

## L' ALTERITAT ENTRE L'INDIVIDUALISME I EL SOCIALISME

Podríem considerar la paraula "alteritat", com a derivada d' *alienus*: "l'estrany", el que no té relació amb nosaltres o com a derivada d' *alius*: "l'altre", el que està en relació amb un. És a dir, podem pensar o que l'altre no té relació amb nosaltres o que és part de la pròpia persona.

D'acord amb aquestes dues interpretacions de "l'altre", podem representar-nos la societat com a conglomerat d'individualitats tancades en sí mateixes que, per relacionar-se, els cal pactar o bé com a conjunt del que cal separar les diferents persones.

- a) La primera perspectiva, la de la societat considerada des del jo, és la perspectiva individualista: l'altre és algú amb qui cal arribar a acords per a poder continuar subsistint, i amb qui em puc aliar per obtenir avantatges. Cal establir una legislació molt clara per relacionar-me amb l'altre, ja que, ell és diferent de jo; té els seus drets individuals i una dignitat com a persona aïllada.
- b) La segona perspectiva dóna prioritat al tot, i va unida amb una visió més holística: és natural estar sempre amb altres sense els quals el jo individual no podria subsistir. El normal és dialogar amb l'altre, perquè és primer la comunitat que l'individu, i només quan això no és possible, en el cas que les coses es posin malament entre nosaltres, cal recórrer al pacte.

Són dues perspectives complementàries.

En la primera part de l'exposició em referiré a dos autors clàssics representants respectius de cada una de les dues tendències. Primer intentaré explicar la visió de Kant, representant de la perspectiva individualista i il·lustrat i després tractaré de Fichte, representant d'una visió més comunitària i socialista i ja dins del moviment romàntic.

En la segona part, em enfocarem les dues perspectives des d'una autora actual: Seyla Benhabib, ella mateixa, socialista i feminista. Distingeix una concepció liberal i individualista: on hi situa, per exemple, Rawls, d'una altre més socialista o associacionista on hi posaria Habermas; com a feminista, distingeix una concepció més idealista de la relació jo-tu, pròpia de pensadors com Köhlberg i Rawls, d'una altra més realista i propera, pròpia, diu, d'un enfocament feminista.

### 1a PART

#### a- L'altre des de la perspectiva kantiana

Per a Kant hi ha dos jos: el jo natural i el jo lliure, que és, d'alguna forma, sobrenatural. El jo "natural", o en altres paraules, biològic, es troba impulsat per les lleis de la naturalesa i depèn d'un conjunt de factors més ampli que ell mateix; El jo lliure, en canvi, decideix moralment, és a dir, per si mateix, tot sol i només ell és responsable de les seves accions. Podríem dir de Kant, que, quan estudia l'home

des de la moral, raona encara des del jo cartesià o des de la mònada leibnitziana, que no té portes ni finestres, i tracta d'incidir des d'aquesta soledat en un món real. No podríem comprendre la responsabilitat del subjecte moral, si formés part d'una societat més amplia, és a dir, si fos només parcialment responsable, parcialment lliure, "lliure-amb". Per a un rigorista com Kant, les responsabilitats són sempre d'una persona concreta, mai d'un grup.

### **b. L'home tancat en la seva bona voluntat.**

L'home lliure, és l'home moral, tancat amb la seva llei interior. Aquest individualisme ètic podem trobar-lo en les quatre obres que tracten expressament el tema de la moral: *La fonamentació de la metafísica dels costums* (1785), *La crítica de la raó pràctica* (1788), *La religió dins dels límits de la mera raó* (1793) i *La metafísica dels costums* (1797)

Començarem dient que, per a Kant, cadascú troba dins seu un imperatiu moral. "Dues coses han captat sempre la meua atenció", diu Kant e l'epíleg de la *Crítica de la Raó pràctica*, "el cel estelat fora de mi i la llei moral dins de mi".<sup>1</sup>

Algunes formulacions famoses d'aquest imperatiu moral són aquestes: "No haig d'actuar mai sinó volent que la màxima de la meua acció pugui convertir-se en llei general"<sup>2</sup> Una altra és: "Actua de tal manera que tractis la humanitat, tant en la teua persona com en la persona de qualsevol altre, sempre al mateix temps com a fi, mai simplement com a mitjà (...)".<sup>3</sup>

No queda clar si cal seguir una llei que podria escriure's i servir en diversos casos o si mai un cas és igual que l'altre i, per això, mai pot formular-se una llei de forma universal. El fet és que Kant no formula mai materialment la llei sinó només formalment: no esmenta cap acció concreta, només parla de la forma d'actuar. El problema de quines accions són bones o no quedarà obert per al segle XIX.

L'home aïllatkantià, pot seguir o no l'imperatiu que troba al seu interior i així fa un bon o un mal us, respectivament, de la llibertat. Quan la persona té la intenció de fer bé als altres, actua moralment bé, però des d'aquesta bona intenció tornarà a replegar-se en ell mateix. La seva acció lliure ja s'ha complert i les repercussions a l'àmbit físic són només una suposada conseqüència.

Que l'únic garant de que una acció és moralment correcta per Kant rau en la bona intenció ens ho explica de forma així de senzilla a la *Fonamentació de la metafísica dels costums*: "No és possible de pensar res enlloc del món, ni tampoc en general fora del món, que pugui ser tingut sense restricció per bo, llevat únicament d'una bona voluntat"<sup>4</sup>. Y diu tot seguit: "La bona voluntat no és bona per allò que ella fa o aconsegueix, no és bona per la seva capacitat d'obtenir qualsevol fi proposat, sinó únicament pel voler, és a dir, és bona en si i, considerada en si mateixa, ha de ser apreciada sense comparació molt més que tot allò que pugui ser acomplert per ella simplement en benefici de qualsevol inclinació o, fins i tot, si es vol, de la suma de totes les inclinacions. Àdhuc en el cas que, per un desfavor particular del destí, o per la dotació escassa d'una naturalesa negligent, a aquesta voluntat li manqués completament la facultat de dur a terme el seu propòsit, (...) fins i tot, aleshores seria com una joia que resplendeix en si mateixa, com quelcom que té en si mateix tot el seu valor. La utilitat o la inutilitat, no pot fer créixer ni minvar gens aquest

<sup>1</sup> *Crítica de la Razón Práctica*. Editora Nacional, Mexico, 1967

<sup>2</sup> *Fonamentació de la metafísica dels costums*, Laia, Barcelona, 11984, Edició a cura de Josep Lluís Font.

<sup>3</sup> *Ibid*

<sup>4</sup> *Ibid*. 1, 1.

valor."<sup>5</sup> El resultat, doncs, d'una acció és sempre incert perquè no coneixem l'incidència d'aquesta acció en els altres, però la intenció de seguir la llei moral o de no seguir-la és clara. Per a Kant, la moral es cou a l'interior de cada u i no depèn per res de l'èxit pràctic.

Citem la referència que fa al filòsof més savi de tots (se suposa que és Crist), a l'obra tardana *La religió dins dels límits de la mera raó* (RLMR). Aquest filòsof savi va perdre en el món social o material però va triomfar en el món de la moral. "*El desenllaç* (de la seva actuació) *pot ser considerat com desenllaç segons el dret o com a desenllaç físic. Si es considera aquest últim, és el principi bo la part que queda per sota; en aquest desenllaç va haver de donar la vida (...)* Però donat que l'àmbit en el que tenen poder els principis no és el regne de la naturalesa sinó el de la llibertat (...) fou justament la presentació del principi bo: és a dir, l'humanitat en la seva perfecció moral, un exemple a seguir per tots"<sup>6</sup>. Podríem valorar també la mort de Sòcrates, tal com la descriu Plató, de la mateixa manera.

La fe en el triomf del bé moral sobre el mal en el món, és minsa a Kant. "*Que el món és en el mal és una queixa tan antiga com l'història (...)*, diu<sup>7</sup>. Queda, però, la bona intenció.

### c- L'actuació moral és natural o sobre-natural?

L'home té una naturalesa sensible, biològica i animal i una "naturalesa" (entre cometes) lliure. La naturalesa sensible segueix les lleis físiques i biològiques, les inclinacions i instints. Però el compliment de la llei moral exigeix actuar segons uns principis superiors a la pròpia naturalesa física i biològica. Aquesta actuació, separada i superior a la biològica, i, fins i tot, contrària a ella, ¿és natural o sobre-natural?. En moltes ocasions sembla que Kant s'inclina per "sobre-natural", o, al menys, diferent i superior a la natural, perquè l'home deixa el determinisme natural de les inclinacions animals i actua segons la llibertat que pot oposar-se a aquelles determinacions; Kant sempre parla de lluita entre llibertat i inclinacions: la llibertat s'oposa a les inclinacions i en l'actuació humana hi ha una eterna contradicció entre les inclinacions i la seva superació.

### d- L'individu vol millorar la societat.

Però el que Kant aporta al segle XIX, possiblement no és la seva ètica del deure, ni la de la constitució de lleis que valguin universalment, sinó l'actuació moral cap a uns últims i superiors fins, que eleven la persona per via dialèctica, fet que admetrà també Fichte. Actuar moralment és actuar segons ideals. "*L'únic que pot fer d'un*

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> "El desenlace de ella puede ser considerado como desenlace en cuanto al derecho o como desenlace físico. Si se considera este último (que cae bajo los sentidos), es el principio bueno la parte que queda por debajo; en este combate hubo de entregar la vida. Pero puesto que el reino en el que tienen el poder *principios* (sean buenos o malos) no es un reino de la naturaleza, sino de la libertad, es decir: un reino en el que se puede disponer de las cosas sólo en cuanto que se domina sobre los ánimos, en el que, por lo tanto, nadie es esclavo (siervo) a no ser el que quiera serlo y en la medida en que quiera serlo: esta muerte (el más alto grado del sufrimiento de un hombre) fue justamente la presentación del principio bueno, a saber: de la humanidad en su perfección moral, como ejemplo a seguir para todos. La representación de este principio debía y podía ser de la mayor influencia sobre los ánimos humanos para su tiempo, y puede serlo también para todo tiempo, al dejar ver en el contraste más llamativo la libertad de los hijos del cielo y la esclavitud de un simple hijo de la tierra". RLMR, 2, p. 106-107

<sup>7</sup> "Que el mundo está en el mal es una queja tan antigua como la historia" (...) Más nueva, pero mucho menos extendida, es la opinión heroica opuesta, que ha encontrado sitio sólo entre filósofos y en nuestra época particularmente entre pedagogos: que el mundo progresa precisamente en dirección contraria, a saber: de lo malo a lo mejor, sin detenerse (bien que de modo apenas observable), que al menos se encuentra en el hombre la disposición a ello. Con seguridad, esta opinión no la han obtenido de la experiencia, si se trata del bien o el mal *moral* (no de la civilización); pues la historia de todos los tiempos habla demasiado poderosamente en contra; más bien se trata, probablemente, de un benévolo supuesto de los moralistas, de *Séneca a Rousseau*, para impulsar al cultivo infatigable del germen del bien". Kant RLMR 1, 1, p. 35-36.

*món l'objecte del decret diví i el fi de la creació, és l'humanitat en la seva perfecció total moral (...) Elevar-nos a aquest ideal de la perfecció moral, això és: a l'arquetip de l'intenció moral en la seva total puresa, és deure humà universal. (...) Però precisament perquè nosaltres no som els autors d'ell (de l'arquetip) sinó que ell ha pres seient en l'home, sense que compenguéssim com la natura humana ha pogut simplement ser susceptible d'ell, cal millor dir que aquest arquetip ha baixat des del cel a nosaltres (...)*<sup>8</sup> L'home individual s'eleva a un món sobre-humà i això el converteix l'home en un àtom d'eternitat<sup>9</sup>. Observem, en el text que l'ideal no surt de l'home mateix, sinó que li ve de fora, "baixa del cel".

En definitiva, l'home moral kantian, és l'heroi solitari que lluita per elevar-se per sobre la mediocritat de la llei natural i biològica. Trobem en Kant el reconeixement d'una llei superior a la naturalesa biològica, llei que se'ns imposa. Aquesta llei és clara al nostre interior. Trencar amb aquesta llei que encadena la llibertat serà la tasca del romàntic Fichte.

## **FICHTE**

### **a- El jo és sempre en un entorn**

En contraposició a Kant, per a Fichte, el jo no és mai aïllat. Fichte és un dialèctic i, per a ell, el jo no podria definir-se sense els seus límits: el no-jo. Jo soc on comences tu o on comença ell. I com que l'entorn o "no jo" entra en la definició del jo, és del tot irreal prescindir de l'entorn. El jo no és res sense el no jo, en el qual hi entra l'entorn físic i els altres jos.

Defineix de vegades el no-jo, com la resistència que troba el jo en actuar, com allò que s'oposa al jo; tant si el no-jo està format per coses materials que no encaixen en l'esquema mental que un s'ha fet, com si són persones que no poden entrar en el projecte de vida del protagonista.

L'home és doncs ell i els altres. Els altres defineixen el jo perquè són els seus límits. *"L'home no ho és perquè ell existeix sinó que ho és perquè existeix quelcom fora d'ell mateix"*<sup>10</sup>. I diu també *"El jo pur pot ser representat només negativament com el no-jo"*<sup>11</sup>.

Parlem primer del jo. Per a Fichte, el jo no és passiu sinó actiu i, en aquesta activitat, és el jo que va vers als altres i no al revés. *"En la mesura en que el jo és per a ell mateix, sorgeix per a ell i necessàriament, un ésser fora d'ell. El fonament d'aquest darrer radica en el primer"*<sup>12</sup>. El no-jo sorgeix del jo.

S'ha comparat aquesta postura holística de Fichte amb la d'una part de místics cristians. A la mística cal distingir entre autors com Ramon Llull (1232-1315) als que Fichte s'oposaria i altres, com l'alemany Eckhart (1260-1327), al que seguiria.

<sup>8</sup> "Lo único que puede hacer de un mundo el objeto del decreto divino es la humanidad en su perfección total moral (...). Elevarnos a este ideal de perfección moral, esto es, al arquetipo de la perfección moral en toda su pureza, es el deber humano niversal, en orden al cual esta misma idea que nos es propuesta por la Razón para que la tomemos por modelo, puede darnos fuerza". RLMR, 2, 1, p 81

<sup>9</sup> Carnois. *La coherencia de la doctrina kantienne de la liberté*.

<sup>10</sup> "El hombre no lo es porque él existe sino que lo es porque existe algo aparte de él mismo". *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*. Istmo, Madrid, 2002, lección 1, p 47.

<sup>11</sup> Ibid. El yo puro puede ser representado sólo negativamente como el no-yo. La característica del último es la multiplicidad" bid. *Lección 1*, p 47

<sup>12</sup> Ibid. "En la medida que el yo es para sí mismo, surge para él, al propio tiempo y necesariamente, un ser fuera de él. El fundamento de este último radica en el primero, el ultimo se halla condicionado por el primero" ( en els místics és al revés) *Segunda introducción a la doctrina de la ciencia 4*, p 44.

La diferència entre els dos enfocaments del problema de la relació del jo amb el Tot, és que, per a Lull, l'ànima, enamorada, és deixa portar per l'amat (Déu)<sup>13</sup>; en canvi, per a Eckhart, cal que cadascú millori internament per a fer factible el Déu que portem dins, en una mena de "vünkelin", és a dir, "fons de l'ànima" o "castell interior". Per a Eckhart, en un cert aspecte, "jo soc causa de Déu"<sup>14</sup>, perquè el capto al meu interior i el vull exterioritzar. Déu és la realització del meu jo en el món (no-jo).

Parlem ara del no jo i de la limitació que imposa al jo. El no-jo fa que el jo no pugui actuar per caprici, sinó que reconegui la llei i aleshores sorgeix la moral. La moral, doncs, es troba en la relació amb els altres, però es descobreix per el jo al propi interior, com deia Kant. La racionalitat de la llei es troba en entrar en contacte amb la llei universal que ens depassa, que com a llei còsmica, en fa superar l'estretor del jo. *El jo com a idea, és l'ens racional. Ho és, (...) perquè ha deixat de ser individu, cosa que era només a causa d'una limitació sensible*<sup>15</sup>

El jo, doncs, no és un individu aïllat sinó un ésser racional en contacte amb el tot. Ser individu, és una imperfecció. Si el jo és racional, ho és perquè connecta amb la raó universal, que supera el jo concret. Per a Fichte, primer és l'acció, la vida i després el pensament i justament per això, l'activitat ens porta a relacionar-nos de forma dinàmica amb el món. La intel·ligència cossifica però l'acció és més dinàmica. Trobem aquí una altra diferència d'actitud davant els altres entre Kant i Fichte; és l'element dinàmic, en aquest cas, l'acció que constitueix la base de l'ésser i també la base de l'intel·ligència.

### **b- L'ideal de poder incidir bé o malament en la comunitat, és a priori**

La incidència sobre el món és un pressupòsit de l'acció i en això coincideix amb Kant; Però com que no estem sols, la incidència de cada individu en el món és minsa. Ara bé, no podem ser pessimistes en aquest punt i no podem desentendre'ns de les conseqüències de les nostres accions; ens cal creure que podem canviar les coses; perquè encara que la nostra raó teològica diria: " *lluito per fer possible allò simplement impossible, persegueixo una quimera, actuo irracionalment*". *Tan bon punt escoltéssim altre cop la veu de la llei, hauríem de jutjar: "Penso de forma insensata, perquè tinc per impossible allò que se'm presenta com a principi de totes les meves accions"*<sup>16</sup>

L'ànsia de progrés humà és doncs un *a priori* de l'acció moral. Les accions humanes tenen una finalitat en elles mateixes: actuar i construir el món. És a dir, l'home elegeix, dirigit per la raó, la consecució pràctica d'un ideal moral. Ara bé, si per Kant val, sobre tot, l'intenció i no cal preocupar-se massa del resultat, en el cas de Fichte res queda fora d'aquest *a priori* ideal. És simptomàtic el qualificatiu d' "irrational" que trobem a la cita anterior de Fichte, referida a perseguir una quimera, doncs poder actuar seguint un ideal significa que aquest ideal pot

<sup>13</sup> Cf. Ramon Lull, *Llibre de l'amic i del Amat*. Editorial Claret, Barcelona 1984

<sup>14</sup> Mestre Eckhart, *Eckhart lusti vivent in aeternitat. A Sermoni latini*. Tr. Marco Vannini. Roma. Vitta Nuova, 1989

<sup>15</sup> El yo como idea es el ente racional. Lo es, por un lado, en tanto que ha reproducido completamente en sí mismo la razón universal, siendo de veras absolutamente racional y nada más que racional; por lo mismo habiendo dejado también de ser individuo, cosa que era solamente como efecto de una limitación sensible" *Introducción a la doctrina de la ciencia. Introducción 2, 11, p 103*

. "Lucho para hacer posible algo simplemente imposible, persigo una quimera, actúo irracionalmente". Y tan pronto como escucháramos de nuevo la voz de la ley deberíamos juzgar: "pienso de un modo insensato, en la medida que tengo por imposible aquello que se me presenta como el principio de todas mis acciones"<sup>16</sup> Ib 2, p 65 .

realitzar-se. Fora doncs irracional no actuar de forma pragmàtica, en el sentit de voler que l'acció es materialitzi per al bé per al món.

### c- El jo als altres

La relació amb els altres comença, doncs, amb la realització d' un mateix. Un es realitza només quan incideix en la vida dels altres, ho fa moralment quan millora la vida comunitària. El destí de l'home és realitzar-se a sí mateix a través de la comunicació amb els altres; el destí del savi, a diferència del destí de l'home corrent, és millorar l'humanitat. De forma molt bella, ens diu: *L'impuls social tendeix a interacció, a la influència recíproca, al mutu donar y rebre, al mutu sofrir i actuar. No tendeix a la mera causalitat o a la mera activitat, respecte a la qual l'altre hauria de comportar-se passivament. L'impuls s'esforça por trobar fora de nosaltres éssers racionals lliures i per entrar en comunitat amb ells. No vol la subordinació com passa en el món dels cossos sinó la coordinació. Si no deixem que seguin lliures els éssers racionals que trobem fora de nosaltres, és perquè aleshores tenim en compte només l'habilitat teòrica però no la seva lliure racionalitat practica. No volem entrar en societat amb ells sinó dominar-los com fem amb els animals més hàbils i així, posem el nostre impuls social en contradicció amb ell mateix. Ara bé, en comptes d'afirmar que posem el nostre impuls social en contradicció amb ell mateix, fora millor dir que no tenim en absolut aquest impuls, que l'humanitat, doncs, encara no s'ha desenvolupat prou. Que romanem encara a un nivell inferior, en la semi-humanitat o en l'esclavatge.*<sup>17</sup>

Per Fichte la responsabilitat moral individual passa per la millora de la resta dels homes amb els que ens relacionem i per la millora de la societat, en general.

### d- Per a Fichte el deure i l'obligació es troben a l'arrel mateixa de la vida comunitària.

L'home, doncs, ha de superar la necessitat i determinar-se per la raó i la voluntat, d'acord amb els desitjos superiors. Les regles i les normes de conducta les anirà descobrint amb l'experiència. La diferència amb Kant és clara: l'home ha de determinar-se i constituir lliurement les normes concretes de comportament en la seva actuació. No es parla d'una llei moral immutable dins de nosaltres i menys dins de cada un de nosaltres, ni sobre de nosaltres, malgrat que la tendència a la millora de l'humanitat dirigeixi les nostres accions. La llei moral va construint-se per nosaltres mateixos i segueix un ideal nostre. La moral no rau en un imperatiu

---

<sup>17</sup> El impulso social tiende a la interacción a la influencia recíproca, al mutuo dar y recibir, al mutuo padecer y actuar. No tiende a la mera causalidad o a la mera actividad respecto a la cual el otro habría de comportarse pasivamente. El impulso se esfuerza por encontrar fuera de nosotros seres racionales libres y por entrar en comunidad con ellos. No pretende la subordinación como ocurre en el mundo de los cuerpos sino la coordinación. Si no permitimos que sean libres los seres racionales que encontramos fuera de nosotros, es porque entonces tenemos en cuenta acaso únicamente la habilidad teórica pero no su libre racionalidad práctica. No queremos entrar en sociedad con ellos sino dominarlos como hacemos con los animales más diestros y así ponemos nuestro impulso social en contradicción consigo mismo. Ahora bien, en lugar de afirmar que ponemos nuestro impulso social en contradicción consigo mismo, sería mejor decir que no poseemos en absoluto este impulso, que la humanidad no se ha desarrollado en nosotros todavía lo suficiente. Que permanecemos aun en un nivel inferior, en la semihumanidad o en la esclavitud. Todavía no estamos suficientemente maduros para el sentimiento de nuestra libertad y autoactividad, pues, de lo contrario, necesariamente deberíamos desear ver alrededor nuestro seres semejantes a nosotros, es decir, libre. *Lecciones...Lección 2, p 79-81*

d'acció que ens determina des de fora sinó en l'acció mateixa que tria i descobreix els camins més adients per fer progressar l'humanitat.

El sentiment intern que impulsa l'acció moral l'anomena Fichte sentiment de moralitat; és un sentiment superior, perquè és impulsat pel ideal del progrés de l'humanitat. Malgrat que l'home regit per la mera sensibilitat (per la sensibilitat inferior) no arriba del tot a l'estadi ètic i necessita sovint d'un ajut extern, com la religió, d'altra banda, no hi ha cap home que estigui de tot desproveït dels sentiments superiors que acompanyen el raonament ètic.<sup>18</sup> Els homes no actuen doncs, bé o malament (com semblava dir Kant), sinó més o menys bé o malament. Fichte és menys categòric que Kant. Per a Fichte la moral està més lligada a la pràctica que per a Kant, i menys lligada a la mera intenció. Per tant l'acció moral "s'ha de construir" de fet; no està acabada en la mera intenció.

També, i com a conseqüència, Fichte critica el deure com a sentiment moral, contràriament al que pensava Kant. Critica el deure, perquè es pren normalment de forma negativa. Ho explico. Per Kant hi ha deures perquè no som perfectes, tenim instints contraris a la llei moral i sentim la imposició de la llei moral des de fora. Però per Fichte l'home hauria de ser completament autònom (Fichte ja utilitza el terme d'alienació, *Entäusserung*, tan utilitzat després per Hegel i Marx). L'home hauria de viure sense deures i l'home moral ha d'actuar només des de dins.

Ho explica així: "*Pel sol fet que un poble visqui en societat, és que no li falta sentiment moral. Però per desgràcia és condició generalitzada en tots aquells en els que domina la sensibilitat, no tenir aquest sentiment com a fonament dominant de les seves accions sinó servir-se d'aquest simplement i només com a fonament del judici de les accions dels altres. (...) Només en el cas que això esdevingui, s'acorda que hi ha deures. I això fa molt sospitós el desenvolupament d'aquest concepte, quan el trobem unit a la sensibilitat dominant i és el que ens autoritza a creure que és només efecte del principi d'aquesta, és a dir, del propi egoisme*"<sup>19</sup>. El deure s'imposa, en aquest cas, quan manca la voluntat moral. En definitiva, el deure fa actuar de forma heterònoma, per Fichte, fet que impedeix que la llibertat sigui el mòbil de l'acció moral.

Critica també el deure, com a coacció, imposada des de la religió. La religió natural, el deïsmes, la que ell valora més, es basa en el sentiment moral de cada u, mentre que la revelació, que Fichte posa per sota, ha de fonamentar el sentiment moral des de fora, mitjançant el deure. La religió revelada, doncs, s'imposa mitjançant el deure (heteronomia), que obeeix a la sensibilitat inferior. I critica aquesta noció de deure així: "*Però, ¿per a què aquesta autoritat?. ¿En què pot Déu fonamentar-se si s'ha de relacionar amb els homes que es troben enfangats fins aquest grau dins d'allò sensible?. Òbviament no en una veneració per a la qual no tenen cap sentit ni cap respecte, no en una santedat (...) Sinó que ha de fonamentar-se en allò que és susceptible de meravellar a partir de fonaments naturals, en la seva grandesa, en el seu poder com a senyor de la naturalesa, com el seu propi senyor. Però aleshores és heteronomia*".<sup>20</sup> Per a Fichte la grandesa i magnificència que

<sup>18</sup> Ibid. 5, 95.

<sup>19</sup> Ibid 6, 97. "Por lo tanto, con que un pueblo viva en sociedad ya no carece de todo sentido moral. Pero desgraciadamente es costumbre generalizada en todos aquellos en los que domina la sensibilidad, el no tener ese sentimiento como fundamento determinante de sus acciones sino más bien servirse del mismo simplemente y nada más que como fundamento para el juicio de las acciones de los demás(...)Sólo en el caso de que esto ocurra se acuerdo de que hay deberes. Y esto hace muy sospechoso el desarrollo de este concepto, allí donde lo hallamos unido a una sensibilidad dominante, y es lo que nos autoriza a creer que es sólo efecto del principio de éste, es decir, del propio egoísmo".

<sup>20</sup> Ibid 6, 101 "¿Pero para qué tal autoridad? Y, ¿en qué puede Dios fundarla si tiene que ver con hombres, que están enfangados hasta ese grado en lo sensible? Obviamente no en una veneración para la que no poseen ningún sentido y ningún respeto, no en una santidad que como tal debería presuponer ya en ellos un sentido moral, y que precisamente ha de ser desarrollada por la religión. Sino que ha de fundarse en aquello que sea susceptible de maravillar a partir de

generen el sentiment de deure i que meravellaven Kant, pertanyen a la sensibilitat inferior.

## II PART

### Les perspectives individualista i socialista ara. Seyla Benhabib

A la segona part, voldria comentar els mateixos problemes des dels nostres dies. Seguiré aquí Seyla Benhabib, ella mateixa, jueva, socialista i feminista.

#### 1- L'ego contra la col·lectivitat. Liberalisme versus socialisme

Per a Seyla Benhabib en la seva obra *Diversitat cultural, igualtat democràtica*<sup>21</sup>, la mateixa oposició entre la concepció individualista i socialista. podem trobar-la actualment; podríem resumir el panorama polític actual en tres punts.

- a- Ara es valoren els drets del jo, com la dignitat i l'autenticitat, sobre tot en les societats capitalistes avançades. Amb el liberalisme emergent, aquests valors són fonamentals i es recolzen en el reconeixement d'un per part dels altres. És a dir, els altres han de donar fe de la nostra dignitat com a persones (o ciutadans). Aquesta necessitat de valoració del jo, es fonamenta la biologia i la trobem també en animals, com en el gall dins d'el galliner; en l'home pot convertir-se, degut a la cultura, en un sentiment de dignitat, de sentir-se reconegut per part del grup, de sentir-se important i útil en la societat, però, de vegades, no supera massa el nivell dels animals, com succeeix sovint en disputes personals o duels, en que només es busca el fet de sobresortir.
- b- D'altra banda, també són emergents els moviments nacionalistes o de grup, que, en part, s'oposarien als primers. En el cas anterior, l'ego es fixava en el jo individual; ara, "l'ego" es fixa en un conjunt de persones o en una comunitat, molt més amplia i abstracta que el jo. Segons Freud, la relació de grup es fonamenta també, com en el cas anterior en un sentiment biològic, encara que no primitiu. Segons el fundador de la psicoanàlisi, el sentiment del jo és més primitiu. Segons alguns anti-nacionalistes, com Finkelkraut<sup>22</sup>, prové del sentiment romàntic, tampoc primitiu, de ser els guardians d'un patrimoni ancestral; la terra dels pares és la nació que hem heretat; aquest sentiment pot ocasionar lluites pel territori com en els animals.
- c- Hi ha també una tercera postura que és la de l'unió del jo amb el tot, amb tota l'humanitat. Es la postura més racional i ètica i és la kantiana i fichtean. Però prové d'un sentiment molt menys fort i menys biològic i no es troba en el món animal. És un sentiment molt intel·lectual, com tots els que

---

fundamentos naturales, en su grandeza y en su poder como señor de la naturaleza, como su propio señor. Pero entonces es heteronomía".

<sup>21</sup> *Diversitat cultural, igualtat democràtica*. Seyla Benhabib. Tandem. Arguments. Novembre 2000

<sup>22</sup> *La derrota del pensamiento*. Alain Finkelkraut.- Anagrama, Barcelona, 1994.

recolzen el pensament kantianà, derivat d'una a màxima ètica, intel·lectualment acceptada.

Es tracta de postures diferents davant de l'altre, cada una amb les seves avantatges i inconvenients. Contra els que fonamenten l'alteritat en el jo, es pot parlar d'insolidaritat, però, cal remarcar els seus avantatges, doncs aquests grups són els que més han lluitat pels drets de l'home individual. Contra els nacionalistes cal criticar la defensa de costums i tradicions antigues, que, de vegades, no són massa ètiques, per més que siguin ancestrals. Cita Benhabib, els casos dels pobles que maltracten animals, que legalitzen la ciutadania només per via paterna, que fomenten la violència etc, i comenta que, per més que sigui bonic seguir unes tradicions tan pròpies, hi ha pràctiques que no podem recolzar. D'altra banda, se'ls pot criticar també l'insolidaritat respecte a altres pobles.

Però també, inclús, contra els tercers trobem crítics. Per Adorno y Horkheimer la intel·lectualització de la relació amb els altres, porta a la voluntat de domini, com diuen a la *Dialèctica de l'Il·lustració* (aquest seria l'origen del nazisme)<sup>23</sup> Això passa quan el socialisme es concep com l'apropiació dels altres per part nostre, encara que sigui en nom d'uns ideals altruistes.

...AQUI!!!

En l'estudi d'aquests tres enfocaments, cita Benhabib tres tipus de discursos sobre l'alteritat.

- 1- Postmoderns. No hi ha res immutable: ni l'individu ni la comunitat. Diuen "*que no hi ha cap nosaltres sense ells*". Cal estudiar els problemes de forma constructivista, és a dir, anar edificant sobre el que està fet. L'inconvenient d'aquesta postura és que les implicacions normatives del constructivisme són força ambigües, és a dir, des del constructivisme sovint podem defugir les responsabilitats.
- 2- Liberals. No volen subordinar els drets individuals als drets dels grups. Cal admetre com a primer principi, el valor de la persona individual per sobre de qualsevol altre cosa. En la postura més extrema, podem situar-hi Nozick.
- 3- Teoria del discurs. És la teoria de Habermas i la de la pròpia Benhabib. L'únic dogma que cal admetre és el diàleg. Cal parlar entre tots. Aquest diàleg és obligat per principi i es l'única forma d'entendre'ns. Aniria lligada a un liberalisme moderat o a un socialisme obert, però no s'avindria amb socialismes, com el de Fichte, que donen massa de protagonisme a la voluntat de expansió individual per sobre de la voluntat aliena; la postura de Fichte seria més un "despotisme il·lustrat" que un feixisme, com se li ha atribuït.

Benhabib, doncs, defensa l'ètica del discurs, que per dir-ho en poques paraules és una ètica de la comunicació i del diàleg. Per a l'ètica del discurs només són vàlides les premisses amb les que els súbdits poden mostrar-s'hi d'acord i amb això es mostra anti-idealista i, en certa manera, post-moderna. Cal trobar-les en cada moment concret però no podem posar-les a priori. Com per Fichte el jo està sempre en comunicació amb els altres, però "la voluntat" romàntica individual cedeix terreny davant la "voluntat dels altres"

<sup>23</sup> Adorno i Horkheimer. *Dialéctica de la Il·lustració*. Madrid. Trotta, 2001

## L'aportació e Benhabib al debat. L'altre generalitzat i l'altre concret.

Si com a socialista Benhabib es posa del costat de l'ètica del discurs, com a feminista vol apropar més l'ètica del cas concret i no estudiar la ètica de forma tan generalitzada i legalista. D'aquesta manera aporta una nova dada ala discussió que pot enriquir-la. En paraules seves: *L'ètica del discurs no ha de ser entesa sols com una teoria que articula el punt de vista de la justícia formal, sinó també com una teoria de processos d'aprenentatge moral*"<sup>24</sup>

En el *concepte i institució de la ciutadania*<sup>25</sup> Benhabib estudia aquests drets en la moderna Europa. Un problema que estudia és el dels immigrants. Però drets reconeguts només en té el ciutadà i els europeus tenen més drets que els que no ho son. Banhabib defensa la igualtat de drets per a tothom qui treballa en un mateix lloc i va contra la societat tancada i els nacionalismes nostàlgics. Seguiria la vella norma marxista: igual treball, igual salari. Un altre grup que, de fet, té menys drets, és el grup de les dones. Cal, doncs, que tothom sigui reconegut com a persona.

Però, per més que legislem, la llei, que és abstracta, no arriba arreu i ha de deixar pas a la ètica, la qual ha de depassar el camp de la llei, dirigir les lleis i ordenar-les

A "*El otro generalizado y el otro concreto*"<sup>26</sup>, explica que cal considerar l'altre generalitzat i concret al mateix temps. Sense la primera consideració no podem elevar-nos per sobre de l'instint immediat. Sense la segona ens podem quedar en una mera formalitat que no tingui en compte el contingut, la realitat perquè qualsevol persona està fixada en una situació, i en un cos.

Però els filòsofs han tendit cap a les explicacions generals tot buscant unes poques lleis explicatives, com fa qualsevol pensament científic. Per això, tant l'ètica, com també l'estètica, han de corregir la unilateralitat i tenir en compte que cada cas és únic.

Podríem relacionar l'ètica que proposa Benhabib amb els autors clàssics que hem estudiat. L'ètica estaria entre l'estètica i la llei. A la *Crítica del judici*, Kant defensava que l'estètica és la lliure aplicació de les normes al cas concret. En cada cas, doncs, el resultat serà diferent. Doncs bé, per a Fichte, possiblement l'ètica s'hauria d'apropar més a l'Estètica que per a Kant.

En aquest sentit, Benhabib fa una crítica a l'idealisme: Kant, Fichte, i al contemporani Rawls. Ells prescindeixen sovint de les circumstàncies concretes i es queden en una posició utòpica i pura, vàlida per a tots, però que en la pràctica mai es dona. Veiem, per exemple, la crítica que fa a Rawls. Per a Rawls, una situació és ètica quan l'home acorda la solució d'un conflicte a través d'un pacte dins d'un estat individual d'ignorància; no coneix les repercussions positives o negatives que el pacte tindrà per a ell. Aleshores actua, segons la llei abstracta.

La formulació d'aquesta afirmació, diu Banhabib, resulta estranya per a tothom. En contra de Rawls, sempre s'ha pensat que és més moral saber més que saber

<sup>24</sup> Diversitat cultural, igualtat democràtica p- 77

<sup>25</sup> Diversitat cultural, igualtat democràtica p. 85

<sup>26</sup> El otro generalizado y el otro concreto a Teoria feminista y teoria crítica, de Seyla Benhabib i Drucilla Cornella, Edicions Alfons el Magnànim. Generalitat Valenciana 1990

menys. El vel de la ignorància serveix només per mostrar les limitacions dels nostres conceptes. Darrera del vel de la ignorància no hi ha llibertat humana sinó formalitat definicional. La burra de Buridan, en estat d'ignorància, és lliure quan no és arrossegada cap a menjar ni cap a beure, perquè té al mateix temps i en igual intensitat, fam i set; però es dona el fet que mai ha existit ni existirà una burra de Buridan. Per a Benhabib l'ètica no és això; cal trobar la solució millor, però tenint en compte els coneixements, els interessos, les tendències i els caràcters concrets de cada u i de cada moment, és a dir, la situació concreta. L'elecció perfecta, la neutralitat absoluta, mai serà possible, però cal acostar-s'hi. Només dos números abstractes ens donen solucions perfectes, però no són dues coses reals.

Una segona crítica va contra Kohlberg. Per a ell, els problemes personals com l'amor, el sexe, el parentesc no pertanyen a l'ètica sinó a la bona vida de cadascú. L'esfera privada no pertany a l'ètica però la pública sí. No entra l'ètica en el tracte particular amb l'altre però sí en la distribució dels bens als altres. I aquí hi ha un error de plantejament ja que la ètica cal aplicar-la arreu quan hi ha relació amb una altra persona, encara que sigui molt particular.

Aquesta crítica va lligada a la controvèrsia Köhlberg-Guilligan. Segons Köhlberg, qui més es preocupa de cercar lleis generals com a criteri d'actuació, més ètic és. Per això, diu que els nois tenen una moral més elevada que les noies, perquè es preocupen més de les lleis que regeixen mentre que les noies valoren més la vida privada, el tracte i la cura de les circumstàncies concretes, cura que no es pot descriure amb lleis perquè és diferent en cada cas. La dona més té en compte la vida (que sempre és diferent) i el noi es fixa més en l'abstracció.

## BIBLIOGRAFIA

Adorno i Horkheimer *Dialéctica de la Il·lustració*. Círculo de Lectores. Barcelona 1999

Antich, Xavier. *El rostre de l'altre*, Edit. Eliseu Climent, Valencia

Benhabib, Seyla, *Diversidad cultural, igualdad democrática*. Tandem Argumentos. Generalitat Valenciana, 2000

Benhabib Seyla, *El otro generalizado y el otro concreto*, A Teoría feminista y teoría crítica. Seyla Benhabib y Ducila Cornella. Edicions Alfons el Magnànim. Generalitat Valenciana. Valencia 1990

Deleuze, Gilles. "Pericles y Verdi. La filosofía de François Chatelet. *Pretextos*. Valencia 1989

Fichte Johann Gottlieb, *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*. Istmo, Madrid, 2002

Fichte Johann Gottlieb, *Introducciones a la doctrina de la ciencia*. Estudio preliminar de José María Quintana Cabanas. Tecnos Madrid 1997

Fichte, Johann G. *Ensayo de una crítica de toda revelación*. Biblioteca Nueva. Madrid, 2002. Edición de Vicente Serrano.

Finkielkraut, Alain. *La derrota del pensamiento*. Barcelona, Anagrama, 1987

Habermas, Jürgen i Rawls John. *Debate sobre el liberalismo político*. Paidós I.C.E./ U.A.B. Barcelona 2000

Kant, Emmanuel, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y escritos de filosofía de la historia*, Tecnos, Madrid.

*Kant, Emmanuel, La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 2001.

*Kant, Emmanuel, Crítica de la razón práctica*, Editora Nacional, Mexico, 1967

*Kant, Emmanuel, Fonamentació de la metafísica dels costums*, Laia, Barcelona, 1984, Edició a cura de Josep Lluís Font.

Rousseau, J.Jacques, *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres*, Alfaguara, 1979, Prefaci.