

UNIVERSITAT OBERTA DE CATALUNYA - ESTUDIS D'HUMANITATS

**Treball de fi de carrera**

*Autor:* **Narcís Darna i Casadevall**

***La constitució de la naturalesa  
moral de l'home***

*Director:* **Joan Herrero i Senés**

*Professor responsable:* **Pau David Alsina González**

Juny del 2011

**AGRAÏMENTS**

*En la preparació i confecció del present assaig he rebut el suport i encoratjament de la meva tutora de seguiment, Núria Fuertes Nieto, ja des de les fases prèvies a la seva planificació. Així també, he de destacar l'orientació i consells rebuts del meu consultor, Joan Herrero Senés. Per això, vull fer constar el meu més sincer i profund agraïment vers ells dos per la seva inestimable ajuda, sense la qual, no hagués estat possible gaudir de la il·lusió ni la motivació necessàries per a la realització d'aquest projecte.*

“El bé i el mal, tenen cap importància en l'univers o tan sols en  
tenen per l'home?”

*Bertrand Russell (1967)*

## ÍNDIX

<b>1.- INTRODUCCIÓ I PLANTEJAMENT GENERAL DEL PROBLEMA</b> .....	6
1.1.- Justificació d'una perspectiva natural de la moralitat .....	6
1.2.- Objectiu de la recerca .....	8
<b>2.- VIES DE COMPRESIÓ DEL FENOMEN MORAL</b> .....	11
2.1.- El coneixement del fet moral per la via de la <i>construcció</i> .....	11
2.2.- El coneixement del fet moral per la via de l' <i>observació</i> .....	12
<b>3.- ANTECEDENTS OBJECTIUS DE LA MORALITAT</b> .....	14
3.1.- Coordenades preliminars de la naturalesa moral.....	14
3.2.- La vida, entre el cosmos i els fonaments del comportament animal.....	15
3.3.- Els determinants del comportament humà.....	16
3.4.- La naturalesa en l'estructura moral.....	18
3.5.- La permanència, com a signe d'identitat moral .....	19
3.6.- Conclusions preliminars de la presència moral en l'univers .....	21
<b>4.- DETERMINANTS NATURALS DE LA MORAL. CAUSES PRÒXIMES</b> .....	25
4.1.- Instints i enteniment humà en l'origen moral.....	25
4.2.- Especial referència al sentiment de la simpatia.....	26
4.3.- Els principis naturals del deure i la consciència .....	28
4.4.- Primers indicis de l'utilitarisme moral .....	29
<b>5.- LA MORALITAT EN EL CONTEXT CULTURAL</b> .....	32
5.1.- Els vincles entre l'objectivitat natural i la subjectivitat moral.....	32
5.2.- La variabilitat del comportament. Primers símptomes relativistes .....	32
5.3.- L'adaptació del comportament .....	35
5.4.- El procés de l'habitució i la institucionalització dels actes humans.....	37
5.5.- Especial referència a l'objectivació de l'ordre institucional. La reificació .....	40
5.6.- La mirada natural enfront la mirada humana en la moralitat .....	40
5.7.- L'experiència reificadora de Nura Abdi, un cas de mutilació genital femenina .....	42

<b>6.- LA PROJECCIÓ DE LES RELACIONS MORALES</b> .....	45
6.1.- El <i>coneixement</i> , factor expansiu del 'camp moral' .....	46
6.2.- Les <i>necessitats</i> , factor restrictiu del 'camp moral' .....	47
<b>7.- LA NATURALESA MORAL I ELS DRETS HUMANS</b> .....	50
7.1.- El 'problema' de la naturalitat dels drets humans .....	50
7.2.- L'expansió universal dels drets humans .....	54
7.3.- Drets humans, mutilació genital femenina i moralitat .....	58
<b>8.- ÚLTIMES RECAPITULACIONS. PER QUÈ SOM MORALES?</b> .....	60
<b>BIBLIOGRAFIA I INTERNETGRAFIA</b> .....	65

# 1. INTRODUCCIÓ I PLANTEJAMENT GENERAL DEL PROBLEMA

## 1.1. Justificació d'una perspectiva natural de la moralitat

“Què haig de fer”. ¿Quina és la rellevància d'aquesta qüestió quan sabem que l'home o la terra són simples i insignificants espurnes en la immensitat de l'univers?

¿Quina és la seva importància en el milió d'anys d'existència dels éssers humans sobre la terra, interval de temps irrisori en l'existència d'allò que constitueix el cosmos en tota la seva immensitat?.

Tal com ens recorda Piotr Alexander Kropotkin (1921:62), ja en l'antiguitat clàssica, l'origen de la moralitat ha estat tema de profundes inquietuds en grans pensadors d'habilitat acreditada com Sòcrates, Plató, Aristòtil o Epicur. Aleshores, ja hi havia *consciència de la consciència moral*. No obstant això, avui podem afinar aquelles especulacions i tornar a aprofundir sobre aquell origen des d'una perspectiva més naturalista. Permeteu-me l'atreviment a dir que hi ha molt de raonable en aquest punt de vista, però que no he trobat molts filòsofs que ho hagin analitzat a fons.

Des de les darreries del segle XIX sabem, pels viatges i observacions de Charles Darwin, que l'home no va sorgir de la decisió d'éssers totpoderosos tal com relatava el llibre del Gènesi. Hem descobert que l'espècie humana és un fet que ocupa el seu propi lloc i en un temps com la resta de matèries disperses pel cosmos. Lluny d'establir-se en el centre del món com idealitzaven els pensadors de l'humanisme, descobrim que l'home és una “*partícula infinitament petita dins l'univers*” (Kropotkin, 1921:10); un ésser originat per la combinació d'unes determinades propietats bioquímiques després de centenars de milions d'anys d'existència d'un planeta que reunia unes condicions úniques i indispensables per a l'adveniment de qualsevol forma de vida.

Per tant, en el context d'un cosmos que desplega una potència expansiva, on preval la dinàmica insensible i violenta d'unes lleis físiques que provoquen canvis i

transformacions constants en la seva evolució, podem intuir que l'home i la resta d'éssers vius queden irremeiablement sotmesos a uns patrons naturals insuperables que els situen entre l'adveniment a la vida i la inevitabilitat de la mort. Únicament dins d'aquest interval entre l'inici i la fi de la vida es disposa d'unes facultats o mitjans que la pròpia naturalesa atorga a cada ésser viu. Només en el marc d'aquestes facultats naturals trobarem l'home *moral* com l'única espècie dins la família d'éssers animals que decideix des de la llibertat i la consciència de responsabilitat allò que cal fer amb vista a mantenir-se dins la vida.<sup>1</sup>

“*El bé i el mal, tenen cap importància en l'univers o tan sols en tenen per a l'home?*”. Aquesta interrogació de Bertrand Russell (2008:183) sintetitza el problema de la naturalesa moral que aquí ens ocupa. La valoració de la vida, de la dignitat o de la integritat física, tenen importància en la naturalesa del cosmos? o són valors que troben diferent amplitud i significació només en la dimensió humana?. I dins d'aquesta dimensió, formen part de la naturalesa, dels instints? o són creacions humanes en funció de necessitats i circumstàncies de diferents mons culturals?

En qualsevol cas, des de la perspectiva de la naturalesa i per mitjà de la moral, serà possible que l'espècie humana esdevingui una dimensió més que omplirà el cosmos d'una nova varietat de vida ordenada i harmònica. Però, la seva condició de llibertat implicarà que les actituds no estiguin programades pels instints, per la qual cosa caldrà una moralitat que mantingui l'orientació de l'home cap aquell ordre i estabilitat conforme els requeriments de la naturalesa. La moralitat guiarà l'home a fi que triï lliurement el comportament que vol assumir respectant la seva consciència i responsabilitat. Aleshores, direm que la decisió d'un comportament harmònic, integrador o ordenat -en consonància amb la dinàmica de l'univers- és moralment correcte. No obstant això, veurem que un determinat comportament moral no constitueix, en si mateix, un fet natural, sinó que materialitza una visió del món en el que cada societat humana desenvolupa una particular interpretació

---

<sup>1</sup> Cal matisar que amb l'expressió “mantenir-se dins la vida” també volem significar l'ús dels instints de sociabilitat i convivència que permetin una harmonia amb els *altres* com una vessant més d'aquella adaptació a la qual l'ésser es veu irremeiablement abocat.

de l'ordre universal com a solució de convivència estable decidida per aquella societat.

Entrarem, doncs, en un enfocament desapassionat del fenomen moral, observat des de la perspectiva de la *naturalesa de l'univers*. És una visió que troba els seus fonaments en uns temps molt anteriors als orígens de l'ésser humà, si bé les seves petjades ens guien cap a uns punts de partida més propers, els instints, que programen els comportaments animals. Ens adonarem que l'enfocament natural de la moralitat xoca amb la seva idealització universal i nega la idea d'una moral que destaquí uns valors intemporals i propis de tota l'espècie humana com si derivessin de la seva naturalesa o essència, la idea que exclou la realitat d'altres perspectives i creences igualment admeses per la naturalesa per mitjà de les cultures.

## **1.2. Objectiu de la recerca**

Al llarg d'aquest treball desenvoluparem un concepte de moral que es contextualitza dins aquest entorn natural. Però les formes de comprendre l'origen d'aquest concepte no sempre han estat associades amb la realitat de la naturalesa, sinó que han evolucionat en funció del coneixement humà sobre aquesta realitat. En el capítol *Vies de comprensió del fenomen moral* tractarem dels modes en que l'home ha argumentat aquell origen, si bé atorgarem especial atenció als lligams entre la moral i la naturalesa des d'una perspectiva no basada en elements ideològics del comportament humà, atès que la funció ideològica no correspon a la natura sinó a la cultura.

Així, la pretensió del present treball consistirà principalment en aproximar-nos al fenomen moral com a una realitat cognoscible emanada de la natura. Amb el capítol *Antecedents objectius de la moralitat* explorarem les coordenades, el lloc que ocupa i la funció que exerceix el fet moral dins l'univers. A més, argumentarem les analogies d'ordre, harmonia o estabilitat que trobem entre aquest fet i la naturalesa del cosmos. En el capítol relatiu als *Determinants naturals de la moral* abordarem els precedents més propers de la moralitat, els quals compartim amb el món animal, tant pel que fa als instints com els sentiments



i com ambdós elements abocaran cap al fenomen moral com una propietat comuna de l'espècie humana.

Ara bé, aquesta propietat comuna no implica una expressió igualment comuna. Tot i que la sintonia amb el cosmos esdevé una mena de referent originari de la moral, es tracta d'una sintonia interpretada i sentida de forma particular en cada comunitat humana, situació que analitzarem en *La moralitat en el context cultural*. Des d'una perspectiva més empírica, ens adonarem que l'ésser humà es veu forçat a adaptar-se a *diferents* entorns mediambientals, es troba orientat a creure en mites i deïtats per representar-se escenaris on trobi sentit a allò que 'no té sentit'. La conseqüència serà que l'home generalment optarà per aquells comportaments singulars que s'ajustin als sistemes de significació o imaginaris vigents en cada comunitat. Sobre aquests imaginaris cada societat humana justificarà uns costums i tradicions peculiars que arrodoniran, en definitiva, en diferents creences i conviccions sobre el comportament correcte que ha d'adoptar. Veurem com aquest procés és possible gràcies a mecanismes com ara l'habitució, que facilitarà una relació constructiva amb els altres membres del grup, o la institucionalització, com a capacitat per consensuar i fixar dins d'aquest grup unes determinades formes d'interpretar la convivència i unes actituds concordants amb aquella interpretació. Tanmateix, les particulars circumstàncies de coneixement i de necessitats de cada cultura determinaran diferents projeccions d'aquells instints i sentiments i això significarà una diferent mida de les relacions morals, unes diferències sobre l'àmbit o extensió en que l'home se sent compromès amb un deure, cosa que veurem en el capítol de *La projecció de les relacions morals*.

Per a Alexander Frank Skutch (2000:30), que centra les seves tesis sobre l'origen de la moralitat en el marc de la naturalesa, tenim un deure de perseguir la veritat amb independència del seu atractiu. El "problema" de bona part de les anàlisis i reflexions existents sobre aquest origen és l'èmfasi en la vessant ideològica o crítica de la moral. És freqüent prescindir que hi ha uns fonaments naturals que l'expliquen i l'antecedeixen fins a entroncar amb els estadis més primitius de l'existència humana. Habitualment associem la moralitat amb el judici del qual naixerà una decisió lliure del subjecte, però oblidem que la *capacitat* de jutjar no

és decidida pel subjecte sinó atorgada per la pròpia naturalesa que el transcendeix. La capacitat moral està present en *tota* l'espècie humana i constitueix part de la seva essència i com a fet objectiu representa una realitat cognoscible des de la ciència per mitjà de disciplines com l'antropologia.

La present recerca apunta cap a aquesta perspectiva objectiva o científica de la moralitat que analitza la qüestió sobre el comportament humà com a matèria natural. Pretenem descobrir com és la moralitat en si mateixa, en uns aspectes determinats no intervinguts per l'home. Es tracta d'entendre un aparent contrasentit entre l'homogeneïtat de la naturalesa humana i l'heterogeneïtat de les seves concrecions. En aquest sentit, l'existència de comportaments humans acceptats amb normalitat en uns entorns i fortament rebutjats en altres se'ns mostra com un fenomen il·lògic, incoherent, de difícil explicació. La pretensió del present treball serà trobar-hi un raonament versemblant basat en la naturalesa de la moralitat i la seva articulació amb altres elements naturals per comprendre-la tal com l'atzar de l'evolució l'ha introduït en l'univers. Només amb aquesta anàlisi ens podrem aproximar a les causes de la diversitat i del conflicte de comportaments considerats correctes. En aquest sentit, la visió naturalista del fet moral planteja, per tant, el problema de les diferents interpretacions del que és moral, de les diferents creences sobre com cal conviure en ordre per assolir l'estabilitat i el desenvolupament dels grups humans. Examinarem un cas especial de contrast entre universalitat i diversitat moral en el capítol *La naturalesa moral i els drets humans* on constatarem la culturalitat d'aquesta mena de drets, però també, la seva progressiva expansió atesa la manca de cap altre sistema moral que ofereixi el nivell d'ordre i convivència que poden proporcionar aquests drets. En el darrer capítol *Últimes recapitulacions. Per què som morals?* arribarem a la conclusió sobre la importància del sentit i la utilitat de les actituds en la qualificació de la moralitat, per damunt les pròpies actituds en si mateixes. En definitiva, caldrà seguir la recomanació d'Aristòtil quan afirmava que “[...] *Debe tratarse en primer término de la virtud, y hacer ver cómo es y cómo se forma, porque ningún provecho se sacará de saber lo que es la virtud si no se sabe también cómo nace y por qué medios se adquiere*”<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Aristòtil d'Estagira. *Magna moralia* (Pàgina web: <http://www.filosofia.org/cla/ari/azc02007.htm>)

## 2. VIES DE COMPRESIÓ DEL FENOMEN MORAL

Al llarg de la història de la Humanitat, l'home ha reflexionat sobre el fonament últim de la seva consciència i la influència d'aquesta última en la seva actitud. S'ha preocupat de l'origen del dilema sobre què cal fer. Les respostes del camí correcte, afirma Berlin, han estat variades: *“uns el van trobar a les esglésies, uns altres als laboratoris; els uns creien en la intuïció, els altres en l'experiment”* (2009:6). Les explicacions mítiques o religioses, o també les experiències mitjançant els sentits polaritzen aquelles respostes, cosa que permet establir dues categories bàsiques d'enunciats sobre els orígens de la moral en funció de la via en que són assumits: la construcció i l'observació.

### 2.1. El coneixement del fet moral per la via de la construcció

Hem de distingir, per un costat, aquells enunciats que entren al nostre enteniment per la via de la construcció, a través de la iniciativa humana que elabora un discurs sobre un inici sobrenatural o metafísic del comportament correcte. Es tracta de doctrines molt habituals en els primers estadis de la humanitat, principalment en les societats primitives. Davant una escassa experiència i coneixement sensible sobre les regularitats dels fenòmens del món, l'home crea enunciats mítics amb referències a poderoses deïtats com a creadores de l'univers, de les quals emanen sistemes normatius sobre el que es considerava correcte. Les religions esdevenen, d'aquesta manera, en representacions elaborades per l'home a fi de donar sentit a tot el que resultava inexplicable. La por al càstig diví i a les reaccions de l'entorn social convertirien en inqüestionable les creences dogmàtiques sobre el món i la moral. Posteriorment, la filosofia grega construiria enunciats sobre l'origen moral, com ara Plató mitjançant les seves Idees, o Aristòtil, que destacaria la importància de la raó. I els primers cristians retornarien a la *Idea platònica* com a inspiració de les seves doctrines. Semblants plantejaments idealitzats i imaginats serien els que el món de la filosofia medieval especularia al voltant de la matèria moral fins a l'adveniment de l'humanisme.

## 2.2. El coneixement del fet moral per la via de l'observació

Per altra banda, hem de referir-nos als enunciats que assumim per la via de l'observació, mitjançant l'experiència i coneixements que acumulem a través dels sentits. Autors com ara Piotr Alexander Kropotkin, Charles Darwin o Alexander Frank Skutch conceben l'existència d'un fet moral en el context de la naturalesa i sense intervenció humana. Una moral amb trets característics definibles per mitjà de la ciència i contrastable empíricament, per la qual cosa, pot ser copsada per l'ésser humà de la mateixa forma que la resta d'objectes de la realitat natural que l'envolten, com una creença certa i justificada. Són enunciats que expliquen la moral com a una realitat cognoscible mitjançant les observacions del món. Charles Darwin<sup>3</sup> es fa ressò d'uns fonaments del comportament animal determinats directament per uns instints de sociabilitat, de simpatia o d'ajuda mútua, els quals impulsen els éssers vius cap a actituds harmòniques amb la naturalesa. En aquest sentit, i d'acord amb les tesis de Darwin i Kropotkin, l'home també participa d'aquestes característiques pròpies del món animal i manifestaria, a més, unes tendències de sociabilitat, simpatia o concòrdia cap aquells altres membres que cospa com a semblants o pròxims, amb qui s'emmiralla i que l'impulsa a actuar en benefici aliè abans que en el propi.

Pel seu costat, un altre autor, Frank Alexander Skutch, aprofundeix en aquests arguments presentant conclusions basades en l'experiència empírica sobre la naturalesa a la fi d'aclarir l'origen del comportament moral<sup>4</sup>. A més de la constància en els propis moviments dels astres del sistema solar, l'observació científica ha permès conèixer unes regularitats en les relacions entre aquells astres que suggereixen una idea de complementarietat o articulació suficients per intuir que aquell sistema és una nova unitat. Del mateix mode, l'home ha conegut l'estructura organitzada que regeix en la vida unicel·lular més simple fins les formes de vida multicel·lulars més complexes, caracteritzades per una associació estable entre els teixits i òrgans, com a condició de vida i salut.

---

<sup>3</sup> Capítol III de *L'origen de l'home i sobre la selecció en relació amb el sexe*, pàgines 76 a 105, de Charles Darwin.

<sup>4</sup> Frank Alexander Skutch, *Fundamentos morales. Una introducción a la ética*, pàgs. 29 a 39

Aquestes argumentacions parteixen d'explicacions racionals, d'intuïcions i experiències directes que emergeixen arran de l'observació de la natura. Proporcionen una coherència i credibilitat que no poden oferir els discursos construïts i interessats des d'una ideologia humana, atès que no podien ser empíricament demostrats. Com deixa entreveure Kropotkin, la moral no és una entitat transcendent de l'home al món sobrenatural, sinó que transcendeix a l'univers real i perceptible (1921:15), de tal manera que tot objecte moral estaria a l'abast de ser entès des del discurs lògic i racional. Els següents apartats desenvoluparem, doncs, aquestes argumentacions entre versemblants i empíriques per arribar a entendre la naturalitat de la moral en la humanitat i la seva concreció en la diversitat.

### 3. ANTECEDENTS OBJECTIUS DE LA MORALITAT

#### 3.1. Coordenades preliminars de la naturalesa moral

No hi ha dimensió, peça, element o composició química que no expliqui el seu origen més remot en les combinacions d'energies i reaccions físiques i químiques esdevingudes en l'espai universal. No podem comprendre la vida sense les regularitats en les relacions entre la terra i el sol, ni sense les condicions singulars que ofereix la pròpia terra, a l'estar proveïda d'aigua, aire, temperatura, calor, etc. L'existència de l'espècie humana és una de les manifestacions d'aquesta vida. La racionalitat ens permet comprendre la veritat d'aquesta jerarquia universal on l'home apareix com un element feble, perfectament prescindible en la dinàmica del cosmos, “*un objecte tridimensional en l'espai i el temps*” (Berlin, 2009:23). No condicionem sinó que estem condicionats. La ciència ha mostrat la subordinació de l'home respecte a qui deu la seva existència. Món animal, vida, terra, sistema solar, cosmos són les dimensions on estem inclosos i que formen part d'una unitat, la *naturalesa*.

Però, no podem comprendre l'existència permanent d'aquestes dimensions sense una estructura lògica i coordinada de les seves parts, condició ineludible que possibilita aquesta existència i permanència. Alexander Frank Skutch (2000:41) destaca el fet d'una associació ordenada i complementària entre els components que integren les diferents dimensions del cosmos independentment de magnituds, importància o categories de classificació. Podem preguntar-nos, hi hauria vida sense les regularitats de la terra amb relació al sol? Hi hauria vida si la terra no reunís els condicionants naturals que l'han fet possible? No és cert que la vida és un element sorgit, en darrer terme, de la dinàmica física pròpia del cosmos? En els següents apartats reflexionarem sobre aquestes relacions recíprocament harmonioses i equilibrades, i ens adonarem de la presència d'aquest ordre i regularitats també en la dimensió humana mitjançant un sistema normatiu que anomenarem *moral*.

Podem entreveure la presència d'aquests 'comportaments harmoniosos' en la consideració unitària del conjunt i no dels elements aïlladament (el "sistema solar" al marge del sol i els seus planetes aïlladament, o, la vida, en si mateixa, en comptes dels òrgans i teixits interns que s'articulen per evitar la manca de salut i, en darrer terme, la mort). Representem aquestes percepcions mitjançant sistematitzacions unitàries amb identitat pròpia i diferenciada, atesa la cohesió de les seves relacions internes impregnades d'una mena de 'comportament correcte'. D'aquesta manera, l'ordre estable i equilibri de la dimensió humana permet concebre-la com una entitat unitària que s'explica a través de les diferents societats o cultures on es comparteixen tradicions, creences, mites, etc. donant lloc a la vida social estable i amb sentit que s'hi desplega.

### ***3.2. La vida, entre el cosmos i els fonaments del comportament animal***

Aquesta dimensió de la vida es materialitza en éssers orgànics, vegetals o animals, com a peces d'una cadena contínua i inacabada de mutacions cromosomàtiques imperceptibles en els éssers vius iniciada fa milions d'anys. La impressió d'aquestes premisses porta a concebre la vida com un accident casual i irrellevant dins del curs evolutiu de l'univers. I si la vida és un accident, no hi ha motiu per pensar que l'existència humana, com a part de la vida, quedi fora d'aquella contingència vital.

Es tracta d'entendre el context on es situa la vida animal i la seva relació amb l'univers. Dins la vida incloem uns components, els instints, com a una mena de programes que fixen uns moviments controlats en el món animal i que els permet la pròpia supervivència i continuïtat com a espècies vives.

Estem, doncs, subordinats a unes realitats naturals alienes a la voluntat de qui els poseeix i per explicar-les cal referir-nos a un passat immens on tingueren lloc aquelles mutacions 'casuals', en ordre a l'adveniment d'aquella vida. No obstant, aquells condicionants també eren, al seu torn, fets casuals que van existir, però

que podrien no haver existit sense la precisió suficient per a desencadenar la vida<sup>5</sup>. Veiem que els éssers vius mostren unes característiques compartides, semblances, que permetran la seva categorització en famílies de gèneres i espècies, tan animals com vegetals, dins els quals inclourem també l'espècie que coneixem com a *humana*.

Així, doncs, el sistema solar, el sol, les condicions químiques i biològiques de la terra, les intensitats de llum i calor, i, en general, la regularitat dels patrons d'espai i temps en que es relacionen tots aquests elements són, alhora, factors que abocaran a l'existència de condicionants favorables a l'aparició de la vida. Però aquesta vida també se'ns presenta davant els nostres sentits amb unes condicions d'ordre i harmonia com les posseïdes per la naturalesa del cosmos que l'ha portat a existir, ja que cada cos vivent és una mena de *sistema natural* organitzat on cooperen una immensitat de cèl·lules en benefici de l'estabilitat i continuïtat d'aquest sistema i on, -segons sosté Skutch-, cada ésser orgànic on es manifesta la vida representa una 'comunitat ordenada' (2000:31)<sup>6</sup>.

### 3.3. Els determinants del comportament humà

Però, aquesta vida que podem veure en éssers animals també necessita de mecanismes que procurin a aquests éssers unes solucions que minvin els conflictes que posin en risc la seva continuïtat. Aquestes solucions, que hem anomenat com a instints, impulsen els éssers vius a reaccionar d'una manera definida davant d'uns estímuls, en ordre a la seva supervivència o a la reproducció de cada espècie, exemples dels quals són l'instint de conservació o l'instint de sociabilitat. López Aranguren afirma que “*el comportament vital tant de l'home com de l'animal és desencadenat per un estímul [...]. En l'animal la resposta s'ajusta perfectament a l'estímul*” (1993:231). És a dir, en l'àmbit dels comportaments instintius propis dels éssers no racionals ens aproximem a una relació molt semblant a la que uneix la

<sup>5</sup> Entenem que la vida no és *necessària* des de la perspectiva de la naturalesa del cosmos, ja que el cosmos, com a condicionant màxim de totes les dimensions, no necessita de la vida. Però la vida sí precisa d'uns fets previs i indispensables que concorren dins el cosmos.

<sup>6</sup> En aquest sentit, Alexander F. Skutch força el qualificatiu de *moral* per a estendre el seu significat al model perfecte del sistema solar. Afirmar textualment: “*Podríamos estar de acuerdo en que el sol y los planetas proporcionan un esquema de lo que debería ser una sociedad moral*” (2000:32)



causa amb el seu efecte, entre el fet estimulant i el comportament de resposta, i, en suma, un comportament gairebé programat, fixat per la pròpia naturalesa. Podem pensar, doncs, que els instints desenvolupen una vida ja decidida per la naturalesa.

Pel que fa a l'home, com a una espècie més on la vida s'hi manifesta, participa i és coherent amb el cosmos com la resta d'animals amb qui comparteix part de la seva substància, però posseeix unes singularitats que el desmarquen dins la gran família dels éssers vius. Beltrán Antolín (2006:10) així ens ho recorda: “*tots els éssers humans comparteixen una sèrie de característiques que són universals i els distingeixen de les altres espècies animals [...]*”. La naturalesa no decideix els comportaments humans sinó que li proporciona la facultat de pensament amb un poder de decidir i actuar al marge dels instints animals. Davant un fet estimulant, l'home no es comporta de forma programada sinó que es manté vacil·lant, en suspens. La reacció en el comportament no li ve donada, sinó que fa ús de l'aptitud natural de representar, mitjançant l'enteniment, dos tipus d'entorn consecutius. En primer lloc, l'home idealitza diferents escenaris de comportament alternatiu davant d'aquell estímul excitant. Posteriorment, preveu les conseqüències de comportament idealitzades. La contrapartida d'aquesta varietat de realitats possibles consisteix en el dilema, -o càrrega de responsabilitat que tot ésser humà es troba forçat a encarar- ja que ha de preferir i decidir lliurement un comportament entre varis possibles després d'avaluar les conseqüències de la seva decisió. En aquest context és quan sorgeix el *comportament moral*. És en aquest estadi on emergeix la càrrega desagradable sobre “què he de fer”.

Tanmateix, malgrat instal·lar-nos en el marc d'un comportament decidit, seguim dins les coordenades de la naturalesa del cosmos des d'on procedeixen aquelles facultats d'enteniment. Ens referim a les facultats de judici, d'actuar, d'adaptar-se o modificar l'entorn o de ser responsable, per mitjà de les quals la naturalesa estableix un vincle de control més indirecte sobre l'home. La naturalesa ha atribuït instints als animals, però, en el cas de l'ésser humà li ha atribuït, a més, una capacitat moral que li permeti *decidir* en consciència entre diferents alternatives.

Ara bé, si l'home és lliure pel que fa a la tria del seu comportament, si l'home s'enfronta a un dilema o càrrega de responsabilitat per la incertesa de les conseqüències de les seves decisions, li caldrà criteris o principis que el predisposin a *preferir* una opció enfront la resta. D'aquí ve la *valoració crítica* que cada ésser humà es troba abocat a fer. La llibertat de decisió equival a una certa abstenció de la naturalesa en la valoració crítica, però aquesta naturalesa no és totalment aliena als moviments de l'home ja que segueix condicionant-lo de manera més allunyada o indirecta amb mecanismes com la consciència moral. Aquesta consciència orientarà les preferències humanes cap a un determinat sentit constructiu per tal de no perdre la consonància amb la resta de dimensions de l'univers, tendent a una existència ordenada i permanent.

### 3.4. La naturalesa en l'estructura moral

Hem observat que la humanitat constitueix una dimensió més dins la immensitat de l'espai universal. Depèn i està condicionada per la naturalesa -per mitjà de la vida- però, a més, veurem que comparteix amb les altres realitats dimensionals la característica d'integració i articulació de diferents elements, fins a esdevenir un *sistema*.

Si una comunitat d'éssers humans que prenen lliurement les seves decisions de comportament es constitueix en *sistema moral* -ja que aquests mateixos éssers humans encaixen i harmonitzen entre si-, pot significar que entre els membres d'aquesta societat s'hi reproduïxen, un cop més, semblants relacions d'ordre que hem copsat de les altres dimensions del cosmos, necessàries per articular els seus elements interns. D'aquesta manera, trobem una semblança entre els sistemes morals i l'estructura ordenada del cosmos amb totes les dimensions que conté.<sup>7</sup> Ens adonem que aquests sistemes morals presenten analogies amb altres parts del cosmos, i tant és que es tracti del sistema solar o d'una molècula humana, etc. ja

---

<sup>7</sup> Alexander F. Skutch ens defineix un concepte de *moral* sobre la relació d'harmonia present en tots els camps de relació universals: "*La moral es uno de los más altos o más avanzados modos de armonización [...] Es el esfuerzo de seres inteligentes y previsores por establecer orden y estabilidad en sus vidas individuales y por habitar en concordia con los innumerables criaturas de su propia especie y de las otras especies con quienes comparten la Tierra*". Pàg. 15.

que el factor que els aproxima és la possessió d'uns elements respectius que s'associen de forma sistemàtica per arribar a formar un tot estructurat i lògic.

Arribem, consegüentment, a la conclusió que el sistema o estructura moral suggereix una pluralitat de parts dins d'una relació ordenada. És una estructura que se'ns presenta amb dues vessants, una vessant material, referida a la conducta d'interacció que el jo ha de decidir respecte l'altre; i una vessant més formal, relativa a la reciprocitat, solidaritat, empatia o cooperació<sup>8</sup> que ha de presidir aquella conducta, en el qual cas, la conducta serà correcta i incorrecta en el supòsit contrari.

### ***3.5. La permanència, com a signe d'identitat moral***

Des de la perspectiva contrària, podem arribar a semblants conclusions si es donés la possibilitat d'un univers caòtic. Una dimensió universal que fos caracteritzada pel desordre, el desequilibri, o la inestabilitat projectaria una dinàmica destructiva. Evitaria, sens dubte, la continuïtat i l'evolució de les dimensions inferiors del cosmos fent camí cap al final de tota existència, cap a l'extinció de la matèria. Ens podem preguntar, ¿com seria la terra sense la perfecta regularitat de les estacions de l'any o sense la precisió del seu moviment rotatori? ¿Hi haurien les condicions per l'existència de l'aigua, imprescindible per a la vida orgànica? ¿Com hagués estat la vida a l'Antic Egipte sense la sincronització de les crescudes del Nil amb les estacions de l'any? ¿Com seria el nostre planeta inestable, vagant per l'espai de l'univers sense el referent estable d'un sol, en mig de pluges freqüents de meteorits o patint erupcions volcàniques imprevisibles? ¿Quines condicions reuneix la terra perquè sigui possible una vida que no flueix en altres astres del sistema solar? En la resposta a aquestes qüestions podem intuir que la vida està necessitada d'uns condicionants naturals mínimament estables només preexistents en el nostre planeta, a més de la regularitat d'unes relacions amb el sol que possibiliten la llum i calor en intensitats i intervals temporals perfectament oportuns per aquella vida.

---

<sup>8</sup> La solidaritat, empatia o ànim de cooperació són qualitats perfectament intercanviables per altres com ara, harmonia, ordre, equilibri o estabilitat.

Semblant plantejament cal fer amb totes les dimensions. El desordre, la inexistència d'unes lleis físiques que garanteixin uns moviments sota uns determinats patrons impossibilitaria l'existència, significaria la devastació d'allò previ. Anàlogament, la moralitat se'ns presenta com una resposta semblant a la resta de les lleis i regularitats de la naturalesa. No podem concebre una civilització humana que no resolgui, per mitjà d'uns comportaments o costums acceptats com a moralment correctes, les seves desavinences o conflictes interiors. La manca de la solució moral suposaria, alhora, la manca de condicions essencials per a la continuïtat d'aquella civilització. No podem explicar-nos com podrien subsistir les societats en aquestes circumstàncies, ja que no podem comprendre com una realitat podria ser autodestructiva i permanent alhora. L'esclavitud, en l'estricta cosmovisió del món grec, romà o del Sud dels Estats Units, partia d'unes circumstàncies econòmiques mancades de tecnologies mecàniques. L'esclavitud, en aquestes formes d'entendre el món, tenia un sentit al significar una idea racional dirigida a garantir un ordre i estabilitat socials, a través del progrés econòmic contribuït per l'esclau. Era un mitjà necessari cap a una fi. No podem representar-nos una societat permanent o estable que no estigui, alhora, regida per uns criteris que regulin o homogeneïtzin les actituds en les relacions intersubjectives i que contribueixin a eludir l'anarquia que portaria la fi de l'existència de la pròpia civilització.<sup>9</sup>

Per tant, una de les 'matèries primeres', com encertadament intueix Skutch (2000:74), és la *permanència* dels comportaments morals: "*los códigos morales avanzados prohíben las actividades que son intrínsecamente incapaces de hacerse prevalecientes o permanentes [...] Condenamos la conducta que no puede ser permanente porque es incompatible con la vida misma*". Podem, d'aquesta manera, comprendre la *diferència moral*, entre la normalitat de l'esclavitud en el món grec i romà clàssics i la seva impossibilitat -per manca de sentit- en el món contemporani d'Occident.

---

<sup>9</sup> En aquest sentit, Ember sosté que tots els costums que disminueixen les possibilitats de supervivència tendrien a l'extinció ja que les persones que els practiquessin també s'extingirien. Això explica que, gairebé, no hi ha societats que mantinguin pautes culturals que aboquin a la seva desaparició. El sentit per a seguir és quelcom present en totes les comunitats, quelcom en concordança amb l'univers ordenat.

### **3.6. Conclusions preliminars de la presència moral en l'univers.**

No podem comprendre l'existència de vida, sense la idoneïtat d'un planeta amb atmosfera, aigua o sense una relació perfectament sincronitzada amb el sol. Tampoc entenem l'existència de l'home sense els ancestres dels quals procedeix, ni animals sense les condicions de la dimensió vida. L'home representa una peça més en la cadena evolutiva d'aquesta vida. La dimensió cosmos, suprema, posseeix un grau de necessitat màxima, de "condicionabilitat" màxima ja que condiciona sempre, mai és condicionada. La seva existència no depèn de cap altra realitat. Per contra, la moralitat només respon a l'existència prèvia de l'home, al qual serveix. Posseeix un grau de necessitat mínima, atès que representa un fet natural insignificant, si s'escau, en la immensitat de l'univers. D'aquesta manera, ens formem una idea d'ordre jeràrquic de dimensions universals on es subordinen unes realitats naturals respecte altres.

Des d'una perspectiva estrictament humana, aquest plantejament jeràrquic sobre els sistemes de relacions en el marc del cosmos permet intuir 'per què existim' o, també, 'per què hem d'actuar cap a una determinada direcció'. Si hem vist que la dimensió vida està subordinada a la prèvia existència de la terra i a les seves característiques concretes, trobarem plausible que el sentit de la vida rau en el fet de la prèvia concurrència d'unes determinades especificitats que reuneix la naturalesa. En altres termes, la nostra primera idea és que existeix la vida perquè preexisteix una terra i un sistema solar posseïdors d'unes determinades propietats molt concretes que han possibilitat el seu adveniment. I en aquesta vida hi trobem inclosa la l'èsser humà, com a una de les seves manifestacions, però un ésser humà que, a més dels instints propis de qualsevol animal, posseeix unes qualitats particulars de llibertat i enteniment que expliquen la complexitat de la seva naturalesa moral.

Per altre costat, podem pensar també que les relacions internes de les entitats dimensionals actuen com si imitessin o s'inspirassin en unes formes regulars de comportament observades en les seves superiors, on estan incloses. Fins i tot, Skutch afirma textualment que "*Sería difícil encontrar un modelo más perfecto de*

*comunidad moral que el sistema solar*” (2000:31). Així, totes les dimensions expressen una mena de “conducta” basada en una concòrdia o articulació intrínseca dels respectius elements que ens porta a qualificar de *paradigmàtica* o *exemplar* a la dimensió superior respecte la inferior. Podem intuir una moral humana que s’inspira en l’ordre i estabilitat de la vida o que s’emmiralla en les relacions estables entre la terra i el sol com a exemple per a unes relacions humanes harmonioses.

Aquest plantejament ens obra nous interrogants sobre l’existència del cosmos i les seves dimensions. ¿Per què existeixen aquestes entitats d’ordre i equilibri que donen estabilitat a les diferents dimensions universals que coneixem?. No sabem amb exactitud els motius de la relació regular de distància, llum, calor i posició entre la terra i el sol que possibiliten les estacions de l’any i, posteriorment, una naturalesa viva, com tampoc sabem per què els microorganismes unicel·lulars s’articulen de forma coordinada fins a constituir nous teixits que culminaran en un nou ésser proveït de vida. Tanmateix, ¿no és versemblant pensar que l’home, els seus teixits o òrgans vitals, el món unicel·lular que inclou, etc. s’organitzen perquè compleixen un servei en complementar i perfeccionar la naturalesa mitjançant unes “formes imitades de comportament” basades en uns trets comuns d’harmonia, estabilitat, complicitat, etc.? ¿No trobem un sentit en que el cosmos és més “perfecte” si algun dels seus espais és ocupat pel fenomen ‘vida’, el qual dóna més contingut i varietat a la natura? o també, una societat humana perfectament constituïda i estable per obra de la moral, ¿no contribueix amb l’augment d’harmonia i l’enriquiment del fenomen vida en la terra?<sup>10</sup>.

Pressentim, així, la idea que una determinada dimensió de l’univers és exemplar en la regularitat o estabilitat de les seves relacions internes i que, per la seva simple existència en ordre i harmonia, compleix el servei de perfeccionar el seu entorn universal. D’aquesta forma, podem trobar un sentit de la vida en la prèvia existència d’un cosmos del qual depèn, però també, en la perfecció que li aporta

---

<sup>10</sup> Podríem plantejar-nos la qüestió a la inversa: la terra o la vida, ¿quedarien perfeccionades amb règims com l’Alemanya de Hitler? Hi hauria més harmonia? Què en quedaria de la terra –i de l’ordre establert per la natura– si un règim de similars característiques portés fins a les darreres conseqüències els postulats de superioritat d’una determinada ètnia o comunitat?

per mitjà de la naturalesa organitzada i regular dels éssers vius. Així, per analogia, no trobem inversemblant la idea d'una moralitat que participi de l'univers mitjançant comportaments humans que considerem que arrodoniran en favor de l'ordre universal; uns comportaments que reproduïxin un cop més l'harmonia i coordinació ja presents en els àmbits dimensionals superiors. I la solució que la naturalesa ha aportat per a estimular aquest tipus de comportament és a través d'uns instints de sociabilitat o simpatia els quals impulsaran a preferir lliurement un comportament correcte, com ara, el benestar de l'altre, abans de procurar-li un perjudici<sup>11</sup>.

Aquestes argumentacions, que miren més enllà de la humanitat, han de servir per a dubtar seriosament que les qüestions sobre la moral humana es limitin a actituds concretes, tancades i vàlides per a tota la humanitat. No som morals perquè siguem contraris a la possessió d'armes de foc, respectem a Déu o respectem la integritat física d'un altre ésser humà. Som morals perquè hem trobat aquell *sentit* que ens porta a entendre com a procedent i necessari un determinat comportament. Aquí definim '*sentit*' com el coneixement de les conseqüències favorables a una determinada interpretació de l'ordre o convivència, segons el marc cultural on estem inserits, les quals esdevindran per la realització d'una actitud humana. D'aquesta manera, no podríem qualificar d'immoral al nord-americà que ha crescut en la normalitat de la pena de mort o de la possessió d'armes de foc fins al punt de no entendre el món sense aquesta mena d'institució, com tampoc ho eren Plató ni Aristòtil pel fet de trobar natural l'esclavitud, ja que aquests comportaments parteixen des d'un sentit o consciència d'utilitat. La naturalesa ha atribuït una propietat a l'home per a conuiu en grup, però ha deixat que sigui el propi grup qui decideixi aquells comportaments concrets en els que copsarà aquell sentit que ha de permetre l'ordre en convivència. Només des d'aquest punt de vista, la moral, allò "que he de fer", es traduirà finalment en actituds singulars ja que cada societat trobarà sentit, ordre o harmonia en comportaments singulars que podran

---

<sup>11</sup> Charles Darwin, a les pàgines 84 i següents, Piotr A. Kropotkin, pàgines 33 i següents i Alexander F. Skutch, pàgines 94 i següents, analitzen amb rigor i examinen la funció i repercussió dels sentiments de simpatia i sociabilitat com a fonaments immediats de les conductes morals.

diferir d'altres societats. Aquesta sembla ser la conclusió a la qual arriba Berlin (2009:147):

Condemnar els grecs, els romans, els assiris o els asteques per un vici o una bogeria determinada pot ser que no sigui més que dir que el que van fer, desitjar o pensar entra en conflicte amb la nostra pròpia visió de la vida, que pot ser la visió vertadera o "objectiva" per a l'etapa que hem assolit i que es percep més o menys clarament d'acord amb la profunditat i l'exactitud de la nostra comprensió del que és aquesta etapa i de la manera com es desenvolupa. Si els romans i els asteques jutjaven de manera diferent de com ho fem nosaltres, pot ser que no jutgessin pitjor ni menys vertaderament i "objectivament" en la mesura que entengueren la seva condició i la seva etapa tan diferent de desenvolupament ." (2009:147).

Aquesta és la intuïció a la qual arribem a l'adonar-nos de l'analogia entre la moral humana i les lleis físiques que governen el cosmos, el sistema solar o les combinacions bioquímiques entre organismes unicel·lulars. Uns i altres es constitueixen en sistemes de relacions que persegueixen unes semblants característiques d'ordre i estabilitat. Tot plegat apunta a una idea de moral en que l'home, per naturalesa, posseeix una mena de tendència o necessitat intemporal i universal cap a l'ordre o harmonia, si bé, la solució concreta per a satisfer aquesta necessitat serà fruit de la seva decisió lliure, la qual tindrà lloc dins l'àmbit particular de cada cultura.



## 4. DETERMINANTS NATURALS DE LA MORAL. CAUSES PRÒXIMES

### 4.1. Instints i enteniment humà en l'origen moral.

Si a l'apartat anterior hem volgut analitzar i aproximar-nos al lloc i funció del fet moral en el context del cosmos, ara procedeix analitzar els orígens que ens resulten més familiars d'aquest fenomen. Cal examinar les energies innates que guien els éssers vius cap a actes tendents a la concòrdia i a la convivència dins del grup i que estan relacionades amb la moral de l'ésser humà. L'ésser humà pertany al món dels éssers heterotròfics, però, tot i les facultats desenvolupades d'enteniment racional que posem, la frontera entre instint i moral és, en certa mida, difusa o indefinida. Bàsicament, com afirma Skutch, hi ha una diferència bàsica *“en el grado de rigidez de los patrones de comportamiento [...] en el grado de libertad que tenga la asociación de ideas”* (2000:62).

Charles Darwin, Piotr A. Kropotkin i Alexander F. Skutch han aportat sòlids arguments a favor d'aquest vincle entre instints i moralitat. Tant l'home com la resta del món animal es mouen espontàniament pel desig de menjar, de perpetuar-se com a espècie, de defensar-se o d'associar-se amigablement amb altres membres del món animal. En el marc de les relacions dins del grup, tant l'ésser humà com els animals senten impulsos que procuren el benestar dels altres abans que els propis, *“s'interessen pels perills i molèsties que pateixen els seus companys”* (Darwin, 1871:81). En aquest sentit, la naturalesa ha impregnat als homes i a molts animals d'un instint de sociabilitat que permeti associar-se de forma ordenada amb altres membres. Aquest instint es manifesta mitjançant uns sentiments -la simpatia i l'altruisme-, que impulsen els éssers a aquella relació amigable i desinteressada, a preferir el benestar comú abans que el propi, a decidir el sacrifici d'un mateix en benefici de l'altre, principalment quan aquest altre és algú pròxim, com ara un membre de la família. Darrera aquests mecanismes hi ha una finalitat de la naturalesa en contribuir a la continuïtat de l'espècie pròpia, que arrodonirà, en definitiva, en una continuïtat de la dimensió vida en l'univers.

Aquests sentiments mantenen un estret parentiu amb aquells instints que mobilitzen els éssers vius a preservar la vida o a prosseguir l'espècie per mitjà de la procreació. Una "preservació de la vida" que no es limita al fet de seguir vivint sinó que també persegueix unes condicions ideals d'existència al voltant d'un ordre de convivència. Són condicions que tendeixen cap a una vida estable i amb sentit dins una comunitat i que ajuden l'home i la resta d'éssers socials a alliberar-los de por, incerteses o angoixes en relació amb si mateix o amb aquells amb qui manté un fort lligam de familiaritat o simpatia recíproca.

Darwin, citat per Kropotkin, afirmà encertadament que "*els instints socials que l'home probablement havia adquirit en un estat de desenvolupament molt primitiu (potser quan no s'allunyava molt dels micos -antropoides-) li serveixen encara de guia en els seus actes [...].*" (1921:32). La resta, com també sosté Kropotkin, és una propietat que correspon completament a l'intel·lecte humà. Hi ha un cert reconeixement de la importància dels instints en l'home com a inespecífics o mancats de direcció. Conserven una certa presència en la funció orientativa dels actes humans, però aquesta importància és substancialment inferior a la de la moralitat al tractar-se d'un ésser lliure que *pensa* les seves decisions. L'evolució humana, la seva descendència d'altres animals no racionals, porta a sospitar que la moral humana és també un desenvolupament d'aquells instints innats als éssers no racionals. Com sosté Maria Alejandra Carrasco, "*la moralitat equival a una estructura de segon ordre sobre les nostres tendències innates.*"

#### **4.2. Especial referència al sentiment de la simpatia**

En la simpatia, per la simple percepció de les circumstàncies de l'*altre*, un subjecte genera per a si mateix idèntiques sensacions emotives que les posseïdes per aquest altre en atenció d'aquelles circumstàncies. Així, si jo conec la condició de desgràcia de l'altre que ha perdut un fill i se'm desperten semblants emocions de tristesa, direm que hi ha simpatia<sup>12</sup>. Tal com afirma Darwin (1871:84) "[...] ens

<sup>12</sup> En aquest sentit, Alexander F. Skutch afirma que "*La simpatía es la producción, en un individuo, de sentimientos correspondientes a los de otro individuo por el conocimiento de la condición de este segundo individuo.*" (2009:96). Pel seu costat David Hume –citad per Darwin– ens diu que "*sembla necessari confessar*

veiem empesos a socórrer l'altre, per socórrer també els nostres sentiments dolorosos [...]". La simpatia comporta, així, emocions recíproques de complicitat, comprensió o identificació amb l'altre, circumstàncies que desperten una impressió agradable de no sentir-se sol en el patiment o alegria i que condueix a una relació social satisfactòria que, en termes de Pàniker, "*dissenya solucions compartides*" (2004:6). Sembla, doncs, que la tendència innata a la sociabilitat es materialitza en la sensació agradable de no sentir-se sol en les emocions adverses, a un desig de ser part d'un grup amb qui pot establir complicitats. Per tant, la simpatia denota integració o identificació amb l'altre, la qual cosa, al capdavall, comportarà una permanència o continuïtat del grup i arrodonirà en el manteniment i progrés d'aquelles altres dimensions de la vida i la natura. Per això, és plausible considerar que del sentiment de simpatia dimanen uns patrons de conducta que afavoreixen el manteniment i desenvolupament del grup humà.

Tanmateix, la simpatia no és un sentiment tan simple o net. El sentiment de complicitat o d'identificació propi que jo pugui sentir cap a l'altre està condicionada per la meva percepció de semblança o proximitat amb l'altre. (Skutch, 2000:99). Generalment, els meus sentiments de simpatia són viscuts de forma gradual, ja que la proximitat és també gradual. Els membres de la *meva* família, amb qui compartim sostre, taula, alegries i desgràcies presenten aquella proximitat i vincles de complicitat que repercuteixen en el sentiment de simpatia més intens. En menor mesura per una menor complicitat i vinculació, també sentirem simpatia pels *altres* membres de la tribu o grup que conviuen a poca distància de nosaltres i amb qui interactuem amb certa freqüència. Podrem, així, compartir amb ells, que són part del 'nostre món', les emocions que ens transmetin. S'estableix una entesa o articulació de les actituds sorgides d'aquelles emocions transmeses. Sentim, en definitiva, unes sensacions d'identitat, de pertànyer al mateix grup, que ens convenç sobre la naturalitat del mode de viure propi del nostre entorn i ens evita l'angoixa de la solitud, d'haver-nos d'enfrontar al món amb la incertesa i desorientació que genera l'aïllament, per la impossibilitat de respostes que podríem trobar en l'altre. Som posseïdors d'una mena d'energia, innata a la naturalesa de l'home, que ens condueix a viure en contacte amb aquell

---

*que la felicitat i la misèria dels altres no ens són indiferents, però la primera situació... ens mostra de joia; mentre que l'altra... cobreix la nostra imaginació de malenconia*" (1871:87).

altre on veiem una semblança i amb qui podem establir referents que ens protegeixen d'aquelles pors i confusions. En suma, dins la societat, els homes trobem aquell ordre que ens permet una vida plena.

Aquest sentiment de simpatia participa de forma diferent segons es tracti d'un ésser animal o racional. En el primer cas, serà un component connatural que portarà irremeiablement la sociabilitat de l'animal. Però, en el cas de l'ésser humà, la seva qualitat de racional i lliure no permet descartar actituds que no encaixin en el *seu món*, que trenquin amb aquells valors o formes de viure dels seus semblants més propers. Pot haver homes que tinguin tendències egoistes més fortes que les solidàries que el facin preferir ignorar les emocions o les adversitats de l'*altre* amb qui quotidianament es relaciona. Aquesta és la tria de la conflictivitat i el desacord que sorgirà per no seguir la normalitat de les formes de viure socialment correctes. Implica que un subjecte amenaça a la destrucció, a posar en perill l'existència d'una cosmovisió. Podem citar exemples: un individu que posi fi per impulsos egoistes, de revenja, a la vida de l'altre, un subjecte hostil que s'apropii de propietats alienes, o també, un enemic que ataqüi sense contemplacions la institució de l'esclavitud en el marc cultural grec i romà, incorporant un element discordant en el sistema econòmic que ha de permetre la normalitat d'un món al voltant del qual s'han edificat uns significats que li donen sentit. Aquests supòsits constaten l'estreta vinculació entre instints, sentiments i moralitat com a mecanismes perpetuadors de la vida, com a una de les dimensions que participa del cosmos.

### ***4.3. Els principis naturals del deure i la consciència***

Per tant, en l'ús de la seva llibertat, l'ésser humà es troba quotidianament en el dilema de triar en benefici propi o aliè. No estem en el supòsit dels moviments i accions animals 'intervinguts directament' per la naturalesa mitjançant el joc dels instints sense opció alternativa possible. No és l'àmbit dels comportaments innats en que l'animal culmina el seu desig com a únic determinant dels actes que arrodoniran en la continuïtat del grup i, en darrer terme, de l'espècie. Ara ens situem plenament en el cas d'un ésser desenvolupat i complex com l'home, on el

control del progrés i l'estabilitat del grup i de l'espècie passa irremeiablement per les decisions encertades. Allò que he de fer es manifesta amb la pressió procedent de l'entorn social. És una pressió sobre la voluntat per tal que l'individu triï aquella actitud que beneficia a la generalitat del grup. La naturalesa no intervé directament en el moviment o acció de l'home, només arriba a influir en l'enteniment per tal que prefereixi l'opció pròxima a l'interès general (que sovint està institucionalitzada en forma de lleis civils, costums o tradicions assumides dins del grup).

Així, aquest sentiment de deure o d'obligació a una determinada conducta s'interposa en la consciència en forma de coacció que 'adverteix' allò que no és conforme a aquells costums i tradicions del grup. Adopta una forma de 'vergonya' que ens envaeix arran del sentiment de culpa. Aquesta vergonya es presenta com una amenaça d'humiliació o estigmatització per part dels *meus*, que ens han despertat emocions de simpatia, en qui ens emmirallem i de qui esperem ser respectats, admirats o, al menys, sentir-nos còmplices compartint el mateix món. Per defugir d'aquesta amenaça cal que em comporti de manera habitual com ho fan aquests *meus*. Malgrat això, com a ésser lliure, la meua voluntat pot estar fortament condicionada per un sentiment d'egoisme en perjudici de l'*altre*, circumstància que abocaria a una decisió perjudicial pel grup i en benefici propi, malgrat que hagi d'assumir les conseqüències del desplegament del remordiment, d'un malestar interior per haver perjudicat a l'entorn. Cornejín, (2009:118) sosté que el sentiment del deure s'activa en tota la seva fermesa quan el subjecte té la temptació de deixar-se portar en perjudici aliè, al marge dels costums que podrien satisfer les necessitats del seu entorn social. És una coacció exclusiva de la naturalesa humana, sense que en la seva activació intervingui cap mena d'acte de voluntat.

#### **4.4. Primers indicis de l'utilitarisme moral**

Si, com hem vist, la moral és un mecanisme tendent a l'harmonia que ha d'ajudar en favor de la permanència i enfortiment de la comunitat en un marc d'estabilitat i convivència, estem intuïnt una mena de sentit *instrumental* o *utilitarista* d'aquesta

accepció de la moral, ja que hi podem entreveure una relació de mitjà a fi. L'èmfasi d'aquest concepte no recau en l'acte moral en si, sinó en allò que s'espera de l'exercici moral, en les conseqüències beneficioses dels actes humans, en el benestar que experimentarà la societat amb aquest acte. El deure només té sentit en la vida social, en unes vides *en relació* que han d'encaixar per a mantenir la convivència de tal forma que aquell deure no és valuós en si mateix, sinó per un propòsit ulterior al qual serveix. Per tant, la *valoració* del deure moral no pot ocupar idèntica jerarquia que la pròpia finalitat. Zygmunt Bauman (2009:50) és taxatiu en aquest plantejament:

[...] la moralidad es una postura racional, ya que tiene un propósito, y que este propósito es la autoconservación: la supervivencia o la inmortalidad, en el plano individual o colectivo. La moralidad "tiene un sentido", una razón: los actos morales son *medios para lograr un fin*. Y lo que cuenta es el fin.

La naturalesa, per mitjà de la comunitat humana, es perfecciona en accions i moviments que aboquin en finalitats que mantenen el mateix sentit i paral·lelisme que ja són presents en altres dimensions del cosmos. Per damunt de qualsevol altra consideració, els grups humans també materialitzen idèntics referents finalistes per a si mateixos a través de la convivència cívica i solidària entre els seus membres. La intuïció de Darwin sembla guiar-nos també cap a aquesta mateixa interpretació quan afirma que, costums i instints enforteixen el benestar de la comunitat. A més, intueix que "*quan un home es juga la vida per salvar un altre home, sembla més adequat dir que ho fa pel benestar general [...]*" (1871:98). Els principis morals, les normes, els deures integrants de la moralitat esdevenen, consegüentment, un mitjà com també ho és l'organització o estructura social adient. Aquests elements convergeixen cap a unes finalitats d'ordre que han de significar la consolidació i el progrés del grup (i, per tant, de la naturalesa). Mentre que la tendència a la finalitat de convivència o d'harmonia, en si mateixa, sembla connatural a l'espècie humana (consegüentment és universal), el camí triat per assolir-la és *cultural*, decidit o construït des de la racionalitat i llibertat pròpies de l'espècie humana.

En l'anàlisi del sentiments del deure o de la simpatia, causa immediata del control i direcció moral de les accions humanes, cal tornar a insistir que la naturalesa es limita a proveir l'existència i a garantir el bon funcionament d'aquests sentiments.

En aquest sentit, Bauman (2009:56) afirma que *“la moralidad es no racional, en el sentido que no es calculada y, por ende, no se presenta como reglas impersonales que deben seguirse”*. Així, la naturalesa no intervé en les circumstàncies concretes d'excitació d'aquells sentiments, sinó que estan condicionats pels entorns particulars. La naturalesa només proporciona uns sentiments que dictaminen i censuren, però no ens dóna els objectes dictaminats o censurats. L'home, en definitiva, no decideix sobre l'existència dels propis sentiments, però, sí decideix i interactua en funció d'aquells objectes que condicionen la seva estimulació ja que aquests també condicionen valors o formes de viure que han estat construïts, ensenyats i institucionalitzats en el marc particular d'una cultura<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Així, *jo* puc dir que sento simpatia i un cert compromís de deure amb la humanitat entera si em manifesto en contra de la fam o en contra d'una guerra sagnant que té lloc molt lluny i que fan patir a molts semblants a mi, ja que els *meus* valors sobre el món, sobre la justícia dels drets humans i la humanitat entera m'hi fan sensibilitzar. Tanmateix, l'amplitud i abast dels sentiments de simpatia i compromís en una altra cultura poden ser més restringits: en el món clàssic es limitava a la pròpia polis o al món romà, però no arribava als territoris no romanitzats o no hel·lenitzats, no s'estenia als enemics o als esclaus. En conseqüència, l'home contemporani, com també l'home del món clàssic, compartien una naturalesa no decidida –sentiments– com a causa de la pròpia moralitat, però l'home ha projectat una diferent extensió d'aquests sentiments, ateses les diferents maneres d'interpretar el món i la vida.

## 5. LA MORALITAT EN EL CONTEXT CULTURAL.

### 5.1. *Els vincles entre l'objectivitat natural i la subjectivitat moral*

Amb la perspectiva del fenomen moral dels anteriors apartats hem identificat una altra manifestació de la naturalesa. Podem arribar a entendre aquest fenomen com ho fariem respecte l'esfericitat del nostre planeta o l'existència del sistema solar, com a realitats naturals i cognoscibles que ja preexisteixen al marge de la nostra voluntat. Ens hem aproximat a la idea d'una naturalesa que torna reproduir en la dimensió humana similars condicions d'harmonia que ja havia imposat molt abans en la resta de sistemes i dimensions del cosmos. Si resulta que l'ordre o la regularitat del sistema solar, de la terra, de la vida o de l'estructura molecular, etc. presenten una mena de coordinació o ordre interns i, de la mateixa manera, observem que la humanitat presenta tendències a la regularitat i previsibilitat en els seus comportaments, pot significar l'existència d'unes lleis físiques i uns patrons de conducta que expressen una certa concordança, que permeten trobar-hi unes afinitats, atès que tots posseeixen una vocació d'ordre i d'estabilitat.

Així, el referent més remot sobre el que no hem de perdre l'atenció segueix essent la naturalesa i les seves lleis físiques que ordenen al cosmos, però ara observarem les funcions i conseqüències d'aquesta naturalesa en l'espècie humana. Ens adonarem de la varietat que adopten aquelles emocions de simpatia o de compromís, les quals han de predisposar a qualsevol home cap a decisions de comportament que permetin la concòrdia i l'ordre en el marc de la seva convivència amb altres homes. L'escenari que haurem de presenciar tot seguit, amb trets més sociològics i empírics, té a veure amb aquesta vida en societat que estimula l'home cap a la convivència en ordre amb els seus semblants.

### 5.2. *La variabilitat del comportament. Primers símptomes relativistes.*

No cal tenir consciència del significat de respirar, dormir, fer l'acte sexual o caminar, atès que són actes que sorgeixen espontàniament del propi organisme de



l'home com a partícip de la condició d'ésser viu i que compartim amb la resta del món animal. No hi ha diferències entre la forma de respirar, caminar o dormir d'un home a un altre. Són accions innates i inconscients de tots els subjectes, la qual cosa ens suggereix unes idees de constància, intemporalitat o universalitat, idees que identifiquen una naturalesa. Aquesta mena d'accions es distingeixen d'aquelles altres més particulars que responen a un previ procés racional d'aprehensió i que adjectivarem "culturals", un procés que ja pressuposa una consciència, mitjançant la decisió voluntària d'unes opcions de conducta ja consensuades en comunitat en preferència d'altres.

Però, un home delimitat en la seva naturalesa instintiva seria un ésser 'inacabat'. L'home es desenvolupa i es perfecciona en la cultura, com a marc on ha de fer-se o construir la pròpia vida.<sup>14</sup> Tal com afirma Berger (1968:73), les actituds pròpiament racionals neixen d'una iniciativa estrictament humana o cultural, sense intervenció directa de les 'lleis de la naturalesa', de tal manera que és en l'àmbit de la cultura on l'home culmina la seva relació d'equilibri i ordre amb el cosmos, -sense la qual esdevindria el desordre i el final de l'existència-. La naturalesa res manifesta sobre les accions en si mateixes. Aquestes no són bones o dolentes, sinó pel conjunt de conseqüències que comporta (Spaeman, 1996:2). En el context d'una humanitat multicultural, destacada per una diversitat de creences sobre el que està bé i el que està malament, aquells arguments que emfatitzen l'existència de vincles entre moral i naturalesa -ex. la "lei natural"- queden molt debilitats. La naturalesa reclama la preservació i optimització de les seves pròpies condicions, però, el camí, les normes i els patrons de comportament que han d'abocar en aquesta fita no són competència directa de la natura, sinó fruit d'una decisió lliure dotada de sentit en el marc d'una cosmovisió cultural. La nota que distingeix l'home d'altres espècies és la capacitat de decidir conscientment els seus comportaments, així com la seva aprehensió i transmissió cap a altres subjectes. La cultura parteix, doncs, d'un món construït i depenent de l'home que aporta significats i maneres de viure que justifiquen la necessitat d'optar per unes actituds amb prioritat sobre unes altres en un context determinat. Però a diferència de l'àmbit dels instints, la naturalesa

---

<sup>14</sup> Jean Paul Sarte, en el seu discurs radical de *El existencialismo es un humanismo*, sosté que "el hombre se hace, no está todo hecho desde el principio, se hace al elegir su moral [...]" (1946:17)

no insereix aquests mons construïts en els enteniments humans, per la qual cosa, cal aquella aprehensió i transmissió<sup>15</sup>.

Per tant, aquelles actituds que esdevindran models reconeguts de conducta són *locals* i *variables*, vigents en uns temps i uns espais, atès que no hi ha consens universal en els interessos i significacions requerits per a la realització de cap conducta. Els meus comportaments només poden tenir sentit per aquell altre amb qui comparteixo una mateixa interpretació sobre el món i la vida<sup>16</sup>. Tot queda, doncs, en el marc d'organitzacions socials més o menys definides dins les quals s'estableixen acords sobre actituds morals i sobre significats i interpretacions. No hi ha universalitat, no estem ara identificant l'Home en abstracte, sinó un o molts homes concrets i organitzats dins una societat. La llibertat i responsabilitat humanes comporten una pluralitat de conductes alternatives enfront a reptes semblants, per la qual cosa, l'espècie humana es manifesta heterogènia per la diversitat de formes de respondre a un món que, tot i ser únic objectivament, es presenta complex i diferenciat en cada individu. La universalitat no és predicable sobre percepcions particulars atès que aitals percepcions estimulen també solucions singulars en homes que actuen amb independència d'altres. Ens adonem que les constants humanes delimitades en l'"home biològic" contrasten amb la varietat de punts de vista sobre el món que formen part de l'"home social". Lluny de la idea d'uniformitat heretada dels pensadors de la Il·lustració, els coneixements antropològics actuals ens condueixen cap a la direcció contrària, cap a una pluralitat de mons, vivències, valors i imaginaris que, fins i tot, poden arribar a ser subjectivament oposats, malgrat que tots expressen la seva pròpia solució per a formar part de les relacions harmòniques establerta en l'univers. Més que posseir

---

<sup>15</sup> Mecca Chiesa destaca la incidència del context cultural en la moralitat. Comenta el tracte diferenciat de l'accés a l'educació per raó de sexe en alguns estats per tal de preservar la naturalitat del rol de les dones dirigint i criant els fills. Chiesa es refereix, així mateix, a les circumstàncies que poden estar presents en la controvertida necessitat de matar a altres homes en el context d'una guerra (2003:6).

<sup>16</sup> Si *jo* adopto una determinada actitud que he decidit, només afecta a l'*altre*, perquè jo l'exterioritzo, li transmeto o li dono arguments perquè assumeixi el mateix interès. La naturalesa no intervé directament en la disseminació d'aquella actitud. Diguem que la Naturalesa "no hi té interès".

una naturalesa, l'home *construeix* la seva naturalesa, per mitjà de les societats i cultures<sup>17</sup>.

### 5.3. L'adaptació del comportament

No oblidem que dins els principis marcats per la dimensió vida, tota societat animal lluita innatament per a la preservació d'aquelles condicions que li permet mantenir-se. Com la resta de comunitats animals, existeix una tendència natural de les societats humanes cap a garantir la pròpia preservació com a societat i procurar el benestar general dels seus membres mitjançant l'adaptació organitzada a aquell entorn concret que l'envolta. Però, els homes no troben uns entorns naturals homogenis. Des d'un punt de vista humà, les societats expressen una diversitat moral perquè la naturalesa imposa una adaptació per a sobreviure i això, com afirma Ember (1997:268), ha forçat els homes a cercar remeis particularment adaptables en els entorns naturals, però també, adaptables a les formes de vida social i als valors imperants en la cultura. Així també, Berger i Luckmann (1968:68), sostenen que el desenvolupament de cada home comporta una interacció amb el medi que l'envolta, natural o cultural, de tal forma que la supervivència i continuïtat humana necessita de l'adaptació tant amb la naturalesa com també amb la resta d'homes amb qui manté una relació més estreta i quotidiana. La forma d'organitzar-se d'una determinada societat representarà una solució particular entre diverses alternatives per a sobreviure, solució que normalment serà diferent en cas d'abundància de recursos -Occident-, si pateix precarietats -una tribu en el desert africà- o si gaudeix de les regularitats de la naturalesa -l'antic Egipte i les crescudes anyals del Nil-. Es tracta d'actituds que s'han considerat socialment com a adients per a tirar endavant en unes circumstàncies, però que poden no ser-ho en altres. En aquest sentit, són solucions a inquietuds que, tal com considera Berlin, *“preocupen a una època o cultura, que no són constants ni necessàriament més profundes perquè s'assemblin més a les nostres que unes altres que ens són menys familiars”* (2009:285). Les necessitats són unes o altres i les respostes consegüents

---

<sup>17</sup> Aquesta 'inversió' referent a una naturalesa humana construïda pel propi ésser humà és una de les conclusions insistides per Berger i Luckmann (*La construcció social de la realitat*, pàg. 69), així com Clifford Geertz (*La interpretació de las culturas*, pàg. 55, quan afirma taxativament que “[...] no existe una naturaleza humana independiente de la cultura”.

seran també unes o altres. Aquesta combinació de necessitats i solucions afectarà els sentiments humans, ja que en condicionaran les formes, direccions i intensitats en que es manifestaran la simpatia i les sensacions de deure, els quals es desplegaran i es compartiran en diferents contexts i extensions. I, al seu torn, les maneres d'entendre el món, les creences religioses o les regles morals de cada comunitat sorgiran a partir d'aquests entorns i amplituds de sentiments compartits.<sup>18</sup>

La plasticitat que gaudeix l'home li permet establir-se i desenvolupar-se sobre la immensa majoria d'espais del nostre planeta, sigui quin sigui l'hàbitat mediambiental que l'envolta. Aquesta qualitat humana ens torna a recordar que aquelles condicions de permanència presents en les diferents dimensions del cosmos es reproduïxen també en els comportaments adaptats a l'entorn humà, sense les quals no podem explicar-nos l'estabilitat ni la vida. Però, com que l'home és lliure i la seves decisions són les que caracteritzaran els comportaments dins les societats, la relació que la natura manté amb l'home és més distant que si fos 'programat' directament pels instints. La seva racionalitat li obra les portes al domini de determinades parts d'aquesta natura, per a un progrés i desenvolupament que li permeti la permanència en harmonia que ja regeix en el cosmos.

Les comunitats humanes racionalitzaran i decidiran, així, comportaments diversos per a sobreviure i desenvolupar-se en una convivència ordenada. Legitimaran aquelles actituds que satisfacin les seves ànsies de mantenir-se en vida i reproduir-se en un ambient estable i segur. Però aquestes actituds també estan revestides d'uns sistemes d'arguments -conviccions, mites, poderoses deïtats, veritats científiques, experiències dels sentits, tradicions, etc.- que constitueixen explicacions per a assumir o comprendre una específica manera de percebre el món. En la consciència de cada home, aquestes explicacions l'ajudaran a favor d'una creença de normalitat i bondat d'aquests comportaments. Per tant, tornem a l'àmbit de les construccions culturals adaptades a les circumstàncies concretes

---

<sup>18</sup> Tal com afirma Giambattista Vico –citat per Berlin– “*les nostres vides i activitats, col·lectivament i individualment, són expressió dels nostres intents de sobreviure, de satisfer els nostres desigs, d'entendre'ns els uns als altres i el passat del qual venim*, (2009:283).

d'una comunitat, en el marc d'interpretacions particulars d'entendre la vida i l'existència que fonamenten actituds compartides i que alliberen consciències, però que difereixen d'un grup a un altre. Es consolida, en suma, el fet d'unes comunitats humanes posseïdores d'"universos" propis, d'unes societats orientades per sistemes de pensaments, d'usos i tradicions diferenciades que atorguen justificacions de sentit, les quals es materialitzaran en aquells comportaments considerats com a moralment correctes.

Podem dir, aleshores, que aquells comportaments humans consensuats dins del grup i que apunten cap a finalitats concretes, -de supervivència, convivència, harmonia, etc.- expressen un *sentit* de cap a on cal anar, quina és la direcció que s'ha d'adoptar per a garantir la permanència en la vida en condicions òptimes d'estabilitat. Són comportaments que hauran de mitigar les consciències i allunyar les sensacions de culpa o "vergonya", en tant i en quant l'home es comporti *dins* d'aquell consens de sentit. Manifesten la sociabilitat natural de l'home, atès que el vinculen culturalment amb els altres membres del grup, amb qui s'emmiralla i de qui pretén ser respectat assumint aquests comportaments, i es destaca, al capdavant, la seva idoneïtat o finalitat per damunt les conductes en si mateixes.

#### **5.4. El procés de l'habitució i la institucionalització dels actes humans.**

Observem, doncs, que dins dels comportaments pensats i racionalitzats per l'home estan incloses també les accions de relació social que sintonitzen amb l'ordre del cosmos i que categoritzem com a actituds morals. Per aquesta via, la moralitat es constitueix en una categoria que comprèn actes humans que repercuteixen a l'esfera del benestar de la comunitat.

Per tant, en el manteniment i protecció d'aquelles actituds morals, com a mitjans que recolzen el desenvolupament social estable, es revela una necessitat de cabdal importància per tota comunitat que pretengui assegurar un progrés ordenat. Per això, els individus hauran d'escollir aquelles conductes correctes i el fet de la *habitució* o repetició 'inconscient', -que esdevindrà en usos i costums-, serà la

solució per assolir aquell progrés, alhora que facilita a l'home una economia d'esforç. Els actes reiterats per costum conserven el seu sentit inicial i alliberen l'home de la càrrega de tornar a redefinir la decisió entre diverses opcions, atès que recorda l'experiència reeixida d'ocasions anteriors i permet dedicar aquest esforç a vivències noves. Els costums normalitzen comportaments, donen lloc, amb un nivell baix d'atenció, a una previsibilitat i regularitat de respostes enfront a estímuls idèntics. D'aquesta forma es mantenen les condicions morals de sentit que ja justifiquen l'ordre i la convivència.

Posteriorment a l'habitució, aquells comportaments morals reiterats poden ser consolidats definitivament amb una *institucionalització*, que esdevindrà en el moment que la societat legítimi i reafirmi la necessitat d'aquelles actituds. Quan aquella conducta rutinària i sense l'esforç de pensar-la es *tipifica*, anant més enllà de tractar-se d'una actitud simplement espontània, pot ser considerada com a model de comportament representatiu per a la comunitat i esdevenir tradició amb el pas dels temps, cosa que no estimula aprofundir o prendre consciència sobre els seus motius, el seu origen o les seves propietats intrínseques. Des de la perspectiva de cada comunitat humana hi ha una tendència a no replantejar la correcció dels comportaments institucionalitzats, els quals són viscuts com a actituds que sempre s'han fet, que generen una sensació de naturalitat fins el punt de ser percebuts com una altra realitat objectiva que es confon amb la pròpia realitat natural no intervinguda per l'ésser humà, com ara el pas de l'aigua pels rius. Per això, el fet institucionalitzador tendeix a canalitzar i a consolidar actituds habituals. Tot i així, la possibilitat de conflictes i mobilitzacions socials amb finalitats de canvis culturals, amb propostes de noves escales de valors o expressions d'ordre i estabilitat, és un esdeveniment que puntualment té lloc en determinats moments en la història de les civilitzacions humanes.

Els comportaments institucionalitzats també comporten un poder d'autoritat o control sobre la pròpia comunitat. Com a patrons de conducta que arriben a comportar una convicció de veritat o autenticitat mantenen la comunitat dins un sentit de cohesió i ordre determinats i són interioritzats com a models de conducta obligatòria. En aquest punt, Berger i Luckmann (1968:93) insisteixen en el fet de la

tradició o transmissió del significat de la pràctica institucionalitzada: “*La transmisión del significado de una institución -afirmen- se basa en el reconocimiento social como solución ‘permanente’ a un problema ‘permanente’ [...]*”. Suposa un procés on les noves generacions són educades en uns comportaments que porten implícit un significat per tal que es fixi el sentit de la consciència, la qual desplegarà les seves funcions quan l’home prengui decisions que afectin a allò consensuat com a correcte i incorrecte per la seva comunitat<sup>19</sup>. Aquesta consciència, la qual havíem definit com una mena de vergonya, tractarà d’evitar sentir-nos deshonrats (advertits o assenyalats per part d’aquells de qui esperem una certa estimació o respecte). Per això, tendirem a preferir un comportament institucionalitzat en la que fórem ensenyats i que sempre s’ha seguit amb normalitat, sense necessitat de pensar sobre el sentit del seu origen o existència, ja que així esperem mantenir el respecte dels altres que considerem que som mereixedors.

La conseqüència d’aquest procés institucionalitzador és una mena d’inèrcia d’actituds humanes *correctes* en el marc cultural on regeixen. “*Las instituciones tienden a persistir, -afirmen Berger i Luckmann- a no ser que se vuelvan ‘problemáticas’*” (1968:150). En altres termes, la vida de les institucions no es veurà afectada sempre i quan contribueixi en favor de la permanència i el progrés de la comunitat. I aquestes circumstàncies només poden tenir lloc en el marc d’aquell particular ordre i convivència decidits entre els seus membres, per a tornar-nos a situar, en definitiva, en la mateixa tendència que la naturalesa i les dimensions del cosmos.

---

<sup>19</sup> Tristram Engelhardt, Jr. a través de *Los fundamentos de la bioética* (pàg. 296) es fa ressò de l’infanticidi com a un deure en algunes societats de l’Antiguitat per a resoldre el problema de control demogràfic i dels nascuts amb deformitats. Així, en el món grec i romà constituïa una pràctica legítima (recolzada en la Llei de les XII Taules i també justificades per Plató i Aristòtil). Per altra banda, Soledad Gamero i els germans Ember també citen l’exemple dels indis amazònics Tapirapé, els quals, com a mesura de control demogràfic, practicaven l’infanticidi pel cas de naixements de bessons o pel cas que el tercer fill fos del mateix sexe que els dos anteriors. S’havia establert una pràctica tradicional fins a convertir-se en institució.

### **5.5. Especial referència a l'objectivació de l'ordre institucional. La reificació**

En el decurs de la institucionalització hem al·ludit a l'objectivació de comportaments habituals, com a part d'aquell procés. La forma en que aquesta objectivació es manifesta és la *reificació*. Per a Berger i Luckmann (1968:116) la reificació o 'cosificació', que és un concepte procedent de la doctrina marxista, implica la creença que un determinat producte humà és un producte sorgit de la natura, de l'acció de les lleis físiques o d'alguna divinitat, però sempre sense intervenció de la voluntat humana. L'home no té present que els actes humans són humans, sinó que els inclou com a un contingut propi de la naturalesa de les coses. Aquesta confusió té lloc dins del procés en que els homes aprenem comportaments correctes que, davant la congruència interna que mostren, els assumim i entenem en el mateix sentit i del mateix mode que podem entendre la pròpia naturalesa. Mitjançant la socialització primària, assumim el món en el mateix sentit que la resta de la societat i arribem a una conclusió d'evidència sobre allò que hem après de la mateixa manera que trobem evident l'esfericitat de la lluna o la llum del sol. Les nostres consciències no interpreten inicialment el fet que la humanitat és multicultural amb múltiples perspectives sobre el món. Així, l'ordre social basat i justificat en l'esclavitud, la pena de mort, o els sacrificis humans és assumit com a realitat "natural" per aquells individus que han crescut on aquestes pràctiques tenen lloc, ja que inicialment ignoren l'existència d'altres formes d'ordre i convivència. És a dir, des de la perspectiva racional del subjecte els comportaments correctes són els *lògicament* o *naturalment* correctes per a tota la humanitat sense possibilitat de conflictes de valors. En el mateix sentit que la naturalesa, el món reificat troba una determinada raó de ser en que permet la consolidació i continuïtat del grup humà. L'home pren consciència que aquest món no és un món més, sinó *el* món, l'únic possible, l'únic que coneix i ha comprès.

### **5.6. La mirada natural enfront la mirada humana en la moralitat**

No obstant, les pràctiques habituals poden ser revisades i novament analitzades. En el marc d'un contacte o diàleg humà intercultural, l'espontaneïtat o naturalitat en



els costums poden ser qüestionats quan d'aquella relació emergeixin valors o sentits sobre la vida o el món incompatibles entre sí. Tal com sosté Berlin “[...] els valors poden xocar i és per aquesta raó que les civilitzacions són incompatibles (2009:11). Ara descobrim que el món que consideràvem indiscutible existeix al costat d'altres móns amb les respectives cosmovisions i sistemes de valors. Arribarem a ser conscients d'un nou escenari on aquelles conviccions morals que ens van acompanyar des de l'infantesa, que se'ns van transmetre en un procés de socialització primària, poden no ser les úniques de l'univers. D'aquest nou escenari, sorgirà una actitud crítica davant el propi món i els altres. Si l'espontaneïtat o naturalitat del *nostre* món, l'únic món admissible, ens estimulava a acceptar-lo del mateix mode que acceptem l'existència del sistema solar, de la terra o de la nostra pròpia existència, el nou escenari intercultural ens mostra com aquell món no era natural, sinó humà, cultural, divers. La nostra resposta davant aquest descobriment és de perplexitat i vacil·lació ja que no ens esperàvem que l'espècie humana també atorgués sentit a altres sistemes de comportament alternatius, tots els quals persegueixen la convivència que necessiten les societats humanes per a subsistir, per a seguir en coherència amb l'ordre de la naturalesa. Val a dir que normalment no abandonem els nostres sistemes de comportaments, ja que les nostres conviccions morals segueixen arrelades en aquelles maneres de viure dels primers ensenyaments de la nostra infantesa. Però, el descobriment d'aquest nou escenari sí que reclama un nou posicionament. Ara ja no acceptem amb naturalitat i espontaneïtat el nostre món de significats compartits, ara *valorem* el nostre món per damunt els altres perquè pressentim una amenaça potencial a les nostres creences, a les quals ens hi sentim lligats per la força de la tradició, o, per la influència i poder del nostre 'jutge interior', la consciència moral.

Aquell únic món evident ha passat a ser qüestionat. La nostra mirada a la moral ja no podrà ser idèntica a la que fem al mirar el paisatge natural del nostre entorn. El nostre posicionament passarà a ser *crític* atès que cal ser racionalitzat o argumentat. Es tracta de justificar el sentiment de la consciència i de la identitat d'allò que considerem correcte a través de la rèplica a les lògiques morals dels altres mons, ja que l'ésser humà no pot comprendre fàcilment que un comportament incorrecte o dolent pugui ser admès com a conducta normal en una

altra societat. Així, si el meu món no pot comprendre el ritual dels sacrificis humans en la cultura asteca, el rebutjaré críticament o l'adjectivaré com a "salvatge". Sovint, aquesta incomprensió es tradueix en una actitud etnocèntrica, prejudici de superioritat envers l'*altre* a qui desdenyem per "no comprendre allò tan natural i obvi com és allò que cal fer"<sup>20</sup>.

Aquest estat de coses es manifesta, així mateix, en el camp del llenguatge. Spaeman (2006:1) argumenta sobre l'ús dels adjectius "natural" o "antinatural" que són també utilitzats col·loquialment per aprovar o desaprovar una determinada conducta i no només per descriure un determinat estat de coses. Amb el llenguatge, expressem una ferma decisió de defensar la identitat de les nostres conviccions morals particulars i la realitat natural d'un món no intervingut per l'home. Semblant plantejament podem fer respecte l'ús dels qualificatius "humà" i "inhumà", alhora que oblidem que, en cert sentit, és humà tot el que l'home fa.

### **5.7. L'experiència reificadora de Nura Abdi, un cas de mutilació genital femenina.**

El testimoni particular de l'ablació del clítoris patida per l'escriptora Nura Abdi i descrit en el seu llibre *Llanto prohibido*, constitueix un clar exemple del fenomen de la reificació en el camp moral, tal com ho deixa entreveure en el fragment que segueix:

Creía que todas las mujeres del mundo habían sido circuncidadas. Y no es que pensara sobre ello ni una vez, sencillamente lo sabía. La circuncisión era una de esas exigencias que la vida depara a todas las mujeres por el hecho de ser mujer. A mí no se me ocurría siquiera que no se la practicasen a niñas keniatas o chinas o francesas. Fue en Europa donde empecé a darme cuenta de que existían dos tipos de mujeres [...] Mi primera reacción fue defender mi circuncisión con furor [...] (2009:66)

<sup>20</sup> En aquest sentit, Emilio Martínez Navarro afirma que "Tenemos tan arraigado el apego a los usos y costumbres del grupo cultural al que pertenecemos, que nos resulta difícil aceptar que otros usos y costumbres pueden ser tan humanos y naturales como los nuestros" (*La ética en el espacio público*, pàg. 2). Per la seva banda, Berlin, sosté que "[...] els punts de vista i el comportament dels homes estan en gran part condicionats pels hàbits d'altres membres passats i presents de la seva societat; que els prejudicis i la tradició són molt forts [...] que qualsevol esforç [...] per jutjar la seva conducta ha de tenir en compte aquests factors no racionals." (2009:144).

Aquesta confessió posa de manifest l'univers cultural de l'autora que compartia amb la seva comunitat. La creença que la circumcisió era una de les "exigencias de la vida" denota una percepció de naturalitat d'aquesta pràctica<sup>21</sup>. Es basava en una exigència pròpia de la naturalesa femenina, ja que considerava que es practicava a totes les nenes (keniates, xineses o franceses), circumstància que anul·lava qualsevol possible controvèrsia al respecte. El seu món moral es va trasbalsar quan viatjà a Europa i descobrí altres móns alternatius, adonant-se de la seva confusió entre producte humà i producte natural. S'adonà que la moral no sorgeix de la naturalesa sinó que és una resposta particular decidida per uns quants humans: allò normal, desitjat i motiu d'orgull i festa en el seu món era viscut amb horror en altres mons.

Nura Abdi (2009: 55) també afirmà que

Sabíamos por qué nos circuncidaban. Porque siempre lo habían hecho a todas las niñas, porque así se convertían en mujeres y porque, en caso contrario, debías renunciar al matrimonio, pues ningún hombre te aceptaría mientras fueras sucia y nauseabunda [...]

Aquestes impressions deixen entreveure uns pressupostos previs de l'imaginari de Nura Abdi. L'autora coneix els motius -el sentit- de la pràctica de la mutilació. L'ablació serveix a una finalitat, en quan permet l'entrada de la dona en el matrimoni i complir aquell rol que d'ella s'espera. És conscient de la important funció social del matrimoni i la família, amb tots els beneficis que aquesta institució comporta, entre les quals, cal tenir en compte la legitimació de la procreació, i, al capdavall, la contribució en l'estabilitat social mitjançant la constitució d'una nova família. Es posa consegüentment de manifest l'articulació comprensible d'un univers de l'autora estructurat en un sistema de significats que justifiquen la necessitat d'aquella actitud. El sacrifici en dolor i en potencials contratemps de salut que porta associats impliquen uns inconvenients que són subsumits per una institució que té unes justificacions de gran rellevància, suficient

---

<sup>21</sup> Semblants sensacions es mostren també a *Flor del desierto* de Waris Dirie, model somalí que també va patir l'ablació. El seu testimoni suggereix una normalitat d'aquestes pràctiques i uns significats associats per a legitimar-les: "Llegó el momento de la ablación, es decir, la circuncisión, de mi hermana mayor, Amam. Yo, como todas las hermanas menores, sentí envidia, celos de que ella entrara a formar parte de este mundo de adultos [...]" (*Flor del desierto*, pàg. 49 i ss.)

per entendre la seva necessitat, per la qual cosa no li quedava cap dubte sobre la seva moralitat.

El plural '*sabíamos*' i les referències al valor 'matrimoni' denoten un fenomen que és part d'un univers simbòlic, d'un sistema complet de significats i legitimacions que són aprehensibles pels membres del grup social. Concretament, deixa entreveure que el fet de mutilar tenia una finalitat de sentit, atès que era la via necessària per a obrir la porta a una sèrie de conseqüències vitals -matrimoni, procreació, noves generacions- que, en darrer terme, recolzaven la permanència i vida de la societat.

Però, l'exemple de Nura Abdi també constata el fenomen examinat més amunt sobre les mirades natural i humana que poden trobar-se contraposades. Mostra la conseqüent sensació de perplexitat que experimentà a l'adonar-se que el *seu* món no era compartit per *tot* el món. Conseqüentment, la seva actitud de naturalitat i de allunyament va evolucionar cap a una postura ideològica i crítica, participant en defensa del seu univers simbòlic, "increïblement" qüestionat, tot i que posteriorment va acabar assumint i impregnant-se dels valors de la societat occidental d'acollida (2009:67):

De repente, las experiencias que había considerado naturales, los valores en los que había creído, eran puestos en duda. Pues, en Somalia, la circuncisión es el requisito previo para ser admitidas en la comunidad de mujeres decentes.

La transformació moral experimentada per Nura Abdi denota no tant un rebuig del costum de l'ablació en si mateixa, sinó un rebuig a causa d'una incomprensió sobrevinguda, d'un desenllaç que desproveïa de sentit a aquesta pràctica, la qual passava a no significar res més que patiments físics, psíquics i un risc per a la pròpia vida.

## 6. LA PROJECCIÓ DE LES RELACIONS MORALES.

Amb l'anàlisi de l'apartat anterior hem constatat uns punts de partida des dels quals els sentiments morals, com ara, la simpatia, l'ajuda mútua o la consciència del deure, configuren els sistemes de comportaments que hauran de garantir l'estabilitat i permanència del grup social.

No obstant això, els coneixements aportats tant per l'antropologia com la història mostren la variabilitat i inconstància de la projecció d'aquells sentiments que inspiren comportaments. Les emocions de simpatia i deure es despleguen en funció d'unes experiències viscudes pels individus les quals tenen lloc sempre en un marc local per adaptar-se a l'entorn més proper que l'envolta i garantir el progrés ordenat i estable de la comunitat. Berlin afirma encertadament que *“els fins, principis morals, són molts, però no són infinits: han d'estar dins l'horitzó humà”* (2009:11). I Sarró Maluquer -citada per Beltrán Antolín (2006:25) sosté que *“[...] la localidad y la familiaridad siempre ganan la partida a lo global y a lo extraño [...]”*. Tot fa pensar, doncs, que aquelles emocions es delimiten en funció de les possibilitats dels nostres sentits, principalment la vista i la oïda.

Al llarg dels trenta mil anys d'existència de l'espècie homo sapiens sapiens aquest ha mostrat diferents nivells de sensibilitat respecte els seus semblants, la qual cosa ha afectat l'amplitud en que es despleguen els seus sentiments morals i de la consciència. Els homes no sempre s'han reconegut a si mateixos com a semblants. No sempre hi ha hagut un reconeixement recíproc. I les pròpies tradicions o institucions culturals construïdes per cada societat han ajudat a frenar el reconeixement, ja que aquelles tradicions i costums han fixat els comportaments humans dins d'uns camins marcats i consensuats en l'interior de cada grup, pensats primordialment per a la seva pròpia perfecció, però també mostrant menys sensibilitat respecte les comunitats alienes, més o menys desconegudes. Així, el caràcter particular o local de la cultura delimita un àmbit propi de “camp moral”, és a dir, l'home té al seu entorn una ‘humanitat pròxima’ que configura l'espai on caldrà observar els compromisos propis del “què he de fer”. Podem agrupar els elements que condicionaran l'àmbit d'aquest “camp moral”, o dels destinataris

dels nostres comportaments correctes, en dues categories bàsiques de signe oposat, el coneixement i les necessitats econòmiques.

### **6.1. El coneixement, factor expansiu del 'camp moral'**

Per un costat, sembla que l'espècie humana, per naturalesa o instint, tendeix a obrir els seus sentiments de simpatia i de deure a aquells objectes que resulten familiars o coneguts de l'home, amb qui pot associar-se i establir relacions recíproques i harmòniques amb la finalitat de conviure i desenvolupar-se en un ordre.

La familiaritat dependrà del grau de coneixement de l'entorn de l'home. Podem intuir, per exemple, que l'home tribal del Neolític havia de mantenir un àmbit d'interaccions de familiaritat i confiança delimitat pel grup del que formava part, atesa la quotidianitat o freqüència d'aquelles interaccions. Aquesta familiaritat no podia existir respecte altres tribus que eren parcialment desconegudes, per la qual cosa, eren vistes com una potencial amenaça al propi ordre particular, com tampoc podria haver confiança respecte aquells animals ferotges, hostils a la dinàmica habitual de la comunitat. Per tant, aquestes relacions socials pròximes despertaven unes sensacions de deure i simpatia que no podien estendre's en aquells àmbits hostils o desconeguts, quedant així definides la direcció i la 'frontera' del compromís moral. Així, resulta versemblant pensar que les tribus neolítiques tenien un àmbit reduït de coneixement de l'entorn en comparació al món actual. Per la mateixa raó, la història de la Humanitat haurà experimentat diferents capes de coneixement associades a diferents capes de moralitat. Intuïm la idea d'unes extensions morals variables i condicionades pel nivell de coneixement de tot allò que envoltava l'home, d'uns sentiments vinculats a les experiències del 'món conegut'. En conseqüència, les emocions més constructives d'atracció i de compromís no tendeixen a estendre's més enllà que al món que ens resulta familiar i que presenta semblances prou significatives com per sentir-nos identificats.

Semblant plantejament establím respecte altres cultures existides històricament. El món clàssic de Grècia i Roma tenien comportaments institucionalitzats amb les

seves lleis, costums o tradicions que constituïen l'àmbit de la moralitat, l'àmbit de la quotidianitat de relacions. Tot el que quedava fora de la *polis* o l'imperi, com a món menys familiar no mereixia les mateixes atencions atès que es partia d'unes sensacions de compromís i de vincles solidaris més febles. Per tant, estava dins la normalitat que els esclaus, individus estranys a les formes i costums romanes, procedents dels exèrcits derrotats per l'imperi, quedessin fora dels impulsos altruistes. No hi havia prou sensibilitat ni emocions importants. Esclaus, bàrbars i incultes, com els animals, no eren objecte sobre el qual podien recaure els sentiments de deure o simpatia i, consegüentment, no generaven les mateixes obligacions morals que entre els *nostres*. La distància n'impedia la familiaritat i la diferència estava institucionalitzada.

Els coneixements limitats d'aquelles societats històriques contrasten amb el coneixement acumulat per moltes societats del món actual que, per exemple, ens ofereix la precisió d'uns sabers científics que donen raó dels vincles que ens lliguen fins i tot amb altres espècies animals. Aquest coneixement ha ajudat a sensibilitzar-nos, a ampliar les sensacions de familiaritat, a expandir el sentiment de semblança o proximitat respecte tot allò que constitueix un cos que respira, sensacions que s'han traduït en nous corrents de solidaritat i simpatia que han penetrat dins nous terrenys humans, eixamplant, en suma, l'àmbit del nostre sentiment de compromís moral. Els vincles de solidaritat i de consciència s'estenen ara molt més enllà de la Humanitat i té vocació d'abastar tot allò que té vida trencant fronteres que s'havien establert amb la naturalesa. L'home sensiblement més ecologista se sent responsable del 'problema climàtic'. I intuïm que els descobriments sobre els parentius entre diferents espècies per mitjà del genoma han reforçat, si més no, els sentiments de simpatia i de respecte cap a espècies vives més diferents.

## **6.2. Les necessitats, factor restrictiu del 'camp moral'**

L'altra tipologia condicionant del 'camp moral' té un caire *econòmic*. La satisfacció de les necessitats bàsiques de l'home i de la seva espècie per a sobreviure passa per produir i distribuir recursos. Es requereixen uns comportaments determinats,

uns deures per a sostenir la família o contribuir en el manteniment de la comunitat. Són comportaments necessaris basats en uns principis de divisió racional del treball, però també són variats, uns més agradables que altres, i es distribueixen en funció del rol de cada membre. La vida en ordre i convivència urgeix organitzar la producció i distribució de recursos que són vitals pel desenvolupament del grup. Les tasques d'organització, direcció en la producció, assumides per uns homes, ha comportat necessàriament que aquests puguin condicionar i dirigir els comportaments d'aquells altres que havien d'assumir les tasques més penoses, tot i que també necessàries. Segons deixa entreveure Skutch (2000:23) els canvis morals o les percepcions de l'actitud correcta no van venir només dels sentiments de simpatia o de deure, sinó també dels condicionants de producció. L'esclavitud era una institució que complia unes funcions importants en les circumstàncies del món clàssic romà i grec, mancats de tecnologies de producció. Hi havia consciència de les necessitats organitzatives de la *polis* o la *civitas* romana supeditades a una força de treball tan necessària, malgrat les seves condicions tan indesitjables. Amb el pas dels temps, les relacions derivades de la producció van impregnar-se de noves sensibilitats culturals, el cristianisme o l'estoïcisme, però per damunt de tot, de la implantació de tecnologies productives més rendibles que feien innecessàries aquelles institucions esclavistes o de vassallatge. Ens podem preguntar: quin és el sentit de l'esclavitud als estats del Sud dels Estats Units en el segle XIX? Hem de qualificar d'immoral els habitants del Sud que havien crescut en la normalitat i la tradició de l'esclavitud? Els ciutadans del Sud eren per naturalesa menys virtuoses que la societat del Nord? La Guerra de Secessió va ser una guerra de dues cultures incompatibles, on cadascuna vivia la seva pròpia normalitat apuntalada en les respectives justificacions de sentit. El Nord no necessitava esclaus per les seves indústries, sinó treballadors assalariats, mentre que el Sud rural i agrícola s'havia aixecat gràcies a la mà d'obra esclava, com a recurs necessari per a les tasques en grans extensions de camps de cotó. Com afirma Skutch “[...] *la abolición de la esclavitud [...] se cumplió no solamente por el crecimiento de la simpatía [...] sino también por el creciente uso del poder mecánico y la invención de maquinaria que disminuye el trabajo.*”



La Història ens mostra les legitimacions morals mitjançant diferents maneres i graus de relacions que instrumentalitzen l'home amb la finalitat de produir béns. Des d'aquesta perspectiva, la institucionalització de l'esclavitud, del vassallatge medieval o dels vincles entre treballadors assalariats i propietaris de béns de producció en el món contemporani, no són més que *diferents* arguments justificadors d'aquestes solucions productives, és a dir, *diferents* formes on la cultura ha trobat un sentit en la utilització o explotació d'uns homes per uns altres, les quals repercuteixen, al capdavall, en *diferents* amplades o magnituds dels camps morals.

## 7. LA NATURALESA MORAL I ELS DRETS HUMANS

### 7.1. El 'problema' de la naturalitat dels drets humans

Norbert Bilbeny critica el postulat d'una *natura humana universal*, “*cognoscible a través de la raó com a instrument universal de coneixement [...] diferent de la resta de la realitat*” (2002:253). Aquesta crítica es basa en la realitat d'una naturalesa comuna per a tot ésser humà i en que tot postulat sobre la seva universalitat no deixa de ser una interpretació que en si mateixa indica l'existència d'altres interpretacions, les quals sempre són particulars, mai universals (Bilbeny, 2002:253).

En aquest treball hem constatat la facultat humana de *decidir*. L'home no es destaca pels seus comportaments innats o instintius. Les llibertats, el dret a un tracte igual per raó de sexe, el dret a ser tractat amb respecte pel fet de formar part de la mateixa espècie, etc. no responen a exigències naturals, ja que la naturalesa no requereix actituds concretes. Hem constatat que la naturalesa culmina la seva funció en l'atribució d'uns determinats sentiments i unes facultats racionals que encaren els homes cap a relacions constructives o harmonioses amb aquells semblants amb qui sent una familiaritat. Però, la concreció d'aquestes relacions és patrimoni de la llibertat i racionalitat humanes, les quals proporcionaran solucions particulars en cada entorn cultural. Així, aquestes llibertats, drets o dignitats, constaten una culturalitat, ja que han estat trobades com a solució de convivència en uns entorns concrets i no en altres, és a dir, on la seva aplicació respon a unes necessitats segons un sistema de pensament i creences. Bilbeny ens recorda les circumstàncies: “*No es pot comprendre el perquè del sorgiment dels drets humans a Occident si no es tenen en consideració els fonaments polítics, filosòfics i socials a partir dels quals s'articulen i es desenvolupen*” (2002:248). Es refereix a la necessitat de noves solucions de vida que no podia oferir un Antic Règim de la França de finals del segle XVIII, en la necessitat de protegir determinades aspiracions de l'individu enfront el poder de l'estat, en els drets econòmics i socials dels obrers a partir de la segona meitat de s. XIX, o en els drets culturals degut a la consciència de la diversitat cultural. Són

comportaments en llibertat que pretenen protegir l'individu de l'acció dels poders públics i dels abusos socials i econòmics derivats del món del treball. Aquests són els contextos polítics i socials idonis on el fet de les declaracions universals de drets va fruir i evolucionar.

Alhora, hi ha una contradicció del pensament universalista que rau en la seva singularitat. La necessitat d'una afirmació constant i l'aprovació política de declaracions universals de drets humans contradiu el fet de la seva naturalitat i denota un primer indici d'articulació cultural. Si els drets humans fossin per naturalesa inherents a l'ésser humà la seva evidència faria innecessària la seva formalització a través de textos jurídics. No oblidem tampoc que tot aquell coneixement que ha de ser educat, transmès o ensenyat és cultural. No obstant això, molts homes consideren que aquests drets humans són certament naturals o emanats de la naturalesa humana, posseïts per tota persona pel fet d'haver nascut. Les consciències occidentals han projectat els sentiments de deure i les seves conviccions morals sobre uns destinataris que abasten tot el planeta. La visió particular del món que s'ha estès a Occident és interpretada com *el* món, l'únic admissible d'acord amb la naturalesa de les coses. Ja en la Modernitat, com encertadament recorda Bauman (2009:30), es va dur a terme una creuada contra les cosmovisions particulars que es resistien als nous vents de l'estat-nació. Les conviccions il·lustrades al voltant de la intemporalitat, uniformitat o raó aplicades a la natura van influir també en l'àmbit de la moral, mitjançant la idea d'una autoritat superior, "universal", que posés ordre a tanta dispersió i sistematitzés per a tota la humanitat els comportaments i costums qualificats com a morals. Tanmateix, podem formular-nos la mateixa pregunta que De Benoist (2008:1) "*¿Cómo comprender que el carácter universal de los derechos sólo haya parecido 'evidente' a una sociedad en particular?*". Si la universalitat s'associa a unes característiques de la naturalesa com són la intemporalitat i l'extraterritorialitat, contràriament, la realitat dels drets humans despunten trets particulars que l'aparten del marc universal. Els drets humans s'han edificat dins d'unes coordenades de temps i espai, dins el context d'una ideologia que ha dotat de significats sobre el món i la vida, alternatius a altres significats vigents en altres

temps i espais (Déu, l'Humanisme, l'Antic Règim, l'imperialisme del Món clàssic, etc.).

En el context d'un Occident *il·lustrat*, es constata, així, la sensació de la universalitat dels drets humans. En la consciència de cada home hi hauria una única "veritat moral" i no pot comprendre res que la contradigui. Però, la pretensió universalista d'aquesta única "veritat moral" impulsada des d'una autoritat suprema o *des de dalt* (per exemple, des de les cúpules polítiques com Nacions Unides amb la Declaració Universal dels Drets Humans de 1948) no té present la dinàmica natural i espontània que ha florit *des de baix*, des d'aquelles comunitats humanes on han viscut altres experiències i han descobert altres solucions materialitzades en costums i tradicions llargues en el temps. Ja abans de la divulgació d'aquella moral universal s'havien consolidat unes maneres particulars, - però també normals- de viure dins cada comunitat al marge d'aquesta divulgació. Ulf Hannerz -citada per Beltrán Antolín (2006:25)- afirma que la cultura, les creences i els valors es generen i s'articulen a partir d'experiències personals, les quals s'inscriuen dins relacions de caire local, no global o universal, per la qual cosa, la idea d'*universalitat* dels drets humans ha topat amb la de *localitat* d'aquells costums i tradicions que, malgrat estar fonamentades en creences singulars, estan allunyades dels postulats morals d'Occident. Per tant, les proclamacions universals de drets, com bé assenyala Etxeberria (1997:279) posseeixen una clara vocació transcultural, però no deixen de ser una manifestació particular d'una cultura. I aquesta manca de naturalitat es constata per la seva manca d'espontaneïtat en aquelles societats amb pràctiques culturals diferenciades dels drets humans<sup>22</sup>.

La qüestió de la naturalitat dels drets humans es planteja també mitjançant els mots substantius usats per citar-los o definir-los. Aquests substantius mostren el significat excoent que és sentit per part de qui els evoca. Per exemple, en l'al·lusió de la "dignitat humana" s'està fent des de l'única jerarquia de valors coneguts per qui els proclama. Però, els postulats sobre drets humans desprenen

---

<sup>22</sup> Les referències a Déu, l'atribució de rols o funcions socials per raó de sexe o les limitacions en el matrimoni establerts en la Declaració Islàmica Universal dels Drets Humans de 1981 posa de manifest unes diferències respecte la Declaració de l'ONU de 1948 ateses les diferents creences i valors que respectivament les fonamenten, fet que constata la *culturalitat* dels textos declaratius.

una abstracció o generalitat que lluny d'impedir una interpretació única deixa la porta oberta a una aplicació sobre comportaments morals prou allunyada a la intenció de les autoritats promulgadores. En aquest sentit, afirma Etxeberria que “A veces, los mismos principios motivan en diversas culturas aplicaciones absolutamente divergentes” (1997:21)<sup>23</sup> i Berlin sosté encertadament que “les nocions, per exemple de drets, justícia o llibertat seran radicalment diferents per als teistes i els ateus, els deterministes mecanicistes i els cristians, els hegelians i els empiristes, els irracionalistes romàntics i els marxistes [...]” (2009:76). Estem davant interpretacions particulars que afirmen una visió única del món com si fos la natural, malgrat contradir la realitat de pluralisme moral originada per la dinàmica pròpia de la naturalesa. Giuliano Ferrara -citad per De Benoist (2008:1)- sentència aquesta contradicció: “Los derechos humanos sólo serían universales si incluyeran el derecho a no creer en el dogma de la universalidad de los derechos”.

Si “dignitat” és proclamada en el marc de la cultura d'Occident és per posar en relleu un respecte pel fet de pertànyer a la mateixa espècie, respecte que inclou la integritat de l'*altre*. Significa que no hi ha necessitat ni bondat en trencar cap integritat física ni psíquica d'un altre. Però, la pregunta és: hi ha respecte en l'actitud de la mare o l'àvia que per procurar el millor bé de la seva filla o néta -el matrimoni futur- li mutila el clítoris?<sup>24</sup> Semblaria raonable suposar que en aquest cas hi ha una deferència o preocupació, una sensibilitat per les circumstàncies i benestar futur de la nena, una inquietud per a canalitzar-la cap a una determinada interpretació de l'ordre -aquella que és pròpia de la seva comunitat-. Tot plegat, sembla expressar una creença d'actitud constructiva. Si així fos, potser els termes *dignitat* o *respecte* no tenen la mateixa interpretació en un entorn o altre, cosa que confirmaria també per aquesta via la seva culturalitat. Es planteja, doncs, el problema de l'ús de termes culturalitzats en un determinat sentit per projectar-los

<sup>23</sup> Annemarie Pieper –citada per Etxeberria a *Ética básica*- es refereix a la realitat d'idèntics principis i “paisatges morals” diferents amb l'exemple controvertit d'un comportament en algunes tribus inhòspites on és habitual i correcte causar la mort als pares quan són ancians i dèbils, idea de la dignitat que és allunyada a la que regeix a Occident, molt poc inclinat a acceptar la conducta de donar mort.

<sup>24</sup> La pròpia Nura Abdi que va patir l'ablació reconeix que “a los padres que se hubieran negado a circuncidar a sus hijas se les habría acusado de favorecer el avance de la conducta inmoral” (2009:68).

sobre la generalitat de la naturalesa. I novament entreveiem indicis de reificació en el llenguatge en el marc dels drets humans<sup>25</sup>.

## 7.2. L'expansió universal dels drets humans

Tanmateix, no deixem de preguntar-nos si hi ha raons objectives que justifiquin el fet expansiu de la moral dels drets humans a tota la humanitat. Hem constatat que els drets humans, com a opció decidida per l'home occidental, pressuposa que aquest home ha trobat un sentit o significat que el porten a creure que aquell comportament inspirat en els aquests drets és el correcte, atès que contribueix a la conservació i desenvolupament de l'espècie en condicions ideals<sup>26</sup>, però, per ser una opció, estem situats en el terreny cultural. És l'opció considerada per un grup com a adient per a un comportament harmònic i equilibrat que pretén la naturalesa, cosa que no obsta a l'existència d'altres cultures amb creences i justificacions de sentit que s'aparten dels postulats ideològics dels drets humans, com ara, la ja al·ludida Declaració Islàmica Universal dels Drets Humans de 1981.

Ara bé, tenim també la sensació que aquestes percepcions de sentit dels drets humans provinents d'Occident van guanyant terreny arreu del món substituint progressivament altres escales de valors. Aquesta expansió partiria d'unes sensacions de simpatia, altruisme i de deure no assolits per cap sistema alternatiu. Les idees d'igualtat, dignitat, integritat o llibertat que desprenen els seus postulats són reclamables entre humans molt diferents entre sí, amb pocs trets de semblança (així, aquests drets s'exigeixen entre éssers humans amb independència de sexe, cultura, religió o ètnia). Si les consciències en altres sistemes morals accepten com a normals actituds discriminatòries per raons de sexe, cultura, religió, etc., o fonamenten camps morals més restringits, és a dir, relacions inspirades en sentiments de compromís o de deure entre éssers que mantenen entre sí un nivell

---

<sup>25</sup> Aquest respecte sembla també present en el testimoni de Waris Dirie, model i activista lluitadora contra l'ablació, quan rendeix homenatge a la seva mare que va propiciar la seva pròpia mutilació: *"Mamá, te quiero, te respeto y te amo, y doy gracias al todopoderoso Alá por haberme dado a ti como madre. Rezo por honrar tu legado y criar a mi hijo del mismo modo en que tú has cuidado, nutrido y querido infatigablemente a tus hijos"* (1998:5)

<sup>26</sup> Em pregunto, en quines circumstàncies jo podria desitjar la coerció o la interferència d'altres humans en àmbits en els que jo podria actuar lliurement si no interferissin?

més estret de familiaritat o proximitat<sup>27</sup>, per contra, els drets humans s'obren a una concepció maximalista d'aquells sentiments i propugnen, en suma, un camp moral que compregui tota la humanitat<sup>28</sup>.

Malgrat que els drets humans no deixen de ser una ideologia edificada sobre una determinada comprensió del món i la vida, també expressen una moralitat molt àmplia amb trets prou destacats respecte d'altres sistemes morals fins al punt que ha arribat a gaudir d'una especial credibilitat i/o autoritat en sistemes culturals aliens. Com sosté Bilbeny (2002:251), els drets humans, sorgits i desenvolupats arran d'un context d'esdeveniments històrics i socials determinats -la defensa dels abusos de poder de l'estat o d'unes condicions laborals d'explotació-, han evolucionat cap a una funció de referència màxima en moltes societats per a la protecció individual enfront a comportaments que han estat sentits com abusius.

Les creences o visions del món determinants dels sistemes de moralitat estan condicionats per una determinada *qualitat* del coneixement. Aquesta conclusió té a veure amb que els drets humans constitueixen el sistema moral propi del discurs lògic i racional. És una moral desproveïda de 'construccions' -referents metafísics, religiosos, costums ancestrals, etc.- Permet basar-se racionalment en els únics elements que l'home coneix del món natural, directament observables fent ús dels sentits i de la seva experiència. No apareixen 'interferències' d'aquells elements creats o "inventats" pels propis humans per a condicionar els nostres deures. Davant de tots els éssers humans i amb independència de l'afiliació cultural, els drets humans apareixen, així, amb arguments d'evidència i simplicitat al partir de l'existència humana en les formes i característiques en que són copsades, argument que no pot ser fàcilment rebutjat per aquelles cultures que troben els seus fonaments de sentit en la particularitat d'una tradició o religió. Es tracta d'arguments que destaquen la convivència -i, per tant, l'ordre en el cosmos-

---

<sup>27</sup> Ens referim a una consciència de respecte i dignitat limitada als '*meus*' -la meua tribu, la meua família, la meua civilització- però no s'estenia als esclaus, a les altres tribus o comunitats de qui es desconfiava o d'aquells entorns simplement desconeguts.

<sup>28</sup> Ens referim a un ésser humà que, a conseqüència d'un màxim coneixement del món s'ha familiaritzat amb la totalitat del món i ha experimentat una ampliació de les seves emocions de simpatia i compromís del deure perquè s'ha sensibilitzat per les situacions d'altres éssers semblants molt allunyats de les seves particulars característiques culturals.

mitjançant l'acceptació o normalització d'aspectes de la naturalesa humana que romanen inacceptables o estigmatitzades en altres sistemes morals. L'esclavitud pressuposava un sistema de creences morals que prescindia de les possibilitats racionals de l'home. En el seu lloc el considerava com a recurs de producció objecte de propietat. L'homosexualitat ha estat objecte de marginació en moltes cultures que no podien entendre una orientació sexual *diferent*. Hi ha hagut societats on la vida humana estava supeditada a creences o finalitats sobrenaturals a través dels rituals del sacrifici, com ara en la civilització asteca. Quan en el coneixement interfereixen el mite, el prejudici o la construcció cultural, la moral perd legitimitat fora de l'àmbit d'allà on ha florit. És una moral que té significat en el marc d'aquella construcció, però, la seva solidesa s'afebleix quan és confrontada amb una argumentació evident per l'experiència del sentit comú. Els drets humans s'estenen perquè la seva coherència amb la natura buida lentament de justificació a allò 'contaminat' de construccions. Provoquen una vacil·lació en l'*altre*<sup>29</sup>. Cap altra ideologia moral ha estat capaç d'acceptar la naturalesa tal com es mostra. Troba un sentit de comportament correcte en la consideració de l'home per les seves característiques estrictament naturals -la racionalitat o la capacitat de decidir en llibertat- que qüestiona amb força l'autoritat dels sistemes alternatius<sup>30</sup>. Recordem, però, que els drets humans no són naturals sinó que es justifiquen en la naturalesa humana. La naturalesa no concreta directament cap dret o comportament que jo senti que en soc mereixedor. Ara bé, com qualsevol home, sí que tinc uns desigs naturals, com ara la seguretat, felicitat o justícia, les quals transformo en unes expectatives concretes de comportament moral que crec que en soc digne. Però, aquestes expectatives o drets només poden resultar d'una

---

<sup>29</sup> A *Conocimiento local*, pàgines 95 i següents, Clifford Geertz ens mostra la naturalitat del 'sentit comú', de totes aquelles realitats objectives més quotidianes que l'home experimenta a través dels sentits. L'home és, així, conscient de les veritats que copsa a través d'aquests sentits i, per tant, d'alguna manera hi ha una tendència a reflexionar sobre els raonaments dels drets humans basats en allò que copsem i no en allò que construïm.

<sup>30</sup> El testimoni de Nura Abdi mostra clarament aquest sentit de la moralitat basat en el mite i la tradició. I mostra també la seva transformació quan el seu univers de valors perd solidesa davant la moral occidental, molt més lògica i empírica: "*Fue en Europa donde empecé a darme cuenta de que existían dos tipos de mujeres*" o "*De repente, las experiencias que había considerado naturales, los valores en los que había creído, eran puestos en duda. Pues, en Somalia, la circuncisión es el requisito previo para ser admitidas en la comunidad de mujeres decentes.*" (2009: 67). En aquest sentit, personalment, jo no trobo una pressió sobre els ànims de les persones com a causa de l'expansió dels drets humans, sinó, més aviat, uns estímuls a reflexionar sobre el sentit, utilitat o necessitat d'uns i altres codis morals.



manera d'entendre aquells desigs, influenciada per les experiències que he viscut i per la cultura que m'ha condicionat i socialitzat<sup>31</sup>.

En el món occidental dels drets humans tenim, a més, l'opció de conèixer i fer autocrítica sobre el nostre passat històric, atestat de fets de guerra o destrucció humana que ens provoquen horror, horror que denota uns sentiments de simpatia i de deure vers les víctimes i els desprotegits i que porten a aprendre d'aquell passat i a reclamar un respecte mínim cap a l'home només pel fet de ser home. Altres sistemes edificats en costums, religions, mites, etc. semblen menys proclius a l'autocrítica o a la reflexió sobre si mateixos, atès que les seves pròpies estructures són sentides com a justificacions autosuficients i ja satisfan les consciències pel simple costum i rutina culturals. Es materialitzen en actes humans mobilitzats per hàbits que provenen de llargues tradicions en el temps i que dissuadeixen l'ús de la raó mentre frenen noves cerques de sentit moral (Skutch, 2000:65)<sup>32</sup>.

Per tant, dins d'un cosmos ordenat harmònicament, la idea dels drets humans ens denota una excel·lència perquè ofereix uns nivells d'ordre i manca de contradicció amb la naturalesa no assolits encara per cap altre sistema moral. La sensibilitat i el respecte a "les coses com són" ens dóna a entendre una avinença amb aquell ordre de l'univers i de les seves dimensions condicionants de l'existència mateixa de la Humanitat no observades en cap altre sistema moral. Ens podem preguntar: Quina altra moralitat pot superar els drets humans quan aquests signifiquen un nivell màxim de sensibilització per tot allò natural que posseeixen els nostres semblants? Quina moralitat podem sentir com a més perfecta que aquella que exalta la vida i que accepta els trets físics i psíquics, les potències racionals, les necessitats emocionals o els impulsos de llibertat de l'*altre*? Quina altra moralitat podria igualar la sintonia amb el cosmos que aquella que li mostra tant respecte? "Com

---

<sup>31</sup> Així, el dret a ser respectat en la meua integritat física o psíquica, l'obligació dels altres a respectar les meves propietats, la meua llibertat d'expressió, etc. no són naturals, sinó que deriven d'una interpretació o significat del sentiment natural de justícia propis de la cultura a la qual pertanyo.

<sup>32</sup> Amb relativa freqüència hem escoltat les apel·lacions a la tradició per a justificar comportaments que contrasten amb les tendències de sensibilitat cap a la integritat física d'altres humans, com és el cas de la pròpia ablació del clítoris. En altre ordre de coses, l'extensió de la simpatia i sentiments de compromís ha arribat també a la resta del món animal, cosa que ha contribuït a l'apel·lació de la tradició per oposar-se a la prohibició de les curses de braus a alguns indrets, com a Catalunya.

*més bé entén la naturalesa dels homes i del món, -afirma Berlin- més harmonioses i pròsperes seran les seves accions [...]*" (2009:119).

### **7.3. Drets humans, mutilació genital femenina i moralitat.**

Podem contrastar el raonament sobre la progressiva presència dels drets humans a la terra amb la pràctica estesa de la mutilació genital femenina. Més amunt hem examinat la transformació moral de dues dones que van patir aquesta mutilació, Nura Abdi i Waris Dirie. El descobriment d'"altres mons" i maneres alternatives d'interpretar la vida estable i ordenada va provocar en elles el qüestionament i posterior ruptura d'algunes conviccions morals, les quals ja eren fortament controvertides en aquests altres mons. Tanmateix, aquesta pràctica basada en construccions culturals, mites, deïtats i construccions filosòfiques sobrenaturals resisteix viva en bona part del continent africà, després de mil anys d'existència i malgrat la creixent expansió de la moral dels drets humans. Com altres costums, allà on l'ablació es contempli com un comportament necessari proveït de significat romandrà vigent per més que els propis governs africans la penalitzin o emprenguin campanyes de conscienciació. Aquells que la justifiquen s'aferren a la tradició, al·leguen l'ordre i estabilitat en què s'emmarca i n'argumenten la utilitat i funció social que comporta per a la bona reputació de la filla mutilada que gaudirà, així, de bones possibilitats per contraure matrimoni. Per si encara això fos poc, la necessitat natural de sentir-se part d'un grup, compartint pràctiques tradicionals com la pròpia ablació, així com el temor a la vergonya i a la humiliació, ajudaria a no qüestionar-ne la seva continuïtat.

Però, en els sistemes culturals on regeix la mutilació genital femenina, els seus arguments originaris són, d'alguna manera, *construïts* o *interessats*. Es parteix d'una voluntat humana que elaborà un discurs i determinà unes creences sobre la necessitat de la pràctica de l'ablació. Tot el procés comença i acaba en l'home. Així, en l'explicació de l'origen d'aquesta mena de pràctiques, Obiols Llandrich es refereix a un mite: "*el recent nascut és portador de dues ànimes, de sexe contrari, y la circumcisió i escissió posterior tenen la funció d'eradicar la part que correspon a l'altre sexe: el prepuci, en el cas del nen i el clítoris en el cas de la nena*

(1998:66). Posteriorment, la tradició d'aquesta pràctica faria oblidar els motius pels quals un dia l'home va condicionar totalment la moralitat de les societats on té lloc, però també es convertiria en el principal raonament per a continuar amb unes actituds sentides com necessàries per l'ordre i estabilitat socials que comporta.

Tanmateix, quan l'home descobreix la possibilitat d'ordre i estabilitat social en el respecte dels seus semblants tal com són 'llançats a l'existència' descobreix també un nou sentit moral que ja no parteix de cap altra voluntat que no sigui la de sotmetre's a l'evidència indiscutible del que perceben els seus sentits. L'ablació s'origina en un mite esdevingut costum mil·lenari que margina la dona no mutilada, que la rebutja tal com és donada per la naturalesa, mentre que en aquest nou plantejament, l'evidència d'una dona vista tal com és en la naturalesa acaba imposant el respecte per la seva integritat física. Per diverses causes, arriba un moment que l'home deixa de trobar significat a l'ablació i ha de contrastar el mite amb el que veu, la fe en allò dubtós amb la informació indubtable del seu sentit comú: quin seria el desordre social o la malignitat de no extirpar allò que forma part de qualsevol dona? Si un ésser posseeix naturalment uns determinats òrgans, quins arguments ofereixen major harmonia amb el cosmos o la naturalesa que aquells basats en el seu respecte?.<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> A través dels respectius articles periodístics, Dailo Allí a "*Más de 6000 comunidades en África abandonan la práctica de la mutilación genital femenina*" i Hubert Prolongeau a "*La ablación retrocede*" informen del retrocés progressiu de l'ablació en les comunitats africanes on era tradició, a través de campanyes de reeducació i informació.

## 8. ÚLTIMES RECAPITULACIONS. PER QUÈ SOM MORALS?

La perspectiva de la moralitat que hem examinat en el present estudi descriu un panorama molt allunyat de la interpretació antropocèntrica de l'univers. S'allunya d'identificar l'home com *'el centre de...'*, característic de l'humanisme. Contempla el fet i el sentit de l'existència humana com un element més del cosmos sense destacar d'altres realitats naturals. És un panorama on els coneixements adquirits en els darrers segles han permès contrastar la infinitat de l'espai i temps físic amb la finitud de l'ésser humà. Ens al·ludeix a una existència humana -la seva funció en l'univers- ubicada a la perifèria, com a un engranatge que encaixa amb altres peces, amb altres dimensions com la vida, la terra, el sistema solar o l'estructura orgànica del món unicel·lular. Amb l'observació d'altres realitats de l'univers ens adonem de la insignificança de l'home i de la seva imatge minúscula. Arribem a la conclusió d'una humanitat accidental o contingent en l'univers gràcies als coneixements que ens proporcionen, per exemple, l'astronomia o la microbiologia.

Pel que fa a la dimensió estrictament de l'ésser humà, les anàlisis d'aquest treball estableixen que la naturalesa només pretén unes condicions per a la seva existència. No obstant, podem definir a aquest humà a través de tres plànols o nivells superposats en que es troba 'llançat a l'existència':

- a) Per naturalesa l'home comprèn i decideix la seva vida, si bé, en aquesta decisió hi pesa una consciència que el predisposa a favor d'aquelles accions constructives tendents a un determinat sentit de perfecció, d'evolució cap a una existència més harmònica de la humanitat. L'home no porta naturalment una determinada conducta innata com la resta d'éssers vius, sinó que la seva racionalitat i llibertat li permeten reflexionar i decidir allò que, des de la seva pròpia interpretació del món, té un sentit cap a la seva continuïtat com a espècie en les millors condicions de convivència possibles per a ell i per a aquells amb qui hi sent una semblança i proximitat.

- b) L'espècie humana es troba repartida per tot el planeta. Per tant, s'ha d'adaptar a unes condicions mediambientals variables, de calor, fred, escassetat o abundància d'aigua, aliments i altres recursos que la naturalesa estableix per a satisfer múltiples necessitats. S'enfronta a circumstàncies meteorològiques i geològiques diverses. Aquesta confrontació directa entre l'home, l'espai i les seves circumstàncies, així com la seva naturalesa de supervivent, l'impulsa a cercar o crear explicacions -racionals, religioses, metafísiques, etc.- que justifiquin decisions de sentit dirigides a mantenir-se en la vida, però, adaptades a les condicions naturals i socials singulars que l'envolta.
- c) Per naturalesa, l'home és un ésser social. La relació amb aquells amb qui sent un vincle de familiaritat o proximitat comporta també un sentiment natural i recíproc de simpatia -traduït en ajuda mútua, altruisme, etc.- així com de compromís o deure envers ells.

Les actituds morals humanes, les seves decisions proveïdes de significació són resultants de les múltiples situacions que l'home s'ha d'enfrontar i adaptar a partir de les diverses combinacions dels tres plànols descrits. El primer d'aquests plànols denota una constant generalitzada en l'espècie humana: els actes humans precisen d'un *sentit* o consistència interna com a patró d'orientació moral. Els altres dos plànols constaten unes categories de la naturalesa humana fortament sotmeses a condicionants culturals, variables i inconstants. Les experiències viscudes per a cada ésser humà són variables perquè variables són els entorns. En conseqüència, variables seran les actituds constructives en resposta a cada realitat. Comprenen el ventall de possibilitats mediambientals que es combinen amb les diverses extensions del sentiment de familiaritat, que ha variat al llarg de la història i dels marcs culturals. El primer plànol manté una relació directa amb la unitat de la naturalesa humana, mentre que el segon i el tercer es corresponen a estructures de creences singulars que responen a les circumstàncies de diversitat cultural i social.

Això ens condueix a establir dos raonaments sobre la naturalesa moral. En primer lloc, la moralitat és innata en l'ésser humà, del mateix mode que ho és la

racionalitat, la llibertat o la responsabilitat. La moralitat representa una capacitat de l'home de destriar actituds constructives i estables del grup humà respecte aquelles que s'orienten cap a la pròpia extinció pel camí d'un retrocés o involució. El segon raonament ens mostra que la "moralitat substantiva" -comportaments concrets- en que es materialitza aquella naturalesa moral es plural i variable, no universal. Ens mostra una humanitat saturada d'actituds morals ubicades en uns espais i uns temps -cultures- que poden xocar amb altres actituds d'altres temps i espais.

Per tant, si cal localitzar uns trets morals comuns a tota la humanitat, aquests no consistiran en continguts materials de drets o deures, que sempre serien identificatius d'una parcel·la cultural d'aquella humanitat, sinó que es basaran en el sentit que guia tota societat o cultura cap al propi manteniment i progrés en condicions òptimes d'ordre. Aquesta moral no es justificarà en l'actitud, sinó en la creença de necessitat d'aquesta actitud. No hi ha, per tant, una moralitat autènticament universal que es defineixi mitjançant drets o comportaments determinats. La moralitat a escala universal haurà de ser definida sobre un terreny comú que pugui identificar qualsevol ésser humà en qualsevol moment i lloc i aquest terreny comú només pot consistir en el sentit o significat dels comportaments, no en els comportaments en si mateixos. La moralitat dels drets humans es fonamentarà en una sòlida consistència interna dels seus arguments justificadors de la mateixa manera que es justificava la necessitat de l'esclavitud en el món clàssic. La moralitat no aboca, així, a un contingut material, sinó que té com a essència un determinat sentit de l'ordre, una intuïció sobre el millor mode de viure amb estabilitat, mentre que les actituds concretes i les seves valoracions posseeixen un caire conjuntural o instrumental a l'emmarcar-se dins el context d'una particular essència de sentit.

Des d'aquest angle naturalista, la decisió de matar, per exemple, planteja un problema moral en la mesura que comporta un sentit destructiu per a la comunitat. Suposaria la ruptura d'un ordre determinat. En sí mateix, un acte no planteja un problema moral. La decisió de donar mort en el marc de l'eutanàsia legal a Holanda, fortament secularitzada, pot ser moralment acceptada a l'evitar el fort

patiment d'una vida que no és considerada vida. En cap cas els sentiments de simpatia i de consciència moral aproven donar mort, però sí que desaproven el patiment definitiu i inútil. Per altre costat, la pena de mort en molts dels Estats Units pot no plantejar problemes de consciència perquè es consideri útil en quan predisposa en contra d'aquelles accions criminals -destructives- per les quals aquesta pena és imposada. Podem citar també el *seppuku*, institució de la cultura samurai, que incloïa la decapitació ritual per part d'un familiar o d'una persona estimada<sup>34</sup>. Ara bé, en una cultura no secularitzada, on predomini una forta influència catòlica, la vida és indisponible per a l'home, qualsevol acte de matar en sí mateix té un sentit destructiu per a la comunitat humana i, per això, resulta moralment inacceptable. En un altre ordre de coses, també ens podem preguntar quin judici faríem a la mare que practica l'ablació a la filla, a Somàlia, per tal de procurar-li el bé del matrimoni futur. No pot sorprendre'ns que el sentit i circumstàncies de totes aquestes conductes poden frenar un judici totalment negatiu en la mesura que coneguem la significació d'aquesta mena de pràctiques en l'entorn on tenen lloc. Idèntics plantejaments podem fer d'altres exemples: mentir, abusar o robar no serien immorals en si mateixos, sinó només per l'absència d'aquell sentit que hauria de satisfer la continuïtat d'un ordre o estabilitat predeterminats.<sup>35</sup>

La presència o manca de sentit en la moralitat portarà que idèntiques actituds tinguin diferents valoracions en diferents temps i espais atès que aquest sentit s'omple de contingut en el marc de la cultura. Això no obsta a que hi hagi cultures, com ara la que defensa els drets humans, que maximitzin el grau de sensibilitat amb l'ordre natural de l'univers i ens porti la idea que pot haver unes maneres de viure més deferents que altres amb aquell ordre i, per tant, "moralment més valuoses" que altres. Però, en qualsevol cas, la qüestió principal en la constitució de la naturalesa moral feta en la present recerca, com a procés que possibilita l'encaix de la humanitat amb el cosmos -dimensió última de la qual depèn la seva

---

<sup>34</sup> A Japó, el *seppuku* era una pràctica ritual comuna de la cultura *samurai* per morir dignament després de la deshonra d'una derrota o la comissió d'un delictes. El guerrer s'obria el ventre amb una daga i posteriorment era rematat, decapitat, moltes vegades per un membre de la família o una persona pròxima al guerrer.

<sup>35</sup> Isaiah Berlin deixa entreveure la importància del sentit com a element determinant de la moralitat humana: "Avui poca gent defensaria l'esclavitud o l'assassinat ritual, les cambres de gas nazis i la tortura d'éssers humans per pur plaer o benefici [...] No hi ha cap justificació per acceptar això" (2009:18).

existència-, ens porta a pensar que la correcció dels comportaments humans no rau en els propis comportaments, sinó en el sentit que els justifica culturalment. No hi ha naturalitat en els comportaments, hi ha naturalitat en la seva orientació cap a la convivència o harmonia amb la vida i la pròpia natura, malgrat la diversitat d'interpretacions sobre com ha de ser aquella convivència o harmonia.



## **BIBLIOGRAFIA I INTERNETGRAFIA**

ABDI, Nura (2009). "¿Quién será la más valiente?" a *Llanto prohibido*. Madrid. Plataforma Editorial.

ALLÍ, Dailo (2011). *Más de 6.000 comunidades en África abandonan la práctica de la mutilación genital femenina*. En línia. Consultat el dia 14/05/2011. Adreça URL: <http://www.unicef.es/sala-prensa/mas-de-6000-comunidades-en-africa-abandonan-la-practica-de-la-mutilacion-genital-femenin>

AMNISTIA INTERNACIONAL (2009). "La oposición a la declaración universal" a *Historia de los derechos humanos*. En línia. Consultat el dia 09/03/2011. Adreça URL: <http://www.amnistiacatalunya.org/edu/pdf/historia/dudh-historia.pdf>

ARISTÒTIL d'Estagira. (2005) "De la naturaleza de la moral" a *Magna moralia*. Trad. Patricio de Azcárate. A 'Obras filosóficas de Aristóteles'. Madrid, 1873-75. També en línia. Consultat el dia 10/02/2011. Adreça URL: <http://www.filosofia.org/cla/ari/azc02007.htm>

BAUMAN, Zygmunt (1993). *Ética posmoderna*. Trad. Bertha Ruíz de la Concha. Madrid: Siglo XXI, 2009.

BELTRÁN ANTOLÍN, Joaquín (2006). *La diversitat cultural i el poder*. Barcelona. Fundació de la Universitat Oberta de Catalunya.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas (1968). *La construcción social de la realidad*. Trad. Silvia Zuleta. Buenos Aires. Amorrortu.

BERLIN, Isaiah (2009). *El veritable estudi de la humanitat*. Trad. Laia Font i Dolors Udina. Barcelona: Empúries.

BERNAL CRESPO, Julia Sandra (2002). *Ética de la responsabilidad moral del ser humano. Un fundamento evolucionista de la naturaleza humana y su correlación con los derechos humanos*. En línia. Consultat el dia 10/06/2010. Adreça URL: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/851/85101804.pdf>

BILBENY, Norbert (2002). "Sobre l'ètica" i "Això que som" a *Per una ètica intercultural*. Barcelona. Mediterrània

BILBENY, Norbert (2003). "El bien y el mal" a *Ética para la vida*. Barcelona. Península

CARRASCO, Maria Alejandra (2007). *Adam Smith: filósofo de la razón práctica*. En línia. Consultat el dia 07/06/2010. Adreça URL: [http://www.cepchile.cl/dms/archivo\\_3870\\_2031/r104\\_carrasco\\_smith5.pdf](http://www.cepchile.cl/dms/archivo_3870_2031/r104_carrasco_smith5.pdf)

CHIESA, Mecca (2003). *Sobre la meta-ètica, la ètica normativa y el conductismo*. Bogotá: Revista Latinoamericana de Psicología, vol. 35, núm. 3. En línia. Consultat el dia 20/01/2011. Adreça URL: <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/805/80535305.pdf>

CORNEJÍN, Cornelio (2009). *La ética y la moral*. En línia. Consultat el dia 08/06/2010. Adreça URL: <http://www.monografias.com/trabajos-pdf2/etica-moral/etica-moral.pdf>

DARWIN, Charles (1871). "Comparació de la capacitat mental de l'home i els animals inferiors" a *L'origen de l'home i sobre la selecció en relació amb el sexe*. Trad. Josep Egozcue. Barcelona: Edicions Científiques Catalanes, 1984.

DE BENOIST, Alain (2008). *Universalidad y no universalidad de los Derechos Humanos*. Trad. José Antonio Hernández. En línia. Consultat el dia 15/04/2010. Adreça URL: [http://www.alaindebenoist.com/pdf/universalidad\\_de\\_los\\_derechos\\_humanos.pdf](http://www.alaindebenoist.com/pdf/universalidad_de_los_derechos_humanos.pdf)

DIRIE, Waris (1998). *Flor del desierto*. Trad. Cristina Pagès. Madrid. Maeva.

DURKHEIM, Émile (1895). "Reglas relativas a la observación de los hechos sociales" a *Las reglas del método sociológico*. Trad. Ernestina de Champourcín. México: Fondo de Cultura Económica (1987). També en línia. Consultat el 23/02/2011. Adreça URL: [http://filosofiadelderecho.webs.com/LAS\\_REGLAS\\_DEL\\_METODO\\_SOCIOLOGICO\\_-\\_EMILE\\_DURKHEIN\\_-\\_PDF.pdf](http://filosofiadelderecho.webs.com/LAS_REGLAS_DEL_METODO_SOCIOLOGICO_-_EMILE_DURKHEIN_-_PDF.pdf)

EMBER, Carol i Melvin (1997). *Antropología cultural*. Madrid. Trad. Daniel Candel. Prentice Hall

ETXEBERRÍA, Xabier (1997). "Lo universal y lo particular en el campo moral" a *Ética de la diferencia. En el marco de la Antropología cultural*. Bilbao: Universidad de Deusto

ETXEBERRÍA, Xabier (1997). *Ética básica*. Bilbao: Universidad de Deusto

FAERNA, Ángel (2007). *Relativismo, racionalidad científica y diversidad cultural*. En línia. Consultat el dia 11/06/2010. Adreça URL: <http://ciudadaniaydemocracia.org/wp-content/themes/mimbo2.2/images//relativismo-faerna.pdf>

GAMERO HUARCAYA, Soledad. (2010). *Ética y el control natal*. En línia. Consultat el dia 27/02/2011. Adreça URL: <http://www.scribd.com/doc/41583599/Etica-y-El-Control-Natal>

GEERTZ, Clifford (1973). "el impacto del concepto de cultural en el concepto de hombre" a *La interpretación de las culturas*. Trad. Alberto L. Bixio. Barcelona. Gedisa Editorial, 2003.

GEERTZ, Clifford (1983). "El sentido común como sistema cultural" a *Conocimiento local*. Trad. Alberto López Bargados. Barcelona. Paidós Ibérica, 1994

HÖFFDING, Harold (1907). *La moral. Tom III*. Ensayo sobre los principios teóricos y su aplicación a las circunstancias particulares de la vida. Trad. Pedro Umbert. Barcelona. Imprenta de Henrich y Cía. 1907.

INGENIEROS, José (1925). "Del deber" a *Las fuerzas morales*. En línia. Consultat el dia 08/06/2010. Adreça URL: <http://www.kclibertaria.comyr.com/lpdf/1112.pdf>

KROPOTKIN, Piotr (1921). *Origen y evolución de la moral*. En línia. Consultat el dia 10/04/2010. Adreça URL: <http://bivir.uaej.mx/libroselectronicosLibres/Autores/PedroKropotkin/Pedro%20Kropotkin%20-%20Origen%20y%20evoluci%C3%B3n%20de%20la%20moral.pdf>

LÓPEZ ARANGUREN, José Luis (1984). "L'home per força moral" a *El pensament compartit. Lectures de filosofia*. Coordinadors: Pere de la Fuente i Antoni Martínez Riu. Barcelona: Edicions La Magrana, 1993.

LÓPEZ ARANGUREN, José Luis (1996). *La historia de la universalización de los Derechos Humanos*. Sant Sebastià. Eguzkilore. Cuaderno del Instituto Vasco de Criminología. Núm. 9.

MARTÍNEZ NAVARRO, Emilio (2004). *La ética en el espacio público*. En línia. Consultat el dia 07/06/2010. Adreça URL: [http://www.bcn.es/imeb/pec/catala/04\\_etapa\\_99\\_04/03\\_V\\_jornades/docs/d1\\_et\\_esp\\_pu\\_b.pdf](http://www.bcn.es/imeb/pec/catala/04_etapa_99_04/03_V_jornades/docs/d1_et_esp_pu_b.pdf)

NUSSBAUM, Martha C. (2004). *El ocultamiento de lo humano*. Buenos Aires. Katz Editores. 2006.

OBIOLS LLANDRICH, Maria Rosa (1998). *Introducció a la cultura negra de l'Àfrica negra. Un mitjà per desenvolupar l'educació intercultural a l'ensenyament secundari*. En línia. Consultat el dia 10/05/2011. Adreça URL: <http://www.xtec.es/sgfp/llicencies/199798/memories/RObiols.pdf>

PÀNIKER, Salvador i altres autors (2004). "Sobre la naturalesa humana". Revista semestral de cultura 'Nexus'. Fundació Caixa de Catalunya. Núm. 33, desembre de 2004. En línia. Consultat el dia 16/01/2011. Adreça URL: <http://obrasocial.caixacatalunya.es/osocial/idiomes/1/publicacions/nexus/nexus33.pdf>

PROLONGEAU, Hubert (2006). *La ablación retrocede*. En línia. Consultat el dia 14/05/2011. Adreça URL: <http://www.insumisos.com/diplo/NODE/1416.HTM>

RIBAS MATEOS, Natalia (2002). *Obstáculos a la interpretación universalista de los derechos humanos: el caso del estatuto jurídico de la mujer en Marruecos*. En línia. Consultat el dia 07/06/2010. Adreça URL: <http://ddd.uab.cat/pub/papers/02102862n66p117.pdf>

RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, C. (2007). *Las concepciones del mundo, la sociedad y el componente sacral-fantasmático*. En línia. Consultat el dia 08/06/2010. Adreça URL: <http://www.rafaelcastellano.com.ar/Biblioteca/ARTICULOS/LAS%20CONCEPCIONES%20DEL%20MUNDO.pdf>

RUSSELL, Bertrand (1912). *Els problemes de la filosofia*. Trad. Joan Vergés. Barcelona. Accent Editorial, 2008. També en línia. Consultat el dia 10/02/2011. Localitzable a <http://www.xtec.cat/centres/a8040552/departaments/filosofia/valorfilosofia.doc>

SARTRE, Jean Paul (1946). *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona. Ediciones del 80. També en línia. Consultat el dia 13/05/2010. Adreça URL: <http://www.scribd.com/doc/17001218/El-Existencialismo-Es-Un-Humanismo>

SCHELER, Max (2000). *La idea del hombre y de la historia*. En línia. Consultat el dia 02/09/2010. Adreça URL: <http://www.seminariodefilsosofiadelderecho.com/Biblioteca/S/historia.pdf>

SKUTCH, Alexander Frank (2000). *Fundamentos morales. Una introducción a la ética*. Trad. Víctor Alba de la Vega. Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica números 95 i 96. San José de Costa Rica: Editorial de la Universidad de C.R.

SPAEMAN, Robert (2002). *Ética: Cuestiones fundamentales*. En línia. Consultat el dia 22/03/2011. Adreça URL: <http://www.alcoberro.info/V1/relativisme3.htm>

SPAEMAN, Robert (2006). *La visión universalista de la ley natural. ¿Són 'natural' y 'antinatural' conceptos moralmente relevantes?*. En línia. Consultat el dia 08/06/2010. Adreça URL: <http://www.aebioetica.org/rtf/universalista.pdf>

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre (1956). "La singularidad original de la especie humana o el paso de la reflexión" a *La aparición del hombre*. Trad. Carmen Castro. Madrid: Taurus, 1967

TRISTRAM ENGELHARDT, Hugo Jr. (1995). "Principio y fin de la persona. Muerte, aborto e infanticidio" a *Los fundamentos de la bioética*. Trad. Gonzalo Hernández. Barcelona: Paidós. També en línia. Consultat el dia 27/02/2011. Adreça URL: [http://books.google.cat/books?id=F4sOeitHZL0C&pg=PA296&lpg=PA296&dq=Arist%C3%B3teles+y+el+infanticidio&source=bl&ots=uNFXqwrDSx&sig=NilooJF0y54UxF9JLvx-qsgG06k&hl=ca&ei=gKNqTeTIJoiy8QPplv3yBw&sa=X&oi=book\\_result&ct=result&resnum=6&ved=0CD4Q6AEwBQ#v=onepage&q=Arist%C3%B3teles%20y%20el%20infanticidio&f=false](http://books.google.cat/books?id=F4sOeitHZL0C&pg=PA296&lpg=PA296&dq=Arist%C3%B3teles+y+el+infanticidio&source=bl&ots=uNFXqwrDSx&sig=NilooJF0y54UxF9JLvx-qsgG06k&hl=ca&ei=gKNqTeTIJoiy8QPplv3yBw&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=6&ved=0CD4Q6AEwBQ#v=onepage&q=Arist%C3%B3teles%20y%20el%20infanticidio&f=false)

VELÁZQUEZ, José Luís (2009). *Darwin y el sentido moral*. En línia. Consultat el dia 16/01/2011. adreça URL: [http://digitool-uam.greendata.es//exlibris/dtl/d3\\_1/apache\\_media/L2V4bGlicmlzL2R0bC9kM18xL2FwYWNoZV9tZWRRpYS8yMTg5Nw==.pdf](http://digitool-uam.greendata.es//exlibris/dtl/d3_1/apache_media/L2V4bGlicmlzL2R0bC9kM18xL2FwYWNoZV9tZWRRpYS8yMTg5Nw==.pdf)