

# **AFTER VIRTUE: UNA SÍNTESEI**

**Síntesi de l'original anglès  
i selecció de textos  
a cura de  
Joan Ordi**

**Alasdair MacINTYRE**

*After Virtue. A Study in Moral Theory*  
London  
Gerald Duckworth  
<sup>3</sup>2007 (1a edició 1981)

# ALASDAIR MacINTYRE

## DESPRÉS DE LA VIRTUT. Un estudi sobre teoria moral

### TAULA

Pròleg a la 3a edició		vii
Prefaci		xv
1. Un suggeriment inquietant	1	
2. La naturalesa del desacord moral avui dia i les reivindicacions de l'emotivisme		6
3. Emotivisme: contingut social i context social		23
4. La cultura predecessora i el projecte il·lustrat de justificació de la moral	36	
5. Per què el projecte il·lustrat de justificació de la moralitat havia de fracassar	51	
6. Algunes conseqüències del fracàs del projecte il·lustrat		62
7. "Fet", explicació i perícia		79
8. El caràcter de les generalitzacions en ciència social i llur manca de poder predictiu	88	
9. Nietzsche o Aristòtil?	109	
10. Les virtuts en les societats heroiques		121
11. Les virtuts a Atenes	131	
12. L'explicació de les virtuts en Aristòtil	146	
13. Aspectes i ocasions medievals		165
14. La naturalesa de les virtuts	181	
15. Les virtuts, la unitat de la vida humana i el concepte de tradició	204	
16. De les virtuts a la virtut i després de la virtut		226
17. Justícia com a virtut: concepcions canviants		244
18. Després de la virtut: Nietzsche o Aristòtil, Trotski i Sant Benet	256	
19. Postdata a la segona edició	264	
Bibliografia	279	
Índex	283	

---

## Pròleg a la tercera edició. *After Virtue* després d'un quart de segle (vii-xiv)

Vint-i-cinc anys després de la 1a edició (1981-2007), l'autor no veu raons per abandonar els continguts principals d'*After Virtue*. Només ha complementat i revisat les seves tesis i arguments. (vii)

Considera que la idea central de la seva obra és la següent: es pot comprendre adequadament la cultura moral dominant de la modernitat avançada només des d'un punt de vista extern a ella. Per fer-ho cal tenir en compte que s'ha perdut el context de creences pràctiques i d'hàbits de suport de pensament, sentiment i acció, de manera que ja no es considera que els judicis morals estiguin governats per estàndards impersonals, els quals estaven justificats per una concepció compartida del bé humà. Per això, en la modernitat avançada les normes i preceptes morals han de ser entesos de manera nova i se'ls ha d'assignar uns nous estatut, autoritat i justificació. (vii)

Els diferents estàndards morals de la modernitat avançada: utilitarisme, kantisme, contractualisme, budisme, pragmatisme, etc., rivalitzen entre ells, cosa que converteix la moral en una qüestió essencialment impugnable i expressió d'actituds i sentiments. I així els desacords no afecten només la justificació del propi estàndard, sinó també el contingut de la moralitat. (viii)

Només des del punt de vista d'una tradició molt diferent, com l'articulada de forma clàssica per Aristòtil, es poden entendre tant la gènesi com la difícil situació de la moral en la modernitat. Es comprèn així també per què la cultura de la modernitat moral està mancada de recursos per prosseguir les seves indagacions morals. (viii)

Després d'*After Virtue*, l'autor es va convertir al tomisme, ja que va arribar al convenciment que Sant Tomàs d'Aquino va ser, en alguns aspectes, un aristotèlic millor que el propi Aristòtil, ja que va ser capaç d'eixamplar i aprofundir tant la metafísica d'Aristòtil com les seves investigacions morals. (viii)

Sant Tomàs li va fer entendre que anava errat quan intentava explicar el bé humà en termes merament socials i que calia una fonamentació metafísica de la moral. Accepta, doncs, com a ver el que diu Sant Tomàs a *Summa Theologiae* I, q. 5. Però posteriorment també va descobrir que la seva concepció dels éssers humans com a virtuoses o viciosos necessitava, a més a més, una fonamentació biològica, com va desenvolupar a *Dependent Rational Animals* (1999), on va subratllar les virtuts de la dependència reconeguda. (ix)

Per tant, en la nostra situació actual hem d'aprendre d'alguns aspectes del passat, d'una tradició que ens capacita per superar les constriccions que l'autoconeixement de la modernitat, sobretot de l'avançada, imposa. El rebuig d'aquesta tradició és a l'arrel dels mals de la modernitat. Tanmateix, és possible restaurar la tradició perduda. (ix)

La necessitat de recórrer a aquesta tradició també està justificada pel fet que no existeix, segons l'autor, un estàndard neutre de la veritat i de la justificació racional que fos suficient per resoldre les disputes fonamentals en ciència, metafísica i moral. Admetre aquesta tesi i avalar la tradició aristotèlica no implica caure en el relativisme de què alguns han acusat erròniament *After Virtue* en aquests vint-i-cinc anys, ja que la tradició aristotèlica i tomista és una tradició d'investigació, o sigui, reivindica la

*veritat* per a les seves tesis centrals i la *solidesa* dels seus arguments centrals. I els desacords entre els diferents estàndards morals s'han basat en l'acusació de falsedat adreçada als rivals. (x-xi)

En aquests vint-i-cinc anys després de la primera edició d'*After Virtue*, també s'ha acusat l'autor de ser comunitarista. La comunitat, però, no té cap valor per a ell si no està orientada a l'assoliment compartit d'aquells béns comuns sense els quals el bé darrer de l'home no es podria aconseguir. Tampoc s'adhereix al liberalisme, car és enemic de la creació i manteniment dels tipus de relació comunal que la millor classe de vida humana requereix. (xii) I el conservadorisme tampoc no encaixa en el projecte d'*After Virtue*, ja que la moral conservadora no té més valor que el de les converses de guió de les elits de la modernitat avançada que governen. (xiii)

La tradició de les virtuts es regenera de manera recurrent sempre que persones sinceres constitueixen i mantenen famílies, cases, escoles, clíniques i formes locals de comunitat política. És a dir, cada vegada que es posen en qüestió els modes dominants dels discursos morals i socials i les institucions que troben la seva expressió en aquests modes. Aquestes persones són les que han reconegut en *After Virtue* una articulació dels pensaments que elles mateixes ja han començat a formular i una expressió dels sentiments que a elles mateixes ja els mouen. (xiii)

Com el de Sant Benet, també el nostre temps espera possibilitats de renovació noves i imprevisibles:

És, per tant, un temps per resistir, tan prudentment i coratjosament i justament i temperadament com sigui possible, l'ordre social, econòmic i polític dominant de la modernitat avançada. D'això es tractava fa vint-i-cinc anys i d'això encara es tracta.» (xiv)

## Prefaci (xv-xvii)

El llibre arrenca de la creixent insatisfacció de l'autor amb la concepció de la filosofia moral com d'una àrea de la investigació independent i aïllable. Un cop constatada per la via de la història i de l'antropologia la diversitat de les pràctiques, creences i esquemes conceptuals en moral, l'autor es va assignar la tasca d'avaluar aquestes diferents creences, pràctiques i conceptes en moral. Però li va semblar que no podia apel·lar a un criteri moral com havia estat possible en altres temps i llocs. (xv)

El problema semblava trobar-se en l'*ethos* del món que és característic de la modernitat i que és modernitzador. Però l'autor ha arribat a la convicció que només el rebuig d'una gran part d'aquest *ethos* ens fornirà un punt de vista que sigui racionalment i moralment defensable per jutjar i actuar, i per avaluar diferents esquemes morals rivals i heterogenis. (xvi)

## 1. Un suggeriment inquietant (1-5)

Fem la hipòtesi merament imaginària que, a causa d'una revolta popular basada en desastres mediambientals, tot el que posseïssim de les ciències naturals que avui existeixen fossin tan sols fragments i que s'haguessin perdut els cànons de consistència i coherència, així com els contextos teòrics i creences que donaven sentit a les pràctiques habituals d'aquestes ciències. (1) Posteriorment, nous pseudocientífics podrien continuar utilitzant el llenguatge de la ciència natural, però en un estat ara de desordre. En aquest context, la filosofia analítica no seria capaç de revelar el fet d'aquest desordre. Però tampoc la fenomenologia ni l'existencialisme

serien capaces de discernir res d'erroni en el llenguatge d'aquesta ciència natural mal restaurada. (2)

La hipòtesi vol subratllar que, en el nostre món real, el llenguatge de la moral es troba en el mateix estat de greu desordre. El que posseïm són fragments d'un programa conceptual que estan mancats d'aquells contextos de què derivava anteriorment la seva significació. Hem perdut la nostra comprensió, tant teòrica com pràctica, de la moral, tot i que aquesta tesi contrasta amb la imatge central que tenim de nosaltres mateixos, segons la qual posseïm la capacitat d'utilitzar un llenguatge moral, de ser guiats pel raonament moral, de definir en termes morals els nostres intercanvis amb d'altri. (2)

I, en aquesta situació, les filosofies dominants: la filosofia analítica i la filosofia fenomenològica, no ens poden ser d'ajut, car no tenen la capacitat de detectar els desordres del pensament i de la pràctica moral. (3) Tanmateix, no estem sense recursos, car podem entendre l'estat actual de desordre de la moral entenent la seva història. Només cal tenir en compte, però, que aquesta història no és una crònica valorativament neutra, ja que està configurada per l'estàndard del declivi i la caiguda. Caldrà, doncs, fer ús d'un tipus de filosofia i d'història com les proposades per Hegel i Collingwood. (3)

L'acceptació d'aquesta hipòtesi, doncs, demana entendre-la com un procés llarg, complex i menys fàcil d'identificar que si es tractés de breus fets impressionants, de manera que, per la seva naturalesa, està obert a una interpretació rival. (3) La raó d'aquesta dificultat rau en el fet que el mateix punt de vista valorativament neutre de la història acadèmica, constituïda tan sols fa dos cents anys, impedeix de veure el desordre moral del present. O sigui, el currículum de la història acadèmica és un símptoma del desastre que ell mateix no pot reconèixer. Per tant, ens trobem en una situació en què la majoria de les persones no pot reconèixer plenament el desordre actual en què es troba la moral. Tant és així que, si la hipòtesi semblés inicialment plausible, seria, certament, falsa. (4)

L'objectiu de l'obra consisteix a fer accessible aquesta hipòtesi tant als radicals com als liberals i als conservadors, car tots ells són exponents per igual de la situació tan desastrosa en què ens trobem (4). Tant és així que no hi ha grans remeis per a ella. En conclusió:

Per suposat, no puc negar –de fet, la meva tesi implica – que el llenguatge i les aparences de la moral persisteixen, malgrat que la substància integrant de la moral hagi estat fragmentada en un grau profund i, així, en part destruïda. (5)

## 2. La naturalesa del desacord moral avui dia i les reivindicacions de l'emotivisme (6-22)

La tesi de l'autor: que la moral no és el que va ser un temps, ha de ser definida en confrontació amb l'emotivisme, ja que aquest està encarnat en la nostra cultura. La gent pensa, parla i actua com si l'emotivisme fos veritat. Que la moral hagi desaparegut en un grau elevat, marca una degeneració, una greu pèrdua cultural. I això resta confirmat pel fet que una ampla varietat dels nostres conceptes i modes de comportament pressuposa la veritat de l'emotivisme, si més no en la pràctica de cada dia. (22)

Les expressions moral contemporànies s'utilitzen per expressar desacords. I els debats actuals tenen un caràcter interminable. En la nostra cultura, sembla no haver-hi

cap manera racional d'assegurar un acord moral. (6) Són tres les característiques remarcables d'aquests debats. Primera: la incommensurabilitat conceptual dels arguments rivals. No posseïm cap mitjà racional, cap mitjà establert, per sospesar les reivindicacions de cada posició: cada premissa emprava conceptes normatius i valoratius bastant diferents. I això també ens passa a nivell personal: tampoc personalment no posseïm criteris inexpugnables per apel·lar-hi en les nostres pròpies decisions, que adquireixen així l'aparença d'una inquietant arbitriietat privada. (8)

Segona: l'aparença d'argumentar de manera racionalment *impersonal*. La realitat, però, és que hi ha força casos en què s'argumenta des d'un context de preferència de raonaments que és personal. I, d'altra banda, també hi ha força casos en què els enunciats morals i valoratius només descansen en eleccions arbitràries de cadascú, o sigui, només són màsqueres d'un pretès desig d'objectivitat en moral que no s'assoleix de fet. (8-9)

Tercera: la diversitat d'origens històrics d'aquestes premisses conceptualment incommensurables. Ara bé, aquí cal comentar que sovint es comet l'error de referir-se a autors i teories filosòfiques sense tenir prou en compte el cos complex de teoria i pràctica en què consisteixen les cultures humanes, mentre que, amb les seves teories, els filòsofs tan sols en representen una part selectiva. (10) O sigui:

[...] tots aquests diferents conceptes que informen el nostre discurs moral tenien originàriament casa seva en més àmplies totalitats de teoria i pràctica, en què jugaven un paper i una funció subministrats per contextos de què ara han estat privats. (10)

Les expressions valoratives han canviat de sentit: *virtut, justícia, pietat i deure* han esdevingut tota una altra cosa. Com hauríem d'escriure, doncs, la història d'aquests canvis? (10) Aquests canvis reflecteixen el fet que el llenguatge de la moral ha passat d'un estat d'ordre a un estat de desordre. No es pot continuar, doncs, tractant la filosofia moral de manera ahistòrica, com s'acostuma a fer assignant als filòsofs una falsa independència de la resta de llur cultura. (11)

El problema de fons que aquesta tesi posa al descobert és el de l'emotivisme, que amara la nostra cultura. Aquesta doctrina sosté que tots els judicis de valor, especialment els judicis morals, no són res més que expressions de preferència, actitud o sentiment, i justament en la mesura que són de caràcter moral o valoratiu. Es pensa així que aquests judicis no són ni vertaders ni falsos, i que estan orientats a produir certs efectes no-racionals sobre les emocions i actituds dels qui no estan d'acord amb qui els profereix. L'emotivisme és una teoria per explicar *tots* els judicis de valor, siguin els que siguin. Els seus protagonistes més sofisticats l'han presentada com una teoria sobre el sentit de les proposicions que s'empren en els judicis morals. Així, Stevenson afirma que dir *Això és bo* significa el mateix que dir *Això, ho aprovo; fes-ho també tu*. O sigui, els judicis morals compleixen la funció d'influir en les actituds de l'oïdor. (12)

Ara bé, aquesta teoria falla per tres raons com a mínim. Primera: els intents d'identificar la classe rellevant de sentiments o actituds no aconsegueixen d'evitar una circularitat vàcua. (12) Segona: la teoria vol caracteritzar com a equivalents dos tipus diferents d'expressió: les expressions de preferències personals i les expressions valoratives (incloses les de la moral). Tercera: erra en no adonar-se que l'expressió d'un sentiment o actitud no és una funció característica de determinats tipus de proposicions sinó de llur ús en ocasions particulars. Per tant, hom podria haver proposat aquesta teoria com a explicació de l'ús, més que no pas del *sentit* de les proposicions valoratives. (13) En aquesta suposició, la teoria diria que, en *dir* el que aquestes proposicions signifiquen, l'agent no estava *fent* res més que expressar els

seus sentiments o actituds i intentar d'influir en els sentiments i actituds d'altri. Però aquesta versió de la teoria fa que *sentit* i *ús* apareguin completament renyits, de manera que el *sentit* ocultaria l'*ús*. (14)

L'emotivisme va florir històricament com a reacció a l'intuïcionisme de Moore i del grup dels seus seguidors a Cambridge (Ramsey, Stevenson, Duncan-Jones, Keynes ...), a partir de 1903, data de l'aparició de *Principia Ethica*. (14) Moore afirmava haver resolt el problema de l'ètica: a) en descobrir que *bo* èticament parlant no és cap propietat definible, per la qual cosa deia que és una propietat no-natural. No existeix, doncs, cap evidència ni cap raonament que es pogués aduir a favor o en contra d'una proposició valorativa. Aquestes proposicions són *intuïcions* (tesi intuïcionista); b) en sostenir que la correcció d'una proposició valorativa depèn de les conseqüències comparades amb altres possibles cursos d'acció, de manera que cap acció és correcta o incorrecta en ella mateixa (tesi utilitarista); c) els béns més grans que podem imaginar es troben en les relacions i afectes personals i en el gaudi estètic. La veritat fonamental i darrera de la filosofia moral és reduïda a això. (15)

Cal comentar que la tesi a) i la tesi b) són independents: es pot ser intuïcionista sense ser utilitarista, i viceversa. (15) A més a més, però, la tesi a) és falsa, i les tesis b) i c) són altament discutibles. Per què es va acceptar, doncs, l'ingenu i complagut apocalipticisme de Moore? Perquè es tenia la sensació que calia alliberar-se d'un fardell que pesava sobre la cultura moral de les darreries del segle XIX. Tanmateix, el que va oferir Moore va ser una concepció fortament empobrida de com es pot usar *bo*. (16) A través de casos hipotètics discutits conjuntament, el cercle de seguidors de Moore arrufaven el nas, arronsaven les espatlles o esbufegaven múrriament per fer veure que s'hi podia discernir la presència o absència de la propietat no-natural del bé. Ara bé, malgrat aquest discurs del grup, el propòsit era un altre: expressar els propis sentiments i actituds, bo i disfressant aquestes expressions de preferència i caprici sota una interpretació que volia conferir objectivitat al que era merament personal. El grup confonia els enunciats morals de Cambridge amb els enunciats de la moral *per se*. (17) Però l'emotivisme que va venir com a reacció és una reacció lògica als punts de vista de Moore i Prichard. (18)

L'esquema de declivi que l'autor aplica a la comprensió de l'estat actual de la moral requereix la discriminació de tres estadis o etapes: a) la teoria i la pràctica valorativa, més especialment la moral, encarnen estàndards genuïnament objectius i impersonals per poder justificar racionalment polítiques, accions i judicis; b) el projecte de proporcionar justificacions racionals contínuament fa fallida per mitjà dels estàndards i en els estàndards; i c) teories de tall emotivista asseguren una acceptació implícita àmplia, ja que en la pràctica es reconeix implícitament, tot i que no en la teoria, que no poden ser bones les reivindicacions d'objectivitat i impersonalitat. L'emotivisme nega que es puguin justificar racionalment estàndards morals impersonals i objectius; per tant, aquests ni existeixen ni poden existir. No hi ha cap justificació racional de la moral. Això explica per què, en la nostra pròpia cultura, l'afirmació aparent de principis funciona com una màscara d'expressions, en el fons, de preferències personals. (18-19) Per tant:

Val a dir, si, i en la mesura en què, l'emotivisme és vertader, el llenguatge moral és seriosament enganyós, i si, i en la mesura en què, l'emotivisme és cregut justificadament, presumiblement s'hauria d'abandonar l'*ús* del llenguatge moral tradicional i heretat. (20)

I això també explica per què l'emotivisme no preval en el si de la filosofia moral analítica: els filòsofs analítics el rebutgen justament perquè falla com a teoria del *sentit* de les expressions morals. Tanmateix, l'emotivisme no està mort, sinó que mostra tenir un gran poder cultural en la nostra societat, ja que es manté el convenciment que el

terme final d'una justificació racional s'acaba revelant sempre com una qüestió d'elecció personal que ja no pot ser guiada ni justificada per criteris:

L'expressió de qualsevol principi universal és, al capdavant, una expressió de les preferències d'una voluntat individual i per a aquesta voluntat els seus principis només tenen i poden tenir aquella autoritat que ella decideix de conferir-los en adoptar-los. Així, l'emotivisme no ha estat deixat gaire enrere després de tot. (20-21)

Ara bé, els intents dels filòsofs analítics com ara Rawls, Donegan, Gert i Gewirth, per defensar una posició positiva i oferir fonaments adequats per rebutjar l'emotivisme i el subjectivisme, han fracassat. Cosa que suggereix que el projecte de la filosofia analítica mai tindrà èxit. Aquests autors no es poden d'acord sobre el caràcter de la racionalitat moral ni sobre la substància de la moral que s'ha de fonamentar en aquesta racionalitat. Cadascú d'ells dóna testimoni de la fallida de l'argumentació dels seus col·legues. La filosofia analítica no ens permetrà escapar-nos de l'emotivisme. (21)

En conclusió, l'autor creu que la seva tesi de l'estat de desordre actual de la moral és amb l'emotivisme de la nostra cultura que s'ha de confrontar i definir. Avui dia, la gent pensa, parla i actua com si l'emotivisme fos vertader. (22)

### 3. Emotivisme: contingut social i context social (23-35)

Una filosofia moral pressuposa, de manera característica, una sociologia, ja que els conceptes morals es troben encarnats, o poden estar-ho, en el món social real. No es comprenen les reivindicacions d'una filosofia moral fins que no s'ha explicat on s'encarnen socialment. És errònia, doncs, l'estreta concepció de la filosofia moral, predominant des de Moore, segons la qual els filòsofs poden ignorar la vinculació dels conceptes morals a un context social. (23)

En el capítol anterior hem parlat de l'emotivisme com de la filosofia moral de la nostra època. Hem de preguntar-nos ara a què dóna satisfacció social l'emotivisme. Resposta: la supressió de tota distinció genuïna entre relacions socials manipuladores i no manipuladores. (23) Aquesta cancel·lació no s'explica apel·lant a criteris de validesa impersonals, sinó per una generalització de la sociologia i la psicologia de la persuasió. Si l'emotivisme és vertader, l'esmentada distinció és il·lusòria, ja que les expressions de valoració no tenen més sentit ni ús que ser expressions dels propis sentiments o actituds i estan orientades a la transformació dels sentiments i actituds d'altri. Aquí no és possible apel·lar genuïnament a criteris impersonals: els altres sempre són instruments, mai fins en ells mateixos. (24)

Quin aspecte té, doncs, el món social, si el mirem amb ulls emotivistes? I com seria el món social, si l'emotivisme s'hagués escampat àmpliament? Seria un context social en què la modalitat manipuladors de l'instrumentalisme moral hagués triomfat. (24) La societat no seria res més que la condició d'aquells que, en el món social, no hi veuen res més que un lloc de trobada de voluntats individuals, o sigui, com una arena de gladiadors per a l'assoliment de la pròpia satisfacció. Aquesta actitud és socialment reconeixible en els diversos contextos socials en què resta eliminada la distinció entre relacions socials manipuladores i no manipuladores. (25)

Per exemple, es pot distingir entre l'actitud moral de l'esteta ric i la de les organitzacions com ara les estructures burocràtiques. L'esteta ric posseeix una gran quantitat de mitjans i cerca incessantment fins on poder-los invertir. L'organització, en canvi, està típicament compromesa en una lluita competitiva per obtenir recursos



escassos i posar-los, de manera econòmica i eficient, al servei de fins que ja estan predeterminats. (25)

La sociologia de Max Weber també anul·la, com l'emotivisme, la distinció entre relacions socials manipuladores i no manipuladores: les qüestions sobre fins són qüestions de valors, i sobre la raó dels valors simplement es calla, ja que els conflictes entre valors rivals no es poden resoldre racionalment; en comptes d'això, el que cal fer és, simplement, escollir. La comprensió weberiana dels valors és d'origen nietzscheà. Tant Weber com Nietzsche són emotivistes. També Weber cancel·la la distinció entre relacions socials manipuladores i no manipuladores en suprimir la distinció entre *poder* i *autoritat*, ja que, per a ell, l'autoritat burocràtica no és res més que un poder amb èxit. (26) I aquesta concepció de l'autoritat burocràtica pressuposa la veritat de l'emotivisme. (27)

Tant el caràcter moral del ric esteta que cerca de satisfer el seu propi gaudi (Henry James a *The Portrait of a Lady*) com el caràcter moral del directiu buròcrata que manipula els treballadors (Max Weber) van més enllà del context social en què sorgiren (Londres-París, segle XIX; l'Alemanya de Wilhelmine) i ja afecten tots els països avançats i, més especialment encara, els Estats Units. Sociològicament parlant, el coneixement d'un caràcter moral ens permet d'interpretar les accions dels individus que l'assumeixen, ja que aquests individus, visquin en els contextos socials en què visquin, utilitzen el mateix coneixement per guiar i estructurar llur conducta. Ara bé, els *caràcters* morals no s'han de confondre amb els rols socials en general, ja que constitueixen un tipus especial de rol social: el que estableix un cert tipus de constricció moral específica en la personalitat de qui l'adopta (27), com el del directiu buròcrata i el del ric modern desvagat. (28)

Els caràcters són representants de llur cultura, ja que mostren com les idees i teories morals i metafísiques assumides per ells es troben encarnades en el món social: «Els *caràcters* són les carotes que porten les filosofies morals.» (28) Aquestes teories informen les vides dels caràcters: «És per la via de les seves intencions que els individus expressen cossos de creences morals en llurs accions.» (28) En canvi, un determinat tipus de rol social pot encarnar idees, teories i doctrines que poden ser diferents de les idees, teories i doctrines en què creguin els individus que assumeixen el rol: «Les creences que té en la seva ment i en el seu cor són una cosa; les creences que el seu rol expressa i pressuposa són tota una altra cosa.» (29) No és així en el cas dels *caràcters*:

Un *caràcter* és un objecte de consideració per part dels membres de la cultura en general o per part d'algun segment significatiu d'ells. Els proporciona un ideal cultural i moral. D'aquí que la demanda sigui que, en aquesta mena de cas, el rol i la personalitat estiguin fusionats. Es requereix que el tipus social i el tipus psicològic coincideixin. El *caràcter* legitima moralment un mode d'existència social. (29)

Els caràcters incorporen teories i exigències morals i metafísiques que l'individu incorpora en l'acord de fons d'un determinat context social. En el nostre temps, hi ha caràcters que, en diferents contextos socials, encarnen i comparteixen el mateix punt de vista emotivista pel que fa a la distinció entre discurs racional i discurs no racional. Dos exemples són els ja esmentats de l'esteta ric i el del directiu. Un altre n'és el terapeuta. Tots tres representen la mateixa anul·lació de la distinció entre relacions socials manipuladores i no manipuladores. Tots tres caràcters persegueixen el mateix objectiu de restringir els individus als reialmes en què l'acord racional és possible. La veritat com a valor ha estat desplaçada i, en el seu lloc, s'ha col·locat l'efectivitat psicològica. (30)

El jo, tal com l'emotivisme el presenta, està mancat de tot criteri impersonal. Mostra la capacitat d'eludir tota identificació necessària amb un estat de coses particular i contingent. Ser un agent moral significa, per a ell, quedar-se al darrere de tota situació (31) en què hom es trobi involucrat, superant tot judici sobre ella des d'un punt de vista merament universal i abstracte que resta totalment desconnectat de tota particularitat social. Així, l'agent moral resta situat en el jo mateix, no pas en els rols o pràctiques socials. Aquest jo descansa en la justificació que li atorga el pluralisme d'opinions:

Aquest jo democratitzat, que no posseeix necessàriament cap contingut social ni necessàriament cap identitat social, ho pot ser, llavors, tot, pot assumir qualsevol rol o sostenir qualsevol punt de vista, car en ell i per ell no és res. (32)

Aquest jo resta privat de continuïtat temporal i de continuïtat personal. És el jo la identitat del qual ni Locke, ni Berkely, ni Butler, ni Hume aconseguen especificar clarament. Només presenta un caràcter abstracte i fantasmal, ja que en la seva construcció hom l'ha privat de totes les qualitats que abans es creia que pertanyien al jo: pensat com a mancat de criteris últims, ja no té cap *telos* considerat creïble en virtut del qual abans se'l podia jutjar i ell mateix podia actuar. (33)

Què mostra aquesta situació del jo en la nostra època marcada per l'emotivisme? En les societats tradicionals, premodernes, l'individu s'identifica a si mateix, i era identificat pels altres, com a membre en el si d'una varietat de grups socials, els quals eren part de la seva substància personal. Ocupava un espai particular en l'entramat de les relacions socials (34) dintre del qual la vida reeixida constituïa un assoliment social i la mort era vista com el punt en què cadascú podia ser considerat finalment com a feliç o infeliç. El jo emotivista, en canvi, ha perdut tots aquests lligams tradicionals i, amb ells, la identitat social, juntament amb el punt de vista que la vida humana està ordenada a un fi. El jo emotivista té la seva pròpia classe de definició social:

La bifurcació del món social contemporani entre un reialme de l'organització en què es considera que els fins estan donats i no són accessibles a un escrutini racional i un reialme del que és personal en què el judici i el debat sobre valors són factors centrals, però en què no es disposa de resolucions socials racionals dels temes, troba la seva internalització, la seva representació interior en la relació del jo individual amb els rols i *caràcters* de la vida social. (34)

I és en el clima cultural d'aquesta societat burocràtica i individualista on es troba com a casa el jo emotivista. Així, tant l'aparició del jo emotivista com l'elaboració de les teories emotivistes del judici moral estan en paral·lel i constitueixen el producte final d'un procés de canvi històric: fins ara, som els darrers hereus d'un procés de transformació històrica des de modes tradicionals d'existència fins a les formes emotivistes del moment contemporani. El problema, però, és que el llenguatge de la moral no s'ha transformat al mateix temps, car, d'una banda, existeix una incommensurabilitat múltiple i aparent de conceptes invocats per posicions rivals, però, d'altra banda, hom utilitza aquests principis últims ja fora del context social, teòric i pràctic, en què varen néixer i, per tant, ja no signifiquen el que significaven. (35)

#### 4. La cultura predecessora i el projecte il·lustrat de la justificació de la moral (36-50)

La clau per a la comprensió del caràcter de qualsevol discurs moral actual i de l'emotivisme de la nostra època es troba en la història de la filosofia. Es tracta d'un tipus de filosofia que constituïa una forma central d'activitat social. I va ser el seu fracàs a l'hora de resoldre els seus propis problemes pràctics i filosòfics el factor

determinant dels nostres problemes, tant dels academicofilosòfics com dels practicosocials. (36) Es tracta de la cultura de la Il·lustració del Nord d'Europa del segle XVIII. (37)

Avui dia ens costa d'entendre la unitat i coherència d'aquesta cultura. Tot i que les seves figures més grans van ser Kant i Mozart, els alemanys no van poder superar David Hume, Adam Smith, Adam Ferguson, John Millar, Lord Kames i Lord Monboddo. I els il·lustrats francesos del segle XVIII simplement constituïen una *intel·ligència*, un grup educat i socialment alienat. En canvi, els il·lustrats escocesos, anglesos, alemanys, danesos i prussians es trobaven com a casa en llur món social. Ens les hem d'heure, doncs, amb una cultura que primàriament va ser nord-europea. La Revolució Francesa va ser un intent d'ingressar en aquesta cultura. (37)

La cultura il·lustrada era musical, car la música hi apareixia estretament vinculada als problemes filosòfics centrals del context social (37). Els textos sagrats s'hi conservaven en una forma que havia trencat ja els lligams tradicionals amb la fe. La distinció tradicional entre religió i estètica va quedar desdibuixada. La secularització del protestantisme va representar un canvi en els modes de la fe: «No és sorprenent que les qüestions clau s'originessin respecte de la justificació de la fe i sobretot respecte de la justificació de la creença moral.» (38)

La mateixa noció de *moral* era nova en aquella cultura de la Il·lustració. Va ser a les darreries del segle XVII que el mot es va emprar per primer cop en el sentit més restrictiu, relacionant-lo primàriament amb la conducta sexual. (38-39) Entre 1630 i 1850, el terme *moral* va esdevenir el nom d'una esfera particular en què, a les regles de conducta que no són ni teològiques, ni legals, ni estètiques, se'l concedia un espai cultural amb dret propi. Per tant, el projecte d'assolir una justificació racional independent de la moral es va convertir en l'assumpte central de la cultura nord-europea. D'aquí que:

Una tesi central d'aquest llibre és que la descomposició d'aquest projecte va subministrar el clima històric en relació amb el qual els destrets de la nostra pròpia cultura poden resultar comprensibles. (39)

Es tracta de comprendre el nostre fet cultural en termes morals: que no existeix un criteri d'elecció entre diferents estàndards o premisses morals, car no es pot donar una justificació racional de l'elecció. O sigui, l'element d'arbitrarietat de la nostra cultura moral. (39)

La connexió entre la cultura il·lustrada nord-europea i la nostra pròpia cultura es pot veure clarament en l'obra *Una cosa o l'altra* (1843) de Søren Kierkegaard, emmarcada en la cultura de Copenhaguen de 1842. (39) L'obra es caracteritza perquè inaugura un nou gènere literari en què l'autor presenta més directament la seva intimitat personal, camí que ja havia explotat Diderot a *Le neveu de Rameau*, però que troba un precedent per a tots dos en els *Pensaments* de Pascal, en la pugna entre el jo escèptic i el jo cristià. A més, l'obra trasllada al lector el problema d'una elecció extrema: la d'escollir o no en termes de bé i de mal, en termes ètics, entre la vida estètica i la vida ètica, ja que totes dues formes de vida estan conformades per conceptes diferents, actituds incompatibles, premisses rivals, i no es pot oferir cap raó per preferir l'una sobre l'altra. La persona, doncs, ha de triar els seus primers principis morals i, justament perquè són primers principis i, per tant, anteriors a qualsevol cadena de raonament, ja no és possible adduir cap altra raó última per damunt d'ells. (40) I una idea així ja posava en perill l'entera tradició d'una cultura moral racional. Kierkegaard mateix mostra, en aquesta obra, una profunda inconsistència entre el concepte d'una elecció radical i el seu concepte de l'ètica com el d'un reialme els principis del qual

tenen autoritat sobre nosaltres independentment de les nostres actituds, preferències i sentiments (41): és el dilema de conferir autoritat, mitjançant l'elecció, a uns principis que tenen autoritat independent i prèvia a l'elecció! És evident la contradicció en la doctrina de Kierkegaard.

Tanmateix, aquest concepte d'una autoritat que exclou les raons és un concepte particularment modern, car està forjat en una cultura a la qual li és aliena i repugnant la noció d'autoritat, de manera que apel·lar a l'autoritat sembla irracional. (42) O sigui, en Kierkegaard ja resulta clar que s'ha trencat el lligam entre la raó i l'autoritat, a causa de la incoherència que no veu que, si l'ètica té alguna base, aquesta no la pot proporcionar la noció d'una elecció radical. Però hi ha una altra inconsistència en Kierkegaard: el fet que, en l'obra esmentada, combina la noció d'una elecció radical amb una concepció de l'ètica no posada en qüestió, ja que per a ell els continguts de l'ètica són els d'una forma de vida més antiga i heretada. I justament aquesta combinació profundament incoherent de novetat i herència és el resultat lògic del projecte de la Il·lustració, que cercava una fonamentació racional i una justificació de la moral. (43)

L'arrel de la filosofia de Kierkegaard es troba en el pensament de Kant, en el seu tractament de les proves de l'existència de Déu, en la seva concepció de la religió racional i en la seva filosofia moral, la tesi central de la qual diu que, si les regles de la moral són racionals, han de ser les mateixes per a tots (43) els éssers racionals; i que, si les regles de la moral són vinculants per a tots els éssers racionals, llavors l'habilitat contingent per complir-les no ha de ser important. Per tant, el projecte de trobar una justificació de la moral es realitza simplement en el descobriment d'un test racional per discriminar quines màximes són expressió genuïna de la moral. Kant rebutja el test de la felicitat, ja que el concepte de *felicitat* és massa vague i movedís per oferir una guia fiable. I només accepta com a test l'exigència que totes les expressions genuïnes de la moral tinguin un caràcter categòric incondicional. Per tant, tampoc pot valer el test de l'obediència al que Déu mana (44), ja que aquest seria un criteri extern a la raó i caldria decidir prèviament per què s'hauria d'obeir sempre a Déu. Així, l'esfera de la moral és completament diferent de l'esfera de la felicitat i totes dues ho són de la moralitat i dels manaments divins. Per tant, mentre Kierkegaard veu la base de l'ètica en l'elecció, Kant la situa en la raó. Per a Kant, la raó pràctica no empraria criteris externs a ella mateixa. És la raó que ha de donar-se ella mateixa principis que siguin universals, categòrics i internament consistents. El test, doncs, d'una màxima moral diu així: podem o no podem voler consistentment que tothom hagués d'actuar sempre d'acord amb ella? (45)

Aquest argument, però, amaga errors: el test de Kant no és capaç d'excloure de la seva formulació màximes contràries als continguts de la moral que ell pressuposa. De fet, una altra formulació de l'imperatiu categòric mostra que Kant ja pensava en una moral concreta quan cercava el seu test: «Actua sempre de manera que tractis la humanitat, tant en la teva pròpia persona com en la dels altres, com un fi i no pas com un mitjà.» Però Kant no ens dona una bona raó per sostenir aquesta posició. Per tant, el seu intent de fonamentar les màximes de la moral en la raó autònoma fracassa (46), de la mateixa manera que també fracassa l'intent de Kierkegaard de descobrir una fonamentació en l'acte mateix de l'elecció: l'elecció volia realitzar el que la raó no havia pogut. I el fracàs de Kant ja era una resposta històrica a l'intent també fracassat de Diderot i de Hume d'apel·lar als desigs i a les passions per fonamentar la moral. I això vol dir que el projecte il·lustrat de donar una justificació racional a la moral va fracassar justament com a projecte. (47)

En efecte, el problema que Diderot planteja a *Le neveu de Rameau* és el del criteri per saber quins dels nostres desigs s'han de reconèixer com a guies legítims de la nostra acció. De fet, els desigs requereixen, ells mateixos, una decisió prèvia a la seva

utilització com a criteris, ja que s'oposen els uns als altres amb exigències rivals. Per tant, la moral no es pot basar sense res més en els desigs i les passions de l'home, en la nostra naturalesa psicològica. També Hume entenia els judicis morals particulars com a expressió de sentiments i passions. Per això també la seva teoria planteja el mateix problema: calen regles generals per escollir entre els nostres sentiments. (48)

I això vol dir que, igual que Kant, també Hume utilitzava, de manera encoberta, un estàndard normatiu altament conservador per tal de discriminar entre desigs i sentiments. En el *Treatise* responia a la qüestió negant un impuls innat d'altruisme i simpatia envers els altres, però a l'*Inquiry* es va sentir obligat a admetre'l. Pretenia així superar la bretxa entre un conjunt de raons que donin suport a una adhesió incondicional a regles generals i incondicionals, i un conjunt de raons per a l'acció o el judici que poguessin derivar de desigs, emocions i interessos particulars i fluctuants. Aquest abisme, però, resulta insalvable i *simpatia* és, en el fons, el nom que Hume i Smith utilitzen per a una ficció filosòfica. (49)

En general, la manera d'argumentar en moral de tota aquesta cultura de la Il·lustració nord-europea mostra la gran influència que hi van tenir els raonaments negatius: o la moral és obra de la raó, o bé ho és de les passions. Per a Kant no pot ser-ho de les passions, perquè estableix la raó autònoma com a criteri. Per a Kierkegaard, no pot ser-ho de la raó, car l'elecció moral està fonamentalment mancada de criteris, altrament no seria una elecció, de manera que resten excloses tant la raó com les passions. (49)

En conclusió, cada posició es dissenya sobre la base del que considera la fallida de les altres dues anteriors (49), de manera que la suma de les crítiques de totes les posicions revela el fracàs decisiu del projecte il·lustrat de fornir una justificació racional de la moral, cosa que ja no podia provenir de la religió. I així el públic literat en general va acabar essent víctima de la història cultural de la Il·lustració. Cal comprendre, doncs, més profundament ara per què va fracassar aquest projecte i quin caràcter presenta aquest fracàs. (50)

## 5. Per què el projecte il·lustrat de justificació de la moralitat havia de fracassar (51-61)

Els argumentes de Kierkegaard, Kant, Diderot, Hume, Smith i d'altres havien de fracassar perquè tots aquests pensadors eren hereus d'un esquema específic i particular de creences morals la interna incoherència del qual va causar, des del començament, el fracàs de llur comú projecte filosòfic. Aquestes creences compartides procedien, òbviament, del cristianisme i es referien tant al caràcter de la moral com al que havia de ser una justificació racional d'aquesta. (51) Compartien determinades premisses sobre les característiques de la naturalesa humana, les quals servien en el passat per explicar i justificar les regles de la moral que un ésser que posseís aquestes característiques havia d'acceptar. Ara bé, el projecte de partir de premisses relatives a la naturalesa humana per construir arguments vàlids per a la justificació de la moral havia de fracassar a causa de la discrepància entre la concepció que aquells autors compartien sobre les regles i els preceptes morals. (52)

El punt de partida històric era l'esquema que dominava l'Europa medieval des del segle XII, que és el que Aristòtil analitza a l'*Ètica nicomaquea*. Aquest esquema pressuposa un contrast fonamental entre el que l'home és de fet i el que l'home podria ser si acomplís la seva naturalesa essencial. I l'ètica constituïa la ciència que permetia de comprendre com fer la transició del primer al segon. La naturalesa humana es

xifrava en la seva racionalitat i en l'afirmació d'un *telos* humà. De la veritable naturalesa de l'home calia passar a la seva veritable finalitat, per assolir el bé de la felicitat racional (52), ja que la raó ens instrueix tant sobre la veritable finalitat de l'home com sobre la manera d'assolir-la. Aquest esquema, per tant, pressuposa tres elements: la concepció d'una naturalesa humana indocta, la concepció dels preceptes de l'ètica racional i la concepció de la naturalesa humana que realitza el seu *telos*. El cristianisme no va canviar l'esquema, sinó que el va col·locar en el marc de la fe teista, de manera que l'ètica va passar a ser alhora expressió de la llei ordenada per la divinitat: el que Déu ordena i el que comprèn i ordena la raó coincideixen en el que constitueix la veritable finalitat de la naturalesa humana. El que la revelació comunica pot ser, així, entès com un descobriment de la raó que aquesta pot defensar. (53)

Amb l'adveniment, però, del protestantisme es va perdre la confiança en la raó humana, que es considerava destruïda en les seves capacitats pel pecat original. (53) Ara la raó ja no pot corregir les nostres passions i només la gràcia ens capacita per a respondre i obeir els preceptes de la llei divina. S'ha perdut la transició aristotèlica de la potència o potencialitat a l'acte. I la ciència moderna, antiaristotèlica, estableix límits estrictes al poder de la raó, de manera que aquesta es torna calculadora i només estableix veritats de fet i relacions matemàtiques. Sobre finalitats, silenci. I les creences religioses resten relegades i fundades en la naturalesa –no la raó–, el costum i l'hàbit. Hume, Diderot, Smith, Kierkegaard i d'altres mantenen així una concepció negativa de les característiques de la naturalesa humana:

Tots rebutgen qualsevol punt de vista teleològic de la naturalesa humana, qualsevol punt de vista de l'home que digui que té una essència que defineix la seva veritable finalitat. Entendre, però, això és entendre per què el projecte de trobar una base per a la moral havia de fracassar. (54)

El rebuig secular de la teologia tant protestant com catòlica i el rebuig científic i filosòfic de l'aristotelisme van tenir l'efecte conjunt d'eliminar qualsevol noció de l'home com podria ser si realitzés el seu *telos*. (54) Però així es va deixar enrere un esquema moral que contenia dos elements combinats de manera clara. Per això, hom sent ara, en restar aquests elements separats, els manaments de la moral com allò que la naturalesa humana, privada de teleologia, es mostra fortament inclinada a desobeir. El projecte dels filòsofs il·lustrats del segle XVIII: fonamentar la moral en una naturalesa sense finalitats, havia de fracassar inevitablement. De fet, Hume i Smith ja es qüestionaven aquest projecte, Diderot estava a prop de reconèixer-ne el fracàs i Kant era qui més a prop n'estava de fer-ho clarament (55): en el segon llibre de la *Crítica de la raó*, Kant admet que, sense un marc teleològic, tot el projecte de la moral resulta intel·ligible. (56)

Els autors de la Il·lustració nord-europea desenvolupen diferents arguments negatius per anar-se acostant a una versió cada cop més decidida de l'exigència segons la qual cap argument vàlid no pot procedir des de premisses completament factuais a conclusions morals o valoratives: de l'és no es pot passar a l'*hauries de*. Els preceptes de la llei moral no es poden derivar vàlidament d'afirmacions sobre la naturalesa humana. I hom considera aquest argument una *veritat de la lògica* (56): l'element valoratiu que no hi és en les premisses, no pot aparèixer en la conclusió. Ara bé, contra aquesta manera d'argumentar cal argüir que sí que hi ha alguns tipus d'argumentació vàlida en la conclusió de la qual apareix algun element que no és present a les premisses: «És un capità de vaixell; per tant, hauria de fer tot el que hauria de fer un capità de vaixell.» (A. N. Prior) La raó, però, de la negativa dels il·lustrats, cal cercar-la en el canvi dels termes morals heretats que encara utilitzen:

Suposem que, durant els segles XVII i XVIII, el significat i les implicacions dels termes clau utilitzats en l'enunciació moral han canviat llur caràcter; llavors podria resultar ser el cas que el que una vegada havien estat inferències vàlides des de o vers alguna premissa o conclusió moral particular, ja no serien inferències vàlides des de o vers el que *semblava* ser la mateixa premissa factual o conclusió moral. (57)

En la concepció clàssica de la moral es podia construir un argument vàlid que, des de premisses factuais, arribava a una conclusió valorativa o moral, ja que els termes emprats en les premisses eren entesos com a conceptes funcionals: el concepte de *rellotge* no era independent del de *bon rellotge*; i el concepte d'*home*, entès com posseint una naturalesa essencial i una finalitat o funció essencial, no era independent del concepte d'*home bo*. Aquesta concepció estava arrelada en les formes de vida social que els teòrics de la tradició clàssica, com ara Aristòtil, pressuposaven (58) i a la qual donaven expressió. Ser *home* equivalia a complir amb un conjunt de papers definit socialment segons importància i finalitat pròpies. D'aquí que:

És tan sols quan l'home és pensat com un individu anteriorment i a part de tots els rols, que *home* deixa de ser un concepte funcional. (59)

Es perd així la possibilitat de la justificació racional dels preceptes morals, car la moral s'ha quedat sense teleologia. I aquesta pèrdua marca un canvi correlatiu en el significat dels llenguatges morals. Que no es pugui passar de l'*és* a l'*hauries* revela l'empobrit vocabulari moral que tenen els filòsofs representants i hereus d'aquesta pèrdua. I així és com la nostra cultura emotivista ha estat la conseqüència del trencament final amb la tradició clàssica i de l'ensorrament del projecte il·lustrat del segle XVIII, que pretenia justificar la moral en el context de fragments heretats del passat, que ja resultaven, però, incoherents:

Un cop, però, que la noció d'objectius i funcions humans essencials desapareix de la moral, comença a semblar inversemblant tractar els judicis morals com a enunciacions factuais. (59)

Això vol dir que els judicis morals que encara utilitzem en l'actualitat no són res més que supervivents lingüístics de les pràctiques del teisme clàssic, ja que han perdut el context que aquestes pràctiques els fornien. Ara han esdevingut simples expressions d'un jo emotivista que els empra fora d'un context adequat. (60) I la circumstància que molts dels filòsofs il·lustrats visquessin aquest canvi com un alliberament del llast feixuc de la creença teista i teleològica (60), no canvia res del fet que aquesta *anomia* tingués conseqüències socials i polítiques, com revelen tants casos de personatges històrics de la modernitat. De fet, tota acció expressa, més o menys, creences i conceptes; al revés, tota teoria i expressió d'una creença és una acció política i moral. Per això, la transició a la modernitat va ser una transició tant en la teoria com en la pràctica, encara que en l'actualitat estiguem mal acostumats a separar, de manera dualista, la teoria i la pràctica social, com si fossin dues històries. (61)

En conclusió, la modernitat es va inventar el concepte d'*individu*. I aquí és on es troba l'arrel del nostre emotivisme. (61)

## 6. Algunes conseqüències del fracàs del projecte il·lustrat (62-78)

Els problemes de la moderna teoria moral són un producte clar del fracàs del projecte de la Il·lustració. L'individu, entès com a agent moral, és concebut com a sobirà en la seva autoritat moral. A més, cal trobar un nou *status* racional a les regles de la moral. Però, en la pràctica, aquest nou *status* actua com una màscara i un simple instrument per als propis desigs i la pròpia voluntat de l'individu. Així, els intents de trobar una nova teleologia o un nou *status* categòric per a la moral havien de fracassar: el primer,

perquè porta a l'utilitarisme (Bentham i Mill); el segon, perquè fonamenta les regles morals en la raó pràctica (Kant) I aquests fracàs va tenir conseqüències socials, a part d'implicar transformacions intel·lectuals. (62)

L'utilitarisme de Bentham estableix que els únics motius de l'acció humana són l'atracció pel plaer i l'aversion al dolor. I la perspectiva del màxim plaer i de l'absència de dolor proporciona un *telos*. El problema d'aquesta teoria, però, és que tant *plaer* com *dolor* són concebuts com un tipus de sensació. I els tipus de sensacions només es distingeixen en nombre, intensitat i durada. (62) I no resta clar com es pot fer el pas de la tesi psicològica que la humanitat només té aquests motius a la tesi moral que hem de realitzar aquella acció o implementar aquella política que produirà com a conseqüència la felicitat més gran possible, que és entesa com la major quantitat possible de plaer amb la menor quantitat possible de dolor per al nombre més gran possible de persones. (63)

No és cert que aquesta connexió sigui empírica. John Stuart Mill va posar en qüestió, tan personalment (crisi nerviosa) com teòricament, aquesta derivació de la nova teleologia naturalista. Mill va creure necessari ampliar el concepte de *felicitat*, ja que no és una noció unitària ni simple, ni pot furnir un criteri per a les nostres opcions clau. (63) Quin plaer, quina felicitat ens ha de guiar? Hi ha molts tipus d'activitats agradables i moltes maneres diverses d'aconseguir la felicitat, i les unes són incommensurables amb les altres. El plaer i la felicitat tenen un caràcter polimorf. Per tant, la noció de la felicitat més gran possible per al nombre més gran possible de persones és una noció sense un contingut clar. Constitueix un concepte ficció. Fracassa, així, el projecte de fonamentar la moral en una teleologia natural, com va reconèixer Sidgwick: (64)

Va reconèixer ambdues coses: que les injuncions morals de l'utilitarisme no es podien fer derivar de cap fonamentació psicològica i que els preceptes que ens manen de perseguir la felicitat general són lògicament independents de i no se'ls pot fer derivar de cap precepte que mani de perseguir la pròpia felicitat. (65)

Aquests dos ordres de creences morals són, segons Sidgwick, irreductiblement heterogenis. Es tracta d'intuïcions i, com a tals, revelen el fracàs del projecte il·lustrat. A *Principia Ethica*, però, Moore afirmarà aquesta idea com un descobriment il·luminador i alliberador. Moore no va veure clar que així els enunciats de la moral restaven privats de tot fonament, de manera que ja no podien reivindicar objectivitat. Aquest fet va proporcionar a l'emotivisme l'evidència a què aviat apel·laria. Per tant:

La història de l'utilitarisme lliga així històricament el projecte del segle XVIII de justificar la moral amb l'ocàs del segle XX en l'emotivisme. (65)

Aquest fet, a més a més, va tenir conseqüències socials, car l'utilitarisme estava encarnat en una varietat d'institucions i rols socials (65).

També va fracassar un segon intent filosòfic d'explicar com l'autonomia de l'agent moral es podia combinar de manera consistent amb una concepció de les regles morals que les considerés dotades d'autoritat independent i objectiva (65). En la filosofia britànica, després de l'intuïcionisme va adquirir preeminència l'emotivisme, mentre que als Estats Units la *praeparatio evangelica* per a l'emotivisme va venir de la mà del pragmatisme. Ara bé, els filòsofs analítics han considerat no plausible l'emotivisme. La seva intenció era la de fer reviure el projecte kantià de demostrar que l'autoritat i l'objectivitat de les regles morals són justament les que corresponen a l'exercici de la raó. Per això, l'agent racional està lògicament compromès amb les regles de la moral en virtut de la seva pròpia racionalitat com a agent. Aquest és el segon projecte fracassat. (66)



*Reason and Morality* (1978) d'Alan Gewirth és un clar representant d'aquest intent. L'enunciat clau del seu llibre diu: «Atès que l'agent considera béns necessaris la llibertat i el benestar que constitueixen les característiques generals de la seva acció reeixida, ha de mantenir lògicament que té dret a aquestes característiques generals i implícitament fa una reivindicació corresponent de drets.» (op. cit., p. 63) O sigui, una certa mesura de llibertat i de benestar serien prerequisits per a l'exercici d'una empresa racional; per això un agent racional ha de voler posseir aquests béns. (66) Ara bé, la introducció del concepte de *dret* necessita una justificació. Tenir un dret no és el mateix que tenir una cosa, ni tampoc que necessitar-la o voler-se'n beneficiar. Reivindicar els béns necessaris per a una empresa racional no és el mateix que reivindicar la possessió d'aquests drets. El que Gewirth no veu és que la reivindicació respecte de la possessió de drets pressuposa l'existència d'un conjunt socialment establert de regles. I aquests conjunts de regles sempre depenen de períodes històrics particulars i de circumstàncies històriques particulars: «No hi ha, de cap manera, característiques generals de la condició humana.» (67) Per a reivindicar la possessió d'un dret sempre cal l'existència d'un tipus particular d'institució social o de pràctica social (67). Per tant, el concepte de *posseir drets* no pot caracteritzar mínimament un agent racional (68).

Tant l'utilitarisme com la filosofia moral analítica fracassen en l'intent de rescatar l'autonomia de l'agent moral respecte de les regles morals. I el preu que han pagat per alliberar-se del que semblava l'autoritat externa de la moralitat tradicional, ha estat la pèrdua de tot contingut autoritatiu. L'agent moral s'ha "alliberat" del constrenyiment de les dependències externes de la llei divina, la teleologia natural o l'autoritat jeràrquica. Però ha perdut el valor objectiu de les regles morals: l'emotivisme de la nostra època mostra l'esvoranc que hi ha entre el significat de les expressions morals i les formes com s'usen: «[...] l'ús emotivista és precisament el que hom s'esperaria, si els projectes filosòfics haguessin fracassat tots.» La conseqüència d'aquesta experiència moral contemporània és la paradoxa que es produeix pel fet que cada individu es reivindica com un agent moral autònom mentre alhora es troba immers en relacions manipuladores amb els altres. Aquesta incoherència procedeix de l'esquema conceptual incoherent dels dos projectes fracassats que s'han esmentat. (68)

Altres conceptes també revelen les peculiaritats del concepte modern de la moral: el de *drets*, el de *protesta* i el de *desemascament*. (68) L'expressió *drets humans* s'utilitza per assegurar la igualtat de tots els individus, prescindint del sexe, la raça, la religió i els talents o mèrits personals, i per proporcionar un fonament a la varietat de postures ètiques. Ara bé, el cas és que uns tals drets no existeixen i que tot intent de donar bones raons per creure-hi ha fracassat: llur existència no és demostrable. El segle XVIII els considera veritats autoevidents, però no existeixen aquestes veritats. Tampoc no són intuïcions. (69) Per tant, els drets humans o naturals són una ficció, com també ho és el concepte d'*utilitat*, que servia en el segle XVIII per reconstruir la moral, ja que els objectes del desig humà natural i de l'educat són irreductiblement heterogenis. I tampoc no aconseguim un criteri clar, objectiu i impersonal per fonamentar la moral, si superposem *drets* i *utilitat*. En la nostra situació emotivista, hem substituït els conceptes d'una moral més antiga i tradicional amb artefactes. I així no hi ha cap manera racional de decidir entre reivindicacions morals diferents: la incommensurabilitat moral és, ella mateixa, el producte d'una conjunció històrica particular. (70)

Ens queda, doncs, aquesta paradoxa: l'individualisme presenta les seves reivindicacions en termes de drets, però l'organització burocràtica en què estan immersos els individus ho fa en termes d'utilitat. I el llenguatge moral que tots dos empenen, dona al procés polític modern la impressió de racionalitat, però no ho és, de

racional. Per això la *protesta* esdevé un tret moral distintiu del nostre temps i la indignació, una emoció moderna predominant, ja que és la reacció a una invasió declarada dels drets d'algú en el nom de la utilitat d'algú altre. Ara bé, sobre la base de l'emotivisme ambiental les protestes són incommensurables; per tant, no poden assolir mai el nivell d'un *argument* i no són racionalment efectives. La retòrica de la nostra societat només serveix per amagar rere les màscares de la moral el que, de fet, no són res més que les preferències d'una voluntat arbitrària. (71) I una de les activitats més característicament modernes és, justament, la de desemmascarar els motius no reconeguts d'una voluntat i desigs arbitraris. És el cas, per exemple, de la psicoanàlisi de Freud i del seu concepte d'una consciència heretada com a supergo, com una part irracional de nosaltres mateixos de què ens hem d'alliberar. (72)

El caràcter interminable dels debats actuals sobre moral és una conseqüència de la veritat d'una versió corregida de la teoria emotivista del judici moral. I aquesta tesi és vertadera no només com a anàlisi filosòfica, sinó també com a hipòtesi sociològica. (72) L'emotivisme conforma, de fet, en gran mesura les expressions i la pràctica de la moral contemporània. Els caràcters que l'encarnen són el de l'esteta, el del terapeuta i el de l'expert buròcrata. Tot tres juguen el paper de representar una ficció moral. (73) Però, mentre que els dos primers no es diferencien a nivell de contingut, el tercer presenta una reivindicació pròpia: la de posseir una efectivitat sistemàtica en controlar alguns aspectes de la realitat social. Per entendre aquest punt, cal veure clar que l'efectivitat no és, com habitualment hom suposa, un valor moralment neutre, car resulta inseparable de tot un mode d'existència humà l'element central del qual rau en la manipulació dels éssers humans per fer-los encabir en models de conducta satisfactoris. (74)

Es creu que l'autoritat i el poder dels directius estan justificats perquè aquestes persones posseeixen una habilitat i un coneixement per aconseguir determinats objectius. La realitat, però, és que l'*efectivitat* és una altra màscara de la nostra època i que no existeix fora de l'atribució que se'n fa en l'actualitat als directius de les organitzacions burocràtiques. Caldria parlar més aviat de *perícia*. i així direm: cal posar en qüestió la suposada perícia específica dels directius i dels buròcrates, car no és res més que una ficció, atès que no existeix la mena de coneixement que se'ls atribueix. A més, tot el control social no és res més que una farsa. (75) El concepte d'una efectivitat directiva funciona com una ficció moral:

[...] la diferència entre els usos per als quals s'estableix i el significat de les assercions que l'encarnen és, justament, similar a la diferència identificada en el cas de la teoria emotiva respecte dels altres conceptes morals moderns. (76)

Per tant, la interpretació de l'efectivitat dels directius mostra que aquest concepte falla a l'hora de proporcionar un tipus apropiat de justificació racional. La reivindicació d'efectivitat directiva és tant una ficció moral com ho són la reivindicació de drets i la reivindicació d'utilitat. (76) La nostra moral és un teatre d'il·lusions. En efecte, el directiu justifica la seva autoritat per manipular els altres apel·lant a un domini moralment neutre i generalitza i aplica aquesta teoria a casos particulars. Segueix així el patró de les ciències naturals. Però així pateix també la mateixa manca de consciència autocrítica de la ciència moderna, que, en rebutjar la concepció aristotèlica o quasiaristotèlica del món, va donar un nou caràcter als conceptes de *valor* i de *fet*. Un altre cop: el significat de les expressions valoratives clau de la cultura va canviar durant els segles XVII i XVIII. (77) Per això cal examinar ara el canvi operat en el significat del mot *fet*. (78)

## 7. "Fet", explicació i perícia (79-87)

---

L'inductivisme de Bacon comet l'error de presuposar que l'observador es pot confrontar amb un fet fit a fit, sense cap interpretació teòrica que s'hi interposi. Creu així que allò que l'observador percep, s'ha d'identificar de la mà de conceptes sense càrrega teòrica. Però Kant dirà que la percepció sense conceptes és cega. Un món de purs fets seria un món que mai podria ser comprès (79): un món de només sensacions ni planteja qüestions, ni ofereix cap fonament per cercar respostes. El concepte d'experiència de l'empirisme va ser un invent del tardà segle XVII i del segle XVIII. Com una panacea, havia de resoldre la crisi epistemològica del segle XVII: l'esvoranc entre *sembla* i *és*, entre aparença i realitat. I va donar lloc a la solució de recloure el subjecte en el seu propi reialme, amb la qual cosa l'esmentat contrast ja deixava de poder-se formular. Els empiristes va utilitzar paraules antigues amb finalitats diferents: *idea*, *impressió* i *experiència*. Exemple: originàriament, *experiència* era l'acte de posar a prova una cosa o de verificar-la; l'empirisme, en canvi, va convertir aquesta paraula en la percepció d'un *sense-datum*, que és un neologisme bàrbar. (80)

Ara bé, contràriament als invents que l'empirisme oferia, les ciències naturals entenien els conceptes d'*observació* i *experiment* en un sentit que engrandia l'esvoranc entre *sembla* i *és*. La ciència anava creant noves formes de distinció entre aparença i realitat, entre il·lusió i realitat. O sigui, la ciència desmentia el que l'empirisme duia a terme: ocultar l'abisme entre aparença i realitat. L'objectiu de l'empirisme consistia a identificar els elements bàsics a partir dels quals el nostre coneixement (80) es construeix i en els quals es troba fonamentat. I aquests elements bàsics decidien si es podien reivindicar creences i teories o no. Es cometia així un error clar: les observacions de la ciència natural mai no són bàsiques en aquest sentit. Es requereix la teoria per fonamentat l'observació, igual que es requereix l'observació per fonamentat la teoria. Empirisme i ciència natural representaven dues formes radicalment diferents i incompatibles d'acostar-se al món. Atès, però, que el segle XVIII les incorporava totes dues en una mateixa visió del món, se'n segueix que aquesta visió del món era, en el millor dels casos, radicalment incoherent. (81)

En el que sí que estaven d'acord totes dues maneres d'acostar-se al món era en el rebuig i l'exclusió d'aquells aspectes de la visió clàssica del món que eren aristotèlics. En virtut d'aquest rebuig, aquells moderns del segle XVIII es van proclamar a si mateixos com la Il·lustració, per contrast amb l'època medieval, considerada fosca: el que Aristòtil havia enfosquit, ells ho havien il·luminat. I el que rebutjaven era la idea medieval que els mecanismes són causes en un món que ha de ser entès últimament en termes de causes finals. (81) D'aquesta manera, els fins que han de guiar l'home són concebuts com a béns. I les accions humanes que s'adrecen cap a ells, s'expliquen per referència a les virtuts, de la mateixa manera que les que se'n separen, constitueixen els vicis. La base d'aquesta explicació teleològica eren els tractats d'Aristòtil *Ethica*, *Política* i *De Anima*:

El contrast modern entre l'esfera de la moralitat, d'una banda, i l'esfera de les ciències humanes, de l'altra banda, és completament aliè a l'aristotelisme, perquè, com ja hem vist, la distinció moderna fet-valor també li és aliena. (82)

El rebuig de l'aristotelisme també va implicar el rebuig del *jo* com a concepte funcional. Si l'acció humana ha de ser entesa en termes mecànics, o sigui, en termes de condicions antecedents, necessàries o suficients, interpretades com a causes eficients, i no pas sota els conceptes de *bé* i de *virtut*, el *jo* desapareix sota un feix d'impressions mecàniques que afecten els sentits. L'explicació mecanicista requereix arribar a generalitzacions que tinguin una forma semblant a una llei (82):

Si coneixem la veritat d'una proposició que expressi una llei genuïna, [...] també coneixem la veritat d'un conjunt de condicionals contrafàctics ben definits.

Aquest ideal d'explicació mecànica va ser extrapolat des de la física a la comprensió de la conducta humana per part d'un nombre de pensadors anglesos i francesos dels segles XVII i XVIII que diferien en bona part entre ells respecte dels detalls de llur empresa. (83)

W. V. Quine ha indicat (1960) els requisits que aquesta empresa hauria de complir per tenir èxit: caldria suprimir, del seu vocabulari, tota referència a intencions, propòsits i raons per actuar, car totes aquestes nocions es refereixen a les creences dels agents en qüestió. Ara bé, en tota creença d'un agent està implicada una complexitat interna tan gran que fa que l'enunciat que expressa la creença no sigui veritativo-funcional, val a dir, que no sigui ni vertader ni fals, que no pugui trobar una traducció formal en el càlcul de predicats. Per això Quine sosté que una ciència genuïna de la conducta humana hauria d'eliminar totes les expressions intencionals. (83)

El que és clar és que tot intent d'explicar la conducta humana en termes mecanicistes havia d'entrar en conflicte amb l'aristotelisme. I en aquesta transició d'època de l'aristotelisme a la visió mecanicista del món, el concepte de *fet* es va transformar: va deixar de mantenir la referència a la jerarquia de béns que proporcionen els fins de l'acció humana. Els fets ja no deien relació a allò que és valuós per als éssers humans., sinó que es van tornar buits de valor, aliens a tot *hauries*, de manera que la modernitat va introduir el divorci entre *és* i *hauries de*. A les *Tesis sobre Feuerbach*, el mateix Marx era conscient que un agent considerat així lliure de valors havia de contemplar les seves pròpies accions de manera molt diferent de la manera com contemplaria el comportament d'aquells a qui estigués manipulant. (84) El subjecte lliure de valors de la modernitat imprimeix la seva pròpia voluntat sobre la naturalesa o la societat. (85)

La traducció social d'aquest concepte de l'agent modern va donar lloc al concepte modern d'Estat burocràtic i del corresponent funcionariat de l'Estat. Els funcionaris civils garanteixen la continuïtat administrativa del govern. I el mateix govern esdevé una jerarquia de directius buròcrates que es justifiquen ells mateixos i justifiquen l'Estat dels funcionaris afirmant que tenen els recursos i la competència de què la majoria de ciutadans estan privats. Però les organitzacions privades també justifiquen les seves activitats apel·lant al mateix principi. (85) I així emergeix una ideologia que troba la seva forma clàssica d'expressió en la teoria de la burocràcia de Weber, segons la qual el paper central del buròcrata consisteix a posseir la racionalitat d'ajustar mitjans a fins de la manera més econòmica i eficient possible. La sociologia descobreix les lleis que per generalització expliquen com s'estableix aquesta relació mecànica, privada de valors. De fet, una bona part de la pràctica directiva moderna exemplifica clarament aquesta concepció. L'emergència moderna de la perícia dels directius mostra així dues cares conjuntament: l'aspiració a la neutralitat valorativa i la reivindicació de poder manipulador. Els filòsofs dels segles XVIII i XIX va separar el regne dels fets del regne dels valors.

La vida social del segle XX resulta ser, en una part clau, la re-actualització concreta i dramàtica de la filosofia del segle XVIII. (86)

## 8. El caràcter de les generalitzacions en ciència social i llur manca de poder predictiu (88-108)

La perícia dels directius requereix i reivindica una concepció justificada de la ciència social que descansi en l'existència de generalitzacions semblants a les lleis naturals i amb un fort poder predictiu. Serien generalitzacions amb una forma lògica com la de les lleis dels fenòmens naturals en general. Ara bé, no existeixen en ciència social generalitzacions assimilables a lleis naturals. Les

que així han estat presentades són falses: la ciència social no produeix generalitzacions d'aquesta mena. (88)

La nostra societat, però, manté aquesta ficció per justificar la utilització d'assessors experts i científics socials tant en els governs com en les corporacions privades. L'error de base és la manca de claredat del concepte de *perícia directiva*. Els científics socials no poden garantir prediccions com les derivades de lleis naturals. L'economia és inepta per fer prediccions, igual que la demografia, per citar-ne dos exemples tan sols. Les ciències socials són predictiblement febles i no descobreixen generalitzacions del tipus de les lleis naturals. (89)

Estem alimentant, doncs, una mala interpretació del veritable estatut de les ciències socials. Totes les suposades generalitzacions de les ciències socials es veuen obligades a coexistir amb ben coneguts i reconeguts contraexemples, que els científics socials toleren obertament i amb raó, a diferència dels científics de la naturalesa. (90)

Per exemple, les suposades generalitzacions en ciències socials estan mancades tant de quantificadors universals com de clàusules modificadores d'extensió: no es pot dir de manera precisa sota quines condicions són vertaderes. Tampoc impliquen un conjunt ben definit de condicions contrafàctiques, com sí que passa en física i química. No es tracta, per tant, de lleis en el sentit propi del terme. L'ur estatut tampoc no és el que correspon a les generalitzacions anomenades *probabilístiques* o *estadístiques*. (91)

L'origen històric d'aquesta comprensió tan errònia de les ciències socials es troba en la relació entre explicació i predicció que la Il·lustració dels segles XVIII i XIX va afavorir: la reducció del fracàs en la predicció seria el senyal del progrés en ciència. L'error pressuposa, a més a més, que les ciències socials són joves, raó per la qual no haurien assolit encara un bon nivell de predicció. Però aquest punt de vista és fals: les ciències socials són tan antigues com les naturals. (92) Maquiavel (1469-1527), en canvi, creia, amb encert, que el factor *fortuna* és insuprimitable de la vida humana. En les coses humanes, sempre podem veure'ns sorpresos per un contraexemple imprevist i impredecible. I això no és senyal de fracàs o feblesa teòrica: no és l'altra cara d'una manca de capacitat explicativa. (93)

De fet, existeixen quatre fonts de la impredecibilitat sistemàtica en els assumptes humans. La primera prové de la naturalesa de la innovació conceptual radical. En aquest cas, dir quin és el contingut de la innovació, ja és justament inventar-lo. Cap invenció que consisteixi en un concepte radicalment nou pot ser predita, perquè només és predictable allò el concepte del qual ja es posseeix en el present: «La noció de predicció d'una innovació conceptual radical és, ella mateixa, conceptualment incoherent.» (93) Per això el futur de la ciència (per exemple, de la física, de les matemàtiques...) és conseqüentment impredecible. (94) Això no significa, però, que els descobriments o la innovació radical siguin inexplicables. Cal tenir clar que impredecibilitat i explicabilitat coexisteixen en ciència.

La segona font de la impredictibilitat sistemàtica prové de la impredictibilitat de determinades accions futures pròpies per part d'un agent. Es tracta de decisions contemplades per l'agent en àrees rellevants, però no pas encara preses. (95) I aquí no val a dir que altres sí que podem preveure el que l'agent no pot predir del seu propi futur, ja que aquests altres són tan incapaços de predir el propi futur com l'agent el seu: «La impredictibilitat del meu futur per part meva genera, de fet, un grau important d'impredictibilitat com a tal.» (96) «[...] No puc preveure les meves pròpies accions futures en la mesura que aquestes depenen de decisions que encara no he pres [...]» (96) L'omnisciència exclou la presa de decisions: «Si Déu coneix qualsevol cosa que passarà, no es troba confrontat a cap decisió encara no presa.» (96) Però nosaltres no som Déu, raó per la qual la impredictibilitat amara la nostra vida (96). Qui vol eliminar aquesta impredictibilitat constitutiva, es vol posar en el lloc de Déu (97).

Una tercera font de la impredictibilitat sistemàtica prové del caràcter de la vida social que posa en relleu la teoria dels jocs. Les estructures formals de la teoria dels jocs no es poden transferir a la interpretació d'actuals situacions socials i polítiques, ja que les situacions contemplades per la teoria dels jocs mostren una reflexivitat indefinida: cada jugador ha de preveure el que preveu l'altre i el que l'altre creu que aquest preveu, i així indefinidament. A més, aquestes situacions revelen un coneixement imperfecte, que no és pas accidental, ja que cada jugador cerca d'impedir que l'altre obtingui el coneixement que ell vol posseir sobre aquest. (97) En tercer lloc, en aquestes situacions es duen a terme moltes transaccions diferents al mateix temps entre els membres d'un mateix grup; per tant, no s'hi juga un sol joc. I, en quart lloc, en les situacions reals de la vida humana sovint no es comença amb un conjunt determinat de jugadors o amb una àrea concreta. (98) Totes les situacions humanes mostren un caràcter obert i indeterminat: d'entrada no hi ha un nombre determinat de factors en joc la totalitat dels quals constituiria la situació. Cap simulació pot eliminar per endavant les fonts sistemàtiques de la impredictibilitat de les situacions socials. (99)

I la quarta font d'aquesta impredictibilitat sistemàtica és la pura contingència (99). Les contingències més trivials poden influir en el resultat de grans esdeveniments. Ara bé, aquestes quatre fonts: 1) les innovacions conceptuals radicals, 2) el resultat de les decisions pròpies encara no preses, 3) la imbricació en les relacions amb altres persones, i 4) la vulnerabilitat a causa de contingències externes, no impliquen pas que la impredictibilitat de les coses humanes sigui incompatible amb l'explicabilitat. Al contrari, la impredictibilitat és compatible amb la veritat del determinisme en la seva versió forta. Només que determinisme i impredictibilitat pertanyen a nivells diferents. (100)

Contra aquesta argumentació no s'hi val a dir que el que avui és impredictible, no ho serà demà. Cap geni pot canviar els elements impredictibles de les coses humanes i de la innovació conceptual radical. (101) Però sí que cal veure clar que aquests elements impredictibles estan relacionats amb els que són predictibles. És predictable, per exemple, el que es deriva de la necessitat humana de programar i coordinar les nostres accions. Això és possible perquè coneixem moltes coses de les explicacions que les altres persones tenen de les

nostres expectatives, i viceversa. També és predictable el que resulta del fet que existeixen regularitats estadístiques; per exemple, tendències generals. Són relativament independents del coneixement causal. O sigui, de la mateixa manera que la impredictibilitat no implica inexplicabilitat, tampoc la predictibilitat implica explicabilitat. (102) En les qüestions socials, existeixen de fet generalitzacions estadístiques i tenen un cert poder predictiu, ja que descansen en un coneixement de regularitats causals en la vida social. Per això, l'estatut de les generalitzacions de les ciències socials indica que existeix una interdependència particular entre predictibilitat i impredictibilitat. I això desmenteix la idea dels pensadors il·lustrats segons la qual la fragilitat i la vulnerabilitat en el coneixement podrien ser superades en un futur progressiu. (103) La creació constant de contraexemples és una característica de la vida humana. Per això les generalitzacions en ciències socials, tal com els científics socials empírics reivindiquen en l'actualitat, no poden contenir un conjunt ben definit de contraexemples. (104)

Per tant, la *fortuna* de què parlava Maquiavel és insuprimitable. Ara bé, en un cert grau és possible mesurar la fortuna. Per exemple, hi ha errors predictibles. I els errors predictibles no estan distribuïts aleatòriament. A més, la fortuna és permanent: no és possible eliminar les quatre fonts esmentades de la impredictibilitat. Per tant, tot i que no és possible suprimir la impredictibilitat, es pot predir què és impredictible. (105)

I això ens porta al tema de pertinença: la relació entre predictibilitat i efectivitat organitzativa. Contràriament al que es pensa en el nostre món competitiu, predictibilitat organitzativa i eficàcia directiva són coses incompatibles: la primera fa impossible la segona i aquesta requereix reduir la primera. La raó n'és que l'efectivitat demana una adaptació innovadora, de manera que les organitzacions han de tolerar un alt grau d'impredictibilitat en llur si. I, de la mateixa manera, també està predestinat al fracàs l'intent de crear una societat completament predictable sobre la base d'unes suposades generalitzacions del comportament social que tindrien caràcter de lleis equivalents en estatut a les de les ciències naturals. Aquesta ha estat la ideologia dominant de moltes ciències socials i de la filosofia convencional de les ciències socials. Però aquesta és justament la ideologia que cal rebutjar per falsa. (106)

I, si és així, també cal rebutjar per fals i fictici el concepte de perícia directiva burocràtica. No hi ha per a aquest concepte un conjunt sòlid de generalitzacions del tipus de les lleis naturals. Per tant, el poder predictiu que un directiu posseeix és molt feble. (106)

El concepte d'efectivitat directiva és, després de tot, una altra ficció moral contemporània i potser la més important de totes. (107)

O sigui, que la noció de control implicada en la noció de *perícia* és una farsa, ja que el control social està fora de les mans de qualsevol. El directiu del nostre temps és un caràcter moral basat en la ficció social. La seva existència es basa en i perpetua una mala comprensió i una creença falsa de l'acció social. Que els experts facin descobriments de lleis socials perquè tenen una competència especial constitueix una falsedat:

Els efectes de la profecia del segle XVIII *no* han estat els de produir un control social científicament dirigit, sinó una imitació hàbilment dramàtica d'un tal control. És un èxit histriònic allò que dóna poder i autoritat en la nostra cultura. El buròcrata més efectiu és el millor actor. (107)

En conclusió, en les nostres corporacions s'ha institucionalitzat una fe metafísica en la perícia directiva i s'ha creat el caràcter moral del directiu expert. (108)



## 9. Nietzsche o Aristòtil? (109-120)

La visió contemporània del món és predominantment weberiana. La mateixa fe en una pluralitat irreductible de valors constitueix un tema insistent i central de Weber. I en la nostra cultura no coneixem cap moviment organitzat vers el poder que no sigui burocràtic i directiu en la manera, igual que tampoc coneixem cap justificació de l'autoritat que no sigui weberiana en la forma. Ara bé, la concepció weberiana del món no es pot mantenir racionalment. Emmascara i oculta més que no pas il·lumina. (109) Fins i tot el marxisme, amb la seva teoria de la ideologia, expressa una concepció weberiana del món, ja que ell mateix és un més dels símptomes emmascarats, i no pas un diagnòstic, de la nostra època: funciona com una expressió dissimulada de preferències arbitràries. L'ús actual de la moral proporciona una màscara possible per a gairebé qualsevol rostre. (110)

Les expressions i la pràctica moral del nostre temps només poden comprendre's correctament com una sèrie de fragments supervivents d'un passat més antic:

Si el caràcter deontològic dels judicis morals és el fantasma de concepcions de la llei divina que són completament alienes a la metafísica de la modernitat i si el caràcter teleològic és, semblantment, el fantasma de concepcions de la naturalesa i activitat humanes que igualment no es troben a casa seva en el món modern, ens hauríem d'esperar tant que contínuament sorgeixin problemes a l'hora de comprendre i assignar un estatut intel·ligible als judicis morals com que aquestes problemes resultin refractaris a solucions filosòfiques. (111)

Aquests destrets de la nostra cultura s'assemblen als dels ordres socials que estem acostumats a considerar molt diferents dels nostres. És el cas, per exemple, de la situació moral i social de la Polinèsia a l'època en què el capità Cook i els anglesos van entrar en contacte amb els tabús d'aquesta cultura: no els va ser possible obtenir una explicació satisfactòria per part del mateixos nadius, ja que aquests ja no entenien el sentit de la paraula *tabú*. (111) De fet, les regles de tabú tenen una història que es divideix en dos moments: en el primer, es troben inserides en un context, en una determinada cosmologia i taxonomia que els atorga intel·ligibilitat; però, en un segon moment, apareixen desconnectades d'aquest context originari i llavors esdevenen prohibicions arbitràries: ha perdut l'estatut que els assegura l'autoritat de què gaudien. Per comprendre-les, doncs, cal apel·lar a un rerefons cultural previ i més elaborat. (112) I això significa escriure la història que els afecta. Generalitzant, cal dir:

Per què sobre els usos moderns de *bé*, *correcte* i *obligatori* hauríem de pensar de manera diferent de com pensem sobre els usos de *tabú* en la Polinèsia del tardà segle XVIII? I per què no hauríem de considerar Nietzsche com el Kamehameha II de la tradició europea? (113)

Els nostres usos de judicis morals pretenen apel·lar a l'objectivitat, però, en realitat, són expressions d'una voluntat subjectiva (113). I per això la meua moralitat només pot ser el que la meua voluntat creï. Jo mateix haig de crear noves taules de valor, del que està bé. Ara bé, el subjecte moral autònom, racional i racionalment justificat, del segle XVIII és una ficció, una il·lusió. Això Nietzsche ho va veure molt bé. D'aquí que el nucli d'una filosofia moral nietzscheana, el constitueixi el problema com construir una nova taula del que està bé i és llei moral, problema amb què es troba cada individu per si sol. Nietzsche és, doncs, el filòsof moral de l'època present. I les categories centrals del pensament de Weber ja pressuposaven la tesi central de

Nietzsche: l'irracionalisme profètic de Nietzsche es troba immanent a les formes directives que segons Weber caracteritzen la nostra cultura. (114)

Nietzsche i Weber ens donen la clau per entendre l'articulació teòrica de l'ordre social contemporani a gran escala. En canvi, la sociologia de la interacció d'Erving Goffman es forneix una clau de lectura de la vida quotidiana. Es refereix a la caracterització de l'individu i del seu esforç per fer efectiva la seva voluntat en una situació de rol estructurada. Aquí apareix un món buit d'estàndards objectius de realització personal. I els estàndards moral semblen tenir tan sols la funció de mantenir tipus d'interacció preservant-los de l'amenaça que representarien els individus sobreexpansius. L'èxit no és res més que el que es considera èxit. Per això l'individu prospera si els altres el tenen en consideració: ja ho hi ha un mèrit objectiu. D'aquí la importància de la representació social. (115) Ja no es dona la connexió entre l'honor i la dignitat que fan que una persona adquireixi un mèrit objectiu, com explica Aristòtil. (116)

Nietzsche, per la seva banda, considerava l'explicació aristotèlica de l'ètica i de la política com una màscara degenerada més de la voluntat de poder que va prosseguir el fals gir de Sòcrates. I la tradició moral representada per Aristòtil va ser rebutjada, durant les transicions del segle XV al XVII, pel projecte il·lustrat de descobrir una nova fonamentació secular racional de la moralitat. Ara bé, el poder de la posició nietzscheana depèn de la veritat d'una tesi central: que totes les fonamentacions racionals de la moral fracassen manifestament, de manera que la fe en les màximes de la moral s'ha d'explicar en termes d'un conjunt de racionalitzacions que oculten el fenomen fonamentalment no racional de la voluntat. (117)

Ens hem de preguntar, doncs, si podem reivindicar, d'alguna manera, l'ètica aristotèlica. Aquí cal tenir en compte que el paper de l'aristotelisme no es deu només a la seva importància històrica, al fet que va ser reivindicat en una varietat àmplia de contextos com els dels móns grec, islàmic, jueu i cristià. El punt decisiu prové del fet que l'aristotelisme és, filosòficament parlant, el pensament més poderós dels modes de moral premoderns. Per entendre aquesta afirmació cal parar esment al fet que l'aristotelisme ens planteja la pregunta no pas quines regles morals haig de seguir, sinó quina mena de persona haig d'esdevenir. La moral moderna, en canvi, ha centrat la seva reflexió en la qüestió de les regles: quines haig de triar i per què les haig d'obeir? (118) Cosa que és natural un cop s'ha expulsat la teleologia aristotèlica del món de la moral. Ara ja no posseïm una concepció fonamental del que és el bé de l'home. I així les regles esdevenen el concepte primari de la vida moral. Les virtut, per exemple, s'han convertit en sentiments, en famílies relacionades de disposicions i propensions regulades per un desig de nivell superior, com afirma John Rawls. O sigui, en el món modern la justificació de les virtuts depèn d'una justificació prèvia de regles i principis. Aristòtil, en canvi, ensenyava a col·locar les virtuts en primer lloc per tal de poder entendre la funció i l'autoritat de les regles. Amb el rebuig, però, d'Aristòtil s'ha perdut tota la tradició clàssica i la seva manera d'entendre el món. (119)

Per això convé ara passar a exposar la naturalesa de les virtuts en aquesta concepció perduda, tot considerant el tipus de societat heroica clàssica que les encarnava, tal com trobem a la *Il·líada*. (120)

#### 10. Les virtuts en les societats heroiques (121-130)

En les cultures clàssiques, com ara Grècia, l'Edat Mitja i el Renaixement, el principal mitjà de l'educació moral és la narració d'històries, que deriven i parlen de la pròpia edat heroica, ja desapareguda. Són elles les que proporcionen la memòria històrica de les societats en què varen ser escrites:

La comprensió de la societat heroica – tant si va existir un cop com si no – és així una part necessària de la comprensió de la societat clàssica i dels seus successors. (121)

En aquestes societats clàssiques, cada individu té assignats un paper i un estatus dintre d'un sistema ben definit i altament determinat de rols i estatus. El parentiu i la família en constitueixen les estructures centrals. Entre el *deure* i l'*hauria* no hi ha cap distinció. A cada estatus correspon un conjunt de deures i privilegis, que permet de saber amb precisió quines accions li són exigides. En una societat heroica, un és el que fa. I jutjar una persona equival a jutjar-ne les accions, les seves virtuts i defectes. Les virtuts són, justament, aquelles qualitats que mantenen un home lliure en el seu rol. El concepte de *virtut* o *areté* en el món homèric és el d'excel·lència de tota mena:

El que és aliè a la nostra concepció de virtut és l'íntima connexió, en la societat heroica, entre el concepte de valentia i les virtuts emparentades, d'una banda, i els conceptes d'amistat, destí i mort, d'altra banda. (122)

La valentia és un ingredient important de l'amistat perquè, de la persona coratjosa, els amics se'n poden confiar. L'altre ingredient de l'amistat és la fidelitat, que dóna seguretat sobre la voluntat de l'amic. Per tant, no és possible explicar les virtuts en la societat heroica sense tenir en compte el context de l'estructura social. Moralitat i estructura social són la mateixa cosa en una societat heroica. (123) La vida és l'estàndard del valor en aquest tipus de societats. El destí marca la vida dels individus, que s'hi ha d'adaptar: l'home que fa el que ha de fer, camina cap al seu destí i cap a la seva mort. (124)

La valentia és la capacitat d'afrontar un tipus particular de danys i perills. Tanmateix, l'èpica i la saga no són simplement el mirall de la societat que professen de reflectir: el poeta èpic i l'autor de sagues reivindica per a ell mateix un tipus de comprensió que és negat als caràcters sobre els quals escriu. El poeta no pateix les limitacions del caràcter èpic sobre el qual escriu. (125)

La clau d'interpretació d'aquestes societats és el context o marc general, cosa que posa en relleu el contrast entre el jo emotivista de la modernitat i el jo de l'edat heroica: el tipus particular d'ésser humà i el tipus particular d'estructura social són diferents. La societat heroica ens ensenya dues coses: a) tota moralitat està lligada al que és socialment local i particular, de manera les aspiracions de la modernitat d'una llibertat total de tota (126) particularitat són una mera il·lusió; b) no hi ha cap altra manera de posseir les virtuts sinó com a part d'una tradició en què, juntament amb la nostra comprensió d'elles, les heretem d'una sèrie de predecessors, el lloc primer dels quals correspon a les societats heroiques (127).

Ara bé, si esdevenir suplicant, esclau o mort equival a ser derrotat i ser derrotat és l'horitzó moral de l'heroi homèric, no val el mateix per a Homer: el seu horitzó moral li permet de transcendir les limitacions de la societat que reflecteix. Per a ell, guanyar

pot ser una forma de perdre. La poesia èpica presenta una forma de societat l'estructura moral de la qual implica un esquema conceptual que té tres elements centrals interrelacionats: a) una concepció del que s'exigeix al rol social que cada individu hereta; b) una concepció d'excel·lències o virtuts com a qualitats que capaciten un individu per a fer el que el seu rol requereix; i c) una concepció de la condició humana com a fràgil i vulnerable al destí i a la mort. (128)

El context en què aquests tres elements apareixen interrelacionats és la forma narrativa de l'èpica i de la saga. Aquest context té pretensions de veritat, d'un realisme que tot ho amara. El poeta de la Il·líada i els escriptors de sagues reivindiquen objectivitat per al seu propi punt de vista d'una manera completament incompatible amb el perspectivisme de Nietzsche. I això vol dir que Nietzsche representa una afirmació aristocràtica del jo, contràriament a l'afirmació d'un determinat rol en el món homèric, que sempre és una creació social, no pas individual. En la seva teoria, Nietzsche va projectar l'individualisme propi del segle XIX. I va mostrar que havia fallat en la seva investigació històrica, car el que va produir va ser una construcció literària inventada. (129)

Som el que el passat ens ha fet, el que ens mostra la nostra relació amb cada època formativa de la nostra història. Per això, la societat heroica també és inevitablement una part de tots nosaltres. Com a mínim, ens planteja la qüestió si una vida humana pot ser contemplada com un tot i així considerada com una victòria o com una derrota, i en què consisteix una victòria o una derrota. I si les formes narratives de l'edat heroica són simplement narracions d'històries per a nens, de manera que el discurs moral, per ser seriós, hauria d'abandonar el mode narratiu per un estil i gènere més discursius. (130)

## 11. Les virtuts a Atenes (131-145)

Per a les societats clàssiques i cristianes era crucial que les societats heroiques, com la representada en els poemes d'Homer, haguessin existit, car s'entenien elles mateixes com havent emergit dels conflictes d'aquelles societats èpiques. Ara bé, resulta que és quan relacionem aquests escrits sobre les societats heroiques amb la pràctica moral realment existent que trobem les característiques morals clau d'aquestes societats tardanes. És així com veiem que Plató apunta a un estat general d'incoherència en l'ús d'un llenguatge valoratiu per part de la cultura atenesa. (131)

El conflicte era, de fet, característic en l'Atenes clàssica. Així, el drama de Sòfocles expressa clarament el conflicte entre concepcions incompatibles de la conducta honorable, però el deixa sense solució: el drama sofoclià fa palesa la incoherència dels estàndards i del vocabulari moral, però la deixa irresolta. *Antígona*, per exemple, expressa de manera aguda el conflicte entre les exigències de la família i les de la polis com a incompatibles entre si. Aquesta diferència en la concepció de les virtuts expressa el fet que la comunitat moral primària ja no és el grup familiar, sinó la ciutat-estat. Les virtuts homèriques ja no defineixen l'horitzó moral, car la parentela i la família ja no constitueixen part d'una unitat més àmplia i molt diferent, la ciutat-estat: «Ja no hi ha reis, per bé que moltes de les virtuts de la reialesa encara es considerin virtuts.» (132) Per això: «En Homer la qüestió d'honor és la qüestió d'allò que és degut a un rei; en Sòfocles la qüestió d'honor ha esdevingut la qüestió del que és degut a un home.» (133)

D'altra banda, Atenes és lloada perquè mostra per excel·lència la vida humana com hauria de ser, la vida virtuosa. Per a l'home atenes, la comprensió de les virtuts proporciona els estàndards amb què l'home pot qüestionar la vida de la seva pròpia comunitat i investigar si aquesta o aquella altra pràctica i política són justes o no. Però

la ciutat continua essent el guardià, el parent, el mestre. Per això, la qüestió de la relació entre ser un bon ciutadà i ser un home bo esdevé central. Què és, doncs, el que els grecs compartien malgrat les diferències d'opinió, i el consegüent conflicte, sobre quines eren les virtuts que calia seguir i com calia entendre-les? (133)

Està clar que en el segle V aC la relació entre la *dikaïosyne* i l'ordre còsmic no era clara de la mateixa manera que ho havia estat en els poemes d'Homer. Certament, existia un conjunt de virtuts heretades del passat. Però també hi havia un desacord ben estès sobre quines d'elles eren exigibles i per què. (134) I per això el vocabulari i la perspectiva morals dels grecs de l'Atenes clàssica eren molt més incoherents del que sembla a primera vista. Els textos que funcionaven com a fonts ja contenien una reorganització i redefinició deliberades del vocabulari moral: assignaven a les paraules un significat clar que anteriorment no havien posseït. És el significat pel qual optaven poetes, filòsofs i historiadors. D'aquí que calgui ser prudents quan parlem de la concepció grega de les virtuts: els atenesos del segle cinquè abans de Crist tenien punts de vista diferents, per exemple el dels sofistes, el de Plató, el d'Aristòtil i el dels tràgics. Cadascun d'ells ofereix una resposta diversa a la incoherència del vocabulari moral, guiada com estava cada resposta per una finalitat també diferent. Tanmateix, tots estaven d'acord que en el context en què calia practicar les virtuts i sobre la base del qual calia definir-les era la polis. Per això els eren essencials, com a components de la humanitat, els conceptes d'amistat, companyonia i ciutat-estat: «La suposició comuna dels atenesos, per tant, és que les virtuts tenen llur lloc a l'interior del context social de la ciutat-estat. Ser un home bo restarà estretament unit, per a tot punt de vista grec, al fet de ser un bon ciutadà.» (135)

En el món grec, el que és primàriament valuós és l'assoliment i l'excel·lència reconeguda per un mateix, per la comunitat i per persones com els poetes, els qual lloen les virtuts justament perquè són valuoses. Per tant, no són valuosos perquè hom les lloï, sinó al revés. El primer gran enunciat de la veritat moral a Grècia diu que guanyar també és perdre i que, en vista de la mort, guanyar i perdre no estan tan separades com sembla. (137) El conflicte, la lluita, la disputa es transformen, a Grècia, en els debats de les assemblees i dels tribunals judicials de la democràcia, constitueixen el cor de les tragèdies, estan expressats en les bufonades de la comèdia i amaren la forma dialògica de les argumentacions filosòfiques. Per això, la política, el drama i la filosofia estaven molt més relacionades entre si a Grècia que en el nostre món:

La política i la filosofia estaven configurades per la forma dramàtica, les preocupacions dels drama eren filosòfiques i polítiques, la filosofia va haver de fer valer les seves reivindicacions en l'arena de la política i del drama. (138)

Per tant, la ciutat-estat i l'agon, o sigui, el conflicte, la disputa, la lluita, constituïen el context que, en l'Atenes clàssica del segle cinquè, compartien totes les diverses concepcions de les virtuts. Hi conviuen, doncs, diferents explicacions filosòfiques de les virtuts, cosa que palesava obertament els conflictes subjacents. (138)

Els sofistes, per exemple, també defensaven que l'èxit havia d'aconseguir-se en una ciutat particular, cosa que els permetia, però, de vincular la moral a un cert tipus de relativisme, car a cada ciutat hi havia diferents concepcions de la virtut. Serà virtut, doncs, el que cada ciutat-estat defineixi com a tal. Aquesta teoria, però, desembocava en una mena d'inconsistència, car el sofista podia trobar-se que en una ciutat utilitzava un vocabulari moral valoratiu que no implicava un punt de vista relativista, mentre que era precisament el relativisme de la seva pròpia teoria el que el movia a emprar aquest vocabulari. Així, podia lloar en una ciutat la justícia en tant que convenia al més fort,

mentre que en una altra ciutat lloava la injustícia amb la mateixa finalitat: perquè convenia al més fort. (139)

Sòcrates, per la seva banda, podia refutar la inconsistència dels sofistes, però no pas la teoria de Càl·icles, que glorifica l'home que utilitza la seva intel·ligència per dominar i que empra aquesta dominació per satisfer els seus desigs sense límit: si el que hem de fer moralment és allò que satisfà els nostres desigs, Càl·icles té raó. Per això la crítica de Plató partia de l'acceptació del punt de vista que els conceptes de virtut i bondat, d'una banda, i els de felicitat, èxit i satisfacció del desig, de l'altra banda, estan indissolublement lligats. Però el seu atac a Càl·icles va ser molt més encertat: cal substituir la concepció de Càl·icles de la felicitat i de la satisfacció del desig, cosa que implicava elaborar una psicologia diferent, com la del *Fedó* i la de la *República*. Ara bé, el desig redefinit per Plató no podia trobar satisfacció en cap ciutat real d'aleshores, sinó en un estat ideal que tingués una constitució també ideal. O sigui, el ciutadà excel·lent no existeix en cap ciutat real de Grècia, car en cap d'elles els qui governen les ciutats no estan governats, ells mateixos, per la raó. (141)

Plató considera que la raó requereix que cada part de l'ànima acompleixi la seva funció específica. I l'exercici de cada funció és una virtut particular: *sofrosyne* en el cas de l'ànima apetitiva, *andreia* en el cas de l'ànima sensitiva i *sofia* en el cas de l'ànima racional. La *dikaiosyne* és la virtut que assigna a cada part de l'ànima la seva funció específica. Plató redefineix, doncs, les virtuts amb una teoria complexa. I això vol dir que rebutja tant el relativisme i la inconsistència dels sofistes com la varietat de virtuts. D'aquesta manera vol explicar tant els conflictes i desharmonies dels estats existents com de les personalitats reals, ja que per a ell el conflicte i la virtut són mútuament incompatibles: l'art dramàtica és enemiga de la virtut. (141)

Sòfocles, en canvi, afirma el conflicte entre els béns i les virtuts, especialment a *Antígona* i a *Filòctetes*, mentre que Plató creu que la presència de cada virtut requereix la presència de tot el conjunt. Existeix una unitat, si més no ideal, de les virtuts, com també pensaven Aristòtil i Tomàs d'Aquino: «El pressupòsit que tots tres comparteixen és que existeix un ordre còsmic que dicta el lloc a cada virtut en un esquema completament harmoniós de la vida humana.» (142)

Per la nostra banda, la concepció moderna de les virtuts creu, al revés, que la varietat i heterogeneïtat dels béns humans fan que llur assoliment no permeti reconciliar-los en un únic ordre moral. (142) Tot es deixa a la lliure i personal elecció de cadascú. Però llavors, quan els judicis de valor només expressen eleccions d'aquesta mena, no les podem catalogar ni com a vertaderes ni com a falses. Veritats morals rivals no poden ser integrades en una completa harmonia. I, d'altra banda, no és possible escollir sense tenir en compte l'autoritat de l'exigència contra la qual s'escull. (143)

Ens trobem, doncs, que el punt de vista moral de Sòfocles és igualment diferent del de Plató o del de Weber: no és possible arribar a una harmonia entre punts de vista rivals. El protagonista moral apareix en una relació amb la seva comunitat i amb el seu rol social que no és el mateix ni en el cas de l'heroi èpic, que està vinculat a la seva família i parentela, ni en el cas de l'individualisme moral, que desvincula l'individu de tot context social. En canvi, en el món grec del segle V aC el protagonista moral està adscrit a un lloc concret en l'ordre social i alhora el transcendeix. En les seves narracions dramàtiques, Sòfocles reflecteix la vida humana (143) perquè està convençut que aquesta sempre té la forma d'una narració dramàtica. I de fet es pot dir que adoptar una postura sobre les virtuts equival a adoptar una postura sobre el caràcter narratiu de la vida humana. Exemple: si aquesta és entesa com un progrés a través de danys i perills, tant físics com morals, llavors hom entén les virtuts com a qualitats la possessió i exercici de les quals tendeixen a l'èxit, i els vicis, com a

qualitats que tendeixen al fracàs. I creure que les virtuts consisteixen en un tipus determinat i creure que la vida humana mostra un determinat ordre narratiu són coses que estan internament connectades: «[...] l'explicació de les virtuts està estretament lligada a les actituds envers la forma narrativa de la vida humana.» (144)

En conclusió, en l'Atenes clàssica del segle cinquè el caràcter moral dramàtic que hi preval ve donat per l'individu en el seu propi rol i en tant que representant la seva comunitat. Per això el jo sofoclià difereix tant del jo de l'heroi de l'edat èpica com del jo emotivista de la nostra situació moral:

Així la pressuposició de l'existència del jo sofoclià és que aquest pot, certament, guanyar o perdre, salvar-se ell mateix o abocar a la destrucció moral; que hi ha un ordre que requereix de nosaltres la prossecució de determinats fins, un ordre la relació amb el qual proporciona als nostres judicis la propietat de la veritat o de la falsedat. (145)

Per això cal consultar la filosofia sobre la qüestió si aquest ordre existeix o no.

## 12. L'explicació de les virtuts en Aristòtil (146-164)

En la moral d'Aristòtil, la teoria de les virtuts ocupa un lloc central. En això representa una llarga tradició, de la qual és l'exponent més gran. Tot i que ell mateix entenia el seu pensament com una refutació dels errors de tots els pensadors anteriors i una superació de la veritat parcial d'aquests (146), la seva teoria s'inscriu en la tradició grega clàssica de les virtuts i alhora constitueix decisivament la tradició clàssica com a tradició de pensament moral. En aquesta tradició clàssica, l'*Ètica nicomaquea* va esdevenir justament el text canònic per a explicar com Aristòtil entenia les virtuts. Però l'*Ètica nicomaquea* ens mostra un Aristòtil que és conscient de no inventar-se una teoria de les virtuts, sinó d'estar articulant (147) una explicació que és implícita en el pensament, l'expressió i l'acció d'un atenès educat. Ell pretén simplement ser la veu racional dels millors ciutadans de la millor ciutat-estat. (148)

Segons Aristòtil, tota activitat, tota recerca i tota pràctica apunten a algun bé. El bé també és allò a què aspira l'ésser humà. La natura específica de l'home és de tal manera que aspira a determinats objectius i metes, raó per la qual l'home es mou vers un determinat *telos*. L'ètica aristotèlica pressuposa, així, la seva biologia metafísica. Aquest bé de l'ésser humà és l'*eudaimonia*. Per això:

Les virtuts són justament aquelles qualitats la possessió de les quals farà possible que un individu assoleixi l'*eudaimonia* i la manca de les quals frustrarà el seu moviment vers aquest *telos*. (148)

Ara bé, l'exercici de les virtuts no és un simple instrument per al fi del bé de l'home:

Car el que constitueix el bé per a l'home és tota una vida humana viscuda de la millor manera possible i l'exercici de les virtuts és una part necessària i central d'una tal vida, no pas un exercici merament preparatori per assegurar una vida així. (149)

El resultat immediat de l'exercici d'una virtut és una elecció que apunta a la recta acció. I cal un entrenament adequat en les virtuts del caràcter. L'educació moral és una educació en les virtuts. Aquestes són disposicions no només a actuar d'una manera particular, sinó també a sentir de manera particular. Actuar de manera virtuosa vol dir actuar a partir de la inclinació constituïda pel conreu de les virtuts. Així, la persona fa el que és virtuós perquè és virtuosa. (149) I si és virtuosa, actua sobre la base d'un judici vertader i racional. (150)

Es practiquen les virtuts per assolir el fi darrer de l'ésser humà. Aquesta pràctica requereix una capacitat per jutjar i fer la recta acció en el lloc correcte, el temps

correcte i la manera correcta. No consisteix, doncs, en l'aplicació rutinària de regles. De fet, és part crucial del punt de vista aristotèlic que la justícia natural i universal fa que determinats tipus d'accions estiguin absolutament prohibits o manats independentment de circumstàncies i conseqüències. L'ètica d'Aristòtil és teleològica, no conseqüencialista. (150)

Les virtuts d'Aristòtil troben el seu lloc natural no pas en la vida de l'individu, sinó en la vida de la ciutat, car l'individu només és comprensible com a *politikon zôon* (150). És en la ciutat que un determinat conjunt de qualitats són reconegudes com a virtuts i un determinat conjunt de defectes, com a vicis. Així, la taula social de les virtuts ensenya als ciutadans quins tipus d'accions els faran aconseguir mèrit i honor. Qui no practica aquestes virtuts, s'autoexclou de la comunitat. I qui no les posseeix en grau suficient, fa que la seva contribució a la comunitat sigui negligible. (151) Que el projecte comú compartit no assoleixi l'èxit, és una conseqüència tant de la manca de virtuts com de les ofenses que positivament puguin cometre contra la comunitat les persones que són vicioses. La privació del bé sempre fa mal a la comunitat. (152)

Només la persona que posseeix la virtut de la justícia sap com aplicar la llei. Per a Aristòtil, la llei i la moralitat no són coses separades, com per a la modernitat. Sobretot en les ocasions en què cap fórmula és vàlida per endavant, cal saber actuar d'acord amb la recta raó. (152) Però això no significa saber com aplicar unes regles morals: aquesta és la preocupació central de la modernitat, però no d'Aristòtil: són les virtuts i no pas les regles el que compta (153).

Les virtuts es defineixen com a punt mitjà entre dos vicis situats, cadascun, a cada extrem. Això vol dir que a cada virtut corresponen dos vicis. En la vida de l'home virtuós, el judici juga un paper indispensable. Per això una virtut central és la *phronêsis*, la virtut intel·lectual de qui sap com jutjar en un cas particular. Sense aquesta virtut, no es pot practicar cap de les virtuts de caràcter. Aristòtil distingeix entre virtuts intel·lectuals o virtuts de caràcter: les primeres s'adquireixen a través de l'ensenyament; les segones, mitjançant la pràctica habitual. Però tots dos modes d'educació moral es troben íntimament relacionats. Així, l'excel·lència en el caràcter i l'excel·lència en la intel·ligència no es poden separar, contràriament al que pensa la modernitat. (154) Ningú no pot posseir una intel·ligència pràctica tret que sigui bo. I no es pot posseir alguna de les virtuts de caràcter en una forma desenvolupada sense posseir-ne totes les altres: per a Aristòtil, les virtuts centrals estan relacionades les unes amb les altres. (155)

El lligam fonamental de les persones en aquesta comunitat de béns és l'amistat. I l'amistat no és un simple sentiment, sinó una virtut, que inclou el reconeixement compartit d'un bé i la seva prossecució. Justament és aquest bé compartit allò que primàriament i essencialment constitueix qualsevol forma de comunitat. (155) Crea i manté la vida de la ciutat-estat. I està incorporada, a nivell immediat, en les relacions particulars dels individus: «Aquesta noció d'una comunitat política com a projecte comú és aliena al món modern, liberal i individualista.» (156) L'amistat ha quedat relegada a la vida privada i així afeblida: «*Amistat* ha esdevingut, per a la majoria, el nom d'un tipus d'estat emocional més que no pas d'un tipus de relació social i política.» (156) La societat s'ha convertit en una col·lecció de ciutadans que simplement estan junts per a la seva protecció comuna. I tot això vol dir que hem abandonat la unitat moral de l'aristotelisme, tant en la seva forma antiga com en la medieval. (156)

La raó de la unitat que mantenen les virtuts es troba en el fet que tant Plató com Aristòtil consideren que el conflicte és un mal. A més, Aristòtil creu que és superable. Per a l'home, la vida bona és única i unitària, formada per una jerarquia de béns, i



expressa l'harmonia de les virtuts, les unes amb les altres, com a fet del caràcter individual que es reflecteix en l'harmonia de la ciutat-estat. Es nega així al conflicte el lloc central que rebia en Homer, per a qui el conflicte tràgic o *agôn* era la condició humana essencial. I la dialèctica ja no constitueix el camí cap a la veritat. D'aquí que Aristòtil produeixi classes magistrals i tractats, i no pas diàlegs. (157) En poques paraules, la ciutat-estat que es troba fonamentada en la justícia i en l'amistat pot ser el millor tipus de ciutat només si gaudeix de la vida de la contemplació metafísica. (158)

Les virtuts no resulten accessibles ni als esclaus ni als bàrbars. *Bàrbar* és qui està mancat de *polis* i així mostra que és incapaç de (158) relacions polítiques, ja que aquestes són relacions d'homes lliures entre si: «La llibertat és el pressupòsit per a l'exercici de les virtuts i per a l'assoliment del bé.» (159) Però en tot aquest raonament Aristòtil mostra ben poca comprensió pel caràcter històric de la naturalesa humana: «En tant que membres d'una espècie, els individus tenen un *telos*, però no hi ha història de la *polis* o de Grècia o de la humanitat que camini cap a un *telos*.» (159) Aristòtil tenia una migrada comprensió de la historicitat en general. (159) Així creia que alguns homes són esclaus *per naturalesa*. Aquest fet, però, no priva de valor el seu esquema comprensiu del lloc de les virtuts en la vida humana. (160)

Aristòtil també subratlla el paper de la fruïció en la vida humana, en tant que acompanya l'assoliment de l'excel·lència en l'activitat. I això vol dir que el que constitueix el meu gaudi dependrà del tipus de persona que jo sigui. Cosa que, al seu torn, vol dir que el que jo sóc depèn de les meves virtuts i vicis. Per tant, les virtuts no es poden definir simplement en termes de plaer o utilitat. (160) Les virtuts formen part del sil·logisme pràctic que està implicat en la conducta ètica, ja que constitueixen les condicions d'intel·ligibilitat necessàries de l'acció humana en qualsevol cultura. (161)

Segons Aristòtil, aquest enraonament pràctic té quatre elements essencials. El primer són el voler i els objectius de l'agent. El segon, un enunciat que assevera que fer o tenir (161) o perseguir així i així és la mena de coses que són bones o necessàries per a un determinat agent. El tercer conté la premissa menor, que afirma que això és una instància o ocasió de la mena requerida. La conclusió, que expressa el quart element, és l'acció. Tot això vol dir que la raó no pot ser esclava de les passions. D'aquí que l'enraonament teòric identifiqui el *telos* humà i que l'enraonament pràctic conclougui la recta acció a fer en cada temps i lloc particular. De què tracta l'ètica, doncs? De l'educació de les passions d'acord amb la raó teòrica i la raó pràctica. (162)

La teoria d'Aristòtil presenta una triple problemàtica que amenaça la seva estructura. La primera es refereix al fet que la teleologia aristotèlica pressuposa la seva biologia metafísica: si hom rebutja aquesta, no resta amenaçada aquella? (162) La segona apunta a la relació entre ètica i *polis*: com es pot formular l'aristotelisme perquè tingui presència moral en un món que ja no és el de les ciutats-estat? I la tercera es refereix a la creença platònica, heretada per Aristòtil, que hi ha d'haver una unitat i harmonia entre l'ànima individual i la ciutat-estat, amb la consegüent percepció aristotèlica del conflicte com una cosa que ha de ser evitada o gestionada. Es comprèn així que, en aquest món d'harmonia, ja no hi hagi lloc per a l'heroi dramàtic de Sòfocles, que encarnava el conflicte. Tant és així que Aristòtil ja no entén correctament Sòfocles, per a qui el que estava en joc en la vida social era, precisament, el conflicte entre el bé d'una persona o instància social i el bé de l'altra persona o instància social. La ceguesa d'Aristòtil respecte del conflicte el porta, doncs, a veure's privat d'una correcta comprensió de la centralitat que l'oposició i el conflicte tenen en la vida humana, amb la qual cosa es tanca ell mateix una font i un context important d'aprenentatge de la pràctica humana de les virtuts (163): hi hauria trobat un recurs addicional per comprendre el caràcter teleològic tant de les virtuts com de les formes socials que els proporcionen un context. Com diu Anderson i pensava Sòfocles, és a través del

conflicte, i de vegades només a través del conflicte, que aprenem quins són els nostres fins i propòsits. (164)

### 13. Aspectes i ocasions medievals (165-180)

La tradició aristotèlica clàssica no s'ha de confondre amb el simple comentari i exegesi de textos d'Aristòtil. Es tracta de la tradició que utilitza l'*Ètica nicomaquea* i la *Política* com a textos clau, ja que s'entén a si mateixa en relació i diàleg amb Aristòtil. I la tradició moral que el món modern va rebutjar va ser, precisament, la que considerava com a aristotèlica. En l'Alta Edat Mitjana, aquesta tradició va permetre a Tomàs d'Aquino afrontar parcialment el problema com educar i civilitzar la natura humana en una cultura amenaçada pel conflicte entre massa ideals i formes de vida, ja que l'època medieval no va ser pas uniforme: (165) contenia una gran varietat d'elements en conflicte. La societat medieval a penes acabava de fer la seva pròpia transició de la cultura heroica: «Sovint coexistien elements cristians i pagans en graus diversos de compromís i tensió, més del que els valors homèrics coexistien amb els de la ciutat-estat del segle cinquè.» (166)

La societat medieval no podia rebutjar la taula de virtuts heroica: fidelitat a la família i als amics, valentia per mantenir la família o una expedició militar i pietat per acceptar els límits i imposicions morals de l'ordre còsmic n'eren virtuts centrals. Aquesta societat es moralitzava a través de la creació de categories generals del correcte i incorrecte i de modes generals per entendre'ls que poguessin reemplaçar els lligams i fractures particulars de l'antic paganisme. (166)

En redescobrir textos clàssics durant el segle XII, filòsofs i teòlegs es plantegen la qüestió de la relació entre les virtuts paganes i les cristianes. I les solucions que trobaran formaran part del currículum de les escoles catedralícies, del capítols de canonges i de les universitats medievals. La qüestió es referia a com relacionar les quatre virtuts cardinals de la justícia, la prudència, la templança i el coratge (167) amb les virtuts teològiques de la fe, l'esperança i la caritat.

La concepció que al respecte el cristianisme necessitava no era simplement la que podria subratllar els defectes de caràcter o vicis, sinó la que es fes càrrec dels trencaments de la llei divina, o sigui, dels pecats. Per això, ara tot s'orientava al caràcter de l'acte interior de la voluntat: «La veritable arena de la moralitat és la de la voluntat i de la voluntat sola.» (168) Es tracta d'una interiorització de la vida moral, que mira enrere vers determinats textos del Nou Testament, però també vers l'estoïcisme, i que subratlla així la tensió entre qualsevol moralitat de les virtuts i un determinat tipus de moralitat de la llei. Per a l'estoïcisme, la virtut és, essencialment, una expressió individual, que requereix un judici recte, de manera que l'home bo també és l'home savi, tot i que no tingui necessàriament èxit o no sigui efectiu amb les seves accions. (168) Només la voluntat recta és incondicionalment bona, cosa que vol dir que l'estoïcisme va abandonar tota noció de finalitat. La virtut és la conformitat amb la llei del cosmos, la llei divina, tant en la disposició interna com en l'acte extern. I així també desapareix la pluralitat de les virtuts i la seva ordenació teleològica en la vida bona. I en el seu lloc entra en joc un simple monisme de les virtuts (169):

Per suposat, l'estoïcisme no és tan sols un episodi de la cultura grega i romana; estableix un model per a totes aquelles moralitats europees tardanes que invoquen la noció de la llei com a central d'una manera tal que desplaça les concepcions de les virtuts. (160)

Contra aquesta tendència, però, cal referir-se a la idea d'Aristòtil segons la qual una comunitat que enfoqui la seva vida vers un bé compartit, del qual es deriven les tasques comunes per a tots, necessitarà articular la seva vida moral tant en termes de virtuts com en termes de llei. (169) L'estoïcisme, en canvi, amb la seva accentuació de l'individu i de la llei, va anticipar alguns aspectes de la modernitat, que rebutjava

l'aristotelisme, fent perdre a les virtuts el seu lloc central en la moral. Per això: «L'estoïcisme resta una de les possibilitats morals permanents a l'interior de les cultures d'Occident.» (170)

El segle XII necessitava crear institucions socials i un ordre institucional en què les exigències de la llei divina (170) es poguessin dur a la pràctica en una societat secular que es desenvolupava fora dels monestirs. Per això resultava inevitable la qüestió de les virtuts: quin tipus de persona podia acomplir aquesta tasca? Quina mena d'educació podia fomentar aquest tipus de persona? Per entendre aquesta qüestió cal entendre la problemàtica la solució de la qual requeria la pràctica de les virtuts. Era una situació de mancances estructurals: la major part de les institucions socialment i culturalment necessàries, com ara l'administració de la justícia, les universitats i la civilització que pertany a la vida urbana, encara estaven en procés d'invençió. En aquest context històric, imperaven els conflictes i les tensions entre visions diferents. I en aquest context calia valorar i redefinir l'educació moral i les virtuts. És el que mostra el cas de les virtuts de la lleialtat i la justícia, les virtuts militars i de vassallatge, i les virtuts de la puresa i de la paciència. (171)

Lleialtat envers qui? I justícia de part de qui? Per a uns, com Becket, no hi havia espai per a la distinció moderna entre llei i moralitat: la moralitat implica un estàndard absolut que es troba més enllà de tota codificació secular i particular. (172) Per a d'altres, com Enric II, la lleialtat implica un context compartit d'acords detallats sobre la justícia humana i divina. Per això va poder condemnar Becket al martiri i alhora fer penitència per aquest fet. Els aristotèlics medievals van intentar articular, justament, aquest context, que implica un acord sobre virtuts i vicis. (173) Ara bé, per fer-ho van haver de reconèixer la virtut teològica de la caritat, de la qual Aristòtil no en va saber res. L'origen d'aquesta virtut és bíblic: en el centre de la religió bíblica es troba la concepció d'un amor pel pecador, que és inconcebible en l'univers d'Aristòtil. Caritat és la virtut implicada en el perdó cristià. I la inclusió de la caritat en la taula de virtuts altera radicalment la concepció del bé, car la comunitat en què s'aconsegueix el bé ha de ser ara una comunitat de reconciliació. (174)

Cal tenir en compte que tot punt de vista particular de les virtuts està vinculat a alguna noció particular de l'estructura narrativa o de les estructures de la vida humana. En l'esquema de l'Alta Edat Mitjana, un gènere narratiu central és el de la recerca o del viatge. (174) L'home hi és vist *in via*, com a ésser que pelegrina o camina. El *telos* que aquesta concepció implica ja no és, com per a Aristòtil, un cert tipus de vida, la forma com es construeix tota la nostra vida, sinó quelcom que s'ha d'assolir en algun moment futur. I l'obstacle per a aconseguir aquest *telos* és el mal, no simplement els defectes del caràcter o vicis. El mal es presenta en el desafiament de la voluntat a la llei divina i humana: és, precisament, la voluntat d'ofendre la llei. Les virtuts són aquelles qualitats que fan possible superar el mal, acomplir la tasca de completar bé la jornada o viatge de la vida. (175) La narració bíblica o esquema històric de la Bíblia donava, així, seguretat contra el mal, ja que les societats medievals eren, en general, societats de conflicte, sense llei i d'una gran varietat. (176)

Tant al pensament medieval com a la vida medieval, els resulta difícil de ser completament sistemàtics. Existeix una tensió clara entre la Bíblia i Aristòtil. I costa de fer casar les virtuts cardinals de la prudència, justícia, templança i coratge amb les virtuts teològiques de la fe, l'esperança i la caritat. Tomàs d'Aquino, per exemple, creia que una o més de les primeres havien de contenir tant la paciència com la humilitat, que són virtuts bíbliques. De fet, la paciència també és crucial en la concepció medieval de la vida, ja que expressa la virtut de la resistència al mal. Aquest problema explica la gran varietat que presenten els diferents tractaments medievals de les virtuts: no hi ha una evidència més cridanera de l'heterogeneïtat del pensament

medieval. Per això les síntesis ideals que es proposen resulten, fins a un cert punt, precàries. (177)

En quin sentit, doncs, aquests intents d'ampliar i harmonitzar les virtuts aristotèliques i les virtuts bíbliques eren, ells mateixos, aristotèlics, si anaven més enllà d'Aristòtil? Tomàs d'Aquino, per exemple, elabora un esquema de classificació exhaustiu i conscient de la taula de les virtuts. Però justament per això aixeca sospites, car no té en compte que una bona part del nostre coneixement de les virtuts és empíric: s'obté per la via de la pràctica, tant de l'autoobservació com de l'observació dels altres, via que sempre discorre a través dels conflictes de la vida i que conté força desordre. (178) Tomàs d'Aquino mantenia, en canvi, el punt de vista erroni que, si ens trobem amb un conflicte moral genuí, sempre és a causa d'alguna acció errònia prèvia per part nostra. Això contradiu el fet que els conflictes es poden produir de manera genuïna tant en l'interior de cada individu com entre persones. Tomàs i Aristòtil exclouen la tragèdia que no és simplement el resultat de defectes, del pecat i de l'error. És problemàtic, doncs, mantenir aquest punt de vista aristotèlic, com també ho és la construcció d'una jerarquia deductiva basada en una ciència de l'ordre tant físic com moral. És problemàtica la idea de la unitat de les virtuts. (179) Una concepció aristotèlica de la moral que estigui fortament compromesa amb la tesi de la unitat de les virtuts presenta un defecte seriós. La versió aristotèlica de les virtuts per part de Tomàs d'Aquino no és l'única possible. Tomàs és un pensador aristotèlic no característic. (180)

En conclusió, el pensament medieval no va constituir només part de la tradició de la teoria i pràctica morals de tipus aristotèlic, sinó que també va fer avançar aquesta tradició. I la raó es troba en el lligam que l'època medieval va cercar entre la perspectiva històrica d'origen bíblic i el tractament aristotèlic de les virtuts. Aquesta va ser, justament, l'aportació medieval tant del judaisme com de l'Islam i del cristianisme. (180)

#### 14. La naturalesa de les virtuts (181-203)

Existeixen diferents llistes possibles de virtuts i diferents jerarquies de virtuts que són incompatibles entre si. Fins i tot, dintre de la tradició aristotèlica no hi ha una concepció nuclear que sigui l'única possible. (181) Així, la llista de virtuts d'Homer és diferent de la d'Aristòtil i aquesta, de la nostra. Aquests catàlegs de virtuts les ordenen de manera diferent: algunes virtuts són considerades relativament centrals respecte de l'excel·lència humana, mentre que d'altres són tingudes per marginals. A més, en el curs de la història la relació entre les virtuts i l'ordre social ha anat canviant. Ara bé, el contrast més cridaner entre catàlegs de virtuts no es troba comparant Aristòtil i Homer o les virtuts actuals, sinó comparant Aristòtil i el Nou Testament: aquí no només apareixen virtuts noves, sinó que les virtuts també reben una ordenació diversa. (182) Un altre exemple de diversitat, l'ofereix la llista de virtuts de Jane Austen, qui considera la fidelitat el requisit per assolir les altres virtuts. En conclusió, com podem pretendre d'elaborar una llista de virtuts acceptada per tothom, tant pel que fa al contingut com a la classificació jeràrquica? Sobretot, cal tenir en compte que cada llista implica una teoria diferent sobre què pot ser considerat virtut i què no. (183)

Homer considera la virtut com una qualitat que permetia realitzar un rol social que ja es trobava ben definit per endavant. Així és com es podia excel·lir en el combat i en els jocs. Per a Aristòtil, en canvi, les virtuts estan lligades no a un rol social, sinó a l'home en la seva pròpia condició: és el *telos* de l'home com a espècie allò que determina quines qualitats humanes són virtuts. Això implica que la relació entre les virtuts i el fi de l'home és interna, no externa: «L'exercici de les virtuts és, ell mateix, un component crucial de la vida bona per a l'home.» (184) L'explicació de les virtuts que trobem en el

Nou Testament té la mateixa estructura lògica i conceptual de la d'Aristòtil: virtut és una qualitat que condueix a l'assoliment del *telos* humà. I va ser justament aquest paral·lelisme el que va permetre a Tomàs d'Aquino de fer una síntesi de la concepció neotestamentària i l'aristotèlica (184): en ambdós casos, el concepte de virtut és secundari respecte del de *telos*. Jane Austen i Benjamin Franklin, en canvi, mantenien teories molt diferents. Franklin defensava una concepció teleològica de l'ètica, però era un utilitarista, car entenia la relació entre virtuts i fins de manera externa: les virtuts havien de ser útils i la utilitat era el criteri que els individus havien de seguir personalment. Per tant,

Tenim, així, per confrontar com a mínim tres concepcions molt diferents de virtut: una virtut és una qualitat que capacita un individu per desenvolupar el seu rol social (Homer); una virtut és una qualitat que capacita un individu per avançar vers l'assoliment del *telos* específicament humà, sigui aquest natural o sobrenatural (Aristòtil, el Nou Testament i Tomàs d'Aquino) ; una virtut és una qualitat que té utilitat en l'assoliment de l'èxit terrenal o celestial (Franklin). Les hem de prendre com a tres explicacions rivals de la mateixa cosa? O són, en canvi, explicacions de tres coses diferents? (185)

Cadascuna d'aquestes concepcions reivindica una hegemonia no només teòrica, sinó també institucional. És possible, doncs, distingir un nucli conceptual unitari malgrat les diferències entre totes tres concepcions? Doncs sí que és possible una concepció nuclear comuna, sobre la qual es basa la tradició aristotèlica. Només cal seguir la història d'aquesta tradició, que s'ha desplegat en tres etapes diferenciades, les quals han tingut, cadascuna d'elles, el seu propi rerefons conceptual. (186) Cadascuna d'aquestes etapes pressuposa l'anterior, però no val la inversa. Ara bé, el requisit previ per identificar aquella concepció nuclear comuna és la noció d'un tipus particular de pràctica. Per *pràctica* cal entendre una forma coherent i complexa d'activitat humana cooperativa i socialment establerta a través de la qual es realitzin béns interns a aquella forma d'activitat i que requereixi assolir estàndards d'excel·lència apropiats a aquella forma d'activitat. (187) A l'època medieval, per exemple, eren pràctiques la creació i manteniment de comunitats humanes. (188)

La idea de béns interns a les pràctiques descansa en dues condicions: 1) que els béns només puguin ser especificats en termes d'una pràctica determinada; 2) que només puguin ser identificats i (188) reconeguts en l'experiència de participar en la pràctica en qüestió, de manera que els qui estiguin mancats de l'experiència rellevant, resulten incompetents per jutjar els béns interns a la pràctica. Els béns interns a una pràctica es diferencien, així, dels externs. I són interns quan promouen l'excel·lència de qui realitza la pràctica (189), car l'excel·lència o competència permet de descobrir el bé d'un cert tipus de vida: «Una pràctica implica tant estàndards d'excel·lència i d'obediència a regles com l'assoliment de béns.» (190) Per això no podem iniciar-nos en una pràctica sense acceptar l'autoritat dels millors estàndards que s'hagin aconseguit amb ella:

En el regne de les pràctiques, l'autoritat tant dels béns com dels estàndards opera de tal manera que exclou totes les anàlisis subjectivistes i emotivistes del judici. *De gustibus est disputandum.*» (190)

Els béns externs, en canvi, són aquells que, un cop assolits, sempre resulten ser propietat i possessió d'algun individu: com més en té algú, menys en tenen d'altres. Són objecte d'una competitivitat que necessàriament produeix guanyadors i perdedors.

Els béns interns són, de fet, el resultat de competir per excel·lir, però és una característica d'ells que llur assoliment és un bé per a tota la comunitat que participa de la pràctica. (190-191)

Es pot donar, doncs, la següent definició de virtut:

*Una virtut és una qualitat humana adquirida la possessió i exercici de la qual tendeix a fer-nos capaços d'assolir aquells béns que són interns a les pràctiques, i la manca de la qual ens impedeix eficaçment d'aconseguir uns tals béns. (191)*

Aquests béns no són assolibles sense sotmetre'ns a una pràctica en la nostra relació amb d'altres que també hi participen:

En altres paraules, hem d'acceptar, com a components necessaris de tota pràctica amb béns interns i estàndards d'excel·lència, les virtuts de la justícia, el coratge i l'honestedat. (191)

Les virtuts són aquells béns per referència als quals definim la nostra relació amb aquelles altres persones amb les quals compartim els fins i estàndards que informen la pràctica. (191) I així definim la nostra relació amb els altres participants segons estàndards uniformes i impersonals de justícia, coratge i honestedat. La justícia requereix que tractem els altres en relació amb llur mèrit o demèrit. El coratge és una virtut perquè així ho requereix de manera crucial la cura i l'interès per individus, comunitats o causes. La manca d'honestedat posa en qüestió l'assoliment de béns en comú. Tot això no treu res del fet que cada societat ha tingut codis diferents de justícia, coratge i honestedat (192), ja que no podria existir cap codi de virtuts si les virtuts no fossin prèviament valorades com a tals. (193)

Les virtuts també són exigides en les relacions implicades en les pràctiques actuals. Però no cal confondre *pràctiques* i *institucions*. Aquestes estan relacionades amb els béns anomenats *externs*. I de fet les pràctiques no poden resistir el pas del temps sense que siguin sostingudes per institucions. Però també és cert que, sense justícia, coratge i honestedat, les pràctiques són vulnerables a les institucions i no poden resistir-se al poder corruptor d'aquestes. (194) No es pot escriure, doncs, una història verídica de les pràctiques i de les institucions si alhora no és la història de les virtuts i dels vicis. Les virtuts sostenen les formes institucionals que són les portadores socials de les pràctiques. A més, certs tipus d'institucions socials promouen les virtuts i certs altres tipus les perjudiquen. (195)

Sense les virtuts, només reconeixeríem els béns externs.

I en tota societat que només reconegués béns externs, la competitivitat seria la característica dominant i fins i tot exclusiva. (196)

La relació de les virtuts amb els béns interns i els externs és diversa. D'una banda, són necessàries per aconseguir els primers. Però també es pot donar perfectament el cas que llur possessió impedeixi d'assolir béns externs. (196)

Aquesta concepció nuclear de les virtuts és fidel a la tradició aristotèlica de les virtuts. Per tres raons. En primer lloc, resulta aristotèlica perquè és teleològica, tot i que no implica l'acceptació de la biologia metafísica d'Aristòtil. (196) En segon lloc, s'adapta a la visió aristotèlica del plaer i del gaudi, car entén que aquests sobrevenen a l'activitat reeixida, de manera que l'activitat realitzada i l'activitat gaudida constitueixen el mateix estat. (197) A més, reconeix que la pràctica no porta a la consecució dels béns interns si les virtuts no es persegueixen sense tenir en compte si en unes determinades circumstàncies proporcionaran aquells béns o no. No es pot ser autènticament coratjós o honest només en determinades ocasions. L'utilitarisme, per exemple, no pot assumir la distinció entre béns interns i béns externs a una pràctica. (198) En tercer lloc, aquesta concepció de les virtuts relaciona valoració i explicació de forma aristotèlica, ja que sense referència a les virtuts i als vicis poques coses humanes resultarien genuïnament explicades. Contràriament al que pensen les ciències socials modernes, els fets no es poden separar de llur valoració. (199)

Contra aquesta concepció de les virtuts es pot objectar que algunes pràctiques apunten al mal. De fet, és cert que, en determinades ocasions, molts tipus de pràctiques poden generar mal. Ara bé, que les virtuts hagin de ser definides per referència a una pràctica no implica pas l'aprovació de les pràctiques en qualsevol circumstància. Les pràctiques necessiten la crítica moral. Per això la moral de les virtuts requereix, com a contrapartida, una concepció de la llei moral. I les pràctiques també han de respectar els requeriments d'aquesta llei moral. (200)

L'exercici de les virtuts no queda restringit al context de les pràctiques, tot i que l'explicació de l'autor ha situat llur importància i funció en termes de pràctiques: cal tenir en compte el paper de les virtuts en el context més ampli de la vida humana. Doncs bé, la vida humana pot trobar-se amarrada de massa conflictes i de massa arbitriarietat. Així, les exigències d'una pràctica poden resultar incompatibles amb les d'una altra, cosa que ens pot fer oscil·lar de manera arbitrària, en comptes d'escollir racionalment. (201) D'altra banda, l'autor reconeix explícitament que la seva concepció de determinades virtuts individuals restaria parcial i incompleta sense una concepció predominant del *telos* de la totalitat de la vida humana, del bé que va més enllà de la multiplicitat dels béns i que els ordena en una jerarquia (202), del bé de la vida humana concebuda com a unitat. Sense aquest bé últim de la vida humana, ens envairia una certa arbitriarietat subversiva i no percebríem adequadament el context de determinades virtuts. Com a mínim hi ha una virtut que no pot ser especificada sense referència a la totalitat de la vida humana: la de la integritat o fidelitat. Per això té sentit concebre la funció de les virtuts com la de capacitar-nos per fer de la nostra vida un tipus d'unitat en comptes d'un altre. (203)

### 15. Les virtuts, la unitat de la vida humana i el concepte de tradició (204-225)

La vida humana com un tot, com a unitat, proporciona un *telos* adequat a les virtuts. La societat moderna, en canvi, segmenta la vida humana en parcel·les amb normes i modes de conducta propis. I tant la filosofia analítica com la teoria sociològica i l'existencialisme no permeten de superar la concepció atomista de la vida humana i, per tant, la liquidació del jo. Cal comprendre, doncs, com una vida humana pot ser molt més que la seqüència d'accions i episodis individuals. (204)

Aquesta liquidació del jo en àrees de rols delimitades no permet l'exercici d'aquelles disposicions que, en sentit aristotèlic, s'anomenen *virtuts*. Les habilitats professionals no són virtuts: «D'algú que autènticament posseeixi una virtut s'espera que la manifesti en tipus de situació molt diferents.» (205) La unitat d'una virtut només és intel·ligible com la característica d'una vida unitària, d'una vida que pot ser entesa i valorada com un tot, com la vida d'un jo la unitat del qual resideix en la unitat d'una narració que vincula el naixement a la mort, l'inici amb l'etapa mitjana i l'acabament. (205) De fet, en la vida quotidiana resulta natural pensar sobre el jo de manera narrativa.

Només podem pensar un segment particular de la conducta d'una persona si pressuposem una resposta prèvia a la qüestió com es relacionen les diferents explicacions que podem donar sobre aquell segment. I això demana tenir en compte les intencions de l'agent i els contextos que fan intel·ligibles aquestes intencions. Un context social pot ser una institució, una pràctica, un ambient. Els contextos i la història dels seus canvis fan intel·ligible la història dels agents individuals i dels seus canvis. (206)

Les intencions ens permeten de comprendre l'acció de l'agent. Només cal conèixer les seves creences i quines d'elles són causalment efectives. Altrament, no podrem



caracteritzar adequadament què és el que fa. Cal conèixer, doncs, les seves intencions a llarg termini tot caracteritzant (207) les seves intencions a curt termini. I això vol dir que estem implicats en una història narrativa, car les intencions han de ser ordenades causalment i temporalment, cosa que farà referència a contextos. L'error dels filòsofs analítics consisteix, de fet, a no adonar-se que cap conducta humana es pot identificar anteriorment i independentment de les intencions, creences, motivacions, objectius i contextos de l'agent. Existeix una interrelació entre els elements intencionals, socials i històrics dels segments de conducta de les persones. Existeix un ordre causal i temporal de les intencions de l'agent, que està referit al paper que juguen en la història de l'agent i al context o contextos a què pertanyen. Per tant:

Un cert tipus d'història narrativa resulta ser el gènere bàsic i essencial per a caracteritzar les accions humanes. (208)

Les accions humanes particulars només resulten intel·ligibles com a accions si són elements possibles d'una seqüència. I aquesta seqüència requereix un context per ser, ella mateixa, també intel·ligible. El concepte d'*intel·ligibilitat* té, així, una importància central. Altrament, no podríem apropiari-nos la distinció més bàsica de totes: la distinció entre els éssers humans i altres éssers. De fet, la intel·ligibilitat flueix de les intencions, motius, passions i propòsits d'un agent humà. Una acció humana sempre és quelcom de què l'agent és responsable, sobre què l'agent pot donar una resposta intel·ligible. (209) I això implica que la seva expressió resulta intel·ligible si troba el seu lloc en una narració.

No n'hi ha prou a dir que una acció serveix un determinat propòsit: propòsits i actes de parla requereixen contextos. I el tipus més familiar de context que fa intel·ligibles els actes de parla i els propòsits és la conversa, que constitueix una característica que amara tant el món humà que per això no crida l'atenció dels filòsofs. (210) De fet, la conversa és la forma general de les transaccions humanes. I tant la conversa com les accions humanes són narracions dutes a terme. La narrativitat pertany a la vida humana: sempre avancem col·locant un episodi particular en el context d'un conjunt d'històries narratives, referides tant a individus com als contextos en què aquests actuen i pateixen. (211) L'acció té, ella mateixa, un caràcter bàsicament històric. Entenem les nostres pròpies vides en termes de narracions. Les històries primer són viscudes; després, narrades. (212) A més, es poden entrecruar les unes amb les altres. Parlar, doncs, de començament i d'acabament en relació amb determinats episodis de la vida només és possible en termes d'una història intel·ligible. L'agent mai no és un simple actor, sinó també autor de la seva pròpia història:

Ara he de subratllar que allò que l'agent és capaç de fer i de dir intel·ligiblement com a actor, es troba profundament influït pel fet que no som res més (i de vegades res menys) que els coactors de les nostres pròpies narracions. (213)

Sempre ens trobem sota determinades limitacions. I la part que cadascú juga en el seu propi drama limita la dels altres. (213) Consideracions com aquestes permeten de comprendre el profund lligam que existeix entre la noció d'*acció* i la noció de *narració*. Contra els filòsofs analítics, la noció d'*acció* és secundària respecte de la d'*acció intel·ligible*. Parlar d'*acció* sense més és una abstracció:

La noció d'una història és una noció tan fonamental com la noció d'una acció. Cadascuna d'elles exigeix l'altra. (214)

I contra la teoria de Sartre, que desvincula el jo de la seva història, és possible identificar la intel·ligibilitat d'una acció detectant el seu lloc en una seqüència narrativa (214). Tota acció humana és part d'una possible narració.

El que he anomenat una història és una narració dramàtica duta a terme en què els caràcters també són els autors. (215)

Una narració és autèntica, i no pas imaginada o fictícia, perquè i quan els actors en són també els autors. I és essencial d'una narració dramàtica que no se sap *a priori* què farem en el moment següent de la seqüència. Aquesta impredecibilitat coexisteix, a més, amb una altra característica de l'acció humana: el seu caràcter teleològic. Actuem a la llum d'un possible futur compartit, imaginant-nos un futur que se'ns presenta com a *telos*, com una varietat de béns i objectius (215). La nostra vida té la forma de la projecció cap al futur. Per això la narració que vivim sempre conté la dimensió de la impredecibilitat i un caràcter parcialment teleològic. (216)

L'ésser humà és essencialment un animal que explica històries. No podem respondre la pregunta què hem de fer sense respondre prèviament la qüestió de quina història o històries formo part jo mateix. Tampoc no és possible comprendre una societat si no és mitjançant el conjunt d'històries que constitueixen els seus recursos dramàtics inicials. I explicar històries té una part central en la nostra educació de les virtuts. (216) En tant que animal narrador d'històries, l'ésser humà, tot i comptar només amb els recursos de la continuïtat psicològica, és capaç de respondre de la imputació d'identitat estricta. El jo ja ens és donat com a unitat d'un caràcter, per damunt de la continuïtat o discontinuïtat psicològica, que com a tal no pot fonamentar la identitat d'un jo. En tant que essencialment història, la vida humana requereix la unitat de caràcter, de personatge, del jo. El concepte de *persona* és el d'un caràcter o personatge abstret d'una història. Jo sóc el *subjecte* d'una història que és la meua pròpia i que té el seu peculiar i propi significat. Ser el subjecte d'una narració implica ser responsable de les accions i experiències que integren una vida narrable (217).

Així, la identitat personal és simplement aquella identitat pressuposada per la unitat del caràcter que la unitat d'una narració requereix. Sense una tal unitat, no hi hauria subjectes dels quals es poguessin explicar històries. (218)

En aquestes narracions constitutives de la vida juga un paper important el fet que se'ns exigeixi una explicació o que nosaltres mateixos en donem una. Els conceptes de *narració*, *intel·ligibilitat* i *responsabilitat* pressuposen l'aplicabilitat del concepte d'*identitat personal*. Però també és veritat que aquest concepte no pot ser dilucidat sense aquells. En què consisteix, doncs, la unitat d'una vida individual? En el fet que és la unitat d'una narració encarnada en una vida singular. (218) I la unitat d'una vida humana és la unitat d'una recerca narrativa. La vida humana reïx o fracassa si reïx o fracassa el criteri per oferir una recerca narrada o que ha de ser narrada. Però una recerca exigeix una concepció parcialment determinada del *telos* final, del bé que l'home requereix. El concepte d'un *telos* ens permet d'ordenar els altres béns i d'ampliar la nostra comprensió de la finalitat i contingut de les virtuts. Podem comprendre, així, el paper de la integritat i de la fidelitat en la vida humana, de la vida que és una recerca del bé.

Les virtuts, per tant, cal entendre-les com aquelles disposicions que no només sostindran les pràctiques i ens capacitaran per a assolir els béns interns a les pràctiques, sinó que també ens sostindran en el tipus rellevant de recerca del bé, tot capacitant-nos per superar els danys, perills, temptacions i distraccions que ens sortiran a l'encontre, i ens proporcionaran un autoconeixement cada vegada més gran i un coneixement del bé cada cop més gran. (219)

La vida bona per a l'home és la vida gastada en la recerca de la vida bona per a l'home. I les virtuts que són necessàries en aquesta recerca són aquelles que ens capaciten per cercar què és, ni més ni menys, la vida bona per a l'home. (219) Per

tant, les virtuts no es poden relacionar només amb les pràctiques, sinó que també cal posar-les en relació amb la vida bona per a l'home.

D'altra banda, no podem perseguir el bé ni exercitar-nos en les virtuts simplement com a individus. Sempre afrontem les nostres circumstàncies com a portadors d'una identitat social particular. El punt de partida moral de l'individu són els deures, herències, expectatives i obligacions justificades, que donen a la vida de cadascú la seva pròpia particularitat. L'individualisme, en canvi, no reconeix aquesta realitat, car creu que cadascú és tan sols el que decideix de ser. (220) Però així l'individu resta separat dels seus rols i estatus socials i històrics. El jo acaba no tenint cap història, car la història de la vida d'una persona sempre es troba incrustada en la història de les comunitats de què deriva la seva identitat: «La possessió d'una identitat històrica i la possessió d'una identitat social coincideixen.» (221)

Tanmateix, d'aquí no cal treure la conclusió que la particularitat de l'individu ha de restar absorbida per la identitat social. De fet, quan l'individu s'identifica totalment amb un determinat principi universal, es comporta pitjor del que faria altrament. Per tant, el que heretem com a individus en comunitat és un passat específic que, en un cert grau, és present en el nostre propi present, car som portadors d'una tradició. Les pràctiques mateixes sempre tenen una història al darrere. I, en aquest sentit, de la mateixa manera que les virtuts sostenen les relacions que es requereixen per a les pràctiques, també han de sostenir les relacions amb el passat o tradicions i amb el futur, tant com ho fan en el present. (221)

En què consisteixen, doncs, aquestes tradicions? *Tradició* no s'oposa a *raó*, ni l'estabilitat de les tradicions al conflicte. (221) De fet, tot raonament es duu a terme en el context d'algun mode tradicional de pensament. Una tradició sempre està constituïda en part per un argument socialment encarnat sobre el béns que cal perseguir. I si són tradicions vives, encarnen continuïtats en conflicte. En canvi, és l'individualisme de la modernitat el que no sap què fer amb la tradició, car la considera una noció enemiga. Què sosté, doncs, i dóna força a les tradicions? (222) L'exercici de virtuts rellevants. Les virtuts sostenen aquelles tradicions que proporcionen, tant a les pràctiques com a les vides individuals, llur context històric necessari. Cal reconèixer, doncs, una virtut addicional: la de tenir un sentit adequat de les tradicions a què hom pertany o amb què hom es confronta. És la capacitat de judici que l'agent ha de posseir en conèixer com escollir entre les màximes més rellevants i com aplicar-les en situacions particulars. Les virtuts capaciten per perseguir tant el bé propi com el bé de la tradició de què som portadors, fins i tot en situacions definides per la necessitat d'una elecció tràgica, de dilema. (223) Saber quina és la vida bona per a l'home requereix conèixer quines són les formes millors i pitjors de viure en i a través d'aquestes situacions. Hom ha de poder reconèixer els cursos alternatius d'acció com vies que porten a un bé autèntic i substancial. El real protagonista tràgic de la vida no es troba havent d'escollir entre principis morals, ni havent de decidir sobre algun principi de prioritat entre principis morals. (224)

En conclusió:

El que he intentat de deixar en aquest capítol és el tipus de comprensió de la vida social que requereix la tradició de les virtuts, una mena de comprensió molt diferent de la que resulta dominant en la cultura de l'individualisme burocràtic. [...] només comprendrem la tradició de les virtuts completament, si comprem de quines menes de degeneració s'ha mostrat responsable. (225)

## 16. De les virtuts a la virtut i després de la virtut (226-243)

En l'actualitat, no existeix un consens clar sobre el lloc que correspon als conceptes de virtut en relació amb els altres conceptes morals, ni sobre quines disposicions cal incloure en el catàleg de les virtuts o dels requeriments imposats per les virtuts particulars. Aquesta situació és el resultat d'una llarga història, que arrenca de la Baixa Edat Mitjana i arriba fins al present, i durant la qual va canviar la llista predominant de les virtuts, així com el concepte mateix de virtut. Paral·lelament, també es van veure desplaçats el concepte d'unitat narrativa i el concepte de pràctica. Ara la forma de la narració ja no és entesa com allò que connecta l'explicació d'una història amb la forma de la vida humana, sinó precisament com allò que separa la narració de la vida, com un regne de l'art segregat i distintiu. (226) Així, l'art resta exonerat de les seves tasques morals: la Modernitat relega l'art a l'estatut d'una activitat i interès essencialment minoritaris. Cosa que ens preserva de tota comprensió narrativa de nosaltres mateixos.

Nogensmenys, pensar la vida humana com una unitat narrativa és pensar d'una manera aliena a l'individualisme dominant i a les maneres burocràtiques de la cultura moderna. (227)

Semblantment, el concepte d'una pràctica, amb béns que li són interns, resta relegat als marges de les nostres vides, de la vida social i cultural. Ara, el concepte, antigament tan central, del compromís amb una pràctica ha restat substituït per la noció de consum estètic, cosa que expressa la influència predominant, i contínuament renovada, dels mercats, fàbriques i burocràcies sobre els individus. (228)

Desproveir les virtuts de llur rerefons conceptual fa que, al final del segle XVII, sigui impossible proporcionar alguna cosa semblant a l'explicació o justificació de les virtuts. Hom les explica ara com a disposicions relatives a la psicologia de l'individu: com a expressions de les passions naturals de l'individu o com a disposicions necessàries per a vincular i limitar els efectes destructius d'algunes d'aquestes passions naturals. Són la solució al problema causat per l'egoisme humà, cosa que transforma el contingut de la moralitat en el regne de l'altruisme, que fa de contrapès a l'egoisme dels individus (228) i que esdevé així socialment necessari, però aparentment impossible, i que, quan es produeix, resulta inexplicable, contràriament al que passava amb l'ètica aristotèlica, per a la qual el bé no era una propietat particular. Molts pensadors dels segles XVII i XVIII consideraven que la noció d'un bé compartit per a l'home era una quimera aristotèlica: per naturalesa, tothom cerca de satisfer els seus propis desigs. Així, David Hume tractava les virtuts artificials com a socialment i culturalment construïdes per inhibir l'expressió de les passions i desigs. (229) Al costat d'aquestes, reconeixia virtuts naturals, que mostren la forma com la naturalesa humana està construïda perquè tothom pugui simpatitzar naturalment amb els altres.

Per tant, la moral humeana està basada en l'egoisme natural de l'ésser humà. I en la convicció que els judicis morals en termes de virtuts i vicis no són res més que l'expressió de sentiments d'aprovació i (230) rebuig. Cosa que contradiu el fet que Hume mateix condemna dràsticament els punts de vista sobre les virtuts que no casen amb el seu. Per exemple, considera falses les creences cristianes i ataca tot punt de vista teleològic sobre la naturalesa humana, despatxant així tota mena de concepció aristotèlica. I procedint d'aquesta manera revela quines són les seves preferències: l'estabilitat de la propietat, la castedat de la dona com a mecanisme per assegurar que aquesta propietat passi als hereus legítims, la legitimitat legal aconseguida pel pas del temps sobre coses obtingudes amb violència i agressió: «El punt de vista que Hume identifica amb la naturalesa humana universal resulta ser, de fet, el dels prejudicis de l'elit governant de Hanover.» (231) L'engany del segle XVIII rau a confondre la moralitat local de determinats països del Nord d'Europa amb l'autoritat racional universal de la moral.

El tractament que Hume fa de les virtuts presenta tres característiques que també apareixen en altres filosofies dels segles XVIII i XIX. La primera es refereix a la caracterització de virtuts concretes. La noció d'honor i deshonor resta separada del context que l'havia acollit naturalment. Així, la justícia i altres virtuts passen a ser redefinides de manera diferent i la utilitat esdevé la marca de la virtut, tot i que *útil* era una noció vaga i general. La segona característica es refereix a una nova concepció de la relació entre virtuts i regles. Ara, les virtuts passen a ser aquelles disposicions que resulten necessàries per produir l'obediència a les regles de la moralitat. Així, per a Hume la virtut de la justícia no és res més que una disposició a obeir les regles de la justícia. (232) La raó d'aquesta nova relació rau en el fet que hom separa el compromís humà amb els principis i les virtuts morals de qualsevol creença substancial en el bé per a l'home. La tercera característica es refereix al pas d'una concepció de les virtuts en plural a una concepció de la virtut com a primàriament singular. Així, al final del segle XVIII *moral* i *virtuós* ja havien esdevingut sinònims. La conseqüència és que el vocabulari moral resta separat de tot context precís de comprensió i pot ser colonitzat per diferents grups morals que competeixen pels seus objectius especials i diversos. (233)

Quan hom abandona la teleologia, sigui l'aristotèlica o la cristiana, sempre apareix la tendència a substituir-la per alguna versió d'estoïcisme. O sigui: «La virtut és, de fet ha de ser-ho, el seu propi fi, la seva pròpia recompensa i el seu propi motiu.» (233) Així no sorprèn que el rerefons per a l'ètica estoica del segle XVIII va ser una doctrina similar i deutora de la metafísica de l'estoïcisme antic:

Per a molts escriptors, la naturalesa es converteix en el que Déu havia estat per a la cristiandat. La naturalesa és concebuda com un agent activament benvolent; la naturalesa és un legislador per al nostre bé. (234)

La naturalesa esdevé una nova deïtat. La naturalesa harmonitza, ordena, ens proporciona una regla de vida. Per això, el conreu de les virtuts no apunta a cap felicitat ulterior. Ara, per exemple, ser pacient equival a estar preparat a viure sense esperança: la paciència ja no està relacionada amb l'esperança.

Un cop més, la concepció d'una virtut particular resta transformada d'una manera que correspon a un canvi en la comprensió general de les virtuts. (234)

Ser virtuós equival ara a actuar d'acord amb regles morals: «Ja hem assolit un punt en què taules rivals i incompatibles de virtuts han esdevingut més comunes.» (235) La teleologia aristotèlica o cristiana ha estat substituïda per una definició de les virtuts en termes de passions, en una situació en què ja no hi ha cap criteri moral que sigui clar. Es tracta d'un moviment creixent vers una moralitat basada exclusivament en regles. S'exclou, així, la concepció de la societat com una comunitat unida al voltant d'una visió compartida del que és el bé per a l'home. I, conseqüentment, resta exclosa una pràctica compartida de les virtuts. (236)

En el segle XVIII, el republicanisme va ser un projecte o intent parcial de restauració d'una comunitat de virtut en el sentit de la tradició clàssica. La tradició republicana subratllava la noció d'un bé públic que és anterior i independent de la suma dels desigs i interessos individuals. (236) I la virtut de l'individu no consistia en res més que a permetre que el bé públic proporcionés l'estàndard del comportament de les persones. El republicanisme estava marcat per la passió de la igualtat. Aquesta igualtat de respecte fornava la raó per servir la comunitat corporativa. De la virtut aristotèlica de l'amistat i de la cristiana de l'amor al proïsme, el republicanisme va heretar la virtut de la fraternitat. I també era cristià llur concepte de la llibertat. O sigui,

el que els cristians deien de Déu, els republicans ho deien de la república. (237) Aquest projecte, però, va fracassar, car no es pot reinventar la moralitat per a tota una nació quan el llenguatge moral que s'utilitza pertany a una tradició que ja és aliena a la gran majoria del poble i a l'elit intel·lectual. (238)

També Jane Austen, amb les seves novel·les, va rebutjar la moral de catàlegs de virtuts en competència del segle XVIII i va restaurar una perspectiva teleològica. (240) Tot i que no es va limitar a reproduir la tradició, sinó que la va ampliar amb una triple preocupació central. Per a ella, la moral mai no és la mera inhibició o regulació de les passions, sinó que està orientada a l'educació de les passions, tot i que aquesta pot acabar en un símptoma de vicis amagats. A més, Austen assigna un paper central a l'autoconeixement, que només es pot assolir a través del penediment, car el coneixement d'un mateix és una virtut tan intel·lectual com moral. (241) Però subratlla que la unitat del jo, que és la unitat narrativa de la vida, ha de ser contínuament reafirmada pel subjecte, i no merament pressuposada, cosa que no és possible sense la virtut de la constància. Que sense constància les altres virtuts perden la seva importància vol dir que, per a Austen, el món social modern constitueix una espècie d'amenaça a la integritat de la persona com a tal. (242) Austen rebutja, així, els catàlegs de virtuts de David Hume o Benjamin Franklin, basats en la mera utilitat i interessos particulars. I el seu punt de vista moral coincideix amb la forma narrativa de les seves novel·les, ja que veu el *telos* de la vida humana implícit en el dia a dia. En conclusió:

Les virtuts i els danys i mals que només les virtuts venceran proporcionen l'estructura tant de la vida en què es pot assolir el *telos* com de la narració en què la història d'una tal vida es pot desplegar. Un cop més resulta que tota explicació específica de les virtuts pressuposa una explicació igualment específica de l'estructura narrativa i de la unitat de la vida humana, i *viceversa*. (243)

## 17. Justícia com a virtut: concepcions canviants (244-255)

---

Aristòtil lloava la justícia com la primera virtut de la vida política. L'època moderna, en canvi, ja no està d'acord ni en el catàleg de les virtuts, ni en llur contingut, ni en la importància relativa dels conceptes de virtut en el si d'un esquema moral, car ara són els drets i la utilitat els conceptes que n'ocupen el lloc central. La nostra cultura individualista ja no pot assegurar res al respecte. I per això les disputes morals ja no es poden resoldre de manera racional. (244)

Suposem, per exemple, que A manté que els principis de la justa adquisició i titularitat posen límits a les possibilitats redistributives, mentre que B sosté, en canvi, que els principis de la justa distribució posen límits a la legitimació de l'adquisició i a la titularitat. (245) És evident que cap principi moral és socialment i políticament neutral. I el problema per dirimir la disputa anterior rau en el fet que A i B utilitzen un marc diferent per justificar la seva pretensió de ser justos amb les seves reivindicacions. La nostra cultura pluralista no posseeix cap mètode ni criteri per decidir entre una reivindicació basada en la legítima titularitat i una reivindicació basada en la necessitat. (246)

La filosofia analítica de la moral de Robert Nozick i de John Rawls tampoc no resolen el problema. Rawls argumenta que els principis de la justícia són aquells que escolliria un agent racional que estigués situat darrere un vel d'ignorància. (246) Aquest agent definiria una justa distribució de béns en qualsevol ordre social d'acord amb dos principis: a) tota persona ha de tenir el mateix dret al sistema total més ampli possible

de llibertats bàsiques que siguin compatibles amb un sistema similar de llibertat per a tothom; b) cal arranjar les desigualtats socials i econòmiques de manera que la solució beneficiï els menys afavorits i es mantinguin operatives les condicions d'igualtat d'oportunitats per a tothom. A més, aquell agent disposaria d'una regla per assignar prioritats quan els principis a) i b) entressin en conflicte. (247) Per tant, Rawls considera primari un concepte d'igualtat respecte de necessitats, mentre que Nozick subratlla la primacia de la titularitat. Per a Rawls, la justícia és una qüestió del models vigents de distribució, de manera que el passat resulta irrellevant; per a Nozick, són aquests models actuals de distribució el que resulta irrellevant en relació amb la titularitat legítimament adquirida en el passat. (248)

Tornant a l'exemple anterior, A apel·la contra els cànons redistributius de la mà d'una justícia de la titularitat, mentre que B ho fa contra els cànons de titularitat de la mà d'una justícia que contempla necessitats. Com es poden sospesar totes dues reivindicacions? Cal observar que cap d'elles fa referència a la justícia tenint en compte la defallença o mancança d'aquesta. Ni podrien fer-ho de manera consistent. En realitat, però, i encara que no ho digui, A creu que les persones mereixen la titularitat del que posseeixen perquè han dut una vida de dur treball; B creu que els pobres i mancats de recursos no han merescut la pobresa i la privació. O sigui, ambdues postures descansen en el supòsit que hi ha hagut o hi ha una defallença de la justícia, una injustícia. Però el cas és que ni Rawls ni Nozick concedeixen un lloc central a aquesta noció de fracàs en la justícia. (249)

La raó – errònia – és que pensen que, un cop hem formulat les regles de la justícia, no és el concepte de defallença de la justícia el que entra en joc, sinó el concepte de les nostres legítimes expectatives. Per a ambdós autors, la societat està formada per individus, amb interessos personals, que es troben junts i així elaboren regles de vida en comú. Els individus són la primera cosa; la societat ve en segon lloc. Per això, a ambdós autors, els manca la noció de defallença de la justícia, car aquest concepte només es troba a casa en el context d'una comunitat el lligam primari de la qual és una comprensió compartida tant del bé per a l'home com del bé per a aquesta comunitat, de tal manera que els individus identifiquen els seus interessos primaris per referència a aquests béns. (250)

El punt de vista individualista en societat i en moral es remunta Hobbes, Locke, Maquiavel i altres, per als quals la societat moderna no és res més (250) que una col·lecció de persones estranyes les unes a les altres, de manera que cadascuna persegueix el seu propi interès amb un mínim de constriccions. Aquests autors trenquen, per tant, amb la noció clàssica d'una comunitat humana en què el concepte de defallença o fracàs de la justícia en relació amb les contribucions a les tasques comunes de la comunitat podia proporcionar la base per a judicis sobre la virtut i la injustícia. I, precisament per això, Nozick no s'adona que la seva teoria serveix els interessos d'una particular mitologia sobre el passat: la tesi que tota titularitat legítima pot ser resseguida en el passat per tal de legitimar actes de genuïna adquisició. L'aspecte mitològic d'aquesta teoria consisteix en una lectura ideològica de la realitat històrica, que falsifica la història en la seva totalitat, ja que oblida que el passat descansa sobre històries de robatoris, violència, espolis, invasions, abusos, etc. (251)

Ens trobem, doncs, en la situació següent:

La filosofia moral, tal com s'entén de manera predominant, reflecteix els debats i els desacords de la cultura tan fidelment que les seves controvèrsies resulten insolubles, exactament de la mateixa manera que els debats polítics i morals també ho són.

Se'n segueix que la nostra societat no pot esperar d'assolir un consens moral. (252)

I no només perquè existeix una gran varietat i multiplicitat de conceptes fragmentats, sinó també perquè hom els utilitza per expressar alhora ideals socials i polítiques rivals i incompatibles entre si. La política moderna no pot basar-se en un consens moral genuí, sinó que és una guerra civil conduïda amb altres mitjans: «Lleis, tan les civils com les polítiques, són recursos de la política per ajustar les pretensions de les parts i per (253) assegurar la pau de la societat.» (254) Són un recurs per contenir el conflicte entre individus, que és la base de la societat moderna.

Cosa que explica que una altra virtut, la del patriotisme, també hagi restat desplaçada: avui dia ja no té sentit perquè, pròpiament parlant, estem mancats d'una pàtria. L'única cosa que necessiten les societats avançades és un conjunt d'arranjaments institucionals per imposar una unitat burocratitzada sobre una societat que està mancada d'un genuí consens moral. En aquestes societats, els valors del mercat han ocupat el lloc central dels valors morals i de les virtuts. (254) Per tant:

Les modernes polítiques sistemàtiques, siguin liberals, conservadores, radicals o socialistes, han de ser rebutjades des d'aquell punt de vista que se sent obligat a una lleialtat genuïna a la tradició de les virtuts, ja que en les seves formes institucionals les polítiques modernes expressen, elles mateixes, un rebuig sistemàtic d'aquesta tradició. (255)

## 18. Després de la virtut: Nietzsche o Aristòtil, Trotski i Sant Benet (256- 263)

---

Tant el llenguatge com la pràctica morals es troben, avui dia, en situació de greu desordre. Aquest desordre prové del poder cultural de l'idioma moral que fem servir en els debats privats i públics i que utilitza fragments conceptuals mal escollits de diferents parts del nostre passat. Com que la teleologia aristotèlica va caure en descrèdit, diferents filòsofs de la Modernitat van intentar d'oferir una explicació secular alternativa de la naturalesa i de l'estatut de la moralitat. Ara bé, tots aquests intents van fracassar, com Nietzsche va percebre amb total claredat, per la qual cosa defensava la necessitat d'enderrocar les estructures de la creença i els arguments morals heretats de la Modernitat. Només que el mateix Nietzsche entén i interpreta malament l'ensenyament d'Aristòtil sobre les virtuts, raó per la qual rebutja la tradició moral aristotèlica. (256)

Tanmateix, és justament aquesta tradició moral el que cal tenir en compte per comprendre eficaçment la moralitat moderna, car aquesta no és res més que un conjunt de conceptes morals supervivents del naufragi de la teleologia aristotèlica un cop secularitzada. De fet, els conceptes amb què treballen els filòsofs moderns no són res més que una combinació de restes fragmentàries d'aquest naufragi i d'invençions modernes no plausibles. La idea que regeix la Modernitat en moral és la de regles, no la de virtuts. I això vol dir que les regles van passar a ocupar el lloc central que la tradició aristotèlica havia assignat a les virtuts. Ara bé, la polèmica nietzscheana contra la moral moderna tampoc reïx en el seu atac a la tradició moral aristotèlica. L'*ultrahome* (*Übermensch*) de Nietzsche ha perdut completament el context social de la vida humana, de manera que no troba el seu bé sinó en ell mateix, en la seva pròpia llei, en la taula de virtuts que ell mateix s'inventa, per tant en la seva absoluta solitud. (257)

La tesi moral de Nietzsche diu que, ja des de l'època arcaica de Grècia, la moralitat de la societat europea no ha estat res més que tot un seguit de màscares per ocultar la voluntat de poder, de manera que la pretensió d'objectivitat de la moral occidental no



es pot defensar racionalment. Per aquesta raó, el gran home que Nietzsche propugna no es pot abandonar a un context social de relacions mediades per estàndards, virtuts o béns compartits.

Car si la concepció d'un bé ha de ser exposada en termes de nocions com ara les d'una pràctica, de la unitat narrativa d'una vida humana i d'una tradició moral, llavors els béns, i amb ells els únics fonaments per a l'autoritat de les lleis i de les virtuts, només es poden descobrir entrant en aquestes relacions que constitueixen comunitats el lligam central de les quals és una visió i una comprensió compartides de béns. (258)

Qui s'aïlla de tota comunitat, es priva a si mateix de trobar cap bé fora d'ell mateix. La grandesa de Nietzsche rau, precisament, en el fet que es condemna ell mateix al solipsisme moral. Però és des de la perspectiva de la tradició moral aristotèlica que podem entendre de la millor manera possible els errors que es troben en el cor de la posició de Nietzsche. (258) El preu que aquest pensador ens fa pagar per alliberar-nos dels embolics de la moral moderna consisteix en un altre conjunt d'errors. A més, la posició de Nietzsche no és res més, en el fons, que una faceta més de la cultura moral que ell mateix denigra. O sigui, que l'oposició moral crucial és la que es dona entre l'individualisme liberal, en la versió que sigui, i la tradició moral aristotèlica, també en una versió o altra. Les diferències entre ambdós plantejaments són molt profundes: van més enllà de l'ètica i la moralitat fins a la comprensió de l'acció humana. (259)

L'autor creu que la seva conclusió és molt clara. D'una banda, no tenim, en l'actualitat, cap enunciació d'un punt de vista liberal i individualista que hom pogués defensar de manera racional i coherent; d'altra banda, és possible reafirmar la tradició aristotèlica de manera que es pugui restaurar la intel·ligibilitat i la racionalitat en les nostres actituds i compromisos morals i socials. (259) En aquest sentit, ja resulta actualment imperatiu establir procediments racionals per dirimir les disputes en filosofia moral. (260)

El problema, però, és que l'autor ha d'afrontar algunes objeccions a la seva proposta. En primer lloc, els seus crítics fan una avaluació diferent i incompatible dels arguments. En segon lloc, també n'hi ha qui s'oposa a la interpretació de la tradició aristotèlica que l'autor defensa, cosa, però, que tendeix a oblidar que, si una tradició moral és correcta, es manté i avança gràcies als seus propis arguments i conflictes interns. En tercer lloc, també n'hi haurà, de crítics, que negaran no tan sols que la tradició aristotèlica sigui una alternativa viable, sinó també que sigui l'oposició entre (260) individualisme liberal i tradició aristotèlica com s'hagin d'afrontar els problemes de la modernitat. Aquests crítics creuen que l'oposició intel·lectual nuclear de la nostra era es dona entre l'individualisme liberal i alguna versió del marxisme o del neomarxisme. L'autor replica, però, que el marxisme no posseeix un punt de vista característic en moral, car en la seva història sempre ha anat a raure en mans d'alguna versió del kantisme o de l'utilitarisme, cosa que vol dir que, en el marxisme, s'ha mantingut en secret un cert individualisme radical, de manera que en llur praxi els marxistes han exemplificat justament la mena d'actitud moral que han condemnat en els altres com a ideològica. A més, quan els marxistes s'han encaminat cap al poder, han esdevingut weberians (261), o sigui, han impulsat una democràcia social d'estil weberiana. I el socialisme marxista és profundament optimista, car pensa que en el capitalisme i en les institucions burgeses es van acumulant les condicions materials prèvies per a un futur millor. Per tant, si no es torna weberiana o no genera una tirania cruel, el marxisme acaba en la fantasia d'una versió pròpia de l'*ultrahome*, com ara el proletariat ideal de Lukacs o l'ideal leninista revolucionari. Com a política, però, avui dia el marxisme està esgotat, igual que altres tradicions polítiques de la nostra cultura. Trotski va encertar en donar a entendre que el socialisme marxista no il·luminaria el futur: de fet, va generar una època fosca de la humanitat. (262)

Vet aquí, doncs, en conclusió el que cal fer:

El que importa en aquesta etapa és la construcció de formes locals de comunitat dins de les quals es puguin mantenir l'amabilitat i la vida intel·lectual i moral a través de les noves èpoques fosques que ja se'ns tiren a sobre. I si la tradició de les virtuts va ser capaç de sobreviure els horrors de les darreres èpoques fosques, no ens trobem completament mancats de fonament per tenir esperança. (263)

## 19. Postdata a la segona edició (264-278)

---

*After Virtue* va voler posar en relleu l'estructura de conjunt d'una tesi complexa sobre el lloc de les virtuts en la vida humana. Aquesta tesi és profundament incompatible amb els límits acadèmics convencionals. El llibre que ha de venir a continuació, *Justice and Practical Reasoning*, aclarirà algunes posicions centrals o pressuposades per l'esquema argumentatiu d'*After Virtue*. Per donar una resposta adequada als seus crítics, l'autor considera que cal aclarir ulteriorment els tres punts següents. (264)

### 1. Relació de la filosofia amb la història

Acadèmicament és habitual considerar que la filosofia és una cosa i la història, una altra. Així, l'historiador de les idees ha d'explicar, simplement, la història de l'ascens i caiguda de les idees. Frankena ha criticat l'autor des d'aquest punt de vista de la divisió acadèmica. Creu, doncs, que la filosofia pot comprendre una teoria sense veure-la com a resultat d'un desenvolupament històric.

Contra aquest punt de vista, em sento obligat a mantenir que, malgrat que els arguments del tipus que la filosofia analítica prefereix posseeixen un poder indispensable, és tan sols a l'interior del context d'un gènere particular de recerca històrica que aquests arguments poden resistir el tipus de pretensió de veritat i racionalitat que els filòsofs de manera característica aspiren a justificar. (265)

El tema de la filosofia moral no es pot trobar enlloc més si no és incorporat en la vida històrica de grups socials particulars, o sigui, amb les característiques de l'existència històrica. La moralitat que no és la moralitat d'una societat particular, no es pot (265) trobar enlloc. La tesi de Kant segons la qual hi ha principis i conceptes que tot ésser racional necessàriament reconeix tant amb el pensament com amb la voluntat, no resisteix dues objeccions fonamentals: a) que aquests principis suposadament universals eren, en el fons, els principis i pressuposicions de l'específica moralitat d'una versió del protestantisme secularitzat, que va proporcionar a l'individualisme liberal modern una de les seves cartes de fundació; i b) que la filosofia analítica ha establert amb èxit que no hi ha raons per creure en principis necessàriament universals, com no sigui relativament a un determinat conjunt d'assumpcions. (266)

Portada a l'extrem per David Lewis, aquesta tesi analítica acaba afirmant que totes les nostres intuïcions no són res més que opinions, que totes les teories filosòfiques tenen el mateix valor. I on tot els filòsofs analítics de la línia de Rorty, Lewis i Frankena s'equivoquen és en el punt de vista segons el qual els objectes d'investigació filosòfica poden ser considerats fent abstracció dels contextos socials i històrics d'activitat i recerca que els eren propis i dels quals derivaven llur particular significació. (267) Aquest error equival al de creure que podem comprendre la superioritat racional de la mecànica newtoniana prescindint de la seva relació històrica amb els científics precedents i rivals. Cal tenir clar que la filosofia moral sempre articula la moralitat d'un punt de vista social i cultural particular. Les filosofies morals són les articulacions explícites de les pretensions de racionalitat de moralitats particulars. «I aquesta és la

raó per què la història de la moralitat i la història de la filosofia moral són una història única.» (268)

La superioritat racional d'una filosofia moral i d'una moralitat particular emergeix de la seva capacitat històrica de transcendir les limitacions dels seus rivals. La qüestió de la superioritat racional d'una teoria moral només es pot resoldre per referència a aquesta història.

Mantinc no només que cal la recerca històrica en ordre a establir en què consisteix un punt de vista particular, sinó també que és en el seu encontre històric que un punt de vista determinat estableix, o no aconsegueix fer-ho, la seva superioritat racional relativament als seus rivals particulars en alguns contextos específics. (269)

Cal, doncs, fer comprensible com una teoria va ser proposada, així com en quin tipus de situació va reeixir. (269) Els crítics de l'autor no han copsat prou la correcció d'aquesta tesi. Però és indispensable insistir en aquesta vinculació de la filosofia a la història. No es tracta, però, que l'autor defensi un historicisme absolut, sinó un cert fal·libilisme, car l'exigència de fornir la millor teoria que sigui possible en un moment determinat no s'acompleix mai. Aquesta teoria afirma que els principis que defineixen l'esquema moral aristotèlic han resistit la confrontació històrica amb les seves teories rivals i han experimentat totes les modificacions internes que aquestes teories exigien en honor a la racionalitat. Per tant, resulta ser la millor teoria possible fins al moment. (270) La teoria permet de comprendre així per què va fallar el projecte de la Il·lustració de fonamentar la moralitat sobre bases no aristotèliques. (271) I la teoria pressuposa el convenciment que les teories tenen més influència en la història del que els historiadors acadèmics acostumen a creure. La distinció lògica que ells pressuposen entre qüestions de fet i qüestions de valor s'ha demostrat falsa, en el seu absolutisme, a *After Virtue*.

## 2. Les virtuts i la conclusió de relativisme

Per fer front a les crítiques de relativisme que ha rebut, l'autor comenta:

La meua explicació de les virtuts procedeix a través de tres esglaons: el primer contempla les virtuts com a qualitats necessàries per aconseguir els béns que són interns a pràctiques; el segon les considera com a qualitats que contribueixen al bé de tota una vida; i el tercer les refereix a la prossecució d'un bé per a éssers humans la concepció del qual només es pot elaborar i posseir a l'interior d'una tradició social que continua. (273)

El motiu de començar tractant les virtuts per referència a pràctiques rau en la importància de considerar les virtuts no només com un exercici útil per si mateix, sinó com a mitjà sense el qual no s'aconsegueixen els fins perseguits. (273) Si fem com Kant, qui les contemplava fora del context d'una pràctica, les acabarem rebutjant, precisament perquè així les haurem convertit en una simple qüestió de perícia o habilitat. Les virtuts han de ser considerades en relació amb els béns que són interns a les pràctiques humanes.

Ara bé, cap qualitat humana pot ser considerada una virtut si no satisfà les condicions especificades en els tres esglaons anteriors. O sigui, és una virtut si contribueix al bé d'aquell tipus de vida humana, presa en la seva totalitat, en què els béns de pràctiques particulars resten integrats en models globals de finalitats que proporcionen una resposta a la qüestió *Quin és el millor tipus de vida que ha de dur a terme un ésser humà?* O sigui, que els béns de les vides particulars s'han d'integrar en els models globals d'una tradició conformada per la recerca del bé i del millor. (275)

I, si dues tradicions morals divergeixen entre si i fins i tot són rivals, és possible que facin referència a algun tipus de consideracions que ambdues tradicions reconeixen

com de pes. De fet, si totes dues es reconeixen com a afirmacions rivals, és que necessàriament tenen alguna característica en comú que permet de comparar-les racionalment. (276) Fins al present, però, la teoria moral que ha mostrat ser la millor és l'aristotèlica, ja que històricament ha pogut reconstruir-se ella mateixa sobre la base de les consideracions racionals de les teories rivals, ha explicat millor els defectes i febleses d'aquestes i ha ampliat de formes diverses els seus estàndards, cosa que fa augmentar la confiança en la seva capacitat per afrontar, en el futur, altres possibles canvis. (277) Aquesta tesi d'*After Virtue* no implica, però, que sigui possible posseir *a priori* arguments que garanteixin absolutament la victòria d'una tradició moral. Les teories han de superar la prova de la història.

A penes cal repetir que la tesi central d'*After Virtue* és que la tradició moral aristotèlica és el millor exemple que posseïm d'una tradició els seguidors de la qual estan racionalment autoritzats a tenir un nivell elevat de confiança en els seus recursos epistemològics i morals. (277)

### 3. Relació de la filosofia moral amb la teologia

Hom ha criticat l'autor per no oferir un tractament adequat de la relació entre la tradició aristotèlica de les virtuts i la religió bíblica i la seva teologia. Es tracta, de fet, de la qüestió de la relació entre les exigències que deriven de les virtuts humanes i les que procedeixen de la llei i dels manaments divins. Caldria, efectivament, articular bé aquesta relació, de manera que es defensés la tesi que només una vida constituïda, en la seva part central, per l'obediència a la llei, podria ser la que mostrés plenament aquelles virtuts sense les quals els éssers humans no podrien aconseguir llur *telos*. Però aquí caldria prendre en consideració la naturalesa complexa i variant de la reacció del protestantisme i del jansenisme a la tradició aristotèlica, així com l'intent kantianista d'establir una moralitat de la llei sobre una base racional secular que considera l'aristotelisme la font primordial de l'error moral. Per aquestes raons, *After Virtue* és un llibre en procés, no pas encara acabat.