

Y. C. ZARKA: LA QÜESTIÓ DE L'ÉSSER MORAL EN EL SEGLE XVII

Joan NONELL

La pretensió que té el seminari impartit per Y. C. Zarka entre el 29 de novembre de 1993 i el 3 de desembre de 1993 és veure com al segle XVII la qüestió de l'ésser moral es determina des dels conceptes de «dret natural», «persona» i «subjecte», i, alhora, veure com aquesta determinació travessa tota la reflexió que caracteritza el segle, és a dir, la constitució de la filosofia primera i les dimensions teològiques i polítiques de la moral.

En aquest sentit el seminari es divideix en tres parts:

1. Dret natural en l'individu.
2. De l'individu a la persona moral.
3. De la persona moral a la identitat personal del subjecte.

Aquestes tres parts són tractades al llarg de cinc sessions, la primera de les quals passem a ressenyar.

1a. sessió: *Individu, persona i subjecte en les teories del dret natural del segle XVII*

El primer que convé destacar és la dependència que tenen totes les teoritzacions, que es fan al llarg del segle, de la teorització que va dur a terme Hobbes.

Essent Hobbes teòric del Dret Natural, fundà els termes d'individu, persona i subjecte, la tematització dels quals fóra possible mitjançant l'accés cartesià a la metafísica de la subjectivitat. Són, conjuntament, la fonamentació metafísica de la moral i la preocupació per la definició natural de l'ésser, els trets bàsics que donaran contingut al Dret Natural.

La doctrina del Dret Natural es determina des de dues dimensions: dimensió ètica i dimensió teològica. Amb aquestes dues dimensions, en tant que es trobin disposades essent preeminent l'una sobre l'altra, tindrem una determinació racionalista del Dret Natural o bé una determinació voluntarista; en un i altre cas el que li dóna validesa universal a la llei és la Raó Universal o bé la Voluntat divina. El cas racionalista tindria com antecedent la conciliació estoica del Bé ciceronià i el Déu transcendental neoplatònic. El cas voluntarista situa els fonaments de la Llei natural en Déu on coincideixen tant la Voluntat, com l'Enteniment, com l'Omnipotència. En aquest sentit, el voluntarisme, en el Dret Natural, tindria com antecedent l'ockhamisme.

La posició de Hobbes, com a teòric del Dret Natural, fóra intermitja o de pont entre el voluntarisme i el racionalista.

lisme. Hi hauria, doncs, dimensió ètica, la qual cosa suposa que tota la teorització sobre el dret natural estigui fundada sobre un sistema racional de la llei. Un exemple és el model matemàtic. Així, sobre el model de la Geometria euclidiana, Hobbes teoritzava el model polític.

La problemàtica del Dret Natural resideix en la seva fonamentació. Essent aquest fonament la Natura humana, del que es tracta és veure quin és el lloc propi d'aquest fonament en el diversos autors, tenint com a referent la problemàtica de la identitat personal encetada amb la tematització de l'«ego» a la metafísica cartesiana.

El primer autor a qui Zarka dedica la seva atenció és Hugo Grotius, a qui alguns autors qualifiquen com el pare del Dret Natural. En Grotius hi trobem tres significacions pel terme «Dret Natural». En primer lloc és allò que és just. En segon lloc el dret és una regla donada per la recta raó i que ens dona el coneixement d'una acció com a bona o dolenta segons sigui conforme o no amb la naturalesa racional de l'home, i, en tercer lloc, el dret es pot considerar, també, com la llei, entenent per aquesta la regla que obliga els homes a comportar-se segons els principis d'allò just. El que cal destacar d'aquestes significacions és la identificació entre dret i llei (*ius=lex*); la llei és considerada com «la regla d'actes morals que obliga a fer allò que és recte». Allò que és recte, allò que és just ve donat per la «recta ratio». Com veiem, la significació del Dret Natural és designada des de l'adequació de l'acte moral amb la naturalesa racional de l'home. La importància de la significació del Dret Natural teoritzat per Grotius radica en la seva incardinació en la noció de subjecte. El dret és «una qualitat moral de la persona, en virtut de la qual pot fer o tenir quelcom licitament».

Cal esmentar que el Dret Natural, en Grotius, és un fonament apriorístic de la raó humana i, en aquest sentit, és immutable, donat que la natura humana és concebuda com la «*physis*» aristotèlica. Hi ha, doncs, un pas essencial en la teoria de Grotius, donat que les regles que expressen el Dret Natural contempnen l'home en tant que individu, però en els

fonaments d'aquestes mateixes regles hi trobem inserida la racionalitat, la presència de la qual es fa palesa en la designació del Dret com allò que és just, sent allò just el que no és injust, i allò injust el que repugna a la natura racional i social de l'home. Vist des d'aquesta perspectiva, el Dret contempla certs actes humans amb un valor moral intrínsec. Aquest valor es mesura per la mateixa natura racional de l'home. Però en tant que es considera la racionalitat en si mateixa, el Dret esdevé quelcom immutable. Aquesta immutabilitat fa que ja no es consideri a l'individu físic, predeterminat naturalment, com a objecte del Dret Natural sinó a la persona en tant que té qualitats morals per actuar segons les seves facultats i des de la seva llibertat.

El canvi de determinació del Dret Natural de l'individu com a ens físic, a la persona com a subjecte de qualitats morals, comporta una tematització, en les teories del Dret Natural, de l'estatut ètic-jurídic de la persona; aquesta tematització el que fa és substituir el Bé estoic que comportava un determinisme extrem, per la qualitat moral de la persona, que implica una certa llibertat. En aquest punt, cal dir que la divergència més forta sobre la qüestió del Dret Natural té lloc entre Hobbes i Pufendorf.

En Hobbes hi trobem una triple distinció dins el concepte de Dret Natural: en primer lloc tenim una distinció entre «*ius*» i «*lex*», o entre «*Right*» i «*Law*», tal com Hobbes designa el dret i la llei, forçant el vocabulari anglès, allà on Grotius les identificava. El dret consisteix en la llibertat de fer o no fer, mentre que la llei ens determina o bé a fer alguna cosa, o bé a no fer-la. D'aquesta forma, la llei i el dret divergeixen tant com l'obligació de la llibertat. En tant que el Dret Natural és la llibertat, la condició de l'home és l'estat de conflicte on tots són enemics de tots, i on cadascú és regeix per la seva pròpia raó. En aquestes condicions tothom té dret a tot. En aquest sentit, l'únic que ens pot garantir la formació de la societat és la noció de llei entesa com a obligació. Així, el fet que el dret sigui designat com la llibertat i la llei com l'obligació impli-

ca que anem des de la consideració de la individualitat en el dret com a llibertat al reconeixement de l'altre en la llei, com a obligació.

La segona distinció de Hobbes té lloc entre «ius» i «potentia». Allò que defineix el dret és la llibertat d'autodeterminar-se per conservar la pròpia natura. El dret no es defineix per la potència donat que l'ús de la potència no és idèntic a la potència mateixa. La capacitat per preservar la pròpia natura és el dret mateix. Però la potència d'aquesta capacitat mai no s'exerceix en els mateixos termes en que es planteja el dret.

La tercera distinció és entre «ius natural» i «ius racional». Tot i que el dret natural es troba lligat al simple fet d'exercir la llibertat que cada home té per fer us del seu poder, sense aquest dret tampoc la llei pot fructificar mai i constituir-se en societat civil. El dret racional és el dret natural inalienable de l'individu que consisteix en la possibilitat que tot home té de transferir el seu poder, per assolir mitjançant el contracte el benefici de la pau i la constitució del cos polític.¹

Per la seva banda, Pufendorf concep el Dret Natural d'una manera oposada a la de Hobbes. Pufendorf identifica «ius» i «lex» però, a diferència de Grotius, per a qui el «ius» era una regla donada per la «recta raó», és a dir, allò que ens permetia jutjar com a justa o injusta a una acció era, en darrer terme, la naturalesa racional de l'home, en Pufendorf el fonament del «ius» és la llei natural. Tota la qüestió es limita a trobar la clau de l'obligatorietat del «ius», la qual cosa és possible des de la promulgació d'una «llei natural». Tota llei natural presuposa un legislador que és qui la fa o imposa. D'aquesta imposició s'obté la seva obligatorietat. La raó, en aquest sentit no és, per si mateixa, llei natural, sinó més aviat el medi d'expressió de la llei, essent aquesta allò que fonamenta des de la seva obligatorietat, la moralitat. Des de l'afirmació de la llei natural allò que esdevé fonament de la moralitat humana és l'existència de Déu.

Respecte a Hobbes i Spinoza, als qui Pufendorf identifica per tenir una mateixa concepció del Dret Natural, cal dir que els crítica, essencialment perquè en ells el dret natural es troba inserit en la constitució de la pròpia natura. Això comporta una paradoxa, en el cas d'Spinoza, donat que representa la destrucció del dret natural. El dret, en tant que llei, consisteix en la facultat de poder escollir. Segons Pufendorf hi hauria, en Spinoza, una reducció del dret a la potència física, donat que el concepte de dret en Spinoza és la qualitat física de poder escollir: «el dret de cadascú s'estén fins allà on s'estén la seva potència determinada».² El dret de l'individu inclou tot allò que ell és capaç de fer i de pensar en les condicions donades. El dret natural s'ha d'entendre com la potència que tenen les coses naturals, per la qual existeixen, i això és la potència de Déu en la seva plena presència. Donat que Déu poseeix un dret sobre totes les coses i que el dret de Déu no és altra cosa que la potència mateixa de Déu que és absolutament lliure, tota cosa natural té de la natura tant dret com potència té per ésser. Això és així perquè la potència de cada cosa natural no és altra que la potència mateixa de Déu. Per Dret Natural s'ha d'entendre, doncs, les lleis mateixes de la natura. La paradoxa no és altra que el fet que per una banda el dret sigui la potència física, i per l'altra aquesta potència és allò que hom troba en les condicions, lleis o possibilitats de la natura. Per dir-ho així, el dret —*ius*— es dilueix en la llei natural, en tant que aquesta comporta necessitat i obligatorietat.

El dret de les coses naturals es troba limitat pel dret de les altres coses naturals. D'aquesta forma el dret d'unes es determina en funció del dret de les altres. Hi ha una intrínseca dependència entre totes les coses. Però en la noció de potència hi podríem trobar el contrari, és a dir, la capacitat d'expressar, per negació de les altres potències, la totalitat de la naturalesa. Aquesta capacitat o potència il·limitada és Déu mateix o la suma de totes les potències naturals.

1. Aquestes distincions es troben al cap. XIV de la primera part del *Leviathan*, pàg. 116-130, Vol. 3, Ed. Molesworth.

2. Spinoza, *Tractat Teològic Polític*, pàg. 262.

D'aquesta forma la noció de Dret Natural respon, més aviat, a l'obligació i el deure que tenen totes les coses d'expressar-se a través de la seva potència. Per Pufendorf això ja és una negació del Dret Natural, perquè, en aquest sentit, el dret correspon únicament a l'activitat de les potències pròpies de les coses naturals,³ i allò que cal no és una noció de dret natural com a activitat o desplegament d'una potència, sinó una noció teòrica del dret, que permeti reconèixer l'honestat o deshonestat de les accions humanes.

Cal dir que en la concepció spinozista del dret hi trobem expressada la de la individualitat puix que el dret de cadascú és una part de la potència de tota la naturalesa, i és allò que li permet actuar sobre totes les altres parts. Per la seva potència l'individu es caracteritza com independent de la resta, en la mesura en què actua exercint el seu dret, per bé que la potència es troba determinada per la dels altres éssers naturals. En aquest sentit, Spinoza es trobaria fora de les definicions del Dret Natural, en tant que no es entès, el dret, com a fonament sinó com a activitat mateixa de l'ésser natural. Però des de la determinació de la individualitat que comporta la noció de dret com a potència física, en Spinoza, és possible donar el pas cap a la determinació de l'ésser com a persona moral.

Pufendorf distingeix, també, el Dret Natural de la moral cartesiana. La moral cartesiana es trobaria consignada en el *Tractat de les Passions de l'ànima*, i allò que la caracteritza és la distinció entre enteniment i voluntat, el que la llibertat sigui concebuda des de la voluntat com a capacitat de determinació. Mitjançant l'ús de la nostra llibertat obtenim el domini de nosaltres mateixos, ens fem «senyors de nosaltres mateixos» i això ens fa ésser similars a Déu. La voluntat és una acció de l'ànima, i pot generar pensaments en l'ànima i accions en el cos. La relació, doncs, entre les passions, enteses aquestes com a moviments de l'ànima, i la voluntat, és que l'última causa a les primeres. El moviment de l'à-

nima que resulta conduir-nos cap a la virtut és, conseqüentment, aquell pel qual la voluntat es determina cap a aquelles coses que li resulten convenientes; això és l'auto-estima o amor de si mateix, i rep el nom de «generositat». En aquest sentit, el Bé sobirà, o la possessió de tots aquells béns que depenen de la nostra llibertat, és l'exercici de la virtut. En darrer terme, allò que determina a la llibertat de la voluntat és aquest coneixement d'allò que ens resulta convenient, o d'aquesta auto-estima.

Per Pufendorf la moral cartesiana conforma el concepte de persona, o l'ésser moral. Aquesta fóra la gran aportació cartesiana; però segons ell, aquesta aportació ha d'ésser completada. El pas que permet parlar, ja no d'individus, sinó de persones morals, és aquesta determinació cap a l'auto-estima des d'una voluntat que posseïx un coneixement previ d'allò que li resulta convenient. Mentre que l'individu es troba determinat per una qualitat física, la persona moral és impulsada pel primat del coneixement present a la mateixa voluntat.

Aquesta idea de l'ésser moral cartesiana, Pufendorf la trasllada al Dret Natural. La seva concepció del dret ens dóna la llei com a principi de l'obligatorietat i necessitat moral. Hi ha, doncs, com a formes preeminents, unes lleis de la socialitat, no necessàries en si mateixes, però sí en tant que corresponen a aquelles per les que Déu ha creat l'home. La raó és una font de coneixement moral, com ho és la «generositat» cartesiana, en tant que lliure disposició de les seves voluntats, cap allò que li resulta, o no, convenient, sentint, per l'auto-estima, una constant resolució cap al seu bon ús. La «generositat» cartesiana fonamenta la moralitat humana, és a dir, fonamenta, per Pufendorf la seva concepció del Dret Natural com a obligació que tenen tots els homes, tot i que això depèn sempre del seu coneixement moral —de la seva «generositat»— de seguir les lleis naturals promulgades per Déu. El Dret Natural completa la moralitat cartesiana situant allò que és propi de cada persona, en una noció universal d'humanitat.

3. Els homes tindrien potències desiguals i això fóra la font del conflicte; per evitar-ho cal que intervingui una potència anivelladora. Aquesta potència és l'estat.

Tot i això, cal parar esment en el fet que és l'acció humana la que produeix actes morals. Mentre que els actes físics són moralment indiferents, els actes que són produïts amb intenció racional i social, són actes eminentment morals. Però aquests es donen en el context racional de la llei natural establerta per Déu. Això fa que el Dret Natural, en Pufendorf, tingui el paper d'ontologia per la moral. L'home és un animal governat per lleis. Aquest respecte fa que les lleis siguin imprescindibles per la constitució de la moral. Per Pufendorf, la definició de persona moral —concepte, aquest, que novament depèn de la metafísica cartesiana— té dos trets essencials: per una banda, l'amor a si mateix, com tendència a la conservació de si mateix, i de l'altra la manifestació de la llei natural o la racionalitat social de l'home. En Pufendorf la persona moral és persona moral particular perquè aquests dos trets es combinen, no es contraposen, sinó que s'harmonitzen, i l'amor propi no s'identifica amb la persecució d'utilitats físiques particulars, sinó en la persecució del Bé comú. Aquest Bé comú defineix la socialitat, essent aquesta socialitat la que esmerça l'amor propi. Així tenim que allò que fa les persones morals éssers particulars no és la seva individualització, sinó la seva socialitat, és a dir, la cura que es té del Bé comú. D'aquesta forma, també els éssers artificials, com els Estats i societats, són éssers morals particulars. La moral representa el predomini ontològic d'allò social sobre allò físic. I aquest fet ontològic el protagonitza el dret natural com a llei, perquè es dona inclús abans que existeixi algun objecte en el qual es pugui exercir.

En aquest sentit la definició de persona moral, des de les teories del Dret Natural, encara es troba lluny de les nocions d'identitat personal —de Locke— i de subjecte —de Leibniz—, però, tot i així, també s'allunya de les teories racionals d'un Grotius, per a qui les qualitats morals, que flueixen dels principis interns de cada individu, són la veritable mesura de la socialitat humana. Per veure això amb més profunditat, cal aturar-se en la concepció hobbesiana del Dret

Natural. Així veurem com Hobbes rebutja el problema de la identitat personal en les seves definicions de la persona moral, perquè, com en el cas de Pufendorf, a qui precedeix, la qüestió de la persona moral es dirimeix amb la creació de la persona artificial o de l'Estat. Per això no hi ha definició de l'individu o de la identitat personal. Però aquesta qüestió, C. Y. Zarka, la va tractar en la següent sessió, dedicada al Dret Natural hobbesià.

2a. sessió: *El dret natural de Hobbes*

En la concepció del dret natural hobbesià, cal distingir una primera recepció analítica. Aquesta primera recepció ve donada per la fascinació amb què rep el mètode geomètric euclideà, després de la seva primerenca formació humanista; l'ordre demostratiu, que permet passar de premises a conclusions evidents, ha de poder ésser aplicat al terreny moral. Això es farà des de dos preceptes: per una banda, el precepte del moviment —la primera «translatio»— que és l'única forma que té la realitat. Tant és així que tot és reduïble a moviments i les diferents parts del sistema hobbesià presenten lleis específiques —que corresponen als seus objectes concrets, el cos natural, l'home o el ciutadà— les quals condicionen els moviments de les altres parts. Per altra banda, el segon precepte és el nominalisme radical, de tal forma que els cossos que es mouen són concebuts com individus concrets, no com a ens genèrics, que només tenen en comú el fet de moure's.

La segona recepció hobbesiana del dret natural té lloc amb la crisi social que representa la guerra civil anglesa. Zarka anomena, aquesta segona recepció, pas ètic; aquest pas ve a interrompre el projecte sistemàtic hobbesià, donant un impuls a una nova concepció de la filosofia com a construcció teòrica amb utilitat pràctica —s'oposa a la vella o tradicional filosofia política representada per Plató, Moro o Bacon, perquè aquesta tradició fóra massa idealista-utòpica. Aquesta vella tradició de la filosofia po-

lítica pren forma al voltant de la idea que és l'ús de la raó, per part del subjecte el que ens ha de permetre mantenir l'estabilitat de l'estat i l'ordre civil. Hem de recordar que pels estoics, allò natural —l'estat natural— és allò social, i que, per tant, els impulsos naturals es troben subsumits a la raó. Aquesta predilecció racional dóna lloc a l'apetit social. És per això que la formació de l'Estat, o la sociabilitat com allò natural, té un fonament racional. I és aquest fonament, expressat mitjançant la noció de bé comú, el que garanteix l'ordre civil o la pau en la societat.

Per tant Hobbes es troba davant d'una antinòmia: per una banda les velles tradicions filosòfiques que posen la racionalitat com a garantia de l'Estat i, per l'altra, la realitat viscuda en forma de guerra civil, que porta en si mateixa la descomposició social, acompanyada de la destrucció de l'Estat, essent com són, l'Estat i la societat, ens legals posats per la raó.

Aquesta antinòmia dóna com a fruit l'ús del mètode inductiu en l'estudi del passat històric —aquest mètode el troba en la traducció, que portà a terme, de *Les guerres del Peloponès* de Tucídides. És mitjançant l'estudi de la història com han d'aprendre els homes a conduir-se racionalment. «El vertader paper de la història consisteix en educar i situar els homes en condicions, mitjançant el coneixement dels actes del passat, de conduir-se prudentment en el present i de forma previsorà cap al futur»,⁴ ens diu Hobbes. L'examen de les accions del passat és el principi d'on s'ha de deduir la filosofia civil. Així, de les conseqüències i dels resultats del passat hom extreu més coneixement que de qualsevol principi general de naturalesa més filosòfica.

És aquest un nou estil de pensament que ve a reformar l'efecte de la crisi de confiança en la vella tradició de filosofia política, oberta amb la guerra civil anglesa, i que té com a resultat un nou projecte de filosofia política. Aquest nou projecte es fa des del precepte de què és

la por a la mort violenta la que fa que els homes s'haguin associat per formar l'Estat. Les filosofies es constitueixen a cavall d'un projecte i d'una crisi.

Dos són els punts que Zarka tractà en aquesta segona sessió dedicada a la filosofia política i el dret natural hobbesià: a) la constitució de l'individu; b) la funció de l'Estat.

a) La constitució de l'individu.

Als *Elements of Law* hi trobem la primera versió de l'ètica i la política hobbesiana. El llibre el trobem dividit en dues parts: 1) «la natura humana» o els elements de la llei natural i política. Aquesta primera part conté el que podríem anomenar el poder natural de l'home, i es troba dedicada a l'estudi de la composició de l'individu. 2) «El cos polític» forma la segona part, dedicada a l'estudi de la unió, mitjançant convenis, d'una multitud de persones naturals fins a constituir una persona jurídica —civil— o cos polític.

Respecte a la primera part —la natura humana— cal dir que l'home es troba caracteritzat per un anhel de desig. Aquest desig es concreta en la recerca d'allò que contribueix a la preservació de la seva natura. Hobbes parla de l'apetència com el començament del moviment animal cap allò que ens agrada, que quan fa referència a un objecte rep el nom d'Amor. Quan aquest moviment es debilita, o ens destorba, rep el nom de dolor, i quan es relaciona amb la seva causa, odi.⁵ Aquest moviment, que Zarka caracteritza com «passió primitiva», es constitueix entorn d'un requeriment o d'una provocació. El requeriment és l'apetit, l'amor, el plaer o l'atracció cap allò que ens agrada, i la provocació és l'animadversió, l'odi, el dolor, o el fet d'allunyar-nos d'allò que ens molesta. Tant el requeriment com la provocació són modalitats d'un únic moviment: el desig —«conatus». El desig com delectança o apetit és apetit de si mateix o desig constant de plaer.

Hi ha dos tipus de plaer: l'un afecta l'òrgan corporal del sentit —Hobbes l'a-

4. E. W. VIII, pàg. vii.

5. *Elements of law*, cap. VII, pàg. 159 de l'ed. de Louis Roux, Lyon, 1977.

nomena sensual—; el més gran de tots és aquell mitjançant el qual ens sentim convidats a continuar l'espècie. I el següent és aquell mitjançant el qual ens sentim convidats a menjar en ordre a conservar la pròpia persona. L'altre tipus de delectança correspon a la ment, li diem joia, i es representa a qualsevol part del cos.

La delectança com a fruïció contínua s'anomena felicitat, i no consisteix en haver prosperat, sinó en estar sempre prosperant, és a dir, el desig de si mateix té una constitució dinàmica, és el donar-se sempre, fins pel nostre moviment, o el que és el mateix, que el desig mai no quedi satisfet. El desig, com a felicitat, és la recerca constant de delectança; per això, els homes quan més tenen més desitgen.

En segon lloc, l'home es troba caracteritzat com ésser amb paraula. Allò específic de l'home és la capacitat que té de parlar. La parla humana és la forma com el discurs mental esdevé discurs verbal, és a dir la forma en que els homes es comuniquen o s'expressen. Té dues finalitats: «registrar les conseqüències dels nostres pensaments, donat que aquests són propensos a desplaçar-se fora de la memòria i forçar-nos a un nou treball; poden, així, ser recordats gràcies a les paraules, amb les que es van canviar». El llenguatge, en aquest sentit, és una senya o nota de rememoració. A la vegada «serveix per indicar, quan molts utilitzen les mateixes paraules, per la seva connexió i ordre, el que uns i altres conceben o pensen de cada assumpte. I també el que desitgen, temen o és objecte d'alguna altra passió seva». En aquest us del llenguatge els noms reben la denominació de signes.

Gràcies als noms podem fer ciència, mentre que els animals, per no disposar de noms, no tenen aquesta capacitat. L'home es diferencia de l'animal per la seva capacitat d'arbitri, donat que «el nom és la veu que un home imposa arbitràriament, com una senyal per portar a la seva ment alguna concepció referent a la cosa a la qual s'ha imposat».⁶ «El

llenguatge o discurs verbal és l'encadenament de veus que els homes han establert arbitràriament, per significar l'encadenament dels conceptes de coses que nosaltres pensem».⁷ Per contra no tot us de la veu constitueix llenguatge. Entre els animals l'ús de la veu no constitueix llenguatge donat que aquest ús no és pel seu lliure arbitri, sinó per la necessitat de la seva natura. Perquè la veu devingui un signe lingüístic i no el signe natural d'una passió —com en els animals que, per la seva natura, expressen l'estat de joia o temor en què es troben amb la veu— aquesta no ha de comportar cap relació natural al seu significat.

La paraula també modifica la constitució afectiva de l'home, puix que amb el llenguatge els homes expressen, als altres, els coneixements, les concepcions, opinions i passions que tenen en el seu interior. De fet, les passions dels homes, que són l'origen de totes les accions voluntàries, constitueixen l'origen de la parla, per la necessitat que tenen d'expressar aquestes passions. La disposició natural a expressar els afectes —pròpia tant dels homes com dels animals—, en l'home genera el llenguatge, i aquest per la seva banda, amb el caràcter arbitrari dels signes lingüístics, modifica els afectes i passions, introduint concepcions o imatges del pensament.

D'altra banda, també es veu modifica la constitució individual de l'home, perquè el llenguatge té lloc en funció de la voluntat de voler donar a conèixer o comprendre alguna cosa a un altre. El llenguatge ens permet entrar en relació amb l'altre.

Per últim, en aquest punt, cal destacar el fet que Hobbes, amb la seva concepció del llenguatge, es situa fora de tota tradició històrica, perquè s'oposa a Aristòtil, car per Hobbes el signe lingüístic no es redueix a ésser la simple conseqüència natural d'una imatge sonora i d'una representació mental. En Aristòtil hi ha una relació de similitud entre els estats de l'ànima i les coses, de tal manera que els estats de l'ànima expressen l'ésser, mentre que per Hobbes cap relació de similitud és postulable entre la representació i les coses.

6. Cap. V, *Elements of Law*, ed. Molesworth, Vol. IV, pàg. 20.

7. *De Homine*, O.L. II, Cap. 10, 1, pàg. 88.

Aquesta distinció entre el signe natural i el signe convencional lingüístic, també la trobem en Ockham, però per Ockham, el signe natural expressa el concepte o la intenció de l'ànima i aquest significa, pròpiament, la cosa, i els signes convencionals o les paraules tenen una significació subordinada al concepte. Així, per Ockham, la paraula, el mot, significa sempre un concepte de l'esperit, el qual, per la seva banda, significa la cosa. En Hobbes trobem negada aquesta relació de significació que Ockham estableix entre la intenció de l'ànima i la cosa. En primer lloc, la paraula és arbitrària no només en relació a la cosa, sinó també en relació al pensament que es troba significant. Entre les paraules i les coses no hi ha cap tipus de similitud que ens pugui fer pensar que la natura de les coses es trobi, ella mateixa, en els mots. La concepció hobbesiana del llenguatge és, per tant, totalment nova i allunyada de les tradicions.

La segona part dels *Elements of law* s'ocupa de la formació del cos polític. El cos polític no es pot considerar un cos natural, sinó que cal considerar-lo una realitat artificial creada per la voluntat. La seva creació ve establerta per la necessitat de preservar l'ésser i el bé de l'individu, que es troba amenaçat en l'estat de natura. En l'estat de natura cada home és jutge de les seves pròpies accions. Amb això Hobbes vol dir que quan algú sent amenaçada la seva integritat exerceix el dret que tothom té a fer qualsevol cosa per conservar la natura. Mentre no hi hagi seguretat entre els homes per respectar mútuament les lleis naturals, aquests es mantindran permanentment en estat de conflicte o guerra.

L'Estat o cos polític s'institueix com la unió d'una multitud conflictiva. Mentre que en els animals de la mateixa espècie trobem una concòrdia natural establerta per l'obra de Déu en la natura, entre els homes la concòrdia és sempre artificial, donats els odis i enveges que es tenen en pretendre el domini, la superioritat o les riqueses dels altres. Això engendra el conflicte que només pot ser

pal·liat mitjançant el pacte o conveni. El pacte comporta la unió que es defineix com aquell estat que comprén o inclou les voluntats de molts en la voluntat d'un sol home, o en la voluntat de la majoria d'un cert nombre d'homes.

Formar la unió és assolir una garantia absoluta i indivisible per la seguretat dels homes donat que cada home és obligat, mitjançant el pacte, respecte el mateix home o consell designat per tots, a fer o no fer les accions que aquest home o consell li mani o prohibeixi realitzar. Aquesta unió és allò que s'anomena «cos polític». La unió o el pacte social porta, en la seva enunciació, una nova teoria de l'autoritat, que s'allunya de les teories medievals on el sobirà és investit per dret diví. La submissió de la voluntat de tots els homes a la voluntat d'un sol home o consell es fa mitjançant el pacte, però el sobirà és un home més, i la seva autoritat política ve donada per l'acord signat pels seus conciutadans.

El dret natural hobbesià es troba caracteritzat pel pas que es fa des d'una lògica del conflicte i la guerra de l'estat natural, a una lògica del poder jurídic en el cos polític o societat civil. De la lògica dels fets, on per natura tothom té dret a tot, passem a la qüestió de dret, on el dret natural dóna pas a la llei natural que és l'obligació que tothom té, com a precepte racional, a fer allò que no comporti perill per a la seva existència. Per això la primera llei natural consisteix en cercar la pau, mentre que la segona llei natural —formulada pel cas que no s'hagi pogut aconseguir la pau— ens diu que un home ha d'estar disposat, quan els altres ho estan tant com ell, a renunciar al seu dret en benefici de la pau. La renúncia al dret és la renúncia a la llibertat, que tots tenim, és la renúncia al propi benefici.⁸ Mentre els homes mantinguin el seu dret a fer allò que volen es trobaran en condició de guerra. Per això, la segona llei de natura o la llei de la renúncia al dret propi es pot enunciar com la renúncia a «fer als altres allò que no voldries que et facin a tú», dit straussianament. És en aquest sentit que Zarka distingeix, en l'enunciació del dret natural, entre una qüestió de fet i una qües-

8. Cap. XIV, *Leviathan*, ed. Molesworth, pàg. 118-119.

tiu de dret. El dret natural des de la qüestió dels fets comporta el conflicte, mentre que des de la qüestió jurídica comporta la renúncia als drets propis i l'establiment del pacte, que garanteix la formació del cos polític.

b) La funció de l'Estat

Aquesta segona part de la sessió el professor Zarka la va dedicar a descriure alguns trets de la constitució del cos civil. En primer lloc, fent referència al *De Cive*, la primera obra política publicada per Hobbes (1642), analitzà les respostes a tres objeccions fetes a aquesta obra per objectors anònims, i que aparegueren publicades a la segona edició (1647). En segon lloc, centrà la seva atenció en el *Leviathan* per abordar tres conceptes claus que modifiquen i completen la doctrina civil i política de les obres anteriors —*De Cive i Elements of Law*.

1r) Objeccions i Respostes en el *De Cive*. La primera objecció pren cos al voltant de la definició aristotèlica de l'home com «animal polític». Aquesta concepció ha estat criticada per Hobbes que, obertament, considera l'home apte per la societat no per natura sinó per ensenyament.⁹ L'objecció es planteja en termes de legitimitat del projecte hobbesià: si no hi ha tendència natural, en l'home, a la societat, com és que hi ha societat? Si l'home no és per naturalesa sociable, se li objecta a Hobbes, caldrà que tingui, per naturalesa, afany de solitud. La crítica al fonament de la societat impossibilita, per l'objector, el projecte mateix de la construcció de la societat civil. Per resoldre l'objecció de la solitud, Hobbes porta a terme una distinció entre el desig de companyia, com disposició a la relació amb d'altres, que també existeix en l'estat de natura, i el desig de societat, que és la relació constitutiva de la societat política. Cada desig es troba fonamentant una relació diferent: el primer fonamenta el trobament i la reunió dels homes, perquè la solitud perpètua resulta penosa o inde-

sitjable als homes i el segon la unió civil que els predisposa a la societat política. En el desig de companyia hi trobem un fonament natural: la necessitat d'ajuntar-se uns amb d'altres és natural. Però en això no hi ha cap fonament polític, que només es dona pel cas del desig polític. Per aquest motiu pot afirmar Hobbes que no és per natura sinó per educació que l'home esdevé un ésser amb disposició a la societat política; aquesta és la que es constitueix, voluntàriament, amb el pacte social.

La segona objecció es refereix a l'afirmació hobbesiana per la qual els homes, en estat de natura, en els seus actes no cometem pas injustícies respecte als altres.¹⁰ Per argumentar aquesta afirmació, Hobbes reprèn el principi del dret natural que tothom té per a la pròpia conservació. Per aquest principi cada home utilitza els mitjans que té al seu abast per la pròpia potència natural. L'objecció de fons consisteix en considerar que si aquest us no implica injustícia, llavors l'home podria ésser naturalment dolent, per l'actitud violenta que comporta l'ús de la potència natural per l'autoconservació. Hobbes respon a la pregunta negant que en l'home hi hagi un desig de potència il·limitada o de dominació. La violència que engendra l'estat de natura, i que fa enemics els homes entre si, no és el resultat d'una tendència natural en l'home. És, simplement, el desig que cada home té per natura de preservar el seu ésser. Aquest desig, quan no hi ha poder polític, es transforma en temor dels altres, que en una situació de tots contra tots, poden coartar el desig que cada un té de perseverar en l'ésser. Entès així, l'home hobbesià no té res en comú amb l'home de Rousseau.

La tercera objecció és doble i es fa contra la idea de l'Estat absolut. El primer problema que li plantegen té a veure amb les condicions d'existència dels homes que es troben sotmesos a un poder absolut. Un rei amb poder absolut pot sotmetre, per la força, els seus subdits a una vida miserable. Si el sobirà té

9. «Homo ad societate non natura sed disciplina aptus est», *De Cive*, 1,2, pàg. 159, O.L. Vol. II.

10. *De Cive* 1,1 pàg. 158, O. L. Vol. II.

el poder, quina força l'hi impedirà cometre tota mena d'excessos? En realitat l'objecció es fa contra tot el sistema, donat que Hobbes, amb la idea del poder absolut, proposa el pas de l'estat de natura a l'estat civil. Si aquest poder absolut serveix per perpetrar un estat d'injustícia, quin guany hi ha en aquest pas?, quin guany podríem trobar en substituir la violència dels molts, contra els quals és legítim defensar-se, per la violència d'un sol pel qual no hi ha defensa possible? La resposta hobbesiana conté tres arguments: 1) Hobbes manté que l'estat ha de tenir un poder absolut, perquè aquest resulta necessari per abastar la finalitat de la societat civil, que no es altre que protegir els seus súbdits. Encara que això pugui comportar que el sobirà no estigui sotmés a les lleis civils que ell edicta, no impedeix pas que segueixi estant sotmés a les lleis de Déu. 2) Hobbes sostindrà que els sobirans es guardaran prou de fer mal ús del seu poder, perquè no en treurien cap profit arruïnant els seus súbdits. El poder del sobirà és equivalent al que li donen els seus súbdits, amb la qual cosa perjudicant els súbdits el sobirà es perjudica a si mateix. 3) Tot i així, la resposta és encara insuficient, puix que presuposa el perfecte coneixement de la seva situació per part dels sobirans, i passa per alt els casos particulars on el sobirà es manifesta amb una natura injusta. Per aquests casos, Hobbes argumenta que encara que es limités el poder dels sobirans, això no faria disminuir el risc d'un mal ús per part d'aquests. Per contra, aquesta disminució del seu poder podria comportar una deficiència en l'aplicació de la protecció dels ciutadans. Donat que aquesta és la finalitat exclusiva de l'establiment de la societat civil —preservar els homes de l'estat de natura— és precís que no hi hagi reducció del poder absolut, encara que això pugui comportar el risc d'un abús en l'ús del poder per part del sobirà. Sigui com sigui, aquest risc sempre serà menor que el que trobem en un estat de natura.

El segon problema que li plantegen té com a principi l'absència d'un model

polític com el que ell proposa en tota la història de la cristiandat. Hobbes nega aquesta observació perquè, argumenta, tot poder polític, sobiranament establert, és, ha estat i seguirà essent absolut encara que no sigui afirmat com a tal. Sense poder absolut no hi ha sobirania ni, per tant, Estat de dret. No importa, doncs, quin sigui el règim polític, perquè el fonament de tot Estat es troba en la delegació del poder que els molts fan en la persona d'un sol. Per últim, Hobbes reconeix que la finalitat de l'Estat no arriba a la seva consecució més que quan el sobirà utilitza la prudència, és a dir, quan actua en funció del coneixement de les lleis que governen l'estat polític.

2n) El *Leviathan*: perfeccionament de la doctrina. En el *Leviathan* Hobbes du a terme una recuperació, modificació i millora dels temes que hem trobat a les anteriors obres. Zarka es limita a exposar tres conceptes que es troben en aquesta obra i que ajuden a aclarir punts foscos de la doctrina ja exposada. El primer concepte fa esment a la teoria de la convenció social. Al *Leviathan* s'emfasitza la idea per la qual l'Estat és fundat pel pacte social; és a dir, per l'acte voluntari on cada home es compromet davant els altres a conferir a un tercer —el sobirà o l'assemblea— el dret de governar. Conferir un poder —fer el pacte social— és autoritzar. En aquest cas l'autorització és la que tots els homes fan, en la persona del monarca o l'assemblea, per la qual abandonen el seu dret a governar-se. La unió d'una multitud en una sola persona s'anomena República —en llatí «Civitas».¹¹ Aquest aclariment de la noció d'autorització permet resoldre una dificultat inherent als anteriors tractats de l'Estat polític —*Elements of Law* i *De Cive*— on els homes esdevienien súbdits del poder polític, aparentment de manera pasiva, desproveïts de tot dret. Des d'ara, amb la noció d'autorització, els ciutadans passen a ésser subjectes actius donant al sobirà el dret d'actuar en el seu nom. El sobirà és l'actor de l'Estat del que tots els súbdits són autors. Així entesa, la convenció d'autorització permet entendre la voluntat sobirana com voluntat del ciutadà.

11. *Leviathan*, cap. XVII, pàg. 177, Ed. Molesworth.

El segon concepte és la teoria de la llei —civil o positiva. La llei la fa l'autoritat, no pas la veritat, ens diu Hobbes en el capítol XXVI del *Leviathan*. Amb això ens vol dir que no hi ha un estadi ontològic superior a l'expressió mateixa de la voluntat d'aquells que disposen del dret de governar. La llei és l'expressió de la voluntat sobirana i com a tal no té un criteri de validesa basat en la raó dels particulars ni en la dels juristes. El sobirà és, doncs, l'únic legislador i, en conseqüència, l'única font de legalitat política. El principi de jurisprudència que sustenta aquesta concepció i que governa la societat és la teoria del costum o del dret comú —Common Law. La possible objecció novament es troba en la irracionalitat de l'aplicació de la llei, per part de l'autoritat, quan aquesta no es regeix pel principi de la veritat sinó pel principi del benefici, encara que sigui el benefici dels molts. Aquesta objecció, que consisteix en la prioritat del decisionisme polític o el voluntarisme irracional per sobre del racionalisme jurídic, és desvirtuada per la teoria de la notificació de la llei. Aquesta consisteix en fer que l'obligatorietat de la llei només sigui possible una vegada els súbdits tinguin coneixement de la mateixa. No es pot obligar ningú a sotmetre's a la llei sense el coneixement i la comprensió de la mateixa. La teoria de la llei no és, doncs, l'obertura cap a la irracionalitat d'un voluntarisme extrem per part de l'Estat, sinó el lloc on la voluntat —aplicació de la llei— és mesurada per la raó dels molts particulars que formen la unitat de l'Estat, o l'home artificial que anomenem República.

El tercer concepte fa referència a la relació entre el poder polític i el poder religiós. Hobbes, en el *Leviathan*, dedica una part considerable a la interpretació de les Sagrades Escritures. Amb això vol aconseguir dues fites: primer, donat que la Bíblia expressa la llei divina revelada, el seu coneixement és necessari per saber si obeint les lleis del sobirà no actuem en contra de les lleis divines. D'altra banda, com que el text bíblic ha estat objecte d'interpretacions diverses i en ocasions contraposades, donant pas a confrontacions que destrueixen la pau

civil, cal que la reflexió sobre el paper polític de la religió mostri la conveniència que el poder eclesiàstic es trobi sotmès al poder polític, pel benefici que representa per la pau civil.

En el posterior diàleg a la conferència del professor Zarka, aquest, en resposta a les qüestions plantejades, va haver de precisar les fonts del dret natural hobbesià. Aquestes depenen de Grotius, en primer lloc perquè Hobbes reprèn la caracterització de la llei natural com capacitat individual, d'on sortirà la noció de subjectivitat, i en segon lloc perquè segueix aquest en sistematitzar la teoria del dret jurídic a partir de la llei subjectiva. D'aquesta manera el dret natural pren com a direcció el dret subjectiu.

La conseqüència d'això és la concepció del dret com quelcom diferent de la llei, quelcom que apunta més cap a la qualitat moral de l'individu que cap a l'obligatorietat inherent a la proclamació de la llei. Les conclusions poden ésser dues: 1) Hobbes demostra que el dret natural és l'expressió del jo individual; 2) el nou estil del pensament polític hobbesià exigeix definir l'home com a persona moral.

3a. sessió: *R. Cudworth i el fonament de la moral*

En aquesta tercera sessió, el professor Zarka va aprofitar les crítiques que els platònics de Cambridge, en especial Henry More y Ralph Cudworth, adrecen a Hobbes per posar de manifest quins són els fonaments de la moral. En aquest sentit, l'oposició és radical i s'atansa als principis mateixos del sistema polític hobbesià. Aquesta oposició és, en si mateixa, configuradora de les doctrines pròpies dels pensadors de Cambridge, puix que si bé l'origen del moviment cal trobar-lo en el platonisme, l'orientació dogmàtica la proporciona el rebuig comú de la filosofia hobbesiana. La importància que per ells té aquest rebuig ve donat per la construcció sistemàtica de la filosofia hobbesiana com la moderna forma del materialisme ateu.

La filosofia hobbesiana passa a ésser

considerada com la renaixença de l'antiga doctrina atomista de Demòcrit. El pensament hobbesià és un sistema perquè hi trobem units entre si un materialisme ontològic, un necessitarisme físic, un relativisme gnoseològic i un utilitarisme psicològic. El principi del sistema és el materialisme dels cossos. Aquest materialisme comporta estendre la necessitat causal que governa l'ésser dels cossos cap a tot allò que existeix, inclosa la voluntat humana. Un altre dels fonaments és l'origen que té el coneixement en els sentits, la qual cosa relativitza la natura dels principis morals. Des d'aquesta perspectiva és lògic considerar l'home com un ésser que tant sols es mou pels seus interessos individuals. Així, pels platònics de Cambridge, Hobbes representa l'intent més coherent del pensament modern de fer reviure les conseqüències que ja eren presents en l'antic atomisme. En el pla de l'ètica, la conseqüència de la sistematització materialista hobbesiana és, segons More i Cudworth, la subversió de la moral.¹²

La subversió de la moral que duu a terme Hobbes té lloc, per Cudworth, amb el socavament dels fonaments de la moral. En concret són tres els fonaments essencials a tota doctrina moral: l'acció moral, el subjecte moral i la norma moral. Hobbes porta a terme, segons Cudworth, una negació de l'acció moral, impedint el seu judici, una descomposició del subjecte moral, en favor d'una psicologia utilitarista, i una dissolució de tota norma moral en un relativisme no només gnoseològic sinó també teològic i polític. Són, doncs, aquests tres fonaments —que en la crítica que Cudworth fa del sistema hobbesià quedaran reestablints, sense negar-li però a Hobbes la seva contribució en el reconeixement dels mateixos, tot i que fos en negatiu, en voler subvertir-los—, els que el professor Zarka va examinar.

a) *L'acció moral*. Aquest primer fonament de la moral el trobem dibuixat, en Hobbes, en diversos textos escrits en torn de la qüestió de la llibertat i la necessitat.¹³ Cudworth expressa la seva crítica a la concepció hobbesiana en el seu *A Treatise of Freewill*. La polèmica sobre la llibertat i la necessitat la resol Hobbes reprenent les idees ja expressades en l'obra *Critic of Thomas White's «De Mundo»*, i que venen a estendre els principis de la necessitat absoluta, en la natura, a la voluntat i acció humanes; particularment és el principi de la convertibilitat de la causa suficient, en causa necessària d'un efecte, que ve a expressar tot efecte com la conseqüència necessària de la sèrie de causes antecedents, i que té per finalitat reduir la contingència a la mera ignorància de les causes que fan necessari l'efecte.¹⁴ Hobbes, amb la teoria de la causalitat, suprimeix tota contingència del domini de l'acció humana: «Per contingència els homes no entenen allò que no té pas cap causa, sinó allò que té per causa quelcom que nosaltres no percebem».¹⁵ Però aquesta supressió, no comporta també una destrucció del principi mateix de l'acció moral? Si tota acció humana es redueix a ésser l'efecte propi d'unes causes antecedents, quin sentit té la formació de l'Estat? En tot cas, el sentit serà el mateix tant en l'absència com en la presència de les lleis, és a dir, la voluntat dels súbdits, que, recordem, és cabdal per entendre el principi de l'autorització per mitjà del qual hi ha poder polític, serà reduïda a la indiferència. És aquesta posició crítica la que adopta Cudworth en valorar el principi de l'acció moral hobbesiana.

Aquesta objecció ja li va ser plantejada al mateix Hobbes per Bramhall, en el marc de la polèmica que engendrà les esmentades obres sobre llibertat i necessitat. Responent a la mateixa, Hobbes mostra que l'extensió de la necessitat a

12. Vegeu al respecte, *The True Intellectual System of the Universe*, part I, pàg. 53-54, de Cudworth.

13. Els textos, en concret, són *Of Liberty and Necessity*, que es troba a l'edició de Molesworth dels «English Works», vol. IV, pàgs. 229-278, i *The Questions Concerning Liberty, Necessity and Chance*, i que es troba en el vol. V dels esmentats «English Works».

14. Això, però, té lloc en el terreny de la física del moviment, en el capítol XXX del citat *Critic of Thomas White's «De Mundo»*.

15. *Of Liberty and Necessity*, pàg. 259, pp. 85.

l'acció humana no destrueix la possibilitat de l'acció moral; aquesta possibilitat es troba fornida per la teoria de la deliberació, que dóna lloc a la coexistència de voluntat o llibertat i necessitat: «encara que en una acció hi hagi necessitat, d'això no se segueix que hi hagi alguna cosa que sigui necessàriament requerida com a mitjà per produir aquest efecte; i quan una cosa ja és determinada amb preferència a d'altres, la causa de l'elecció es troba igualment determinada: aquesta causa és, essencialment, la deliberació».¹⁶ La conciliació entre llibertat i necessitat passa per la definició negativa de la llibertat com absència d'obstacles per l'acció mateixa. És a dir, que la determinació de l'acció moral, la possibilitat de lloar o criticar, recompensar o castigar per l'acció comesa, no depengui del caràcter intrínsec de l'acció mateixa. Això comporta una relativització dels valors, on allò bo o dolent, el que és just o injust no depèn pas d'una natura intrínseca o immutable a l'acció mateixa, sinó de la conformitat de l'acció amb el meu desig, o el desig d'un altre, o amb la llei de l'Estat; els valors de les accions varien en funció de les necessitats de cadascú.

Cudworth coneix aquesta argumentació de Hobbes i, prolongant les objeccions de Bramhall, tracta de restablir el lliure arbitri davant el necessitarisme. L'acció moral i el necessitarisme no són conciliables, ni tan sols fent valer la definició negativa de la llibertat o la relativització dels valors. Quan Cudworth examina els principis que determinen la negació del lliure arbitri hi trobem literalment exposats dos dels principis que han garantit la concepció hobbesiana: 1) «tota causa suficient és una causa necessària», 2) «la necessitat de tota proposició disjuntiva». La resta de principis són, també, hobbesians: «res no es mou per si mateix», «la mateixa cosa no pot ésser a la vegada agent i pacient», «necessitat de tota volició», «allò indiferent en si mateix no es pot auto-determinar i roman eternament sense moviment ni volició». Cudworth, doncs, parteix del principi segons el qual Hobbes mai no

aconsegueix, com pretén, donar cabuda, en el seu sistema de la necessitat absoluta, a la llibertat en la determinació de l'acció.

Això és degut a: 1. Cudworth mostra que no es pot subsumir la categoria d'acció a la d'efecte. Amb això, desvirtua el principi de la necessitat absoluta, puix que al sistema hobbesià trobem que tota causa és efecte d'una causa anterior, amb la qual cosa tota acció és el resultat no d'una sola cadena de causes sinó d'un nombre incalculable de cadenes de causes (és a dir, d'efectes). Només és, segons Cudworth, des d'una teoria de l'acció que és possible donar compte de l'existència d'un efecte qualsevol; perquè la matèria és, en si mateixa, passiva i sense moviment o activitat pròpia, incapaç de produir cap efecte. Si només existissin els cossos, com pretén Hobbes, el món es trobaria eternament en repòs. Per poder concebre, doncs, l'acció cal admetre un ésser o substància, més enllà de la matèria, que tingui en si mateix un principi intern d'activitat. Cal, per pensar l'acció en general i la humana en particular, invertir la relació establerta per Hobbes: l'efecte suposa l'acció, i no a l'inrevés. Hobbes ja admetia aquesta exigència en reduir totes les cadenes causals a una primera anella: Déu tot poderós. Déu, com a únic ésser que té per definició llibertat absoluta, garanteix i dóna consistència al sistema necessitarista hobbesià. Hobbes elabora una teoria de la predeterminació, la predestinació i la presciència que té per objecte congregar la divina llibertat absoluta i la necessitat absoluta dels fenòmens materials. Però, en fer de Déu l'únic actor de tots els efectes que es produeixen en l'univers, no només no aconsegueix lliurar el seu sistema necessitarista de la crítica mencionada, sinó que, a més, destrueix el fonament de la moral car situa l'últim principi de la relativització de tots els valors en l'arbitrarietat de la voluntat i potència divines. Paradoxalment, Hobbes fonamenta el principi de raó del sistema necessitarista en la llibertat absoluta que, per definició, defuig tota necessitat racional.

2. Cudworth defineix la llibertat hu-

16. Ibidem, pàg. 255, pp.78-79.

mana com aquell poder o capacitat pròpia —«sui potestas»— que hom concep com a propi pels instints de la natura, la raó i la religió, i que li dóna a cadascú un poder sobre si mateix, que el permet obrar amb independència de les necessitats de la natura, i determinar-se de manera contingent.

D'aquesta manera, Cudworth tracta de restablir el fonament de l'acció moral amb una doble operació: pensar l'acció no en funció de l'efecte, sinó en funció de l'acció mateixa; pensar la llibertat positivament, com auto-determinació, o lliure arbitri, i no negativament, com fa Hobbes. Només en la mesura en què la capacitat per obrar es trobi en nosaltres mateixos tindrà sentit la crítica o la lloança d'una acció. Dit d'una altra manera, no podrem dir de res que sigui nostre, sinó es troba en nosaltres mateixos la causa veritable de les nostres accions. La llibertat, així entesa, tot i que comporta problemes, li permet a Cudworth restablir la possibilitat d'un ordre moral que va més enllà de l'ordre físic dels cossos. El fet que l'acció moral suposi l'auto-determinació en l'acció dels homes, és a dir, que aquests puguin obrar bé o malament, comporta concebre els homes com a éssers que es refereixen a si mateixos com subjectes de les seves accions. Això resulta impensable per Hobbes.

b) *El subjecte moral.* Cudworth entén l'ànima humana com una sola i mateixa cosa, que alhora comprèn, veu i obra de diverses maneres. L'ànima racional conté, doncs, nombroses potències o facultats, o com diu Cudworth es troba conformada per una diversitat d'energies. Tot i així, el primer motor de l'ànima no és una facultat activa, com la comprensió, ni la facultat cega de la voluntat, sinó un desig constant i ininterromput que anomena amor del bé com a tal.¹⁷ Aquest desig, com a motor primer i perpetu, diferencia l'ànima humana de la resta d'éssers imperfectes, en la mesura en què aquests no tenen el desig continuat del bé. L'ànima humana té, en si mateixa, l'aspiració del bé suprem des d'on desplega la resta de potències que

conté. Aquestes potències, sempre idèntiques i immutables en els homes, constitueixen la natura necessària dels mateixos. Hi trobem, així, que la imaginació, les passions i l'enteneniment són naturals i necessaris, pel que s'allunyen de la nostra voluntat.

En aquest punt de la concepció de l'ànima en Cudworth, es pot establir una analogia amb la teoria hobbesiana del desig. El desig és per Hobbes sinó el primer motor, al menys el motor de tota la vida afectiva i intel·lectual de l'home. Aquest desig el defineix com a «conatus» o començament intern del moviment voluntari cap a un objecte que, en principi, ens produeix un bé; aquest moviment és igualment perpetu i sense treva. La diferència més significativa entre Hobbes i Cudworth és el fi últim cap on apunta el «conatus»: en Cudworth els homes persegueixen la idea del bé suprem que encarna aquest conatus, i en Hobbes el caràcter perpetu i constant que té el conatus consisteix en la negació del bé suprem com a fi últim. Aquest punt és essencial puix que representa el moment d'oposició entre la concepció hobbesiana de la relativitat dels valors segons el desig, i la concepció de l'objectivitat natural dels valors cap als quals tendeix el desig, segons Cudworth. Deixant, però, de banda la qüestió del fi últim, trobem que els objectes del desig que desenvolupen la intencionalitat del bé en Cudworth són molt similars als objectes del desig en Hobbes. Així, els béns aparents a què aspiren els homes segons el filòsof de Cambridge són el plaer, la joia, el poder, l'honor, la glòria...; tot i així, Cudworth estableix una jerarquia entre aquests béns, posant com a fi últim el bé suprem que transcendeix tots els altres, a diferència de Hobbes que considera aquests béns horitzontalment, en funció de la potència que aquests ens procuren. Per Cudworth l'home com ésser de desig tendeix cap al bé; per Hobbes l'home com ésser de desig tendeix cap a la potència. Però tots dos conceben el desig estant sotmès a l'ordre de la necessitat, cosa que el fa allunyar-se de l'activitat de la voluntat.

Ambdós defineixen l'home com ésser

17. *A Treatise of Freewill*, Cap. VIII, pàg. 28.

de desig, però mentre que per Cudworth aquest desig, de natura inconscient, pot ser conduït conscientment des de la identitat específica que l'home aconsegueix de si mateix, per Hobbes és impossible que l'home es defineixi amb una sola identitat, car l'home varia segons les variacions del seu desig. A Hobbes li manca la doctrina de la identitat de si mateix, que resulta imprescindible per dur a terme una definició de l'ésser moral. Aquesta és, almenys, la conseqüència que extreu Cudworth de la doctrina hobbessiana: exclouent el lliure arbitri Hobbes exclou, també, la possibilitat de l'ésser lliure. Sense llibertat o des de la doctrina del desig indiferenciat no pot haver-hi identitat de si mateix. Per Cudworth la identitat es dona des de la presència d'una alteritat al desig: un principi hegemònic en l'ànima que és el principi que governa les nostres accions. Aquest principi és l'ànima amb totes les seves capacitats, interessos i actituds redoblada sobre si mateixa tenint un poder o domini sobre si, que li permet caracteritzar amb precisió el contingut de la llibertat de la voluntat. És la llibertat de la voluntat, com a poder sobre si mateix, qui fa possible la lloança o la crítica, la recompensa o el càstig, i és l'arma que l'ànima utilitza per actuar segons els principis de la raó, contra els instints més baixos. L'ànima redoblada fa sorgir el jo que determina la identitat de cadascú i condueix la nostra natura cap al bé suprem. L'home, amb això, posseeix un poder d'auto-construcció, des d'on es fa ell mateix allò que és. Cudworth fa sorgir, amb aquest principi, la idea d'un jo moral. Amb tot, l'ànima redoblada no pot exercir la seva llibertat sinó en funció del coneixement d'una norma del bé i d'allò just. Aquest és el tercer fonament que Hobbes ha destruït, segons Cudworth.

c) *La norma moral.* Cudworth, en *A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality* examina tres tipus de relativisme: gnoseològic, teològic i polític. El punt de referència de tots tres relativismes és l'obra de Hobbes puix que en aquesta s'hi troben representats.

1. Relativisme gnoseològic. El model d'aquest relativisme és Protàgores amb la seva afirmació que tot coneixement es reduïx a la sensació. Aquest relativisme es prolonga en aquelles filosofies que deriven el coneixement de la impressió que obtenen els sentits dels objectes externs. La conseqüència que se segueix d'aquest reduccionisme és la negació de la idea de veritat absoluta, així com la impossibilitat d'obtenir valors absoluts, tals com la idea de bé, d'allò just, etc. Desestimant en el pla cognoscitiu el principi d'obtenció d'una essència de la veritat, hom ha de renunciar, també, a tota normativitat moral. Per Cudworth, Hobbes es troba dins d'aquest corrent de pensament perquè posa com l'origen de tots els nostres pensaments el que anomenem sensació: «no hi ha cap concepció a l'esperit humà que no hagi estat primer engendrada als òrgans de la sensació».¹⁸

Per oposar-se al relativisme gnoseològic, Cudworth mostra que la impressió provocada pels cossos externs sobre els nostres sentits no comporta cap mena d'intel·ligibilitat o coneixement. Una ànima purament passiva que tant sols rebés impressions de les coses externes, no podria conèixer, ni comprendre o jutjar allò que rep. Aquestes impressions romandrien estranyes a l'ànima cognoscent, doncs aquesta no hi tindria res propi per reconèixer-les. D'altra banda si el coneixement consistís en la mera receptivitat de formes externes, què és el que pot diferenciar el coneixement humà del coneixement animal, o perquè un mirall no coneix les imatges que rep? Cal admetre que més enllà de la percepció passiva dels sentits hi ha un principi actiu, un poder innat que dona la capacitat a l'ànima de reconèixer allò que rep en la sensació. Aquest poder és la capacitat d'obtenir les idees intel·ligibles a partir del coneixement sensible de les coses.

2. Relativisme teològic. Es caracteritza per l'afirmació que res és absolutament, intrínsecament o naturalment bo o dolent, just o injust, fora d'allò que la voluntat divina ha posat com a tal. Així, el relativisme teològic consisteix en con-

18. *Leviathan*, Cap. 1, pàg. 11, Ed. Molesworth.

cebre Déu com un ésser omnipotent que és la regla i la mesura del bé i d'allò just. Aquest voluntarisme ja es troba, segons Cudworth, en Ockham. Hobbes desenvolupa una forma radical d'aquest voluntarisme teològic. Per ell, la potència de Déu per si sola és suficient per a justificar tota acció que comet. Allò que Déu fa és just perquè Déu ho fa. És just en ell, encara que no sempre és just per nosaltres.

Aquest nou tipus de relativisme també comporta la destrucció de tota norma moral, puix que, com Cudworth tracta de demostrar, per donar una significació qualsevol al bé o a allò just, cal que, necessàriament, aquestes nocions condueixin a principis essencials, eterns o immutables. Cudworth demostra això en dos moments:

a) cal mostrar que una cosa és necessàriament allò que és per natura i no per voluntat, és a dir, que tota qualitat en la cosa ho és perquè hi ha una certa natura fora del nostre enteniment que comporta aquella qualitat per aquella cosa. De la mateixa manera, en el domini de les veritats matemàtiques, una cosa només pot ser triangle si poseeix les propietats del triangle, i aquestes propietats hi són independentment del nostre enteniment. En l'ordre dels valors, una acció no pot ser bona, justa o honesta sinó poseeix la natura de la bondat, la justícia o l'honestat. Així, una essència arbitrària, és a dir produïda per la voluntat únicament, és un ésser sense natura, un no ésser. En conclusió, encara que depèn només de la voluntat divina el donar existència a una cosa, no en depèn de cap manera fer que aquesta cosa sigui bona, justa o honesta.

b) Cal mostrar la impossibilitat divina, per la seva voluntat, de fer obligatòria o justa una cosa que no ho és de manera natural. Cudworth es veu obligat a negar la validesa de la distinció entre allò bo natural i allò que ho seria positivament en virtut d'un acte de voluntat. Si un mandat positiu de Déu fa que una acció sigui obligatòria no és perquè el mandat sigui un acte de la voluntat sinó perquè estableix una relació que abans

era inexistent entre aquesta acció i la justícia natural. La justícia natural dóna a Déu el dret o l'autoritat de manar i a les criatures el deure d'obeir. Per tant, no és més que en la mesura que l'autoritat de qui mana es troba fonamentada sobre la justícia natural que l'objecte del seu manament esdevé obligatori. Aquesta referència a la idea de justícia natural es troba suposada en la idea d'obligació, puix que una llei positiva pot enunciar allò que cal o no cal fer però no pot o no sap enunciar ella mateixa l'obligació que nosaltres tindriem d'obeir-la. No és pas la voluntat de Déu, sinó la natura eterna o immutable del bé i del mal allò que fa que siguin obligatoris els mandats divins. És així com Cudworth restableix la norma natural i immutable del bé i d'allò just contra el voluntarisme hobbesià.

3. Relativisme polític. La formulació més exacta d'aquest relativisme es troba en el *Leviathan*: en estat de natura, res del que es fa pot ésser injust. Les nocions de justícia i injustícia no tenen cabuda. On no hi ha Poder comú no hi ha llei, i on no hi ha llei no hi ha justícia.¹⁹ Amb això, segons Cudworth, Hobbes nega la idea de justícia natural i subordina tota la justícia humana a l'existència d'un poder i un manament polític. La crítica de Cudworth al relativisme polític es centra en la reducció del dret al dret positiu. La tesi principal fóra afirmar que no és la voluntat d'aquell qui mana sinó la natura intel·lectual d'aquell que és manat la que fonamenta l'obligació. Aquest canvi d'opinió permet a Cudworth dur a terme una distinció entre les coses a les quals la natura intel·lectual obliga absolutament i aquelles a les que només obliga sota la condició d'una acció voluntària provinent de nosaltres mateixos o d'alguna altra persona. Les primeres són naturalment bones o dolentes, mentre que les segones només ho són accidentalment. Així, una acció naturalment indiferent esdevé obligatòria no per la voluntat de qui l'enuncia, sinó en la mesura en què adquireix una nova relació per la natura intel·lectual de qui es troba sotmès.

19. *Leviathan*, cap. XIII, pàg. 188.

Segons això, la nostra naturalesa intel·lectual i racional ens obliga a obeir no només Déu sinó també l'autoritat política legítima, amb la qual cosa la voluntat del poder civil pot fer que una acció, aparentment indiferent, esdevingui obligatòria per la mediació d'aquesta voluntat, entre aquesta acció i el principi naturalment obligatori d'obediència a l'autoritat. Així, tot allò indiferent pot esdevenir obligatori sota la condició de l'acció voluntària d'una persona que posseeix el dret de manar, perquè les coses indiferents cauen sota un principi naturalment bo o just. No és la voluntat de qui mana la que fonamenta l'obligació, sinó la justícia natural en virtut de la qual poseeix el dret de manar. L'obligació d'una acció reposa sobre una relació natural o condicional amb la justícia natural. Això s'expressa en el principi segons el qual la voluntat no pot canviar la natura d'una cosa o d'una acció. Es demostra, llavors, que els mandats d'un poder polític no poden canviar la natura d'una acció aparentment indiferent, si aquesta no canvia materialment. Però sí esdevé justa i obligatòria formalment en virtut del principi naturalment just segons el qual hem d'obeir els manaments d'una autoritat legítima. Amb això, la voluntat es limita a modificar la relació entre una acció i un principi natural o absolut de justícia. La idea d'una obligació positiva suposa com a fonament la idea d'una norma natural, eterna i imutable de justícia.

Hem vist com, amb aquestes crítiques, Cudworth tracta de restablir els fonaments de la moral, perduts en la reflexió hobbesiana. El professor Zarka acabà la sessió mostrant com entre Cudworth i Hobbes es dona una doble relació de proximitat i distància: per una banda ambdós conceben l'home com un ésser que es fa a si mateix. Però aquest tret té per cada un d'ells un sentit diferent. Per Hobbes l'home es construeix a si mateix i l'Estat des de la linealitat del moviment que dona el món artificial. Per Cudworth l'home es fa a si ma-

teix reconeixent el seu lloc en l'escala d'éssers i valors naturals.

4a. sessió: *L'emergència de la Ipsèitat en Locke.*

Locke s'apropa a la problemàtica de la moral des dels seus fonaments teòrics: allò que vol fer intel·ligible, amb la seva reflexió, és la concepció de la consciència que defineix la identitat personal i que fa emergir la noció de responsabilitat. Aquesta reflexió Locke la porta a terme reprenent i repensant les posicions teòriques i els conceptes que trobem en Hobbes. Però ho fa només en el pla ètic i polític, deixant de banda el pla ontològic i epistèmic.

L'acostament a la teoria de la identitat es pot fer des de dos plans: a) pla històric. Cal determinar en quina mesura Locke ha tingut en compte el tractament hobbesià de la teoria de la identitat; b) pla filosòfic. Cal determinar allò que produeix el pas d'una teoria a l'altra, és a dir, el pas d'una teoria de la identitat sense ipseïtat, amb Hobbes, a una teoria de la identitat amb ipseïtat, en Locke.

Per fer això el professor Zarka planteja l'anàlisi de dos texts que reflexen moments equivalents en Hobbes i Locke. Es tracta del capítol XI del *De Corpore* i del capítol 27 de l'*Assaig sobre l'enteniment humà*.²⁰ La concepció hobbesiana de la identitat hauria estat represa en l'esmentat capítol 27 de l'*Assaig*. Però ni el context teòric de l'aparició d'aquest capítol, ni el contingut i finalitat del mateix permeten que aquesta suposició sigui reeixida. En el text de Locke hi trobem la identitat de les coses definida en funció del seu manteniment al llarg de l'espai i el temps. Hobbes nega aquesta possibilitat en distingir entre la unitat de la matèria i la unitat de la forma en una mateixa cosa: les coses canvien materialment al llarg del temps, però la identitat els hi ve donada per la seva unitat formal. El context en què es troba el capítol 27 posa de manifest que és la reflexió sobre la moral i la

20. El primer duu per títol «De eodem et diverso» i es troba al volum primer de l'edició Molesworth de l'esmentada obra, a la pàg. 132 i ss. Respecte al segon, porta per títol «Of Identity and Diversity» i es troba a les planes 328 i ss. de l'Ed. de l'*Essay* de Peter H. Nidditch.

teologia el que dóna lloc a la teoria de la identitat personal. Locke desontològitz la qüestió del si mateix separant la noció de consciència de la noció de substància. Aquesta identificació l'havia dut a terme Descartes amb l'*ego cogito*; per primera vegada la identitat no es troba supeditada a un concepte ontològic, com la forma o substància, sinó a un concepte moral, com és la noció de persona. Des d'aquest concepte es poden determinar, com a propis, els pensaments i els actes, i es pot exigir la responsabilitat que es segueixen dels mateixos. La finalitat que podem trobar en el text és, doncs, essencialment moral amb implicacions teològiques i jurídiques. En el pla de la totalitat de l'obra, la reflexió sobre la identitat personal dóna lloc a una certesa independent de la que és pròpia dels problemes metafísics, sobre els quals no hi ha capacitat de decisió.

La intenció que trobem en Hobbes és ben diferent. Vol passar de la consideració de cos en general i d'accidents comuns a aquells accidents que permeten distingir un cos de l'altre i constitueixen la identitat de cadascú. Ja hem vist allò que diferencia Hobbes i Locke, però quina relació es pot establir entre ambdós? Zarka n'hi troba dues: 1) Locke el que tractaria de fer és donar una solució al problema de la identitat a tots els nivells, tant a la identitat d'un cos com a la identitat d'una persona; en aquest sentit reprèn qüestions tractades per Hobbes en el *De Corpore*. 2) Locke, en fer emergir la ipseïtat de la consciència, des de la reflexió sobre la identitat, transgredeix els límits de la definició hobbesiana de la identitat. Es tracta, doncs, de veure com aquesta transgressió s'allunya també de la transgressió feta a la metafísica cartesiana i com, respecte aquesta última, ja s'hi troba inserit el mateix Hobbes.

Per mostrar això, el professor Zarka va desenvolupar 3 punts: 1r. els llocs del trobament de la identitat en els texts de Hobbes i Locke. 2n. La concepció hobbesiana de la identitat sense ipseïtat. 3r.

L'emergència de la ipseïtat en Locke.

1r. Identitat i diferència. Tant en Hobbes com en Locke l'espai de la reflexió es troba vinculat a la categoria de relació: la identitat o diferència s'estableix comparant una cosa amb una altra, o comparant-la amb ella mateixa en moments diferents. Ambdós coincideixen a considerar la identitat numèrica com a forma primitiva de la identitat. Els cossos difereixen entre ells pel nombre i la mesura d'espai que ocupen, és a dir, dos cossos no poden ser-hi al mateix temps en un sol lloc, i un sol cos no pot ocupar, alhora, dos llocs diferents. En Locke hi trobem que en la comparació d'una cosa amb ella mateixa hi ha identitat material —identitat de la cosa amb si mateixa, encara que canviï materialment, en moments diferents— i ipseïtat formal —el jo coincideix instantàneament amb si mateix; es manté sempre idèntic al llarg del temps. Aquesta idea es troba en la línia, encetada per Hobbes, de desontològitzar el principi d'individuació. El principi d'individuació presenta un problema metafísic irresoluble, en cercar un principi únic que caldria establir o bé a la matèria, o a la forma o a l'agregat de tots els accidents. Contra això Hobbes estableix que cal «considerar que el nom es digui d'una cosa quan nosaltres cerquem conèixer la seva identitat». Contra la filosofia escolàstica, que estableix el principi d'individuació en la matèria, Hobbes manté que quan ens preguntem per la identitat de Sòcrates el que demanem és saber si és el mateix home, no si és el mateix cos, o continua tenint el mateix tamany. Hobbes reclama identitat per la relació d'accions i pensaments que deriven d'un mateix principi —aquell que les engendra. Hobbes converteix el principi d'individuació en un principi semàntic: el nom de la cosa, Sòcrates, permet determinar la seva individuació.

Locke, per la seva banda, intenta, amb aquesta idea hobbesiana, caracteritzar els diferents tipus d'identitat irreductibles a la sola identitat substancial. La identitat es pot aplicar tant per la mateixa substància, pel mateix home o per la mateixa persona.²¹ Hobbes desplaça

21. «Per concebre [la identitat], cal considerar que la idea es troba significada per la paraula a la qual s'aplica. Puiix que ésser la mateixa substància, el mateix home i la mateixa per-

la relació del nom amb la cosa cap a la relació del nom amb la idea de la cosa, però la solució resta sempre en mans de la comparació de la cosa amb els seus continguts. En Locke ja hi trobem una separació d'aquests continguts en funció del seu significat.

Allà on es troben convergint Hobbes i Locke és en la definició dels tipus particulars d'identitat. Un cos és el mateix perquè la matèria que el constitueix roman idèntica, a l'igual que la conjunció de les seves parts. Per contra, la identitat d'un home o d'un animal suposa l'existència d'un mateix principi d'organització que es manté, tot i el canvi de la matèria. Per Hobbes el principi d'organització cal situar-lo en el moviment que ha presidit la seva generació, mentre que Locke el posa en el manteniment d'una organització vital. Fins aquí els dos autors convergeixen. En els següents punts el professor Zarka mostra com Locke, en l'elaboració de la seva definició d'identitat personal, va més enllà dels límits de la doctrina hobbesiana de la identitat.

2n. Identitat sense ipseïtat. En tractar la doctrina hobbesiana de la identitat cal parar esment a dos punts: a) la lògica de la identitat sense ipseïtat que es caracteritza per la manca d'un tractament de la identitat del jo; b) la separació en tres problemes de la identitat, la consciència i la persona.

a) Al capítol XI del *De Corpore* Hobbes, després de definir la identitat numèrica, la identitat quantitativa —la igualtat— i la identitat qualitativa —la semblança—, es dedica, finalment, al desenvolupament de l'estatut de la relació i la individualitat. Pel que fa a la relació, rebutja que tinguï per fonament una propietat o accident diferent a la resta de propietats o accidents d'una cosa. La igualtat o la semblança no es defineix més que en funció de la propietat entorn de la qual la comparació s'estableix. Així, només les causes dels accidents, inherents a les coses que es posen en relació, són també les causes de la igualtat

o desigualtat. No hi ha, doncs, en la relació, cap propietat afegida a aquelles que ja es troben definint la cosa.

Pel que fa a la individualitat queda palès que aquesta no es pot definir en funció d'un únic principi —ja sigui aquest la matèria, la forma o l'agregat de tots els accidents. Si el principi d'individuació es trobés només a la matèria, mentre aquesta es mantingui en el canvi formal, com per exemple en un tros de cera, podrem parlar d'una identitat per aquest tros de cera. Però no es podrà, en canvi, parlar de l'individualitat d'un riu, un home o un Estat, perquè en aquests casos el que canvia és la matèria. Si el principi el posem a la forma, podrem, certament, definir la identitat d'un home, malgrat els canvis materials, però dues naus, on haguéssim canviat totes les peces de la primera per formar idènticament la segona, no podrien ésser considerades com a dues sinó com la mateixa. Si definim la individualitat en l'agregació de tots els accidents res no es podrà dir com idèntic respecte a la mateixa cosa; cada accident de la cosa la determinaria de manera diferent. Donat això, es comprèn que la individuació no depengui d'un sol principi. La individuació varia en funció de la causa amb la que designem la cosa quan cerquem la identitat.²² Si la causa de la designació és la matèria el nom de la cosa reflexarà la seva identitat, que només reposarà sobre la matèria; si és la forma, serà aquesta la que definirà la identitat.

Cal estar atent al fet que Hobbes, quan defineix la identitat per la forma, no distingeix entre home, riu o Estat. Això mostra que no es preocupa en absolut de definir la especificitat de la identitat d'una persona, o de la identitat jurídica de la ciutat. La qüestió de la ipseïtat —o la identitat del jo personal— queda, doncs, desplaçada de la doctrina hobbesiana de la identitat, en reduir-se aquesta última a una mera identitat per la forma, o per la matèria. Això no vol dir que Hobbes no tractés la qüestió en altres llocs de la seva obra, com, per

sona són tres coses diferents, si aquests tres noms, substància, home i persona, signifiquen tres idees diferents. Si tal és la idea que apareix en un cert nom, tal ha de ser la seva identitat», *Essay*, II, XXVII, 7.

22. Vegueu *De Corpore*, XI, 7, pàg. 122.

exemple, a les *Terceres Objecions a les Meditacions* de Descartes, quan considera la certesa del cogito. Segons Hobbes, la certesa de l'«ego cogito» reposa sobre una certesa prèvia: el fet que no podem concebre cap acte sense un subjecte. La realitat d'aquest subjecte no comporta mai la necessitat d'obrir una reflexió sobre la identitat del jo. Això és perquè el subjecte es redueix a una matèria o a un cos, que té la propietat de pensar, però que, tret de la seva propietat específica, no es diferencia d'altres cossos. Com que Hobbes no distingeix la identitat personal de la identitat substancial —com farà Locke— en la seva objecció, l'especificitat de l'ego —la seva ipseïtat— es dilueix en el substrat material, pres com a determinació ontològica de l'ésser.

Però el desplaçament de la qüestió del jo cap a la idea d'una consciència que es coneix a si mateixa, i es reconeix sempre idèntica en el canvi dels seus propis pensaments i desitjos, també té una altra entrada en l'ètica hobbesiana. Per Hobbes la consciència canvia quan el desig canvia, doncs la consciència segueix les determinacions del desig, per la qual cosa «un mateix home, en temps diversos, es distingeix de si mateix» pel fet de seguir desitjos diferents. No és possible, doncs, definir la identitat del jo des de la consciència, perquè el jo es troba moduladament en l'accés al desig. Quan la matèria del desig canvia, la forma del pensament també, i la consciència passa a ésser el lloc on es constaten els canvis. No obstant això, en el pla de la teoria del dret, Hobbes ha de presuposar necessàriament una identitat per l'ésser que promet o dona la seva paraula. Cal que hi hagi una identitat personal, més enllà del materialisme substancial dels cossos, perquè pugui haver-hi consens, perquè es pugui mantenir la promesa o la paraula donada, i en darrer terme, perquè pugui haver-hi creença o fe. La pregunta que es fa Zarka és, doncs, fins a quin punt la teoria jurídicopolítica (i teològica), en Hobbes, no representa una resposta al problema de la identitat del jo.

b) Hobbes dedica a la noció de per-

sona la totalitat del capítol XVI del *Leviathan*. A la definició que allà ens dona hi tenim una de les claus de volta per respondre a la qüestió esmentada: «Persona és aquell les paraules o accions del qual són considerades en tant que li pertanyen, o en tant que representen les paraules o accions d'un altre, o d'alguna realitat que se li atribueix, amb atribució veritable o fictícia. Quan es considera que li pertanyen, es parla d'una persona natural; quan es considera que representa les paraules o accions d'un altre, es parla d'una persona fictícia o artificial».²³ La persona és, així, l'ésser que parla i actua, però pot haver una doble relació respecte a l'acció i la paraula: les que es poden atribuir com a pròpies a un mateix ésser, i les que s'atribueixen a un ésser que, amb les seves paraules i accions, representa a un altre. És aquesta última relació, la persona artificial, la que Hobbes examina acuradament, mentre que l'anterior, la persona natural, no va més enllà de la definició. El desenvolupament d'aquesta altra noció hagués pogut representar la definició de la identitat del jo personal, com a diferència de la materialitat física de l'individu. Això, almenys, es fa palès en la polisèmia del terme «persona», que és, a vegades, utilitzat amb el sentit de «self». L'absència de conceptualització de la persona natural fa que en la construcció de la noció de persona artificial tingui, en cert sentit, indecisions: no hi ha diferenciació precisa entre l'individu físic, l'ésser humà i l'ésser amb capacitat pels actes jurídics.

Així i tot aquesta absència de diferenciació comporta un concepte d'identitat de l'ésser moral apropiat per la teoria del dret hobbesiana. La indefinició permet que la noció de persona natural quedi buida de sentit per si mateixa; només es pot concebre sota l'estreta relació que té amb la construcció del model de la persona artificial, és a dir, en termes d'autor i actor, de representat i representant: «Persona és, doncs, l'equivalent d'actor, tant en l'escena com en la vida corrent, i personifica, juga el paper o assumeix la representació de si mateix o d'un al-

23. *Leviathan*, cap. XVI, pàg. 217.

tre».²⁴ Aquesta manca de diferenciació entre l'individu físic i la persona jurídica fa impossible la reflexió sobre la identitat del jo, que en altres autors, com Pufendorf o Locke, només té lloc quan es duu a terme aquesta diferenciació.

3r. L'emergència de la ipseïtat. Com ja hem dit, Locke reprèn el procediment hobbesià consistent en evitar reduir la identitat a un sol principi, però, a diferència del segon, Locke pretén definir la identitat personal. Hi ha, en Locke, l'emergència del jo, del «self» que es produeix per la dissociació entre identitat de la substància i identitat de la consciència. Amb això, tracta Locke de guarir l'oposició que comporta la materialització del subjecte del pensament en Hobbes enfront de la seva espiritualització en Descartes o, com a mínim, mostrar que la identitat personal es pot definir sense necessitar cap mena de determinació ontològica.

La definició de la identitat personal té lloc, en Locke, quan distingeix entre tres tipus d'identitat: 1) identitat de l'home, 2) identitat de la substància, 3) identitat personal.

1) La identitat de l'home no es distingeix de la identitat de l'animal. És la subsistència en l'ésser de la mateixa organització vital que es manté al llarg del flux continu de la matèria. Tota altra definició de la identitat de l'home té la dificultat de no poder explicar com l'home roman el mateix en el canvi constant del seu cos o esperit.²⁵

2) La identitat de la substància es distingeix de la identitat de l'home en el fet que, en aquesta última, no es presuposa mai la permanència d'una mateixa substància material, ni la presència d'una substància espiritual. D'altra banda, la identitat de l'ànima resulta incompatible amb la pluralitat dels homes, a menys que hi hagi algun principi en la naturalesa de la matèria que permeti diferenciar-los. De no ésser així fóra possible considerar que tots els homes que han viscut en segles diferents són un i el ma-

teix home, puix que són idèntics en la seva substància espiritual. Tot i així, la identitat de l'home i la identitat de la substància tenen un tret en comú: totes dues contenen la idea de permanència d'alguna cosa objectiva o objectivable. És en aquest punt on la identitat personal es fa específica davant les altres dues.

3) La identitat personal no ve únicament determinada per la definició de persona com «un ésser pensant i intel·ligent», o com «una mateixa cosa pensant»;²⁶ no és la permanència d'una cosa que pensa, o d'un ésser intel·ligent, el que dona identitat al jo. La identitat del jo es troba en la reflexivitat de la consciència que acompanya tots els pensaments de la persona. La reflexivitat de la consciència ens mostra que no podem percebre sense apercebre'ns com a *percipiens*. Tot acte perceptiu implica la nostra apercepció. La consciència acompanya tots els actes presents de la reflexió i condiciona l'aprehensió interna del jo. Així, cadascú es pot posar, externament, a si mateix com un mateix ésser subjecte de pensament i percepció: la identitat personal passa pel reconeixement del subjecte com a si mateix en tots els seus actes de pensament.

La identitat personal no es limita als actes presents del pensament. S'estén a tots els pensaments passats, és a dir, a tot el que pertany a l'esfera de la consciència. És possible, doncs, concebre les interrupcions de la consciència —l'oblit, el somni...— per distingir la identitat del jo —reflexivitat de la consciència— de la permanència d'una mateixa cosa pensant o d'una mateixa substància, que comporta una existència sense consciència de si. Només hi ha identitat personal quan hi ha consciència de sí mateix, autoconsciència o reflexivitat de l'ésser que percep. Per Locke, en conseqüència, hi ha identitat personal independentment del fet de saber o no si aquesta identitat resideix en una mateixa substància.

L'emergència de la ipseïtat permet la

24. *Ibid.*

25. «...la identitat del mateix home consisteix en fruit de la mateixa vida continuament per les partícules que es troben en un flux perpetu, però que en aquesta successió hi són vitalment unides al mateix cos organitzat». *Essay*, II, cap. 27, 6.

26. *Essay*, II, cap. 27, 9.

constitució d'una doble noció d'allò propi: a) elaboració d'una teoria del cos propi. Des de la identitat del jo, el cos és pensable com a cos propi. Hi ha, en certa manera, continuïtat entre el reconeixement del nostre jo conscient i el reconeixement de la matèria que compon el nostre cos. Per dir-ho així, hi ha interiorització del cos en el jo, per la qual les parts de la nostra matèria, els nostres membres, esdevenen parts de nosaltres mateixos. Aquesta interiorització constitueix el camp de l'afectivitat: les afectacions del nostre cos, els sentiments, formen una part important de la nostra vida. Però, de tota manera, la identitat del nostre cos es troba condicionada per la identitat del jo, que es manté sempre idèntica, malgrat els canvis que pateix la substància material del cos propi.

b) L'apropiació de les accions. La definició de la identitat personal comporta un fonament sòlid per la moral. Aquest fonament es basa en dos principis: primer, el jo s'interessa per les seves accions i pensaments, i els relaciona amb si mateix. Segon, des de la identitat personal es pot fonamentar la noció de responsabilitat dels actes. En aquest sentit, al paràgraf 26 del capítol XXVII de l'*Essay*, trobem en la noció de persona aquesta doble significació: la persona entesa com un «jo» —self—, i la persona entesa com un ens jurídic, amb responsabilitat per les pròpies accions. La unió d'aquesta doble significació dona peu a formar el concepte de personalitat.

El pes de la definició de persona recau sobre la noció de «self», entesa com el reconeixement que la consciència fa de totes les nostres accions, i que ens permet lligar-les totes sota la identitat del jo. Però també trobem, implícita a la definició de persona, la relació de l'ésser amb les seves accions, que comporta la noció de responsabilitat; lligada a la definició de persona obtenim la noció d'apropiació de les accions: tota acció ha de poder ésser imputada a algú. Necessàriament, doncs, per pensar el concepte de responsabilitat jurídica cal no només tenir una definició de la persona, sinó, a més, que en aquesta definició hi hagi la noció d'identitat del si mateix o del jo propi, quelcom que en la reflexió hobbessiana trobavem deslligat. Amb l'e-

mergència de la ipseïtat Locke aconseguix redreçar el camp conceptual traçat per Hobbes, donant consistència a la idea d'un ésser moral, allà on aquest només trobava relativismes.

5a. sessió: *El lloc de l'altre en la concepció del dret natural en Leibniz*

En aquesta darrera sessió el professor Zarka es dedicà, en primer lloc, a repassar el trajecte conceptual que segueix el dret natural, al segle XVII, fins arribar a Leibniz i la seva noció de subjecte moral.

Com hem vist, en seguir l'ordre de les sessions, la primera conceptualització del dret natural la trobem a Grotius. En aquest autor, Zarka emfasitza la seva sistematització de la noció de dret sota el precepte de la racionalitat, on el dret era entès com la qualitat moral de la persona, i on la justícia cal entendre-la com atributiva. El dret consisteix, llavors, en que totes les accions dels homes siguin justes, és a dir, tots els actes humans han de reflectir la llei, entenent per aquesta la «regla d'actes morals» intrínseca a la natura humana. Tothom és definit, sota aquesta concepció, com a subjecte moral, i tota acció individual té un correlat social, puix que es troba obligada per la llei o el dret natural de l'home.

Hobbes, segons Zarka, radicalitzaria la concepció de Grotius, individualitzant la noció de dret subjectiu guanyada per aquell. El dret natural hobbessià pren la perspectiva de l'individu, perquè cada home té llibertat per decidir què és allò que més li convé o més el beneficia alhora de preservar la seva natura. En aquest sentit, Cudworth, tot criticant Hobbes, porta a terme una re-fonamentació de la moral, extirpant el relativisme inherent a la individualització del dret natural hobbessià. Aquest relativisme afectava, essencialment, com vam veure, a tres fonaments de la moral: l'acció moral, el subjecte moral i la norma moral. Des de la seva crítica, Cudworth, reconduïx la moral cap a la noció de lliure arbitri en la determinació de l'acció. Aquesta auto-determinació comporta auto-referencialitat, és a dir, que els homes es vegin a si mateixos com a

subjectes de les seves accions, cosa que Cudworth ubica en l'ànima humana com a principi que governa totes les accions.

Aquesta auto-referencialitat de l'ànima que Cudworth posa en tota acció moral serà recollida per Locke, en l'emergència que aquest porta a terme, de la ipseïtat. L'acostament lockeà s'efectua en el marc teòric de la consciència, essent aquesta allò que acompanya tota acció del pensament. Així, Locke aconsegueix definir la identitat del jo, tot emmarcant-la en la immutabilitat de la consciència. En el terreny ètic, aquesta concepció porta a la definició de la persona moral com l'ésser que s'interessa i es responsabilitza de les seves accions. Juntament a la noció de responsabilitat, en un àmbit pràctic, l'emergència de la ipseïtat dona lloc a la noció de propietat, com el desig personal d'autoconservació.

L'últim esglaió de l'evolució de l'ésser moral, en el segle, ve de la mà de Leibniz. Aquest anomena a la identitat moral de la persona com subjecte. Aquesta identificació entre l'«ipse» lockià i el «*subiectum*» cartesiana té com a base, per una banda, el desenvolupament de les qualitats morals de la persona i, per l'altra, la noció ontològica de substància del racionalisme. En la noció de subjecte moral leibniziana trobem dos fonaments per l'acció moral: el jo i l'altre.

Leibniz defineix la ciència del dret natural com una ciència que depèn no d'experiments sinó de definicions. Amb el dret natural tracta, Leibniz, de definir la regla moral que governa les accions morals en el món. El dret natural coneix el món moral per la mediació espiritual de la raó. Hi ha una voluntat per part leibniziana de fonamentar el dret sota uns principis racionals. La racionalitat del món la trobem en l'acció monàdica, en el perfeccionament constant de la mònada a través del seu caràcter perceptiu. Aquesta activitat perceptiva, que Leibniz considera com purament espiritual, no li dona plena autosuficiència. La mònada, tot i crear el seu propi món, no s'autofonamenta. A més a més de la mònada hi ha un Déu necessari i transcendent, anterior i superior a les mònades que el pensen, i que les

crea del no res. En si mateixa, la mònada no és més que un reflex o una imitació de la divinitat. Així, la mònada reproduceix en la seva substància individual la perfecció de l'ésser absolut que l'ha creada. Si en el desenvolupament de la seva activitat la mònada expressa un ordre racional, aquest no és sinó a imitació de la racionalitat divina. La fonamentació teològica és doble: per una banda tenim el Déu arquitecte, que crea físicament el millor dels móns possibles, i per l'altra el Déu com a monarca. De la perfecció de l'obra creada se segueix el reconeixement conscient i voluntari de la suprema bondat i perfecció de Déu. Les mònades dotades d'apercepció, consciència i voluntat tenen coneixement de la perfecció divina i obeeixen voluntariament Déu, «com uns súbdits obeeixen el seu príncep».

La relació de la mònada espiritual amb Déu passa a ésser personal i d'un caràcter semblant a les relacions socials. Hi ha, així, una relació de continuïtat entre el regne o món natural i el regne de la Gràcia o la ciutat de Déu. Aquesta continuïtat ofereix la possibilitat del constant perfeccionament dels éssers, i el sorgiment del món moral des del món natural. La doble fonamentació teològica permet parlar tant de perfecció ontològica i natural del món, com de perfecció moral dels éssers. Ara bé, això no significa que no hi hagi distinció entre el principi de la justícia divina i el principi de la justícia humana. És precisament la distància entre ambdós principis allò que el dret natural tracta de salvar. En sí mateix el Dret Natural és el principi racional que governa la ciutat divina. Es tracta, doncs, que aquest principi governi també la justícia particular o humana. Això passa quan en la seva acció les mònades espirituals tracten d'imitar la divinitat. La mesura d'aquesta imitació dona, al mateix temps, la plenitud del desenvolupament de la pròpia natura dels éssers. De fet, la llibertat com a moment de plenitud dels homes coincideix amb la major semblança de l'acció dels homes amb l'acció divina. És per això que la felicitat —o justícia— és en el món moral el que la perfecció —o saviesa— és en el món físic, perquè conèixer permet a l'esperit

reconeixer la bondat divina. Sota aquest reconeixement es troba fonamentada tota la teoria de la justícia i el dret leibnizià.

El professor Zarka, en aquest punt, va estructurar la sessió en dos grans apartats, el primer dedicat a l'explicació de la fonamentació de la teoria del dret, essent el fonament del dret natural i el contingut del dret natural els dos punts d'inflexió d'aquest primer apartat, i un segon apartat dedicat al problema del descobriment de l'altre, i del seu lloc com a constitutiu de la identitat personal.

1r. La fonamentació de la teoria del dret natural. a) El fonament. El fonament de la teoria del dret, com ja hem vist és teològic, a l'igual que en tot el segle. Però el fonament leibnizià s'estableix oposant-se a les conceptualitzacions de Hobbes i Pufendorf, és a dir, Leibniz critica el voluntarisme teològic. Com ja vam veure, Hobbes, en tractar de conciliar la necessitat absoluta dels fenòmens particulars amb la llibertat absoluta de Déu, donava una fonamentació voluntarista al dret natural. Déu, l'únic ésser amb llibertat absoluta, és qui garanteix i dóna consistència a tot el sistema necessitarista. Però això comporta, donada la definició de Déu com omnipotència absoluta, que Déu sigui representat com un ésser independent i no sotmès al dret natural. Per Leibniz construir una teoria del dret des del voluntarisme diví significa minar la idea de justícia divina. De seguida veurem per què. En relació amb això, Leibniz també critica Pufendorf perquè en fonamentar la justícia en la voluntat divina converteix la justícia en un atribut diví. Si fem que el fonament de la teoria del dret sigui la voluntat divina, per Leibniz, el que obtindrem serà o bé l'equivocitat entre la noció de justícia i Déu, com el cas hobbesià, on Déu no es troba sotmès a cap llei determinada, mentre que el que defineix la justícia és la submissió de tot ésser a les lleis millors o més racionals, o bé convertir la justícia en un element més de la voluntat divina, és a dir en un precepte que emana de la decisió d'un ésser superior, i no fer de la justícia allò que sorgeix de la natura de les coses i, d'acord amb això, dels pre-

ceptes de la recta raó que emanen de la ment divina. Aquests preceptes ens diuen que l'obligació envers la llei no requereix de la decisió constant de Déu, perquè en cas que Déu no existís l'obligació es mantindria, ja que per tenir cura de la pròpia conservació els homes s'han de respectar els uns als altres.

Leibniz, oposant-se a tota mena de voluntarisme proposa la noció d'univocitat entre justícia dels homes i la justícia divina. A l'opuscle *Meditació sobre la noció comuna de justícia* Leibniz tracta de trobar la raó formal per la qual els homes qualifiquen com justes unes accions i injustes unes altres. Creu Leibniz que és necessari que aquesta raó formal sigui comuna a Déu i als homes. Si no fos així cauríem constantment en equívocs a l'hora d'aplicar aquest mateix atribut tant a Déu com als homes. L'única diferència entre la justícia divina i la dels homes és de grau. Mentre que la primera és perfecta i il·limitada, en els homes a conseqüència de la imperfecció de la seva natura hi ha barreja entre justícia i injustícia. Però això no implica que la justícia i bondat divines es trobin governades per normes diferents a les dels homes; igual que l'aritmètica val tant per Déu com pels homes, el dret i la justícia regeixen per igual el món natural i el regne de la gràcia. Recordem que Leibniz considera la moral com una ciència racional, on la definició del seu objecte formal és una noció intel·ligible que ens ha de conduir cap a la certesa. Si no hi hagués univocitat en la noció de justícia, és a dir, si aquesta noció no fos comuna a Déu i als homes, la veritat d'aquesta ciència seria arbitrària i dependria del caprici, no de la raó.

b) El contingut del dret natural. Dins la ciència racional del dret natural trobem uns continguts que se segueixen deductivament de la definició nominal del dret. Abans de donar aquesta definició, cal distinguir entre la noció de dret com a potència que té l'home de fer o no fer, com a simple possibilitat —el dret, en aquest sentit, està lligat a la noció de llibertat moral— i la noció d'obligatorietat que comporta sempre necessariat, és a dir, el deure de fer o no fer. Aquesta distinció entre dret i obligació és la mateixa que hi ha entre llei i dret —en

aquest sentit, Leibniz manté l'obligatorietat del dret enfront de la relativitat de les lleis que poden ésser injustes. Feta aquesta distinció podem dir que la suprema regla del dret, per Leibniz, consisteix en encaminar tots els nostres actes cap a la consecució del bé general. D'aquesta definició se segueixen tres preceptes: viure amb honradesa, no fer mal a ningú, donar a cadascú allò que és seu. Mentre que el primer precepte correspon a la justícia universal, els dos següents corresponen a la justícia particular, és a dir, allò que Grotius anomenava la qualitat moral de la persona. La justícia particular és doble: per una banda tenim la justícia commutativa, que correspon al dret privat, i d'altra banda la justícia distributiva que correspon al dret públic. En un Estat ideal, summament perfecte, no hi hauria més dret que el públic, que no és res més que la recerca de la felicitat dels homes, però donada la imperfecta educació d'aquests cal deixar-los llibertat per tenir cura de si mateixos, és a dir cal deixar un espai per la justícia conmutativa.

En Grotius no tenim un desdoblament de la justícia —justícia commutativa i justícia distributiva—; no hi ha, així, distinció entre dret privat i dret públic, perquè tota atribució moral reflecteix la llei racional intrínseca a la natura humana. Juntament amb la justícia conmutativa hi ha la justícia atributiva, perquè el subjecte moral es troba definit pels seus actes. És l'atribució de justícia als actes allò que determina la qualitat moral de l'individu, i no pas la distribució d'allò que correspon a cadascú per bé de la societat en general. Hobbes, per la seva banda, radicalitzava la posició de Grotius explotant, unilateralment, la noció de justícia commutativa, com a noció que expressa el dret en sentit estricte. La justícia commutativa dóna a cada particular el dret de tenir cura i defensar allò que és seu davant els altres. Així, respecte a les coses sobre les que cada home té poder o propietat no hi ha pacte, és a dir, cadascú es considera en igualtat de drets respecte a qualsevol altre. En conseqüència la justícia commutativa considera els homes en estat de natura. Això, radicalitzat, és el que trobem en l'exposició de Hobbes.

Però, tornant a Leibniz, el desdoblament de la justícia dóna lloc a una divisió del dret en tres parts o graus: el primer grau és el dret de propietat i correspon a la justícia commutativa. El segon grau és el dret de societat que respon a l'ordenació raonable de les coses segons el criteri que afavoreixi al màxim el bé comú. Aquest dret engloba l'anterior i correspon a la justícia distributiva. En aquest ordenament, pensat en funció de la primacia del bé comú, es fonamenten els drets dels homes i els capacita pel tracte social. El tercer grau és el dret intern o de pietat, que va més enllà que no pas el dret de societat en tractar d'harmonitzar totes les nostres accions amb l'exigència d'honradesa i l'expressió de la virtut, segons els preceptes de la racionalitat, per la qual totes les nostres accions es troben en relació amb Déu. El seguiment d'aquest dret és el que ens ha de portar cap a la felicitat. En aquest sentit la justícia esdevé universal i conté totes les propietats amb les quals la va fundar Déu.

2n. El lloc de l'altre com a constitutiu de la identitat personal. Si en Hobbes el dret natural es definia des de la individualitat del jo, en Leibniz la definició del dret ve donada pel lloc que ocupa l'altre en el terreny de la moral i la filosofia pràctica. Leibniz atura la seva reflexió en el pla polític per donar compte del principi d'auto-communitativitat, com la forma de canalitzar la pràctica del dret natural entre els homes. Aquest principi determina estrictament la justícia, que en Leibniz passa a ésser un exercici de jurisprudència commutativa; així, per judicar sobre la justícia o injustícia dels nostres actes cal, segons aquest principi, situar-se en la posició de l'altre.

Aquesta incidència sobre la repercussió de les pròpies accions, en l'altre, dóna pas al descobriment teòric del lloc de l'altre i de l'important paper que juga aquest altre en l'elaboració de la identitat personal. És sempre la consideració respecte a l'altre la que permet discernir els diferents nivells del dret natural, ja sigui quan parlem del dret de propietat, que pretén preservar l'equitat dels homes, els uns davant dels altres, i l'absència de perjudici envers els altres en les accions de cadascú, o del dret de socie-

tat, en cercar l'acord entre els homes per tal que cadascú rebi dels altres allò que li correspon, o del dret de pietat que troba la màxima expressió de la virtut en el perfeccionament i el benestar dels altres.

El lloc de l'altre contribueix a la constitució del jo personal modificant, d'aquesta manera, la concepció de la identitat personal que trobàvem en la ipseïtat lockeana. En Locke tres eren els elements que conflüen en la ipseïtat: l'emergència de la consciència com eina delimitadora de la identitat; el fet que la ipseïtat estés fonamentada sobre la reflexivitat que acompanya a tot pensament; i el que la identitat del jo sigui igualment vàlida tant per les accions passades com per les accions actuals, salvant la discontinuïtat de la noció de persona. Això comportava dues conseqüències: el fet que la identitat personal en Locke s'allunyés de la identitat substancial i que en els moments en què hi hagués una suspensió de la consciència també la identitat personal es trobés suspesa. Per tal de reduir aquestes conseqüències negatives de la noció d'identitat Leibniz introdueix el concepte de referencialitat envers l'altre. Així la identitat substancial la trobem en la direccionalitat dels actes que porta a terme cada identitat personal, i en l'acte de suspensió de la

consciència és la referència a l'altre allò que manté la identitat personal. És per això que Leibniz pren la relació amb l'altre com el fonament de la identitat personal. I aquesta relació omple plenament el camp del dret natural, de forma que la identitat personal és, alhora, la identitat moral de cada persona, en el sentit en què aquesta referencialitat amb l'altre que conforma la nostra identitat és també una acció moral que cal lloar o menysprear, recompensar o castigar.

En últim terme, la ciència moral garanteix la seva certesa, i el coneixement de la veritat moral, en aquesta relació amb l'altre que determina tant la identitat personal com la constitució del dret natural. L'última conseqüència que el professor Zarka va exposar a l'auditori, com a cloenda de l'evolució que al llarg del segle rep l'ésser moral en els diferents acostaments que a la qüestió fan els filòsofs ressenyats, és que la constitució del jo es fa sobre el pla de la moral, perquè aquest pla té l'espiritualitat com única referència, abandonant ja tota relació amb el pla de la naturalitat física. Aquest abandonament és producte de la dualitat substancial cartesiana que, d'alguna manera, marca tot el desenvolupament de la qüestió de l'ésser moral al llarg del segle.