

NATURALESIA HUMANA COM A DESENVOLUPAMENT HUMÀ: SUPERANT EL REONEIXEMENT I L'AUTONOMIA EFECTIVA

Cristian Moyano Fernández

Estudiant de Filosofia de la UB

La definició aristotèlica de l'home com a animal polític (*zôon politikón*) apunta a la sociabilitat inherent dels humans, a la tendència natural a integrar-se en l'ordre ciutadà i formar part de la vida política. Aquest teleologisme característic de la filosofia essencialista d'Aristòtil queda lluny de la concepció existencialista d'autors com Nietzsche, Heidegger o Sartre, entre d'altres. El principi aristotèlic que la naturalesa de cada cosa és precisament la seva fi, és invertit per Sartre amb la seva afirmació que l'existència precedeix a l'essència. L'intercanvi de l'essència per l'existència comporta una concepció d'ésser humà totalment diferent a la grega. L'home per Sartre, primer existeix sense ser i, segons existeix, va definint-se a sí mateix, escrivint la seva pròpia història. Mentre que per a la filosofia essencialista l'ésser humà troba la seva realització manifestant virtuosament la seva essència, per a la filosofia existencialista la troba construint-la.

Definir la naturalesa humana reduint-la al caràcter de sociabilitat és infravalorar la sinuositat del camí a transitar per a conèixer-nos com a ciutadans o membres d'una comunitat política. L'existencialisme ha brindat a les preguntes antropològiques una resposta que vincula la humanitat amb la llibertat, entesa en el sentit kantian d'autonomia. En tant que som fins en nosaltres mateixos, som tal i com ens desenvolupem una vegada el nostre ésser és llançat a l'existència.

Que l'ésser humà no és un ciutadà per naturalesa, sinó per contracte social, ja ho va dir Thomas Hobbes al capítol XIII del *Leviatan* abans que part del corrent existencialista l'alliberés de tal definició. En l'esquema hobbesià tampoc concernirien a la naturalesa humana atributs com el bé o el mal, la justícia o la injustícia. Doncs on no hi ha sociabilitat tampoc hi ha poder comú, ni hi ha llei; i en absència de llei no pot haver pròpiament injustícia. Tanmateix, acudint a debats més contemporanis sobre el tema, Noam Chomsky defensa que l'Estat no és l'únic amb la capacitat d'establir criteris definitius sobre allò que és just o injust; encara que compti amb el poder polític i coactiu, això no l'autoritza a

ser la manifestació de la justícia. Per exemple, els ciutadans han de limitar a l'Estat quan aquest intenta efectuar actes criminals, com quan es produeixen violacions massives dels Drets Humans efectuades per diversos agents estatals. De manera que no sembla que la justícia precisi exclusivament d'un poder comú reconegut per lleis estatals. N'hi ha prou amb un reconeixement social cognitiu que no té per què aplicar-se o manifestar-se sota una estructuració política o, dit d'una altra manera, sota un *Leviatan* que representi el poder comú.

A l'actualitat, es podria asseverar que la humanitat s'ha associat per conèixer en una ciutadania de *iure*, però de *facto* no tots els éssers humans som ciutadans. El reconeixement legal de pertinença a una mateixa esfera política serveix per ordenar les relacions socials entre nosaltres, per encaixar dins d'un únic sistema a la humanitat i així mantenir un procediment burocràtic amb el que resoldre els conflictes sorgits de la nostra naturalesa. Però admetre que de *facto* tots siguem ciutadans és precipitar l'essència humana cap a una concepció fal·laç. Què n'és dels discapacitats mentals o dels acabats de néixer? Són ciutadans en tots els sentits del terme? Un ciutadà de *facto* ha de ser simultàniament tant pacient com agent moral; i si s'accepta com a ciutadà a qui només desenvolupa el paper de pacient moral, és per facilitar la connexió del sistema polític: és, com he dit, de *iure*. A aquells ciutadans que només ho són de *iure*, Tristan Engelhardt els denomina quasi-persones o persones en sentit social, en tant manquen d'algun dels trets definitoris de la persona com a agent moral per a patir algun tipus d'incapacitat bàsica, sigui transitòria o no.

Així doncs, es podria concloure que els éssers humans no som essencialment ciutadans; ja que d'assumir que sí ho som, hauríem d'inferir que qui no és ciutadà tampoc és ésser humà, i és evident que no sempre som agents morals ni tenim totes les nostres capacitats bàsiques resoltes. No només tots passem per l'etapa de la infància, on la nostra absència de maduració ens



impedeix assumir un estat ple d'agència, sinó que molts patim de certes demències o malalties que limiten el desenvolupament d'agència i no per això pot afirmar-se que perdem humanitat. De fet, tal i com recorda Alasdair MacIntyre, tots som depenents en cert sentit, no som plenament éssers autònoms. Així que reduir l'especificitat humana a la racionalitat pràctica és desconsiderar els altres trets que ens constitueixen.

Descartes va cometre un error en sobrevalorar l'autonomia constitutiva de la naturalesa humana. Convençut que les idees que els éssers humans es formen sobre els altres, estaven basades totalment en inferències a partir de la manifestació de la seva conducta i expressió, elevava la condició humana per sobre de l'animal. Nosaltres, en tant que som racionals, escollim i actuem mitjançant deliberacions i raonaments purament autònoms; els animals, en canvi, responen a l'entorn de manera mecànica i reaccionen als estímuls en tant que són éssers depenents de la natura. Així, Descartes obria una escissió entre la independència d'aquells posseïdors d'una res cogitans i la dependència d'aquells sotmesos a la passivitat irreflexiva de la res extensa.

No obstant, la separació de l'ésser humà amb l'animalitat basada en l'absoluta independència del *cogito*, va ser una consideració presumptuosa per part de Descartes. Al marge de la discussió de la racionalitat en els animals, cal precisar que nosaltres som més depenents del que bona part de la filosofia moderna ha provat d'assumir. I, en l'acceptació d'aquesta dependència, és on podem construir un pont moral que eixampli l'abast de la justícia social. MacIntyre, pioner d'aquesta idea que reconcilia la naturalesa humana i l'animal en aspectes com el de la dependència, critica que hàgim relegat a un apartat específic de l'ètica a aquells individus que suposadament manquen de l'autonomia que nosaltres sí en gaudim.

El seu argument és que no som tan autònoms com pensem i, per tant, no hauríem de considerar als éssers que reconeixem públicament la seva dependència com a una espècie diferenciada que tractar.

Per descomptat, hi ha límits que separen a unes espècies d'altres, així com a uns individus d'altres; però es tractarien de límits dins d'un continu, i això és l'essencial. Pierre Gassendi, al segle XVII, ja encarava el dualisme cartesà esgrimint la consciència d'aquesta continuïtat. O com suggeria Paul Ricoeur, es tracta d'aconseguir equilibrar el sentiment de pertinença a la natura amb el sentiment d'excepcionalitat de l'ésser humà dins de la natura.

No totes les visions en la història de la filosofia ha coincidit en aquest punt de reconciliació natural. El pensament hegel·lià i aquell de tall existencialista que recolzava la idea que la llibertat no era tan sols un fenomen psicològic, sinó l'essència d'allò distintivament humà, oposava diametralment llibertat i natura. La llibertat no significaria la llibertat de viure a la natura o d'acord amb la natura, sinó que començaria allà on acaba aquesta. La llibertat humana emergiria només quan l'home pogués transcendir la seva existència natural, animal, i crear un nou «un mateix» per a sí. El punt de partida emblemàtic d'aquest procés d'autocreació seria el combat a mort pel prestigi, és a dir, la dialèctica amo-esclau.

Analitzant l'ésser humà i la seva capacitat cognitiva i d'autoconsciència, s'ha de valorar l'existencialisme de l'alteritat, profusament desenvolupat per filòsofs moderns com Hegel o contemporanis com Levinas. Des d'aquest plantejament, la naturalesa humana aniria vinculada al reconeixement i, entrant com en una mena de cercle, la comprensió interpretativa dels altres deriva del contacte amb ells i és inseparable d'aquest cercle.

Axel Honneth, en estudiar les experiències socials d'injustícia i comprendre la font motivacional de les lluites socials, ha tractat d'esbossar una teoria crítica sustentada en el reconeixement. L'ideal kantià que tot subjecte humà és igualment digne i ha de valdre com a un fi en sí mateix es veu enfosquit no només per la idea hobbesiana que la perseverança de la pròpia vida de cadascú és el motiu de la declaració d'una guerra de tots contra tots, en tant que som lliures i iguals, sinó també per la idea d'arrels hegelianes que som dialèctics per naturalesa. La teoria del reconeixement de Honneth, conformada sobre els principis d'atenció afectiva, igualtat jurídica i estima social, defineix les condicions intersubjectives de la integritat personal de tots els subjectes.

No obstant, tampoc el cànon hegelian que la humanitat es basa en una lluita pel reconeixement pot ser aprovat sense reserves, atès que hi ha més ingredients a la condició humana que la dialèctica amo-esclau o la intersubjectivitat. Deixar de lluitar per l'emancipació de l'esclau o la consolidació de l'amo, no és tan sols abandonar-nos a la nostra animalitat.

Florir com a individu és tenir la capacitat d'autorealitzar-se, encara que no es faci efectiu el funcionament. No només tenir la capacitat de ser raonador pràctic en el present, o de tenir agència i ser agent moral en un futur, sinó també de portar una història en la qual en un passat un ho va ser. Ser humans és entendre'ns a nosaltres mateixos i a les nostres capacitats en sentit temporal: com allò que vam ser i vam tenir, allò que som i tenim, i allò que podem arribar a ser i a tenir. És assumir que el nostre ésser es projecta en el temps, tal i com va advertir Heidegger. D'aquesta manera, aquells que van perdre la consciència o encara no la tenen, o aquells que no aconsegueixen sortir de la dependència o ésser plenament conscients, poden continuar sent humans posat que tenen la capacitat temporal per a autorrealitzar-se. Tenir la possibilitat.

Així, la humanitat és un llibre obert en el que constantment falta quelcom per escriure, per narrar. Ser humà consisteix en ser humanament possible, és a dir, és algú que en un lapse de la seva vida va albergar les capacitats per a florir amb el seu màxim esplendor. I els trets que caracteritzen diferencial i específicament la humanitat, encara que sigui sota l'estructura d'una capacitat o simple possibilitat que per causes biològicament disfuncionals o dissonants cognitius no es faci efectiva, són els d'actuar moguts per deures escollits de forma autònoma. I si bé tal autonomia pot mitigar en grau en unes o altres persones, com hem apuntat a l'al·ludir a MacIntyre, la seva capacitat de desenvolupament ha d'existir en la nostra naturalesa per tal de ser humans.

