manté a distància d'aquests dominis concrets. Simplement parteix de les nostres intuïcions i troba després una fórmula amb la presumpta capacitat de generar-les i potser refinar-les en el procés, fins a aconseguir l'equilibri reflexiu. Aquest va ser el procediment adoptat per un teòric contemporani d'inspiració kantiana molt important, John Rawls.³ Cal dir que Kant no va restringir de manera anàloga l'abast de la seva teorització, i va plantejar amb claredat l'estatus dels éssers humans com a únics agents racionals de l'univers i, per tant, a) destinats a viure d'acord amb les exigències de la racionalitat en el regne de la raó pràctica, i b) en condicions de guanyar-se el respecte com a posseïdors d'una dignitat que només ells tenen al món.⁴ Amb tot, l'objectiu de Rawls era reeditar part de la teoria kantiana sense la «metafísica», i aquesta actitud va relegar efectivament la reflexió sobre la vida i els béns constitutius a les tenebres extrafilosòfiques.

De manera similar, Habermas afirma que és capaç de demostrar que la

norma d'una ètica discursiva és obligatòria per a nosaltres, i ens fa veure que ja hi estem compromesos en virtut de la manera de parlar els uns amb els altres. Podem no tenir en compte la reflexió sobre el bé.

En el cas de l'utilitarisme, la negativa adopta una forma molt diferent, amb la tesi que és obvi que només hi ha una cosa important: la felicitat humana, el plaer i l'evitació del dolor o les preferències humanes concretes, en funció de quina sigui la formulació. En un cert sentit, aquestes tesis són menys enigmàtiques que les teories derivades de Kant, perquè és evident que totes fan una afirmació sobre la importància. Les teories d'inspiració kantiana donen a la justícia o el respecte pel proïsme una posició preponderant i releguen tota la resta a un rang inferior. És curiós que es creguin capaços d'establir aquesta prioritat en l'estructura mateixa de la seva teoria, sense ni tan sols formular-la com una proposició sobre la importància, i menys encara demostrar-la. Els utilitaristes mantenen almenys una posició oficial respecte d'aquesta qüestió, i fins i tot alguna cosa similar a una estratègia argumentativa. Aquesta estratègia consisteix a aprofitar el clima d'incredulitat i sospita que envolta no només la fe en Déu o el Nirvana, sinó també les diverses aspiracions a la transcendència del jo, si més no dins la cultura postil·luminista, per desafiar els seus adversaris a esmentar qualsevol altra cosa susceptible de tenir una importància comparable a la felicitat i el patiment humans. I després esperen que els seus interlocutors es condemnin com a reaccionaris antiquats i confusos, i fins i tot misantrops.

En conseqüència, tenim en la filosofia moral moderna un estil influent de pensament que deixa fluir lliurement la idea prou estesa que la justícia i la benevolència tenen una importància suprema i, així, també recull les recompenses de la claredat i la decidibilitat originades en aquesta actitud restrictiva, alhora que tanca tot l'espai –que en una cultura postil·luminista ha de mostrar-se epistèmicament «tou»– dins el qual poden formular-se i fonamentar-se les definicions de la importància. La filosofia moral pot ara abordar problemes tan «durs» i decidibles com el càlcul de beneficis, els teoremes de la teoria de l'elecció racional o la possibilitat de deduir d'algun procediment certs mandats intuïtivament vinculants, i es troba en condicions de mantenir-se completament al marge del domini fosc on aquestes intuïcions poden enunciar-se, refinar-se o desmentir-se. Aquest estil de pensament comprèn, per descomptat, àmplies diferències d'opinió. La més notable és la llarga disputa

entre els utilitaristes i els kantians, però el fet mateix que cada un dels dos bàndols identifiqui l'altre com el seu principal adversari diu molt sobre el que els uneix i, al mateix temps, els separa com a grup dels filòsofs morals que volen obrir els espais tancats.

Aquests darrers també s'agrupen en dues de les principals famílies del món filosòfic actual. Hi ha els que, sovint inspirats en Aristòtil, volen redefinir una ètica del bé i les virtuts, i els que, rere les passes de Nietzsche, procuren una impugnació radical de l'hegemonia de la benevolència; alguns arriben tan lluny com el seu mestre en el rebuig de tota la insistència postil·luminista en la reducció del patiment i la crueltat, considerada un intent d'empresonar i controlar el joc dionisiac del nostre ésser.

Molts neonietzschians estan tan poc disposats a admetre que la seva postura antihumanista és un judici franc sobre la importància com els teòrics postil·luministes ho estan quant al seu humanisme. Els primers elaboren, partint de la base del perspectivisme nietzschian, raons complexes gairebé epistemològiques per explicar per què els judicis sobre el bé no tenen valor de veritat i són simples reflexos de postures de poder; dedueixen el seu antihumanisme del fet suposadament universal que tots els ordres intel·lectuals s'imposen sobre el caos i, per tant, la lluita entre ells és en definitiva una lluita de poder. En aquest aspecte (com els seus adversaris neokantians), són menys francs que el seu mestre (encara que potser són més coherents).

Tot això explica per què els intents racionals i responsables d'explicitar els béns, tant constitutius com de la vida, no tenen massa bona reputació en la filosofia contemporània. Però és precisament en aquest domini on podem tenir l'esperança d'esclarir la manera de reconèixer una diversitat de béns i tractar de construir la unitat de la nostra vida davant seu. No és sorprenent que siguem poc clars respecte d'això. Entre els que han dictaminat sense discussió una unitat prematura i els que consideren que qualsevol unitat és producte d'una imposició arbitrària, només queda una franja relativament estreta de pensadors que almenys són capaços de discutir la qüestió.

III

Em sembla, però, que no es pot esquivar el problema. Som, efectivament, davant d'una diversitat de béns i sovint hem de fer judicis globals sobre la

manera d'actuar quan n'hi ha més d'un en joc. Per descomptat, podem apellar a l'actitud, originada en Kant, de declarar que, llevat dels favorits, tots els altres béns tenen una jerarquia sistemàticament inferior, no formen part de la moralitat i només cal considerar-los quan les exigències d'aquesta estan satisfetes. La cosa, però, no funciona així.

En dir això, no fixo una posició sobre les qüestions substantives. No dic, per exemple, que la justícia importa poc o que no és tan important com pensen els kantians, i menys encara m'afegeixo a l'antihumanisme dels neonietzschians. Encara que hom tingui les opinions més extremes sobre la preponderància de la justícia, serà difícil de justificar-ne la prioritat sistemàtica. Quan parlo de prioritat sistemàtica vull dir dues coses: has de satisfer totes les exigències corresponents al domini A (per exemple, la justícia o la benevolència) abans de satisfer qualsevol exigència del domini B (per exemple, la realització personal). Aquest tipus de norma és inviable en la practica a causa del que anomenaré «diferències de pes». Dins de qualsevol domini hi haurà problemes d'importància molt diversa. El domini en conjunt pot tenir una gran importància, ja que hom pot pensar que s'hi decideix realment el valor de la seva vida, però en el seu si hi haurà qüestions centrals i d'altres de més perifèriques, assumptes en els quals tenen un paper crucial els factors que fan important aquest domini i d'altres en què hi haurà en joc alguna cosa relativament inferior. Sota la rúbrica de la justícia s'inclouen problemes amb tant de pes com la preservació dels drets humans fonamentals o l'evitació de l'explotació brutal, en un extrem, mentre que en l'altre hi ha la qüestió de si la setmana passada vàrem acomplir la nostra quota assignada de tasques domèstiques.

Per descomptat, entre els que volen establir la preeminència d'un bé determinat veiem sovint l'intent de posar al mateix nivell tots els problemes que hi tenen a veure i atribuir-los el mateix pes. Quan es tracta de fer un sacrifici als déus, posem per cas, l'omissió d'un detall trivial és tan greu com la negativa absoluta a honorar-los. Aquesta mena d'homogeneïtzació de tot un àmbit de qüestions mitjançant la promoció d'allò trivial al rang del que és vital pot funcionar durant un temps i fins a cert punt, però tard o d'hora la vida torna a cercar els seus drets i la gent comença a fer distincions. Això passa perquè la idea de la imposició d'una obligació o una exigència prové de la sensació que aquí hi ha alguna cosa important en joc; la idea, en definitiva, ha de ser sensi-

ble a aquesta percepció de la importància. Ara bé, hi ha diferències d'importància no només entre béns, sinó també de vegades quan s'invoca el que anomenem el «bé mateix».

Per això la prioritat sistemàtica duu a l'absurd pragmàtic. Potser la justícia o la benevolència són en general més vitals que no pas la realització personal; potser hi haurà molts casos en què jo hauré de sacrificar la meua realització en favor de la justícia o per salvar algú, però això no vol dir que sempre que un problema de justícia, per trivial que sigui, es planteja juntament amb un problema de realització, al marge de la seva transcendència, he de donar prioritat a les consideracions de la justícia.

Imaginem-nos una república tropical governada per una coalició de gent d'esquerra i verds. La líder del Partit Verd (anomenem-la Priscil·la) és ministra de Recursos Naturals i s'ha compromès a protegir els boscos tropicals de Tropicana de la destrucció total, però la relació de forces existent mostra clarament que l'única manera d'evitar la destrucció més greu és cedir x quilòmetres quadrats del bosc a les motoserres d'una gran multinacional. L'argument convenç Priscil·la des del punt de vista intel·lectual; la ministra, encara que comprèn que fóra irresponsable sabotejar l'acord, demana que la rellevin de la seva cartera per no ser la persona concreta encarregada de presentar el projecte de llei corresponent i promoure'n la ratificació al Parlament. Aquí hi ha en joc alguna cosa similar a la integritat; aquest acte es contraposaria a tota l'orientació de la seva vida i les causes a què s'ha lliurat.

L'exemple és complex, sens dubte, perquè la integritat també és un actiu polític. Priscil·la s'adona que això serà dolent per a la seva imatge pública i que posarà en risc la seva aptitud per comunicar els motius que la impulsen a actuar en política. Ara bé, la integritat només és un actiu polític perquè és, a més, un bé personal, cosa que ella també sent, en el fons. La situació li imposa complir un paper, però Priscil·la sap que aquest no pot estar per damunt de la fidelitat que ha de tenir a una orientació fonamental de la seva vida i els seus compromisos; si hi estigués per sobre, ella ho veuria com una mena d'atemptat contra la seva persona.

Ara bé, alguns membres de la coalició –socialdemòcrates utilitaristes, que n'hi ha, i molts, per desgràcia– tracten de convèncer-la que no plegui; s'adonen que els elements facciosos del Partit Verd hi posaran menys dificultats si

el seu líder assumeix la responsabilitat concreta pel projecte. Però Priscil·la s'hi resisteix i li assignen un altre ministeri.

Aquí hi ha en joc béns de molt diverses menes. D'una banda, els resultats del raonament conseqüencialista sobre el bé comú, i, de l'altra, les exigències de fidelitat personal; i és molt difícil comparar-los. Efectivament, fóra ardu saber què dir-ne si s'haguessin de classificar *in abstracto*. Quan E. M. Forster va dir (diuen) que si hagués d'escollir entre traïr el seu país i traïr els seus amics, esperava poder abandonar el primer, feia una mena de gest retòric que fóra absurd i desastrós intentar traduir en un enunciat de prioritat sistemàtica. Sense conèixer la naturalesa de la traïció, les seves conseqüències, el que la situació mostra sobre els seus amics, la naturalesa de la seva relació, com es pot enunciar simplement una prioritat generalitzada?

Ara bé, en aquest cas Priscil·la pot decidir, i sent que és just fer-ho. Per descomptat, podem no estar-hi d'acord, però també és clar que la confiança que sent, i que fins i tot nosaltres podem sentir en discrepar, depèn molt del pes particular del que hi ha en joc en cada àmbit. Efectivament, si el destí del projecte fos la frustració segura en cas que ella no es fes càrrec de la tasca, i arran d'això tots els boscos tropicals del país esdevinguessin inevitablement condemnats a la destrucció, Priscil·la romandria al seu lloc. Posem que és gairebé segur que ho faria. De fet, tal com són les coses, el seu suport és parcialment necessari: ella ha continuat donant suport al govern, tot i que potser ho ha fet des d'una altra cartera, però d'acord amb el seu parer aquesta actitud no desautoritza directament les seves conviccions fonamentals, per la qual cosa està disposada a tenir-la. A més, si en el rebuig del tracte el que hi ha en joc tingués menys entitat, Priscil·la no l'hauria acompanyat i hauria dut el seu partit a l'oposició. Tot depèn, en aquest cas, dels detalls.

Un altre exemple: a l'evangeli de Joan s'explica que, essent Jesús a casa de Marta i Maria, a Betània, Maria va prendre una lliura d'ungüent, li va ungir els peus i els hi va netejar amb els cabells. L'equivalent d'aleshores dels socialdemòcrates utilitaristes va remugar i va dir: «Per què no venien aquest perfum per tres-cents denaris i no ho donaven als pobres?» (Jo 12:5; qui parla és Judes Iscariot, personatge no gaire adequat per recomanar aquesta actitud). Es tractava d'un acte de devoció destinat a presagiar la mort imminent de Jesús («Deixa-la! Ella ha guardat aquest perfum per al temps de la meva sepultura», 12:7). A quin preu? A cap, es podria dir. No ens trobem en el mateix registre

dels càlculs que determinen el que es pot donar als pobres, però en aquest cas la virtut de l'acte té alguna cosa a veure amb el pes. L'acte de devoció només es pot expressar mitjançant alguna cosa de valor. Ara bé, no cal dir que fóra erroni utilitzar aquí alguna cosa que condemnés les masses a la pobresa. La virtut de l'acció també té a veure amb el seu caràcter únic («De pobres, en teniu sempre amb vosaltres; però, a mi, no sempre em tindreu», 12:8). Si es tractés d'una prioritat uniforme i constant, seria tota una altra història.

IV

Com podem triar raonadament entre béns que són tan diferents? Com ens ho fem per arribar a conclusions no arbitràries? Si el nostre model consisteix a tenir algun sistema de mesura de les accions, com el que pretenen tenir els utilitaristes, hem de cedir a la desesperació; però si, al contrari, examinem la manera d'explicitar la importància relativa en la nostra vida, veurem que no ens manquen recursos.

Per l'utilitarisme només hi ha una cosa important: la felicitat humana, el plaer, l'evitació del dolor o les preferències humanes concretes

Hom podria creure que els nostres judicis sobre la importància relativa de diverses classes de béns, si manca un sistema de mesurament o alguna cosa per l'estil, haurien de ser molt inarticulats. Però no és així. Per descomptat, no tindran una explicitació completa, però això són figures d'un altre paner. La qüestió és el que va fer cèlebre Aristòtil en la seva anàlisi de la *phronesi* o saviesa pràctica del llibre VI de l'*Ètica a Nicòmac*. No podem exposar íntegrament el que ens indueix a prendre una decisió i no una altra en contextos en què la deliberació exigeix recórrer a la saviesa pràctica. És a dir, no podem establir una condició suficient perquè tal acció o tal altra sigui la correcta en aquest cas, de manera que després no haguem de fer altra cosa que aplicar-la mecànicament, per dir-ho d'alguna forma –és a dir, sense més deliberacions o reflexions–, a altres casos en què la descripció és vàlida. O, dit altrament, qualsevol condició suficient s'hauria de formular amb un nivell de generalitat tan alt que la faria completament inútil; per exemple, dir que l'acció és «el que s'escau». El perquè d'això és el fet que els contextos de l'acció, els tipus de béns que hi ha en joc en un cas determinat i el pes particular de cada tipus en

cada cas precis són infinitament variables. Qualsevol norma general deduïda d'un conjunt de casos caldrà reconsiderar-la i afinar-la en altres situacions.

En aquest sentit, Aristòtil difereix de les teories modernes de l'acció obligatòria que he analitzat. Tant l'utilitarisme com el kantisme poden afirmar que han definit una condició informativa suficient de la virtut, per exemple, que sigui l'acció generadora de les conseqüències més útils procedent d'una màxima universalitzable. Per descomptat, els crítics han defensat que a aquestes condicions no els manca ambigüïtat quan cal aplicar-les en la pràctica; com és ben sabut, el criteri d'universalització ha estat titllat de buit. Ara bé, aquests criteris pretenen escollir l'acció correcta en cada cas, sense exigir modificacions ni clàusules addicionals.

No obstant això, el fet que la virtut d'una acció mai no pugui articular-se plenament en aquest sentit no vol dir que no fem ús de l'articulació. El nostre grau de discerniment pràctic pot ser parcialment una funció de les nostres articulacions. El fet que aquestes mai no siguin prou sòlides per triar una solució única no implica que no siguin crucials per guiar-nos.

Ja he parlat d'una mena d'articulació, en la qual identifiquem diversos béns de la vida i els considerem més o menys importants. Les nostres imatges dels béns constitutius que serveixen de base als béns de la vida proporcionen més profunditat i riquesa a aquesta articulació. Òbviament, quan parlo d'«articulació» faig referència a alguna cosa més que no pas una formulació, des d'una perspectiva que hom podria reconèixer com a punt de vista teòric d'alguna doctrina filosòfica o teològica. La nostra idea dels béns de la vida i els béns constitutius agafa cos i es transmet mitjançant tot un conjunt d'instruments: contes, llegendes, retrats de figures exemplars i de les seves accions i passions, així com obres artístiques, música, dansa, rituals, formes de culte, etc. Una cantata de Bach expressa una certa forma de pietat cristiana d'una manera que no es pot substituir amb tractats de teologia, així com *La pesta* de Camus exposa el que vol dir practicar una certa forma d'integritat austera en un món dessacralitzat de manera més eficaç que no pas una munió de textos filosòfics sobre la mort de Déu.

Anant més lluny encara, però, vull fer referència a un altre aspecte de la nostra percepció del bé i d'allò que és més just, que també aconseguim articular. No es tracta tant de la importància relativa dels béns com de la idea del com s'ajusten mútuament a la totalitat d'una vida. Perquè, en definitiva, la

nostra tasca no consisteix senzillament a dur a terme actes aïllats, cada un dels quals és just, sinó a viure una vida, cosa que vol dir ser i esdevenir una classe determinada d'ésser humà. Una postura ètica que aparentment negués aquesta concepció –precisament podríem dir, per exemple, que només hem d'aspirar a ser capaços de fer el que s'escau en cada nova situació, i res més– no faria sinó confirmar-la. Efectivament, ens diria: «converteix-te en la mena de persona capaç de consagrar-se completament a la rectitud exigida en aquest moment» (cosa que, com és notori, ni tu ni jo no som, per ara).

La vida és una cosa que «portem», d'acord amb l'expressió tan eloqüent del llenguatge de cada dia que comenta Richard Wollheim en el penetrant llibre *The Thread of Life*. Això implica, al mateix temps, la idea que la nostra vida va a algun lloc, potser en moltes direccions alhora, i que intentem guiar d'alguna manera el moviment (o els moviments). Per tant, la nostra vida és una categoria –potser en podríem dir un registre– ineludible del nostre pensament ètic. I el que és propi d'aquesta vida és el nostre moviment, el nostre canvi, el nostre esdevenir, amb la temporalitat irregular que encarna diversos ritmes: algunes fases són regulars i impliquen la repetició d'una rutina mitjançant canvis lents i gairebé imperceptibles que només advertim a posteriori, en retrospectiva. Altres fases semblen crítiques i hi ha molt en joc en un moment fatídic: en un tres i no res passa una cosa irreversible. Per la seva naturalesa mateixa, la vida conté aquests passatges kairòtics.*

Tanmateix, en la mesura que tinguem alguna idea de la nostra vida i del que intentem «portar», relacionarem els diversos béns que cerquem no només amb la seva importància diferencial, sinó també amb el seu ajust o desajust recíproc en el desenvolupament de la nostra existència. Aquests béns, per dir-ho així, poden tenir diversos papers i ocupar diversos llocs (cosa que també pot voler dir diversos moments) en aquesta vida, i entendre-ho ens pot ajudar a decidir el que hem de fer.

Així, tornant a Priscilla, potser el seu raonament ha estat aproximadament aquest: una part important del sentit de la meua vida és, per descomptat, actuar amb la màxima eficàcia possible a favor d'aquesta causa amenaçada –el medi ambient global–, però el que puc fer en el meu cas és

* Moments crítics, de decisió entre alternatives, en què es mira d'aprofitar l'oportunitat (*kairos*).
[N. de la T.]

contribuir a protegir els boscos tropicals de Tropicana, que són en perill d'extinció. Aquesta causa, en rigor, exigirà tots els nostres esforços i encara més, perquè som molt minoritaris i l'equilibri polític mundial de forces se'ns inclina aclaparadorament en contra. D'alguna manera, hauríem de dir que cap sacrifici personal no és excessiu en benefici d'aquesta causa. El meu deure seria aleshores no renunciar? Al cap i a la fi, els meus col·legues argumenten que la renúncia podria posar en risc l'acord, que tots considerem el més esperançador per evitar el desastre.

En un altre nivell, però, per què ho fem? Per què ens comprometem amb aquesta lluita? Indubtablement, perquè el problema és important i hi ha molt en joc, però també per una altra cosa: sabem que, com a éssers humans, som capaços de donar una resposta a aquests problemes, encara que gairebé sempre ho fem d'una manera inadequada. Ens sabem capaços de sentir que el món i tota l'esfera de la vida ens imposen admiració i fins i tot veneració, encara que molt sovint reprimim aquests sentiments per consagrar-nos a la realització dels nostres projectes i procurem maximitzar la nostra eficàcia instrumental. Volem arribar a ser homes i dones amb la capacitat de sentir i viure amb plenitud aquesta veneració, un objectiu gens fàcil d'aconseguir.

Així, doncs, volem guanyar la batalla pels boscos tropicals, però no només això: també volem alimentar i desenvolupar una certa manera de comprendre el món i respondre-hi. En resum: una certa veneració. No es tracta tant de classificar els béns com de veure que s'ajusten els uns amb els altres i són complementaris. Si alimentéssim la veneració sense actuar seríem intolerablement frívols. Ens demanàriem fins i tot per la qualitat d'aquesta veneració si poguéssim admetre una rendició passiva a les empreses forestals. D'altra banda, però, la cerca exclusiva dels resultats, sense preocupar-nos gens per la mena de persona que arribem a ser, fóra més que qüestionable.

Equivaldria, en essència, a tractar-nos com a déus que poden consagrar tota la seva atenció a la disposició de les coses en el món, perquè no els cal amoïnar-se pel seu propi esdevenir; la seva naturalesa és fixa i invulnerable, i per a ells no existeix la necessitat constant d'alimentar el bé a fi d'evitar convertir-se en monstres. Lliurar-se exclusivament a la conquesta del resultat, com si no importés la mena d'individu que podem arribar a ser, és un acte d'arrogància,

Les teories morals d'inspiració kantiana donen a la justícia i al proïsme una posició preponderant

un salt més enllà de la vulnerabilitat de la condició humana. Sóc capaç d'advertir (continua parlant Priscil·la) que la filosofia de la raó despresa que es desenvolupa amb el món modern pot enfortir aquesta actitud d'invulnerabilitat moral de l'agent, només interessat en el control del món. Però aquesta és la il·lusió que s'amaga darrere totes les coses contra les quals lluito, i la història del nostre segle ha demostrat que els polítics revolucionaris, en nom de l'eficàcia total, poden escampar als quatre vents les limitacions humanes corrents imposades a l'acció. Aquesta mateixa història ens ha ensenyat que poden esdevenir monstres. L'arrogància comporta la seva terrible nèmesi.

«Tot això, però, què té a veure amb el fet de renunciar o no?», es demana l'amic impacient, realista i gens metafísic de Priscil·la, al qual podem imaginar tractant d'ajudar-la a prendre la decisió. «Bé,» –contesta Priscil·la– «podria fer-ho algú altre, però la meva participació directa en un acte de profanació dels boscos tropicals (si em permetes ser un xic dramàtica) s'oposa tan profundament a la persona que m'he proposat arribar a ser i per la qual m'obstino que esdevé una mena de violència contra mi mateixa. Potser si fos més avançada, si la veneració que procuro tingués unes arrels més profundes en el meu ésser, podria impulsar la sanció parlamentària d'aquesta llei sense estremir-me, però en el punt del camí on sóc, aquesta actitud em resulta impossible. Per fer-ho, hauria de començar a transformar-me en un d'aquests agents dissociats, arrogants i desarrelats que només es mouen per la raó instrumental, la ceguesa de la qual ha contribuït a posar la nostra civilització en aquest terrible tràngol. He de renunciar».

Fins aquí, Priscil·la o una Priscil·la possible. Hom podria fer servir altres raonaments, però he desenvolupat aquest perquè ens permet fer-nos una idea de la relació entre béns diversos. Allò important en aquest cas és que hi ha una mena de complementarietat entre béns que, malgrat tot, poden estar en conflicte. El raonament crucial que suscita la decisió no té tant a veure amb la ponderació dels béns com amb la idea de la complementarietat i l'amenaça que pot afectar-la en algun moment per l'aixafament d'una banda en nom de l'altra. La identificació d'aquest moment té molt a veure, no cal dir-ho, amb la persona i el cas específic. Priscil·la fins i tot admet que depèn del seu nivell de desenvolupament ètic o espiritual, però en un moment determinat sent que ha d'actuar per salvaguardar un costat de la complementarietat, i això la duu a renunciar. Heus ací un element kairòtic: en un altre període de la seva

vida potser podria actuar d'una altra manera, però ara, vista la situació en què es troba, no pot fer-ho.

Quan es tracta de la classificació general, potser Priscil·la coincidirà que, d'alguna manera, la causa va al davant. És a dir, que hom hauria d'estar disposat a sacrificar moltes coses, fins i tot a reprimir els seus escrúpols en diversos moments crucials, però mai no s'ha d'abandonar el camí que ens duu a esdevenir éssers capaços de venerar. Aquesta decisió no és fruit d'una intuïció de les prioritats, sinó de les relacions de complementarietat que mantenen els béns en una vida.

Podem fer una observació similar sobre l'acció de Maria. La unció amb l'ungüent és un acte de devoció, però també ho és la donació als pobres, si és producte de l'àgape. Avui dia tenim prou exemples en què aquesta ajuda als necessitats és desposseïda no només del context de l'àgape, sinó de qualsevol altre context equivalent. Em refereixo amb això a un context que també nodris, per la raó que sigui, deïsta o atea, el sentit de la dignitat i la vàlua humana dels receptors. A vegades de manera dramàtica i sovint d'una manera més trivial en el funcionament de l'estat benefactor, la història moderna ha mostrat els estralls que pot provocar en la vida de les persones la pèrdua d'aquesta mena de context. Entre els autors moderns, tant Nietzsche com Dostoievski han fet una gran aportació a la nostra comprensió d'aquesta situació.⁵

Tot això, però, no té una connexió directa amb l'acció potser impulsiva de Maria. Podem suposar que ella tenia una forta necessitat d'expressar el seu amor i la seva devoció, i sabia que hi ha moments en què aquests sentiments no es poden reprimir. Podríem dir que hi ha moments en què la seva repressió, al contrari, contribueix a fer-nos menys capaços d'estimar. El context kai-ròtic d'aquesta acció és molt obvi. Maria sent que el rabí no trigarà a morir.

La preeminència d'un bé determinat sovint porta a atribuir el mateix pes a tots els nivells de problemes

V

La meua anàlisi ha fet referència a un context de la vida moral en què se sol parlar d'incommensurabilitat i cal triar entre béns força diferents. Aquests són prou diversos com perquè sembli difícil trobar una mesura comuna, no només

en el sentit clar i evident d'un sistema de mesurament, sinó fins i tot en el d'una escala ordinal rudimentària. Malgrat això, aparentment en aquests casos ens les enginyem per prendre decisions no arbitràries (però discutides).

La tesi que he proposat és que tenim a la nostra disposició recursos potencialment rics per ajudar-nos en les decisions, encara que la filosofia moral moderna ha tendit a ignorar-los. Entre aquests recursos hi ha no només l'articulació dels béns i d'una idea de la seva importància relativa, sinó també la percepció de la forma de la nostra vida i l'ajustament, en aquest marc, de diferents béns en llocs i moments diversos.

Si descuidem aquesta dimensió i, aleshores, ens situem fora del terreny ordenat i ben explorat de les filosofies modernes de l'obligació moral, que resolen el problema de la pluralitat negant-lo –o, dit d'una altra manera, reconeixem que les forteses de la moralitat, concebuda com a prioritat màxima i insuperable, són indefensables–, ens sentim aclaparats per la diversitat de béns, impossibles d'arbitrar, pel que sembla.

No dic que tots els conflictes siguin arbitrables; al contrari. Però sí que és cert que els nostres recursos per a l'arbitratge són més grans del que acostuma a suposar la filosofia moral. I rauen, en part, en la idea que la nostra vida, la vida que portem, forma un tot. Només he tocat aquí una petita part del quadre. Els béns es relacionen entre ells de moltes maneres, més enllà de les complementarietats específiques del fer i de l'ésser que examinaré mitjançant els exemples presentats. Particularment, els béns suposadament «més elevats» o «supremes» tenen moltes maneres de relacionar-se amb altres béns en el transcurs d'una vida, més enllà del simple desplaçament dels darrers a un rang i una prioritat inferiors.⁶ No he fet sinó esbossar una petita part d'un terreny enorme.

Amb això, però, n'hi ha prou per mostrar que la intuïció de la diversitat dels béns s'ha d'equilibrar amb la unitat de la vida, almenys com una aspiració ineludible. Tornem, com tantes altres vegades, a una qüestió aristotèlica. Alguns han objectat que sembla que Aristòtil caigui en la confusió –o potser ens juga una mala passada– quan discuteix el bé sobirà a l'*Ètica*, I, vii. Efectivament, en un principi parla com si pogués haver-hi un d'aquests fins o més d'un (per exemple, a 1097 a 24), però després sembla que s'inclina per suposar que només hi ha una finalitat última.

Tal com ho veig jo, cal fer un desplaçament d'aquesta mena. De fet, la refle-

xió es divideix en dues etapes, que Aristòtil potser no separa aquí: podem determinar quins són els béns que, d'acord amb el nostre parer, cerquem «per ells mateixos», i també la seva ubicació relativa, si en tenen; però, seguidament, tot i que vegem una pluralitat de finalitats últimes del mateix rang, encara ens resta viure'ls. Hem d'idear, doncs, una vida en la qual puguin integrar-se d'alguna manera, en alguna proporció, atès que tota vida és finita i no pot admetre una recerca il·limitada de cap bé. Aquesta idea d'una vida –o de la seva concepció o el seu pla, si volem posar l'èmfasi en les nostres facultats de portar-la– és necessàriament única. Si aquest és el nostre fi últim, només n'hi pot haver una.

La vida ètica real es viu ineludiblement entre la unitat i la pluralitat. No podem eliminar la diversitat de béns (o almenys aquest és el meu argument contra la teoria moral moderna) ni l'aspiració a la unitat implícita en el fet de conduir la nostra vida. Afirmo que Aristòtil ho sabia, i aquesta és una altra de les seves intuïcions fonamentals que nosaltres, els moderns, hem oblidat durant massa temps.⁷

NOTES

1. Prenc aquesta expressió de la interessant anàlisi de Bernard Williams a *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1985 [La ètica y los límites de la filosofía. Caracas: Monte Ávila, 1997].
2. Aquesta discussió fa seves les expressions i afirmacions presentades a C. Taylor: *Sources of the Self*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1989, capítol 4 [Fuentes del yo. Barcelona: Paidós, 1996].
3. Vegeu J. Rawls: *A Theory of Justice*. Cambridge (Massachusetts): Belknap Press of Harvard University Press, 1971 [Teoría de la justicia. Mèxic: Fondo de Cultura Económica, 1979].
4. Vegeu E. Kant, *Foundations of the Metaphysics of Morals*. Nova York: Macmillan, 1990 [Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Barcelona: Ariel, 1996].
5. Aquesta qüestió l'analitzo amb més deteniment a *Sources of the Self*, op. cit.
6. Vegeu la interessant anàlisi de Gregory Vlastos a *Socrates: Ironist and Moral Philosopher* (Cambridge (Massachusetts): Cambridge University Press, 1991), on mostra que la concentració suposadament excloent de Sòcrates en la integritat deixa lloc, malgrat tot, a altres béns.
7. Un autor contemporani que va fer molt per recordar-la i a l'obra del qual dec molt és Paul Ricoeur. Vegeu-ne, en concret, *Soi-même comme un autre*. París: Seuil, 1990, capítols 7 i 9 [Sí mismo como otro. Madrid: Siglo Veintiuno, 1996].