



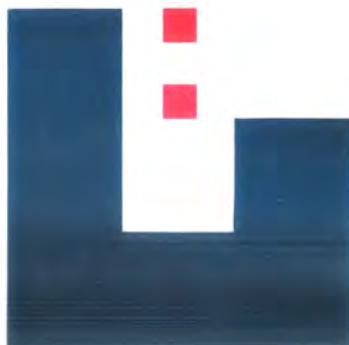
**La fonamentació
filosòfica i científica
de l'ètica**

ADELA CORTINA – RAMON M. NOGUÉS



(22)

1994



Q U A D E R N S
FUNDACIÓ JOAN MARAGALL



La fonamentació
filosòfica i científica
de l'ètica

ADELA CORTINA – RAMON M. NOGUÉS



FUNDACIÓ JOAN MARAGALL
CRISTIANISME I CULTURA

Rivadeneyra, 3, baixos
08002 BARCELONA

Editorial Claret

Primera edició: juny de 1994
Editorial Claret, S.A.
Roger de Llúria, 5 – 08010 Barcelona
Imprès a Libergraf, S.A.
Constitució, 19 – Barcelona
ISBN: 84-7263-921-5
Dipòsit legal: B. 24.137-1994

ÍNDIX

SOBRE LA FONAMENTACIÓ FILOSÒFICA DE LA MORAL

Adela Cortina 7

LA FONAMENTACIÓ CIENTÍFICA DE L'ÈTICA

Ramon M. Nogués 21

SOBRE LA FONAMENTACIÓ FILOSÒFICA DE LA MORAL

Adela Cortina

El problema del que s'acostuma a entendre globalment per «fonamentació de l'ètica» comporta un seguit d'interrogants que cal prendre en consideració abans de treure conclusions. Sense pretendre fer-ho exhaustivament, començaré aquest treball exposant alguns d'aquests interrogants, per tal de sotmetre'ls a discussió.

1. El problema dels nivells i els modes de reflexió

1.1. Cal recordar, en principi, que moral i ètica són dos nivells diferents de reflexió i de llenguatge. La moral és una dimensió de la vida dels homes, tan antiga com la humanitat, mentre que l'ètica és una part de la filosofia –si és que en filosofia es pot parlar de parts– que reflexiona sobre el fenomen de la moralitat i neix, per tant, amb l'inici de la reflexió filosòfica.

L'*ètica és filosofia moral*, és a dir, aquella part de la filosofia que reflexiona sobre el fet innegable que hi ha una dimensió en els homes dita «moral». De la mateixa manera que la filosofia de la ciència, de la religió o de l'art s'ocupen d'aquests objectes que els filòsofs no han creat, l'ètica té per objecte el fenomen de la moralitat, i intenta desentranyar en què consisteix i si té raó d'existir: es preocupa, doncs, per la seva *conceptualització* i per la seva *fonamentació*.

En aquest sentit, l'ètica és tasca d'experts, en aquest cas de filòsofs, que la duen a terme amb mètodes filosòfics –empíric racional, transcendent, fenomenològic, etc.– i no li poden adjudicar cognoms no

filosòfics, com «civil» o «religiosa». Aquests cognoms convenen, en canvi, a la *moral*, que forma part de la vida quotidiana, d'això que ha estat anomenat «món de la vida» (*Lebenswelt*), de manera que es pot dir, amb Apel, que, pel que fa als continguts morals, té la primacia el món de la vida, mentre que en l'àmbit de la fonamentació racional, la primacia és de l'ètica.¹

1.2. Aquesta puntualització no és supèrflua, i menys quan intentem dialogar sobre *diverses maneres de fonamentar allò moral*, com ho són el discurs teològic, el científic i el filosòfic. Crec que aquests tres discursos funcionen com a metallenguatges respecte d'un mateix llenguatge objecte, que seria la moralitat, arrelada a la vida quotidiana, i són discursos d'«experts», dels qui ja han après un llenguatge tècnic nascut en tradicions d'investigació.

Sens dubte, entre aquests metallenguatges i les morals de la vida quotidiana hi ha una relació d'influència mútua, com hi és entre ells mateixos, de manera que en el transcurs de la història s'han anat condicionant mútuament: delimitar avui què deu la consciència moral social actual al tipus de religió, de ciència o de filosofia que s'ha anat desenvolupant a Occident resulta difícil, perquè certament som fills de tradicions religioses, científiques i filosòfiques que han crescut juntes, fecundant-se i criticant-se mútuament; la nostra raó, més que pura, és *impura*, filla de tradicions,² i aquest és un punt que convé recordar quan pretenem contraposar models de fonamentació que, al cap i a la fi, s'han condicionat mútuament amb el pas de la història. Però cal no oblidar almenys dues qüestions: 1) les posicions teològiques, filosòfiques o científiques són metallenguatges respecte d'un mateix objecte –la moralitat inserida en la *Lebenswelt*– i, per tant, han de donar raó de la consciència moral socialment assolida; 2) han de dur «cognoms» tècnics, propis de les respectives tradicions d'investigació.

Precisament el fet que les justificacions teològiques, científiques o filosòfiques d'allò moral sorgeixin en centres acadèmics, eclesiadístics o en institucions científiques, explica que estiguin més «controlades» que

1. De la distinció entre moral i ètica, de les seves conseqüències i de les tasques de l'ètica com a filosofia moral, n'he parlat a *Ètica mínima*, Madrid, Tecnos, 1986; *Ètica sin moral*, Madrid, Tecnos, 1990; «Ètica filosòfica», dins M. VIDAL (ed.): *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Madrid, Trotta, 1992, p. 145-166.

2. J. CONILL: *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991.

la mateixa moral, que pertany a la vida quotidiana. Com apunta M. Vidal, la moral³ està socialment desvalguda, perquè les religions i el dret tenen el suport, respectivament, d'organitzacions eclesials i jurídiques, mentre que la moral viu a la intempèrie i es realitza al marge d'institucions i d'estructures de poder. Podríem dir que els discursos teològic, científic i filosòfic tenen suport acadèmic o eclesiàstic, mentre que la moral no en té. Això li dóna, en principi, més llibertat, però també la deixa desprotegida davant la influència de l'opinió publicada, que no necessàriament és «publicitat raonant», com ho voldrien els il·lustrats, i planteja la gran pregunta sobre qui han de ser els agents de moralització d'una societat: els mitjans de comunicació, els polítics, els intel·lectuals, els grups i moviments socials que puguin fer ofertes de moralitat? Crec que la pregunta resta oberta.

1.3. És clar que una distinció, com la que he fet, entre nivells de reflexió i de llenguatge també podria portar a un interessant debat sobre l'ordre jeràrquic que en el conjunt dels sabers sobre allò moral haurien de seguir els esmentats metallenguatges: si l'ètica –com a filosofia moral– ocupa, a nivell gnoseològic o lingüístic, un lloc privilegiat, en la mesura que pretén la universalitat de l'argumentació, de manera que la seva forma d'expressió –per dir-ho amb Hegel– és el concepte, o en la mesura que el seu discurs és un metadiscurs que ja hem pressuposat sempre en qualsevol discurs, i en aquesta mesura no és depassable; de manera que el reconeixement de les propostes teològiques o científiques de fonamentació hauria de tenir el vist-i-plau de la reflexió filosòfica.

Certament una consideració com la que acabo de fer sembla avui dia de mal gust en diversos rams, entre ells el de la filosofia, pel fet que està en voga la democratització dels sabers –o més aviat el republicanisme–, i qui més qui menys escarneix Plató per haver pretès fer de la filosofia la reina dels sabers.

Confesso que les pretensions monàrquiques no són del meu grat i que la interdisciplinarietat em sembla una necessitat teòrica i pràctica, però deixo apuntat el problema per si convé discutir-lo, ja que no és una postura racional la de deixar-se guiar sense més ni més per les modes, sinó la d'entrar en els problemes.

3. Entenc per «moral» el que M. Vidal entén per «ètica». V. «Paradigma de ética razonable para la empresa», *ICADE*, 19 (1990), p. 20.

2. Quina dimensió del fenomen moral volem fonamentar?

2.1. Una de les tasques de l'ètica és, a parer meu, intentar fonamentar la moral. Amb tot, aquesta és una convicció que força corrents filosòfics actuals no comparteixen, bé perquè consideren que és una tasca impossible (cientisme o racionalisme crític), bé perquè els sembla innecessària, i fins i tot perjudicial (liberalisme polític), bé perquè ho troben passat (pensament postmodern). Com que la tasca que avui ens ocupa és el disseny d'alguns models de fonamentació, remeto el lector interessat a altres treballs en què he tractat les posicions que neguen la seva possibilitat, necessitat o conveniència,⁴ i em permeto d'endinsar-me en les propostes positives de fonamentació a partir d'una pregunta que considero essencial i poc plantejada: com que el fenomen de la moralitat és enormement ric i complex, *quina dimensió d'allò moral volem fonamentar quan parlem de la «fonamentació de la moral»?*

En efecte, el discurs moral es compon d'expressions com «solidaritat», «amor», «deure», «vida bona», «justícia», «norma», «felicitat», «fins últims», «sentit de la vida», «responsabilitat», «llibertat», «compromís», «dignitat», i per això l'intent de fonamentar-lo, ja sigui filosòficament, teològicament o científicament, exigeix que s'aclareixi una qüestió prèvia: ¿cerquem un fonament per a un discurs que contingui *totes* aquestes expressions, *ordenades* des del punt de vista de la seva major o menor comprensió, de manera que puguem saber si l'amor és més comprensiu que la justícia i la felicitat que la norma, o bé pretenem limitar-nos modestament a fonamentar filosòficament *algunes* d'aquestes expressions, adduint que la capacitat humana de donar raó és sobradament limitada i només pot fer-se càrrec d'alguna dimensió del fenomen de la moralitat?

2.2. En el primer cas estaríem buscant un sistema ètic, en sentit hegelian, que tracta d'ordenar coherencialment les diverses categories o expressions morals des d'un punt de vista lògic, donant raó de totes. Així tindríem el fonament filosòfic d'*una moral de màxims*, que tracta de dissenyar tota una proposta de vida bona. En el segon cas, tindríem la base filosòfica d'*una moral de mínims*, que només creu possible donar raó amb pretensions d'universalitat d'alguna dimensió del fenomen moral.⁵

4. *Ètica mínima*, op. cit., segona part; *Ètica sin moral*, op. cit., cap. 2 i 3; *La moral del camaleón*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, cap. 13.

5. A. CORTINA: *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993.

Com que les posicions ètiques respecte d'això no són unívokes, miraré d'oferir molt esquemàticament tres models de la reflexió ètica occidental, a partir dels quals sorgeixen –tal com jo ho veig– els altres, per desenvolupament, creuament o complement.

3. Tres models de fonamentació ètica d'allò moral

3.1. *Per què som morals? Una vida digna de ser viscuda*

3.1.1. En aquesta proposta és moral la forma de concebre una *vida digna de ser viscuda*. O, el que és el mateix, la forma de concebre una *vida bona i feliç*. Sens dubte, l'*Ètica a Nicòmac* d'Aristòtil ha estat el paradigma d'aquest model, i per això en recolliré breument els trets que ara ens n'interessen.

Si és moral l'elecció d'una vida bona i feliç, serà en aquest àmbit *savi* –*prudent*– el qui, fent ús de la raó, deliberi a l'hora de prendre decisions i es guïi, no per béns puntuals, sinó pel que li convé en el conjunt de la seva vida. El prudent, a diferència de l'hàbil, no només domina una tècnica que li permet d'obtenir determinats béns en determinats moments, sinó que posseeix l'art d'escollir el que li convé per a la seva vida i modela el seu caràcter per a això amb el temps.

La moral ha de tenir, per tant, un horitzó vital dintre el qual la raó prudencial delibera i tria, tenint en compte el recte desig i tendint amb intel·ligència a la felicitat, que és el *télos* de l'home. Òbviament, les normes i els deures tindran sentit si menen a la felicitat. Per tant, la categoria més comprensiva és «felicitat» o «vida bona», i és des d'ella que s'ordenen les altres categories.

Sens dubte, l'esquema aristotèlic resulta *formalment* impecable, però es ressenteix de diversos defectes que cal recordar:

1) El concepte de felicitat «dóna raó» de la moralitat mentre es manté en una pura formalitat gairebé tautològica, com a «tendència a la consecució de les nostres fites», però així que és «omplert de contingut», així que és identificat amb un tipus d'activitat –com l'activitat contemplativa, en el cas d'Aristòtil–, ja no és universalitzable, i ens adonem que els continguts només es poden determinar *a posteriori*. Per això pot

explicar, a tot estirar, l'*estructura moral* –no el contingut– de l'home, sempre que no vagi més enllà d'un formalisme antropològic.

2) D'altra banda, no només l'activitat contemplativa o el joc constitueixen el tipus de praxi que té el fi en ella mateixa, que té sentit en assolir un bé intern, sinó que hi ha altres formes de praxis d'aquesta mena, i és injust amb la riquesa de les activitats humanes i amb la capacitat d'obtenir felicitat limitar-se a només una: els homes poden trobar la felicitat en l'exercici de diverses activitats, ja que la felicitat és un fi inclusiu i no dominant.

3) Una fonamentació, ja sigui filosòfica, teològica o científica, ha d'intentar donar raó de la consciència moral obtinguda per una societat, i passa que en l'actual és irrenunciable la presència d'un element incondicionat, el respecte per un tipus d'éssers que des de Kant es considera «fins en ells mateixos», «absolutament valuosos». Tanmateix, una fonamentació com l'aristotèlica és impotent *des del mateix model* per exigir a cadascú que respecti els éssers racionals com a fins en ells mateixos, sobretot per dues raons: a) perquè cada subjecte ha de decidir el contingut de la seva felicitat i, per tant, res ni ningú no li pot exigir un respecte incondicionat per un objecte; b) perquè un esquema d'imperatius hipotètics no pot acollir imperatius categòrics, que exigeixen respecte incondicionat.

4) En aquest model, la pregunta pel fonament d'allò moral seria: *per què els homes són necessàriament éssers morals?* I la resposta: perquè tendeixen inevitablement a la felicitat. Des d'aquí es tractaria d'ordenar les altres categories morals, de manera que –per exemple– el deure apareixeria com un component en l'autorealització dels homes. Però com que *cap ètica del món no pot determinar el contingut de la felicitat*, al cap i a la fi els diversos homes entendran diverses maneres de ser feliços, les quals comportaran deures diferents i, per tant, *ni el contingut de la felicitat ni la forma del deure no seran universalitzables, ni es podrà dir que cal respectar incondicionadament determinats éssers*, perquè tot dependrà del contingut que cadascú doni a la seva felicitat.

3.1.2. Per això aquest model, un cop esbossat formalment, necessita rectificacions serioses que, a parer meu, han estat intentades almenys pels camins següents:

1) Són els individus que han d'intentar comprovar en què consisteix la seva felicitat. Per a això han de tenir en compte les pròpies experiències i les d'altri, i també consells científics; des d'aquí ordenaran les restants categories morals en un sistema que serà únic. En aquest cas no es pot prescriure res universalment: l'àmbit moral és un àmbit de tempteig individual prudencial.

2) La reflexió filosòfica ha d'intentar detectar, amb l'ajut de les ciències, l'*estructura moral* de l'home, però també ha de reconèixer que els continguts morals sorgeixen històricament i que cal recollir els esbossos racionals que han ofert les diverses teories ètiques i sotmetre'ls a la «provació física» de la realitat. Aquesta seria –crec– la línia de la tradició zubiriana.⁶

3) Encara en els límits del formalisme, caldrà ampliar amb «MacIntyre el concepte de *praxis teleia* a d'altres activitats que cobren sentit en assolir béns interns per als quals cal desenvolupar unes virtuts determinades. Precisament la tendència actual a realitzar aquestes activitats per béns que els són externs –com els diners o el prestigi que poden proporcionar– estaria buidant de valor i de sentit la nostra societat i seria urgent revitalitzar-la reconstituïnt el sentit de la praxi. Tanmateix, aquí no es podria dir que una de les activitats doni més felicitat que d'altres, sinó que hauríem de reconèixer la riquesa de les activitats humanes i deixar-ne l'elecció a la vocació i l'aptitud personal.

4) D'altra banda, i com que resulta impossible indicar «una funció més pròpia de l'home», com pretenia Aristòtil, algunes direccions del comunitarisme recuperen el teleologisme aristotèlic, però dintre el marc d'una comunitat. L'individu té una innegable dimensió comunitària,

6. X. ZUBIRI: *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza, 1986; J.L.L. ARANGUREN: *Ética*, Madrid, Revista de Occidente, 1958; D. GRACIA: *Fundamentos de bioética*, Madrid, Eudema, 1988, sobretot p. 366-381 i 482-505; A. PINTOR-RAMOS: «El hecho moral en Zubiri», *Cuadernos salmantinos de filosofía*, XVII (1990), p. 199-217; J. CONILL: «La ética de Zubiri», *El Ciervo*, 507-509 (1993), p. 10-11.

perquè és en una comunitat on es socialitza i s'aprenen valors morals, nascuts d'un entrecreuament de tradicions. Els valors i les normes de les respectives tradicions cristal·litzen en costums, normes legals i institucions que componen l'*ethos* de la comunitat concreta. El desenvolupament de les virtuts i la identificació del propi jo exigeixen una vida comunitària integrada: exigeixen que cada individu arrelhi en l'*humus* de les tradicions d'una comunitat concreta.⁷

3.2. Ètica com a resolució moral de conflictes d'acció

La necessitat de considerar diversos cursos d'acció i arribar a decisions *justificades* promou una manera d'entendre la reflexió moral, avui molt en voga en camps com el de l'ètica empresarial o l'ètica mèdica, en el sentit d'ajudar a determinar els termes de les discussions i arribar a acords justificats. La fita de l'ètica consisteix, aleshores, a fer possible arribar a acords morals racionals en un procés d'argumentació, perquè s'entén que el fet que les decisions últimes hagin de ser sempre personals no implica que siguin subjectives, és a dir, no implica que no es puguin compartir i ser tingudes per racionals per altres interlocutors racionals.

En podem trobar un exemple en l'ètica dels negocis, segons M.T. Brown, per a qui «per bé que pugui semblar estrany, el propòsit de l'ètica no és que la gent sigui més ètica, sinó que sigui capaç de prendre decisions millors [...]; l'ètica és el procés de decidir què s'ha de fer. Totes aquestes decisions podrien generar un codi ètic, però en realitat la fita és generar recursos perquè les persones puguin prendre decisions millors».⁸

Certament, l'ètica sempre ha entès que una dimensió moral fonamental és la presa de decisions racionalment i moralment justificada, però això adquireix avui un relleu especial, davant l'expansió de les ètiques aplicades, que sempre desemboquen, òbviament, en preses de decisió.

En aquest ordre de coses, fonamentar la moral significa buscar un criteri o criteris per prendre decisions que pugui fer-les alhora racionals i morals, i en aquest sentit es pronuncien propostes com la *utilitarista*, que fonamenta la moral en un fet psicològic: que els éssers vius es mouen per la recerca del plaer i el rebuig del dolor, i, en conseqüència,

7. A. MACINTYRE: *Tras la Virtud*, Barcelona, Crítica, 1987.

8. M.T. BROWN: *La ética de la empresa*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 21.

que una elecció moralment correcta és la que intenta maximitzar el plaer i minimitzar el dolor dels éssers sensibles.

Naturalment, en aquesta proposta la categoria més comprensiva és la de felicitat entesa com a plaer, que a la vegada coincideix amb el fi últim de l'activitat dels vivents. Les normes i les virtuts obtenen sentit si menen a la felicitat o bé si són components de la felicitat. En qualsevol cas, es tracta d'una felicitat que ha de ser determinada empíricament, cosa que porta als problemes que hem comentat en el model anterior, ara agreujats per dos nous factors: a) que de la constatació que els éssers vius busquen el plaer no se'n desprèn que hagin de buscar el plaer màxim i més nombrós (el vell problema de la fal·làcia naturalista i de la fal·làcia de l'agregació); b) que en el model individual de deliberació prudencial, proposat per Aristòtil, és perfectament racional que un individu destrueixi els seus plaers i dolors durant la seva vida, intentant aconseguir «el que li convé», però traslladar aquest model de deliberació a la societat té l'inconvenient que plaers i dolors es distribueixen entre diversos individus, de manera que la distribució pot produir quantitativament més felicitat però ser internament *injusta*.

Aquestes són algunes de les raons que han dut algunes ètiques a intentar, en comptes de fonamentar models de felicitat, fonamentar mínims universalment exigibles de justícia.

3.3. Per què estic moralment obligat? Els fonaments del deure moral

3.3.1. A partir de la Il·lustració fa fortuna un *model ètic deontològic* d'arrel kantiana, avui en voga entre altres raons perquè és el que permet fonamentar millor la *moral cívica* pròpia dels països democràtics. Aquest model pretén ser summament modest i limitar-se a donar raó de categories morals com «norma», «justícia», «llibertat com a autonomia» o «solidaritat». La pregunta per la fonamentació moral seria, amb l'empremta de Kant, *per què he de complir unes normes que no són estrictament jurídiques o religioses, però tampoc merament socials?*, o, dit d'una altra manera, *per què hi ha normes universalment exigibles?* I és que, des d'aquesta perspectiva, és només perquè hi ha normes universalment exigibles que podem parlar d'una *ètica mundial* o d'una *moral cívica*.

3.3.2. La *moral cívica* té origen, com sabem, en una experiència positiva viscuda a partir dels segles XVI i XVII a Europa: és possible la convivència entre ciutadans que professen conviccions religioses dife-

rents, *sempre que comparteixin uns mínims morals*, precisament el fet de compartir aquests mínims possibilita la convivència dels màxims.⁹

La moral cívica consisteix, per tant, en uns mínims compartits entre ciutadans que tenen diferents concepcions de l'home, diferents ideals de vida bona; mínims que els porten a considerar fecunda la convivència. Precisament per això pertany a l'«essència» mateixa de la moral cívica ser una *moral mínima*, no identificar-se en exclusiva amb cap de les propostes de grups diversos, constituir la base del *pluralisme* i no permetre a les morals que conviuen més proselitisme que el de la *participació en diàlegs comuns* i el de l'*exemple personal*, de manera que aquelles propostes que resultin convincents als ciutadans seran assumides lliurement, d'una manera autònoma. Per això no tindria sentit presentar disjuntives com «moral cívica o moral religiosa», ja que tenen pretensions diferents i si una es proposava engolir l'altra no ho faria sinó en contra d'ella mateixa.

La moral cívica és avui un fet perquè en les societats pluralistes s'ha arribat a una consciència moral compartida de valors com la llibertat, la tendència a la igualtat i la solidaritat, que es concreten en el respecte als drets humans de la primera i la segona generació i, en bona mesura, de la tercera. Aquests valors i drets són una orientació per criticar actuacions socials i per revisar la moralitat de les institucions que organitzen la vida comuna, siguin polítiques o no, però també per prendre decisions compartides en els diversos àmbits de l'ètica aplicada.

En el cas d'aquesta moral cívica són indispensables almenys dues nocions –l'*exigibilitat* i la *universalitat*–, perquè reflexiona sobre les normes i els valors el compliment o el seguiment dels quals pot ser exigít a qualsevol ésser racional, ja que qui actua en contra seu obra irracionalment. La pregunta pel fonament és, aleshores, «per què he de?», i la resposta –amb diversos matisos– diria: «perquè, si no, obres en contra de la teva raó». Per això una ètica que intenti fonamentar aquesta mena de moral es veu obligada a desentranyar d'alguna manera l'estructura de la racionalitat humana, tasca que avui ben pocs gosen emprendre.

3.3.3. De les diverses propostes ètiques de fonamentació d'allò moral, hi ha dos corrents capaços de donar raó d'una moral cívica dotada de les característiques que hem ressenyat: el *liberalisme polític* d'encuny anglosaxó, el representant principal del qual és J. Rawls,

9. A. CORTINA: *Ètica aplicada y democracia radical*, op. cit., cap. 12.

i l'ètica del discurs, creada els anys 70 per K.O. Apel i J. Habermas. Tots dos reconeixen sense ambages que el seu precedent ètic més clar és l'ètica formalista, deontològica, universalista i mínima de Kant, fet pel qual se les denomina «ètiques kantianes». Les diferències entre aquestes propostes provenen sobretot del mètode filosòfic emprat i, en conseqüència, del tipus de fonament que troben.

1) En el cas de Kant –diguem-ho molt esquemàticament–, el mètode emprat és el transcendental, que troba dificultats en el camp pràctic perquè el seu model de deducció transcendental té per referent el coneixement científic d'experiència i no una experiència no empírica.¹⁰ El punt d'arribada –no de fonamentació transcendental, per qüestions metodològiques– és l'*autonomia* de cada ésser racional. Davant la resta de la creació, els éssers racionals són capaços de donar-se lleis pròpies, fet pel qual tenen un *valor en si*, és a dir, un valor *absolut* en sentit moral i, en conseqüència, no se'ls pot utilitzar com a mitjans per a fins egoistes perquè són en ells mateixos fins.¹¹

Sens dubte, l'afirmació cristiana que l'home és fet a imatge de Déu batega rere aquesta noció secular de l'autonomia dels individus i és present en el concepte de persona, que es va convertint en el centre d'allò moral. Fet pel qual una fonamentació teològica cristiana del *factum* del deure difícilment entraria en conflicte amb una fonamentació d'aquesta mena, per bé que fes dependre el caràcter de valor incondicionat, absolut de la persona del seu ser imatge de Déu, mentre que la fonamentació kantiana el fa dependre del caràcter autònom de l'home. El que seria impossible –a parer meu– és que una fonamentació científica pogués donar raó d'aquest valor absolut de l'home, si no és que es tracta d'una ciència social, històrico-reconstructiva. En cap cas d'una ciència natural.

Passa, però, que la fonamentació kantiana de la moral sofreix una transformació en les altres dues ètiques a què hem fet referència.

2) El mètode emprat per J. Rawls, tot i que ell no parla de mètode, és l'*equilibri reflexiu*, que parteix del fet que ja hi ha en els països democràtics occidentals un «consens solapant» entre posicions diferents

10. A. CORTINA: «Estudio preliminar», dins I. KANT: *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989, p. xv-xci, especialment xxvi-xxxI.

11. I. KANT: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, IV, cap. 2.

que –com hem dit– comparteixen determinats valors.¹² La tasca del filòsof és, aleshores –creu Rawls–, ajudar-nos a entendre més bé el que ja compartim, i per a això proposa rastrejar en les nostres tradicions quina o quines en donaran raó millor, per passar després a configurar conceptualment amb el seu ajut un model que pugui retornar a la societat per dur a terme la «tasca social pràctica» de reforçar les seves conviccions morals.

La tradició trobada serà la contractualista d'encuny kantianista i el concepte al voltant del qual girarà la configuració al·ludida, el de *persona moral* en sentit kantianista. És a dir, el d'un ésser dotat d'autonomia, que té el dret de decidir les lleis de la seva societat, però alhora un ésser intel·ligent que prefereix la cooperació al conflicte en la relació social.

No és possible entrar en els detalls de la «justícia com a imparcialitat» de Rawls, que ha marcat sens dubte la nostra època en el camp de la filosofia pràctica, sinó només destacar el mètode emprat per comprendre millor i reforçar aquest consens mínim, que compon una moral cívica, mètode que no pretén tenir força metafísica sinó només política. Ara bé, precisament en aquest punt que el fa summament útil hi pot haver també la seva debilitat, ja que es tracta d'un model extret de determinades societats, configurades per tradicions concretes i que no pretén, per tant, universalitat.

3) Per la seva banda, l'ètica discursiva vol anar més lluny que Rawls perquè, per a ella, el mètode transcendentista filosòfic pot accedir als tipus humans de racionalitat i descobrir que no només existeix una racionalitat estratègica, que presideix les relacions socials, sinó una de comunicativa, que ofereix una base racional suficient per a una moral cívica dialògica.¹³

Aleshores el mètode emprat és la reflexió transcendentista, aplicada a un fet incontrovertible: el fet que realitzem accions comunicatives o bé el fet de l'argumentació. Reflexionant-hi transcendentistalment descobrim el caràcter dialògic de la raó humana, la qual, per esbrinar la correcció

12. J. RAWLS: *Teoría de la justicia*, Madrid, FCE, 1979; A. CORTINA: «L'ètica democràtica davant les contradiccions del liberalisme polític actual», dins A. CORTINA et alii: *Cristianisme i societats avançades*, Barcelona, Cruïlla-Fundació Joan Maragall, 1992, p. 17-32.

13. K.O. APEL: *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985, vol. II, p. 341-413; K.O. APEL: *Verdad y responsabilidad*, Barcelona, Paidós, 1991; APEL - A. CORTINA - J. DE ZAN - D. MICHELINI: *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica, 1991, p. 175-208. He exposat aquesta ètica i l'he criticada en els llibres citats a la nota 1.

de les normes morals, es veu obligada a establir un diàleg presidit per unes regles lògiques i, en darrer terme, per un principi ètic procedimental: «Només poden pretendre validesa les normes que troben (o podrien trobar) acceptació per part de tots els afectats, com a participants en un discurs pràctic.»¹⁴

Naturalment aquest principi es refereix a una situació ideal de diàleg, que no es dona de fet, sinó que és pressuposada contrafàcticament quan realitzem una acció comunicativa, de manera que esdevé aleshores una idea regulativa, que proporciona una direcció per a l'acció i un cànon per a la crítica de les nostres realitzacions concretes.

Cada afectat, així, se'ns presenta ara com un subjecte autònom en la mesura que té autonomia per elevar pretensions de racionalitat amb cada acció comunicativa i en la mesura que té autonomia per refusar les pretensions elevades per altres interlocutors. I així se'ns presenta com un *interlocutor vàlid*, com algú que ha de ser tingut en compte de manera significativa a l'hora de decidir normes que l'afecten. De manera que qualsevol norma que es decideixi sense tenir en compte *tots els afectats per ella és immoral*. I tots els afectats són, no només els que poden participar en els diàlegs, sinó tots aquells en qui la decisió tindrà repercussions: materialment i culturalment pobres, generacions futures. Per tots ells s'ha d'intentar, no només tenir en compte els seus interessos, sinó fer possible que els exposin i defensin ells mateixos sempre que sigui possible. Cosa que obliga –a parer meu– a comprometre's en l'elevació del nivell material i cultural de cada interlocutor virtual perquè pugui participar personalment en els diàlegs. I només donar per moralment vàlida la norma que *cadascú* aprovi de bon grat.

La fonamentació racional que ofereix l'ètica discursiva és, a parer meu, la més acabada filosòficament per donar raó d'una moral cívica com la que s'ha arribat a configurar en les nostres societats a través d'un llarg procés històric d'evolució social, precisament per la superioritat de la seva construcció teòrica davant d'altres, i té el suport d'una *teoria de l'evolució social* que mostra com les societats aprenen moralment, i no només tècnicament, de manera que el disseny de racionalitat que he exposat és el resultat d'una història d'aprenentatge que ja ha encunyat els nostres esquemes racionals.

14. J. HABERMAS: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985; «Justicia y solidaridad», dins K.O. APEL - J. HABERMAS: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983, p. 103.

Naturalment, un model semblant no pretén en cap mesura donar raó de les possibilitats humanes de salvació ni prescriure els camins per a la felicitat, sinó només fonamentar racionalment aquells mínims universalment exigibles de justícia, que ja compartim i sense els quals seria impossible prendre decisions compartides en les qüestions d'ètica aplicada; sense els quals seria impossible, per tant, una moral compartida.

Un ideal de felicitat que trepitgés aquests mínims seria, això sí, inhumà. Una societat que els complís seria, sens dubte, més feliç. Però l'acció i la paraula de tots els qui tinguin ideals humans de vida bona a proposar continua essent una necessitat per enriquir i revitalitzar uns mínims que no poden subsistir per l'exigència de la sola raó.

(Traducció d'Oriol Izquierdo.)

LA FONAMENTACIÓ CIENTÍFICA DE L'ÈTICA

Ramon M. Nogués

1. Ciència i ètica

En el text que segueix i en benefici de la simplicitat em referiré a la ciència com aquell procediment de coneixement que vol esbrinar com són les coses emprant una metodologia experimental basada en allò que és observable i reproduïble, sempre que hom disposi de l'adequada tecnologia. Si volem obviar els inconvenients de l'ambigüitat val la pena fer algunes precisions sobre la terminologia. Així podem evitar aquesta mena de furor denominatiu que vol atribuir a qualsevol dimensió de la cultura la denominació de ciència, a fi de revestir-la d'un prestigi nominalista, cosa que porta a ridícules denominacions com «ciències històriques» (la història és irreproduïble), «ciències de l'educació» (l'educació és un art), «ciències de la informació» (ens podem estalviar el comentari), o fins i tot «ciències de l'art».

Amb la mateixa intenció consideraré que l'ètica és una forma de reflexió que intenta establir com han de ser les conductes humanes en funció d'uns valors prèviament establerts per la consciència.

Les dues definicions permeten suposar que els àmbits de la ciència i de l'ètica no se sobreposen fàcilment. La ciència és una referència llunyana per a l'ètica atès que la cultura humana es caracteritza molt específicament per l'intent de progrés, millora i canvi, cosa que no es proposa la ciència (en tot cas s'ho proposa el científic). La ciència té certament una filla molt prestigiosa que és la tècnica, preocupada per la millora i el canvi, però la ciència com a tal és només una observació qualificada d'alguns aspectes observables de la realitat i es desentén del problema de com ha de ser la realitat. El prestigi de la ciència depèn

sovint del poc esperit científic que té la generalitat dels humans. L'essència mateixa d'una ètica progressista, en canvi, implica no restar en la postura científica sinó avançar cap a propostes de canvi, i no només en nom de les observacions de la ciència.

Malgrat tot, la ciència pot oferir en certs casos elements de reflexió per establir les condicions de viabilitat d'algunes propostes ètiques. En aquest cas es tractaria de reflexionar des de la «física» en funció de la «metafísica» (prenent els termes en el sentit aristotèlic).

2. Canvi, ciència, nesciència i complementarietat

Ambdues, la ciència i l'ètica, mantenen una aura d'absolutització de les seves afirmacions. Aquest pretès caràcter absolut queda, però, desmentit per una simple observació històrica. Les afirmacions de la ciència han canviat al llarg de la història de la mateixa manera que ho han fet les de l'ètica. Intentar provar això és sobrer, atesa l'evidència que sustenta l'afirmació, però convé ressaltar-ho ja que tant els científics com els moralistes sovint pretenen insistir en el caràcter absolut o definitiu de les seves afirmacions.

En la ciència el canvi és obvi. A tall d'anècdota penseu només en els blasmes seguits d'elogis que en poc temps han merescut l'oli d'oliva o el peix blau en relació a la dietètica. La filosofia de la ciència ha arribat ja a formular d'una manera explícita l'autocomprensió de la ciència com a conjunt de paradigmes històrics dins d'un procés de mutació. Kuhn, en el seu conegut text *The Structure of Scientific Revolutions*,¹ formula una proposta prou suggerent per explicar el caràcter evolutiu dels models generals de comprensió científica del món. I a un nivell més estrictament filosòfic Popper ha formulat d'una forma brillant i exitosa la mateixa essència de la ciència com a definida per la falsejabilitat. La ciència, doncs, té molt assumida la idea de progrés i canvi, tot i que es construeix a partir d'uns elements perennes que són com algorismes bàsics de reflexió i que estan a prop dels grans principis de la lògica (identitat, contradicció, etc.).

1. Thomas S. KUHN: *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, 1962 (trad. esp., FCE, 1975).

L'ètica és més refractària a acceptar el seu propi canvi, tot i que també hi és evident. Només cal observar com han variat al llarg del temps temes com la licitud de la guerra, la pena de mort, l'esclavitud, el dret a la lliure expressió, la resistència a l'autoritat..., per adonar-se que l'ètica canvia, i que avui són tingudes per dolentes conductes que no fa pas massa temps eren tingudes per bones i fins i tot per heroïques. Naturalment, també l'ètica té principis bàsics perennes –probablement molt pocs i molt genèrics, com fer el bé i evitar el mal–, però els especialistes de l'ètica tenen tendència (com els científics, d'altra banda) a exagerar la validesa i la perennitat de les seves afirmacions. És bo, doncs, recordar que el canvi i la provisionalitat són característiques constitutives de la ciència i de l'ètica, cosa d'altra banda molt normal si tenim present que és el mateix canvi el que constitueix una característica essencial de la realitat. Aquest caràcter canviant és un criteri imprescindible per judicar les afirmacions de la ciència i de l'ètica, i de les seves possibles interaccions.

Precisament pel caràcter canviant de les seves propostes, és a dir per la seva contingència, les conclusions que en cada moment elaboren les ciències experimentals i l'ètica han de ser fetes des d'una autoconvicció de nesciència parcial. Resulta intolerable i està absolutament desacreditada en la nostra cultura la pretensió de saber-ho tot.

Pel que fa a la ciència, això és força acceptat. Cada científic –per poc seny que tingui– admet sense cap reserva que sap molt poques coses. I el conjunt d'un cos científic –els físics, els geòlegs...– sap que en la seva àrea la ciència corresponent sap algunes coses i en desconeix moltes altres. Un científic que pretengués saber-ho tot provocaria la riota i el descrèdit. Avui fins i tot es reprèn amb estudis formals la vella reflexió sobre temes científicament «intractables», que constitueix un bon exemple de rigor epistemològic i de modèstia.²

Els teòrics de l'ètica –com en general les persones d'àrees no científiques– tendeixen a vegades a un tipus d'expressió més dogmàtica i donen freqüentment la sensació de saber-ho tot. En general, en la nostra cultura hom empra expressions més peremptòries i definitives com menys evidents són les raons que té per donar suport a aquelles afirmacions. En el límit solen trobar-se alguns teòlegs que manegen quantitat de dogmes sense cap referència seriosa. L'advertiment sobre

2. N. RESCHER: *The Limits of Science*, University of California Press, 1984 (trad. esp., Tecnos, 1994); V. TRAUB - H. WOZNIAKOWSKI: «Resolución de problemas insolubles», *Investigación y ciencia*, març 1994.

la conveniència de saber conviure tranquil·lament amb la nesciència cal fer-lo a tothom, però, pel que fa al tema que ens ocupa, cal fer-lo particularment als dedicats a la reflexió ètica.

Una altra situació amb què és necessari conviure en el camp del saber és la que és descrita pel principi de complementarietat. Niels Bohr va alterar la còmoda visió mecanicista de la ciència del XIX amb la seva aportació sobre la dualitat complementària de l'ona i el corpuscle. Des d'aleshores, la ciència s'ha hagut d'anar acostumant a acceptar compatibilitats d'ordre superior, és a dir, les que s'estableixen per damunt del primer nivell d'observació. Això encara deu ser més important tenir-ho present en la reflexió sobre temes complexos (i la conducta humana en deu ser un, si n'hi ha!). De fet, l'aportació de Bohr ha depassat àmpliament el camp de la física per convertir-se en categoria epistemològica del coneixement actual. Ens trobem en moltes situacions en què tenim dades més o menys convincents al primer nivell d'observació o reflexió, que ens resulten oposades, però que caldrà sovint acceptar com a compatibles a un nivell d'ordre superior, cosa que no evacuarà la nostra sensació de dubte i fins i tot d'aparent incompatibilitat.

3. Ètica i naturalesa

El debat ciència-ètica se circumscriu molt sovint a l'àrea de la biomedicina, i això és lògic si tenim present que la preocupació ètica –com hem de comportar-nos– afecta el comportament humà.

El debat sol produir-se al voltant d'una pregunta: ¿fins a quin punt les dades de la norma d'actuació de la naturalesa poden convertir-se en principis de la conducta humana? La resposta a aquesta pregunta oscil·la entre Escil·la i Caribdis: hi ha dades òbvies de la naturalesa que és elemental respectar i que resultaria grotesc voler corregir per aplicar-hi un objectiu ètic. Per exemple, Domenach comenta en *Une morale sans moralisme*³ la proposta d'Elisabeth Badinter (que suggereix que per corregir el desequilibri entre els sexes que comporta la contracepció i la procreació assistida i per restablir la igualtat, es facin implantaments d'úter als homes perquè també puguin engendrar) com un exemple de pèrdua del sentit de la realitat que cau en el ridícul i la monstruositat.

3. J.M. DOMENACH: *Une morale sans moralisme*, Flammarion, 1992.

Per altra banda, és obvi també, com recorda el mateix Domenach, que no existeix una «moral natural» perquè aleshores ja no caldria preocupar-se de la moral; només caldria deixar parlar la naturalesa. Respectar la naturalesa, d'una banda, per no caure en aberracions, i alterar-la, de l'altra, per superar la pura animalitat, són Escil·la i Caribdis. Entre ells, un difícil equilibri per no ser devorats per cap dels monstres.

En particular cal notar que des d'una preocupació ètica fonda no solament es pot considerar improcedent la invocació de la llei derivada de l'observació científica sinó la invocació de qualsevol llei, ja que l'ètica ha de referir-se fonamentalment al desig i a la consciència. Com diu Louis Beirnaert, només hi ha acte ètic en el singular i personal i en relació a una llei no escrita.

4. La naturalesa, mestra d'ètica?

L'intent d'invocar la naturalesa com a mestra d'ètica és molt antic. Molt sovint –i això és significatiu– la invocació s'ha produït a propòsit de la conducta sexual i reproductora, però no en altres temes, com la violència depredadora.

Plini el Vell, per exemple, en la *Naturalis Historia*, presenta com a exemplar la conducta sexual dels elefants: «Per pudor no s'acoblen si no és d'amagat... Ho fan solament cada dos anys i no més enllà de cinc dies... al sisè es renten al riu... no coneixen l'adulteri.» Aquesta pintoresca descripció serà represa moralitzadorament per Ricard de Sant Víctor, Alain de Lille, Guglielmo Peraldo i fins per sant Francesc de Sales, que allarga virtuosament el temps d'abstinència als tres anys (*Introducció a la vida devota*). Es comprèn que la raó d'invocar la conducta de l'elefant com a exemplar és la d'espaiar les relacions sexuals a períodes de dos o tres anys. Sant Ambròs de Milà, en la mateixa tessitura, posa per exemple els animals «que són guiats per l'instint de conservació de l'espècie i no per la concupiscència cap a la unió sexual», i aprofita l'ocasió per concloure que la relació sexual només és lícita per tenir fills, tot acabant amb una espectacular exhortació: «O pren model dels animals, o tem Déu» (*Expositio Evangelii secundum Lucam*). La mateixa tendència recollirà sant Tomàs en dir: «Els honestos costums segons la natura, dels animals, es troben en els homes i de manera més completa» (*Summa Theologiae*).

Aquesta tendència a invocar la naturalesa com a mestratge d'ètica es manté avui –també només en el tema de la sexualitat i la reproducció–; ara no es posa explícitament els animals com a exemple, però s'invoquen les regularitats dels mecanismes ovulatoris com a norma inalterable.

Hom es pregunta, però: la naturalesa és mestra d'ètica?

Examinant amb deteniment com funciona la naturalesa (que sovint és tremendament desconeguda pels qui la invoquen com a model ètic) es poden descobrir unes «lleis» que no solament no s'assemblen al que considerem conductes ètiques en el comportament humà, sinó que gairebé en són el contrari. Observem-ho en alguns casos concrets.

a) *Adaptació per bricolatge oportunista versus actuació per principis preestablerts*

Ningú no pot afirmar que la naturalesa no respongui a un gran disseny elaborat per una intel·ligència sublim. El nostre cervell no deu estar adaptat per poder donar respostes clares a aquesta qüestió, i per això debatem constantment la bonesa o perfecció del món, comparant-la amb possibles mons millors, gens difícils d'imaginar.

Pel que fa, però, a la modesta observació que pot fer la ciència, el que observem és que la naturalesa progressa i «viu» responent a unes estratègies adaptatives presidides per processos de bricolatge oportunista. No sembla que hi hagi disseny a priori en el detall, sinó més aviat un aprofitament de l'ocasió per establir mecanismes nous que puguin anar responent a canvis que es produeixen en el medi. Molècules, estructures i conductes s'elaboren i adapten per existir i complir funcions de supervivència, oblidant competències o descobrint-ne de noves, en una mena de bullida oportunista. Això fa que les espècies de vivents apareguin i morin sense raons massa clares, i portades només per un gran «principi»: sobreviure a qualsevol preu, si poden, «principi» que, en fer fallida, porta a l'extinció, fet sobrevingut a la majoria d'espècies que han existit. Proves d'aquest estil de funcionar són precisament grans conjunts de tipus biològics nascuts i desapareguts sense haver demostrat la seva «justificació» (per exemple, tots els grans rèptils del secundari, que avui només coneixem per les exposicions de La Caixa o pel *Parc Juràssic* que ha decidit treure'ls a la gran llum). Més modestament responen a la mateixa situació quantitat de vestigis inútils (com la curiosa presència del mugró en el pit del mascle humà), o solucions deficientes a nombrosos reptes biològics que en molts casos han provocat l'extinció de l'espècie (per exemple, certes petxines extingides perquè la curvatura progressiva

de la closca va acabar impedit-ne l'obertura), o bé estructures que mantenen problemes constants i que a qualsevol «enginyer» se li acudiria de dissenyar millor (per exemple, la col·locació dels orificis urinari i anal en femelles de mamífers, causa constant d'infeccions). Es podria dir que la naturalesa actua provocant canvis que es van estructurant per juxtaposició acomodàcia en un llarg camí en el qual no apareix un disseny previ (que es pugui detectar). Si el disseny fos tan evident, no ens trobaríem amb les duríssimes dificultats d'haver d'admetre un disseny i un bon dissenyador a qui se li han quedat entre els dits les terribles malalties hereditàries, degeneratives, neoplàsiques, etc.

En contrast amb aquest modus operandi «bricolador», l'ètica es caracteritza per l'establiment d'uns objectius en funció dels quals s'ordena la conducta, excloent els oportunismes anòmics.

b) Moral del gen versus moral del valor

Els etòlegs i sociobiòlegs han posat de moda l'expressió «moral del gen» per designar una forma d'actuació dels vivents consistent a «intentar» que el màxim nombre de gens propis estigui representat en la generació següent (és a dir, tingui èxit reproductor).⁴ Comportament sexual o relacions familiars tenen en aquest context una funció «egoista», que és simplement la de poder duplicar el material genètic. (d'ací el conegut títol de l'obra de Dawkins: *The Selfish Gene*.) Sovint aquests comportaments presenten perfils esglaiadors: els felins (els lleons i els mateixos gats) adopten, en virtut d'aquesta conducta de privilegiar els propis gens, un comportament que consisteix en el fet que un mascle esdevingut dominant, i per tant amb accés a les femelles, mata tots els fills petits que una femella ha tingut prèviament amb un altre mascle, per tal que la mare esdevingui sexualment disponible de nou tot havent eliminat els gens competidors amb els que ell trametrà a la nova descendència. Escruixeix veure –ni que sigui filmat– com el lleó descerebra d'una violenta queixalada al clatell, un a un, amb una sistemàtica aclaparadora, tots els leonets de la femella, la qual, un cop morts els fills, es lliurarà sexualment al nou patró.

Aquestes escenes, que posen solfa als fàcils elogis de la poesia de la naturalesa, permeten comprendre el poc paral·lelisme que hi ha entre la naturalesa i l'ètica. L'ètica, que és la norma de l'evolució cultural

4. Poso entre parèntesi paraules que signifiquen intenció per indicar que són aplicades a la descripció del procés dels animals només de forma analògica.

reeixida, es preocupa d'una moral dels valors construïda d'una forma que no te equivalent amb la naturalesa. El valor és un concepte simbòlic que intenta promoure un bé per al més gran nombre possible, però un bé subjectiu i comú que no té res a veure amb la duplicació dels propis gens.

c) La fortalesa i el domini violent versus la protecció de la debilitat

El que Darwin formulà com a selecció dels més forts o més capaços representa el balanç d'una observació constant en la vida natural. Els poderosos, és a dir, dotats de força física preeminent sovint gràcies a determinades estructures genètiques i hormonals (llegeixi's mascles dominants), estableixen violentament la seva dominància, cosa que significa millor accés a l'alimentació i millor accés a les femelles, i lògicament escapen també millor a l'amenaça de la depredació. Aquests individus físicament més ben dotats són beneficiaris de tot i acaben trametent els seus gens més eficaçment. Popularment, una dita recull aquesta observació: «El peix gros es menja el petit.» El mateix estil o procediment queda recollit –de forma irònica– en un principi que utilitza l'ecologia amb el nom de «principi de sant «Mateu» (vegeu Mat 13,12), segons el qual «al qui té, se n'hi dóna, i a qui no té, se n'hi pren», indicant el fenomen que presideix els fluxos ecològics i segons el qual els sistemes més potents surten beneficiats en detriment dels més dèbils. Aquesta és la «lleï» de la naturalesa.

A més, aquesta mateixa llei fa que el dèbil i el més incapaç tingui sempre les de perdre en els avatars de la lluita i la depredació, de forma que es compleix una altra llei: la selecció contra el dèbil per eliminar les defallences i mantenir la qualitat del grup.

Molt lentament i penosa, la cultura i l'ètica han anat fent surar la proclamació, pel que fa als humans, dels drets dels febles. I això no en nom de la naturalesa –naturalment protegir el feble no és rendible– sinó en nom d'uns valors complexos diferents dels que dominen en la naturalesa. Els humans ens sentim commoguts, entenedrits i interpel·lats pels més febles; els humans més dignes se senten més profundament interpel·lats i posen en marxa acords i conductes exactament inversos als del món natural: protegeixen el dèbil –cosa gens «assenyada» biològicament parlant– perquè creuen que aquesta és la més brillant superació humanitzadora de la llei natural que és la llei de la selva.

d) *La població versus l'individu*

L'individu en biologia no compta gaire: és el dipositari ocasional d'un «pool» genètic que per medi del joc de creuaments permet el «brassage» de gens que fa possible l'evolució. La unitat evolutiva que defineix l'espècie és, doncs, la població, la col·lectivitat. Una gallina és el recurs d'un ou per obtenir ous.

En la humanitat l'individu pren un caràcter irrepetible, absolutament prioritari, i la consciència de la singularitat i del «misteri» personal de cada u plana sobre el progrés moral i s'accentua amb els segles de cultura. L'aparició del subjecte, de la seva interioritat i dels seus drets és l'eix entorn del qual s'estructura el progrés humà des de més de sis segles abans de Crist. I fins i tot els qui recorren a paraules de sabor grupal, d'acord amb la moda, com «poble» i «col·lectiu», ho fan amb una aguda consciència de no tolerar el més mínim atemptat als drets individuals, i amb una viva consciència de llibertat i autonomia. El principi que el que compta és el poble i no els individus ha estat patrimoni dels episodis més tristos de la humanitat, de tots els sistemes dictatorials; en els nostres temps va ser una de les divises del nazisme.

Una vegada més, la llei de la naturalesa ha estat subvertida per la consciència maduradora de la cultura, és dir, per l'ètica.

e) *Conductes estereotipades versus innovació i llibertat*

Les conductes animals responen, pel que sabem, a determinats circuits neuronals que les regulen i són estereotipades fins i tot en el cas de desenvolupaments neurals espectaculars com els dels primats superiors. Algunes d'aquestes conductes són extraordinàriament sofisticades, però això no evita el seu caràcter estereotipat.

En arribar a la neurologia humana ens trobem amb una sorprenent novetat. També depenem d'estereotips neuronals, però apareix un singular marge d'indeterminació que respon probablement al caràcter hipercomplex de l'encèfal humà i que és el que habitualment designem amb el nom de llibertat. Sigui quina sigui la qualificació que es doni a aquest fenomen, hi ha una cosa indiscutible: la capacitat de raonament humà és essencialment diferent a la de l'animal més evolucionat tret de l'espècie humana. Fins i tot els que pretenen hipervalorar la capacitat mental dels primats superiors es veuen obligats a reconèixer que l'infant més senzillament educat dóna deu mil voltes mentals al més educat dels ximpanzés. A més, les conductes instintives en l'espècie humana queden reordenades cap a motivacions de tipus simbòlic amb funció relacional,

cosa que converteix en noves les velles conductes estereotipades. Quan alguns moralistes han intentat posar la sexualitat animal com a model de la humana, manifesten una garrafal ignorància del que significa la humanització: la sexualitat humana –com moltes altres conductes d'arrel instintiva– s'adreça, per un elaboradíssim procés d'orientació i sublimació, cap a funcions relacionals que fan que la sexualitat humana sigui abundosa i luxosa precisament perquè és humana.

No hi ha mesura comuna entre la «lleï natural» del comportament animal i la norma del comportament humà. Això significa que la lleï natural del comportament humà és tan singular que només pot ser entesa des de la llibertat innovadora, creadora i responsable d'autonomia. Precisament la lleï humana més característica és la capacitat d'afranquir-se de les lleis lligades a la naturalesa.

Les pinzellades comentades a propòsit del pretès valor normatiu de la naturalesa poden ajudar a comprendre que el dit valor és molt irrellevant, si és que existeix. En la naturalesa, l'únic que és moral és l'espècie humana: només ella i en el moment concret de la seva marxa evolutiva, pot ser la referència de moralitat. Sherrington, l'eminent neuròleg sovint citat pel seu també eminent deixeble Eccles, ho deia així imaginant-se la naturalesa que parla a l'home: «Et vares pensar que jo seria moral, i ara coneixes la meua immoralitat ¿Com puc jo ser moral essent com dius, necessitat cega, mecanisme? Però al cap i a la fi, jo t'he engendrat a tu, que ets moral. Tu ets l'únic moral en tot el teu món, i per tant l'únic immoral. Vares pensar que seria intel·ligent, fins i tot sàvia. Ara em coneixes sense raó, en part fins i tot mancada de sentit. ¿Com puc tenir raó o propòsit essent pur mecanisme? Però, al cap i a la fi, jo t'he engendrat, amb la teua raó. Si penses una mica amb la teua raó pots entendre-ho; tu, l'únic ésser raonable en tot el teu món i per tant l'únic dolent, [...] ets el meu fill. No esperis que t'estimi. ¿Com puc estimar jo, que sóc la necessitat cega? No puc estimar, ni tampoc odiar. Però ara que t'he engendrat a tu i la teua espècie, recorda que sou un nou món en vosaltres mateixos, un món que té, gràcies a tu, amor i odi, raó i bogeria, moralitat i immoralitat, bé i mal. De tu depèn estimar on manqui amor. És a dir, estimeu-vos els uns als altres. Recorda també que, en conèixer-me, potser coneixeràs l'instrument d'un Propòsit, l'eina d'una Mà massa llarga per al teu enteniment com per comprendre-la ara.»⁵ Sherrington fa notar amb encert la singularitat humana pel que fa

5. C.S. SHERRINGTON: *Man on His Nature*, Cambridge University Press, 1940.

específicament a la moral i dibuixa una naturalesa cega i mecànica –pel que pot conèixer la ciència– en la qual només d'una forma llunyana es pot intuir una Mà o un Propòsit, mai d'una forma pròxima que ens permeti llegir-hi cap tipus de llei que doni la norma al comportament humà. Estem sols en la naturalesa per deduir les normes dels nostres comportaments. Som tan originals, que no tenim models.

5. Les lliçons de la història

Una llambregada a la història permet il·lustrar els despropòsits a què ha portat la pretesa deducció de normes ètiques a partir de les observacions de la naturalesa, cosa que és un argument més per ser extraordinàriament prudent en la pretensió d'extrapolar com a norma humana el que ens sembla deduir del comportament de la naturalesa.

Ja hem vist abans els sorprenents casos en què els mestres de moral invoquen el comportament animal per normativitzar la conducta humana. Citem altres casos similars.

En l'antiguitat, la ciència, que sovint no era gaire cosa més que un feix d'observacions esbiaixades pel subjectivisme i l'arbitrarietat ideològica més palesa, és invocada com a model del comportament humà, donant lloc a grotesques conclusions que avui ens provoquen hilaritat o vergonya, però que en el seu temps varen ser viscudes com a normes indiscutibles generadores de sofriment humà i de menyspreu envers les persones.

Així, la naturalesa humana és definida des de prejudicis ideològics i després presentada a partir d'aquesta deformació, com a norma de comportament. Gregori de Nissa (*De opificio hominis*) explica la sexualitat com un afegitó que la naturalesa humana rep a conseqüència del pecat, i fins i tot la reproducció sexual. El mateix diu Joan Crisòstom, que defineix el desig, el coit, la concepció i el naixement com «gèneres de corrupció» (*De virginitate*). De la mateixa opinió són Gregori el Gran (*In VII Salmo poenitentiae*) i Cesari d'Arlés, el qual presenta l'acoblament dels animals com a norma ètica per al comportament humà.

La ciència natural ha estat presa, des de l'antiguitat grega i després per tota la teologia catòlica fins a l'actualitat, com a model per definir la inferioritat de la dona i deduir, en conseqüència, la seva minusvalia moral i social i la necessitat de mantenir-la apartada de la vida social.

Aristòtil defineix a la dona com «arren peperómenon», expressió que Tomàs d'Aquino tradueix per «mas occasionatus», és a dir, alguna cosa que no està prevista per ella mateixa sinó que deriva d'un defecte (*In II Sententiarum*), opinió apresada del seu mestre Albert Magne, que explica que la dona és conforme a un defecte que no correspon a la intenció de la naturalesa (*De Animalibus*). Aquestes opinions es basen en preteses observacions científiques que Aristòtil reuneix en els seus llibres d'història Natural (especialment *De Generatione Animalium*). A partir d'elles Aristòtil conclou que la dona té «una particular incapacitat» (oposada naturalment a la «particular capacitat» de l'home), «una passivitat», fruit de l'excés de principi femení en la generació, el qual d'altra banda és també responsable del naixement de monstres. (Com veiem, tot són observacions «científiques».) La dona, segons Aristòtil, és un «home mutilat» i això implica que l'home mani i la dona sigui manada; la carn de la dona és porosa i humida, cosa que explica el caràcter «fred» (dolent) de la seva naturalesa.

A partir de totes aquestes dades de la «ciència» començaran les deduccions ètiques més peregrines. Agustí d'Hipona, per exemple, diu que la poligàmia no va contra l'ordre de la creació, però sí la poliàndria, perquè les mullers són serventes dels seus marits; un esclau no té mai molts senyors, en canvi un patró té moltes esclaves (*De bono coniugali*). Albert Magne dedueix del caràcter «líquid» de la dona que és mutable per naturalesa, infidel, falsa, astuta, perversa i cobejosa. Tomàs d'Aquino arriba a dir que el Pare ha de ser més estimat que la Mare perquè ell és el principi actiu de la generació, mentre que la Mare és el passiu (*Summa Theologiae*), i dedueix que les dones estan inclinades a la incontinença per naturalesa, tenen defectes de raó, cosa que els impedeix fer de testimonis, i estan en una condició subordinada, per la qual cosa no poden rebre l'ordenació sacerdotal (*Summa Theologiae*). Cal notar que aquests prejudicis segueixen actuant de fet –tot i que no es reconegui– com a causes dels fenòmens d'exclusió que el clergat catòlic, per exemple, exerceix envers la dona en excloure-la de tota potestat de jurisdicció i dels ministeris, tot i que en un rampell d'inesperat liberalisme hagi recentment autoritzat les nenes a fer d'escolanes.

De tota manera, les deduccions naturalesa-ètica en el cas de la dona no és exclusiva dels teòlegs antics i moderns. Autors ben allunyats de preocupacions teològiques continuen basant la justificació ètica de la seva exclusió social en arguments que parteixen de la naturalesa inferior de la dona. Schopenhauer, Hegel, Nietzsche, Freud, Jung, Ortega y

Gasset i molts altres s'hi refereixen també àmpliament, però no podem portar ací les nombroses cites en raó dels límits del text.

També els metges han intervingut per assenyalar normes ètiques a partir de dades «observades» des del seu ofici. El cas més conegut és el de la condemna de l'onanisme feta per Bekkers i Debreyne, popularitzada després per Tissot i represa per Christophe Faust en 1792, condemna feta purament en nom d'una determinada opinió ètica però que es va reforçar amb dades «experimentals» totes elles falses.

El concepte de «natural» ha estat usat històricament de formes del tot arbitràries per argumentar en favor de l'opció prèviament volguda en cada cas. Aristòtil dirà que alguns homes són esclaus per naturalesa (i els compara amb els animals domèstics) i d'ací dedueix la conveniència de la seva esclavitud (*De generatione animalium*). Agustí d'Hipona defensa que els òrgans sexuals abans del pecat es movien «naturalment» de forma voluntària com les mans i els peus (*De civitate Dei*), i amb això interpreta naturalment que tots els aspectes de la vida amb un fort component instintiu i reflex són fruit d'una degradació; a ningú no li escapa que l'objectiu és la condemna de la sexualitat, i en funció d'ella imagina una naturalesa (que hauria de ser normativa) en la qual no hi cap el món instintiu, i tot el que no ve de la raó conscient és interpretat com a fruit de la degradació. En el fons és encara el model antropològic que priva en la predicació teològica avui: el que no ve de la voluntat i la raó, és corrupció. Gregori de Tours atribueix les malalties hereditàries al fet d'haver concebut un fill en diumenge. Albert Magne afirma que els gossos persegueixen pels carrers el qui té moltes relacions sexuals (*Quaestiones super de animalibus*). L'obsessió pel «natural» arriba a aberracions com les de Bernardí de Siena (*La religione cristiana*), capaç de dir que és millor que una dona tingui una relació sexual de manera natural amb el propi pare que no pas «contra natura» amb el propi marit. El 1853 els teòlegs anglesos protesten contra el metge de la Reina Victòria perquè va anestesià la Reina amb cloroform durant el part, veient en això una alteració de la naturalesa que obeeix al manament de parir els fills en el dolor (Gn 3,16).

En certs moments històrics, concretament en el temps del nazisme, certes dades de l'antropologia científica varen ser usades per fonamentar el racisme; avui les dades de la biologia de poblacions humanes es fan servir per defensar la unitat del gènere humà i la fraternitat. Penso que són tan febles els arguments dels uns com els dels altres, i precisament per voler fer dir massa coses a la ciència. En el fons, la igualtat no es

basa en dades científiques: podríem estar ben convençuts de la igualtat biològica i cercaríem arguments en la diferència psicològica per justificar marginacions i exclusions; ¿o és que no es feia això en excloure i condemnar heretges i dissidents?

El tema de l'animació de l'embrió humà i de la regulació dels naixements ha estat també un camp adobat per relacionar naturalesa i ètica de formes ben diferents d'acord amb els arguments que successivament han estat tinguts per correctes. Tomàs d'Aquino, com Aristòtil, considera el semen masculí «quelcom diví» (*De malo*) i per això considera pecat l'emissió «desordenada», contrària al bé de la natura que és la conservació de l'espècie (en aquella època els preocupava l'extinció de l'espècie). Per això el mateix Tomàs presenta la masturbació com un pecat més greu que la relació amb la pròpia mare (*Summa Theologiae*). Pel que fa a l'animació de l'embrió ens trobem amb tota mena d'opinions basades en raons «naturals». Tomàs d'Aquino i Alfons M. de Liguori defensen l'animació successiva (amb diferència per a mascles i femelles, atesa la superioritat natural del mascle), contra d'altres que defensen l'animació humana des de la concepció, i la generalització d'aquesta darrera opinió no es fa fins al segle XIX, tot i que grans teòlegs com Rahner continuen mantenint en el segle XX l'animació successiva com a probable. De fet els qui defensen la simultània esgrimeixen ara raons derivades dels actuals coneixements genètics; però malgrat tot fan exactament el que sempre s'ha fet: invocar dades científiques per defensar una opinió prèviament establerta. La genètica no té cap dada de la qual es pugui deduir el caràcter personal d'un òvul humà fecundat. Simplement perquè la genètica no sap què és una persona.

En relació a l'ètica del control de la fertilitat, sovint es va usar l'argument del «natural» per prohibir accions que tendissin a evitar la fecundació... L'únic inconvenient de l'argumentació era que el model natural esgrimit era el dels animals, els quals es creia –l'observació també era falsa– que només mantenien relacions sexuals per tenir fills. Ni que això hagués estat cert, l'argument esgrimit per aquests autors és exactament igual al que avui esgrimeixen molts sociobiòlegs –i que blasmen durament els moralistes– per defensar la licitud de la promiscuïtat sexual humana, atès que també són promiscus els animals. Durant segles la doctrina oficial va condemnar el principi del control de la natalitat, posant com a model els animals (a partir d'observacions equivocades). El mètode de selecció dels temps no fèrtils per tenir relacions sexuals era tingut com a «mètode de malvats». Posteriorment s'ha canviat de

perspectiva, i ara s'admet el principi de control de la natalitat, considerant virtuós el mètode de selecció de temps infèrtils, però la teologia oficial s'ha encallat en els mètodes i ha sacralitzat els períodes d'ovulació femenins declarant «mètode de pecadors» la utilització de recursos químics per modificar l'ovulació, sempre sense cap relació seriosa amb cap argument ètic. No diguem ja, en el cas de les referències teològiques, que no hi ha manera de trobar cap referència en la revelació que permeti ni sospitar de lluny en la possibilitat d'argumentar en aquest tema. Cal però fer constar que la teologia moral oficial insisteix en aquest arguments recolzant-se en la «lleï natural», argument completament mancat de qualsevol justificació raonable.

Modernament, l'argumentació en favor d'una ètica derivada de la ciència ha pres algun altre camí. Es tracta de voler deduir una ètica naturalista enfront de l'ètica espiritualista, sempre però partint de la ciència. El representant més característic n'ha estat Jacques Monod, sobretot a través del seu text *Le hasard et la nécessité*. Monod argumenta fins a cert punt de manera similar a la dels clàssics abans citats, però ell utilitza la ciència moderna i no pas l'antiga per deduir-ne l'ètica. Monod proposa com a definitiva l'ètica de la coneixença per acabar amb un càntic vibrant sobre el nou Regne que arriba. Monod en vol establir les bases deduint-les del coneixement científic, oblidant però que l'ètica és una reflexió que no es basa fonamentalment sobre el coneixement sinó sobre els valors. El mateix estil i procediment anima propostes com la presentada recentment per Changeux.⁶ Curiosament, la invocació de la lleï natural com a font d'ètica reuneix avui materialistes confessos i hiperespiritualistes per arribar a conclusions sovint oposades.

6. Acceleració del canvi científic i demandes ètiques

Resulta evident per a tothom que el ritme del canvi científic i tecnològic és uniformement accelerat. La capacitat d'intervenció de tota mena de tècniques, especialment les biomèdiques, fa que les demandes de reflexió i orientació ètiques siguin progressivament nombroses i angioxants. Recordem-ne algunes àrees significatives.

6. J.P. CHANGEUX (ed.): *Fondements naturels de l'éthique*, Odile Jacob, 1993.

La mutació reproductora i les diverses variacions de les possibilitats d'intervenció en la reproducció fan que un camp deixat tradicionalment a la inèrcia natural (per manca de coneixements i de recursos tècnics) vagi progressivament entrant en el camp d'allò que és manipulable, com ja fa temps que ha succeït en altres àrees. El control de la natalitat ha passat de ser blasmat a ser necessari. La reproducció i els seus avatars han començat a ser relativament controlables (possibilitat de participar responsablement en els processos de selecció prenatal que la naturalesa realitza grosso modo). Tot plegat fa que en el camp de la reproducció i l'ètica sexual, la pura naturalesa resulti menys orientativa. Per exemple, ¿algú titllaria d'immoral l'esterilització voluntària d'una parella d'alt risc reproductor (per una forta probabilitat de transmissió d'una greu malaltia hereditària) per tal de convertir-se en una parella que adopti fills? Seria el procés d'evitació d'un mal possible (generació d'un greu disminuït) per solucionar un mal real (criatures sense pares). Aquí el valor ètic és independent de la ciència, però és la superació de la naturalesa el que permet plantejar el tema.

No cal dir que aquest tipus de problemes es plantegen a propòsit de les teràpies gèniques. En la perspectiva d'aquesta complexitat caldria esperar de la reflexió ètica un gran aprofundiment en l'anàlisi i promoció de l'amorositat sexual i reproductora (centrada en el món mental), més que no pas l'obsessió per una mena de lampisteria del coit que s'observa sovint en la moral oficial.

El límit de la vida. És una altra àrea que ha entrat dins d'una possibilitat seriosa de control, però amb conseqüències no volgudes. Es reclama una reflexió sobre l'eutanàsia, però precisament perquè hem entès que ja no podem deixar la mort humana a la inèrcia de l'aplicació dels progressos mèdics. La reflexió, doncs, és per què l'eutanàsia no és necessàriament mereixedora de prohibició. ¿És eutanàsia el refús voluntari i lúcid que diuen que va decidir el Dr. Vallejo Nàjera de qualsevol tractament per a un càncer diagnosticat, quan el tractament potser podria allargar la vida i és avui un mètode normal? ¿És que som conscients que l'eutanàsia es decideix molt més en els consells de ministres que determinen l'adjudicació de pressupostos de sanitat que no pas en menudes decisions mèdiques a la capçalera dels malalts? L'ètica davant els límits de la vida s'hauria d'orientar cap al respecte i la dignitat de la vida i la seva qualitat, més que no pas cap a un debat obsedit en metodologies de manteniment.

L'acció sobre l'ecosfera, amb totes les seves implicacions. Probablement són molt més abortives algunes contaminacions iteratives fetes pels abocats industrials que no pas determinades accions individuals. En canvi les primeres èticament no compten.

Podríem anar ampliant aquests punts i la seva casuística. Aquestes situacions exigeixen cada vegada més urgentment una atenció ètica, però és dubtós que els científics o els tècnics implicats en cada cas –per exemple, els metges o els directors químics o els economistes d'una empresa– siguin els qui valorin més adequadament aquestes perspectives ètiques, precisament perquè el seu treball els prepara malament per a la reflexió ètica. d'altra banda no és la ciència –que és la que possibilita el canvi– la que ha de donar el sentit i el valor del canvi.

7. Nous models de referència en situacions i visions complexes

Les idees clares i simples i les possibilitats (fantasioses?) de donar solucions netes s'allunyen de nosaltres. En aquestes condicions pot ser bo evocar algunes orientacions que ajudin a la concepció d'una nova ètica i a veure quina aportació pot rebre de les dades de la ciència.

a) Les referències a la naturalesa i la ciència per justificar l'ètica, en realitat s'han convertit històricament en la utilització d'arguments manllevats a la ciència per donar suport a decisions ètiques preses en nom d'opcions ideològiques o de simples prejudicis. Aquest procés ha desfigurat conjuntament la ciència i l'ètica.

Sovint la reflexió ètica ha quedat pervertida per un materialisme groller. L'exemple grotesc seria el d'una pintoresca declaració de «monsenyor» Orville Giese, del Centre d'Investigació mèdico-moral Joan XXIII de Baintree (Massachussets), que afirma que el semen per a una fecundació homòloga podria ser obtingut amb «correcció ètica» si s'utilitzava una relació sexual amb un preservatiu foradat! (Així se salvava la «naturalitat» de l'acte, atès que el semen podia arribar al seu «objectiu», i a la vegada ser recollit per realitzar la dita fecundació extrauterina.) És difícil imaginar una moral més materialista i ridícula amb preteses bases «naturals».

b) La naturalesa no és sagrada. Les sacralitzacions de la naturalesa corresponen a visions primitives. Els medievals, per exemple, varen sacralitzar les òrbites celestials. Avui aquesta tendència a la sacralització s'aplica als ritmes ovulatius de la dona, als gàmetes, etc., d'una forma ridícula. La naturalesa necessita respecte i res més. I el respecte de cap manera implica la immutabilitat.

c) Calen nous models de reflexió ètica als quals facin aportació filòsofs, moralistes, científics, juristes i gent del carrer, sabent que hi ha «feelings» que són tan importants com les «raons» (les quals són com a mínim tan manipulables com els «feelings»). En particular, i en relació als «feelings», les qüestions referents a l'antropologia sexual han d'incloure amb igual autoritat opinions masculines i femenines, atesa la importància emocional de les opinions sobre aquests temes i la impossibilitat de respondre-hi satisfactòriament només des de l'opinió d'un sexe. En especial els nous models hauran de ser molt conscients de la complexitat creixent dels temes i de la necessitat de considerar models de referència col·lectius i a llarg termini enfront de les referències estrictament individuals i immediates a què ens té acostumats de forma exclusiva l'ètica tradicional.

d) La naturalesa i les ciències que l'estudien són per a la conducta humana: un manual d'instruccions per al seu ús; unes indicacions de la viabilitat del sistema; un advertiment sobre els límits de tolerància que el sistema presenta en relació a les eventuais modificacions que hom pot programar; i molt poques vegades constitueixen una indicació ètica.

Acabem amb algun exemple il·lustratiu i concret.

1. La ciència ens pot dir com funciona l'ecosistema, la demografia i la reproducció o l'economia a l'illa de Madagascar, però saber què cal fer per solucionar el greu problema d'aquell país no pertany a la ciència o a la tecnologia sinó a l'ètica i la política, les quals hauran d'escollir, sense que la ciència els orienti en l'elecció, l'ordre de prioritats més adequat (si cal sacrificar els valors ecològics o cal limitar dràsticament la reproducció, o cercar recanvis econòmics als conreus, etc.). Això no ho diu cap llei de les ciències: és una qüestió d'invenció espiritual humana i pertany a la responsabilitat d'un discerniment creatiu i respectuós que no

està inscrit en la naturalesa ni en cap codi: la ciència només pot fer de modest assistent tècnic.

2. La ciència observa que la individualització biològica de l'embrió humà no es produeix abans de la implantació, atès que abans d'aquest moment hi ha fusions embrionals totals o divisions també totals. Sembla que això impediria considerar l'embrió com a persona abans de la implantació. De tota manera, la ciència no diu mai res sobre el caràcter personal de l'embrió humà, simplement perquè no en té ni idea ni en pot tenir. No hi ha manera de comprovar científicament l'existència d'una persona.

3. Fa poc, Meadows i altres autors publicaven *Beyond the Limits*, el detallat informe sobre el futur del planeta fet per l'equip del Club de Roma. És un llibre de perspectives tècniques en què apareixen els escenaris que la ciència pot preveure per al progrés de la humanitat. Els resultats es presenten en gràfics i més gràfics dibuixats per potents ordinadors. Però les eleccions ètiques, que són realment gravíssimes, no les indica la ciència. És més, en una interessant entrevista arran de la publicació del llibre, l'autor feia una bonica declaració: «Hi ha alguna cosa que està per damunt de qualsevol ajustament econòmic, que és l'optimisme i l'amor, encara que sé que és molt sorprenent que un científic utilitzi aquestes paraules. Els mercats i els mecanismes econòmics són importants, però responen a sistemes de valors; si aquests canvien, aquells també canvien. És impossible imaginar una solució a aquests problemes en una societat en què les persones no es preocupen pels altres. A la gent li resulta còmode que hi hagi tecnologies per salvar-nos; són més còmodes que l'amor i l'honestetat.» És una preciosa declaració de principis ètics feta per un científic.

La darrera frase és el gran parany de l'ètica: és més fàcil que hi hagi receptes que (moralment) ens salvin –les que es fabriquen invocant la naturalesa– que no pas llançar-se en el camp no reglat i que cal inventar cada dia de l'amor i l'honestetat.



FUNDACIÓ JOAN MARAGALL
CRISTIANISME I CULTURA

Editorial Claret



9 788472 639218