

F. GRAELL I DENIEL

**LA RECERCA DEL BO
COM A CORRECTE**

BENEFICI MUTU I BENEFICI PROPI

QUADERNS DE FILOSOFIA

F. GRAELL I DENIEL

**LA RECERCA DEL BO
COM A CORRECTE**

BENEFICI MUTU I BENEFICI PROPI

9

QUADERNS DE FILOSOFIA

Barcelona 2025

8ª edició setembre 2025 [7ª edició agost 2020
6ª edició setembre 2019
5ª edició novembre 2017
4ª edició octubre de 2012
3ª edició juliol de 2010
2ª edició setembre de 2008,
1ª edició desembre de 2000]

© F.Graell i Deniel
ISBN: 84-923682-8-4

www.dossier.graell
www.quadernsdefilosofia
www.xtec.cat/~fgraell

E-mail: fgraell@xtec.cat

La web permet de baixar la còpia d'un qualsevol quadern editat.
Podeu fer ús de l'adreça electrònica per a qualsevol correspondència amb
Quaderns de Filosofia.

Es prega de tenir en compte sempre de consultar si hi ha una nova edició dels
quaderns (que inclou canvis de vegades prou rellevants) en la web
esmentada.

CONTINGUT

Pròlegs, 8.
Presentació, 9.

I

TOT PER A FER, 11.

II

OPCIONS INDIVIDUALS I PROMOCIONS SOCIALS

- §1. La raonabilitat d'un comportament, 15.
- §2. Prou comportaments de benefici propi exclusiu semblen plausibles, 16.
- §3. Allò correcte com a promoció social, 17.
- §4. Un repte per endavant, 18.

III

LA CORRECCIÓ SOCIALITZANT I EL BENEFICI MUTU

- §1. Allò socialment correcte des del benefici mutu, 20.
- §2. Esbós interpretatiu del passat des del benefici mutu, 22.
- §3. Els afectes socials s'emparenten amb un benefici mutu, 24.
- §4. L'àmbit d'un benefici mutu, 27.
- §5. La raó sense més no lliura el correcte, 30.
- §6. El benefici suposa el cos i d'altres factors, 31.
- §7. La incertesa de la correcció, 32.

IV

LA RELLEVÀNCIA DEL BENEFICI PROPI

- §1. De moment no hi ha exigència en el benefici mutu, 34.
- §2. La convivència pot fer que un hom s'exigeixi, 35.
- §3. El benefici propi divergent i el benefici propi de convivència, 38.
- §4. Una paradoxa social insalvable, 39.
- §5. Quan el benefici mutu i el de convivència es cospen plegats, 40.
- §6. Nota per a les virtuts tradicionals, 42.

V

UNES QÜESTIONS A PONDERAR

- §1. ¿Es pot estimar l'altre?, 45.
- §2. L'amor a l'altre i el criteri comú, 47.
- §3. L'amor i l'ordre social, 49
- §4. ¿Una prescripció universal?, 50.
- §5. Resolució d'afers i formalisme, 51.
- §6. Els missatges són sempre entre els uns i els altres, 52.

ANNEX 1.

ALLÒ BO I LA FAL·LÀCIA NATURALISTA, 55.

ANNEX 2.

L'ENTRELLAÇAMENT DEL CORRECTE I DEL VALUÓS (O BO), 58.

ANNEX 3

ALGUNS FENÒMENS FÀCILS DE MAL COMPRENDRE, 59

ANNEX4

LA SIMPATIA EN LA MORAL PEL SENTIMENT DE HUME, 63.

Pròleg a la cinquena edició

Els canvis que ha anat rebent el quadern des de la seva primera edició han estat les passes imprescindibles per a aprendre a tractar un afer prou delicat. Car ha estat gràcies a les seves relectures i reelaboracions que s'hi ha pogut introduir tota mena de matisos i com s'ha arribat a comprendre l'íntim lligam de tot això amb la raó, de tal manera que, de retop, s'ha fet precis un nou plantejament.

¿Caldrà modificar-ho, tot, una altra vegada més endavant? No sembla poder-hi haver una resposta segura: pel cap baix l'obligació d'assenyalar allò que ja no es manté deu ser una de les actituds que se suposa en el qui s'expressa.

Pròleg a la sisena edició

L'autor deu ser el primer sorprès pels canvis que el quadern ha sofert amb el pas dels anys. Va començar com una recerca del que era la moralitat, que ara es veu que anava a les palpentes, però que recuperava alguns dels aspectes tradicionals en aquest àmbit. Després es va relligar la moralitat amb una manera específica d'exercir la racionalitat en una experiència oberta. Anys més tard va desaparèixer qualsevol altra referència que no fos l'obertura com a experiència ètica. I ara s'abandona aquest útil intent en pro d'un estudi que rebutja esmentar com a moral cap conducta humana¹.

Però, és clar, els individus troben bo o dolent això o allò. L'estudi havia de resoldre com ho fan, i apel·la sens dilació al benefici. No es tracta, ens sembla, ben bé d'una tesi utilitarista, sinó de la constatació que molts dels afers sobre els quals divaguem se centren a propòsit del que beneficia les nostres activitats, que van des de la preservació física del cos a una qualsevol aspecte que fomenti el benestar propi, de tal manera que hi pot anar havent una expressió racional d'una tal experiència, que és al cap i a la fi la que facilita que es consideri bo o correcte quelcom.

Certament no s'abasta l'impossible: no es pot concloure que el comportament del ciutadà sol·lícit i responsable esdevingui el millor: no hi ha res que obligui a optar per la moderació i el tarannà pacífic en l'accepció que això gaudeixi d'una prerrogativa. Simplement, fins on sabem, perquè no és veritat.

¹ No hi hauria moralitat normativa universal. Es podria parlar de «moral» en l'accepció d'un comportament d'acord amb el costum, segons l'origen del mot, però això o enviaria a processos socialitzadors diferents en les nostres societats d'avui, o assumiria que individus i grups guanyen de manera plural i varia els seus beneficis, i l'afegit en parlar d'ètica no ho superaria.

Les valoracions es fan doncs fràgils i des de l'opció pròpia, cosa que no implica que no se cerqui noves vies d'experimentació i de risc: l'amor, per exemple, no té límits.

Per tant el treball capgira de dalt a baix una qualsevol cosa defensada en edicions anteriors. No deu valer la pena de preguntar-se si això és millor o pitjor: ens adonem que l'origen del trasbals no es troba aquí, sinó en la tasca realitzada en motiu de la revisió dels quaderns dedicats al temps, al moviment, i a la quantitat, que ens han apropat molt més a l'ajustament del que cal assumir com a racional.

Pròleg a la setena i vuitena edició

Els canvis introduïts són a propòsit de l'ús de pronoms (s'evita l'ús de 'jo') per a deixar al marge un lliscament excessiu cap a la subjectivitat. També s'ha procurat esborrar la repetició d'alguna altra expressió. Les edicions subratllen les connexions entre el correcte i el socialitzat, i així entre el primer i el poder social.

PRESENTACIÓ

L'escrit estudia què és el correcte (el bo en uns àmbits específics), i ho fa després d'haver de vèncer els prejudicis propis respecte d'una valoració del comportament. Car la influència del medi social a propòsit d'un tema com aquest perdura més enllà dels nostres supòsits, i es manté després d'haver-ne fet un estudi crític. D'aquí que l'esforç present s'ha d'assemblar una mica a un llarg viatge a través del qual l'aventurer va transformant la seva visió dels paisatges i de la gent que hi troba a mesura que va madurant la seva manera de mirar, i d'observar-se. Potser és la dita que el dimoni en sap més per vell que per dimoni: llavors cal recomençar-ho tot, fent cas omís del que un hi pensava abans.

El treball no recomana cap captinença. És més: assenyala que no hi ha comportaments millors que uns altres, i sobretot fa veure que una qualsevol opció manté una certa fragilitat. Certament hi ha alguna manera de comprendre que quelcom s'avaluï com a correcte: la recerca bé n'haurà de lliurar un esclariment.

No sembla una tasca a emprendre de manera eixelebrada: hi ha la qüestió d'un mitjà a tenir en compte, és a dir, fins a quin punt la racionalitat permet avançar en el progrés de l'estudi (o el sentiment, en el cas d'estimar que s'hi troba especialment compromès). Aleshores es caure en el fet que una racionalitat sembla buida sense que hi hagi un contingut que s'hi desplega, cosa que implica la cerca d'algun altre assumpte que ens faci tocar de peus a terra, que podem esmentar com allò que ens fa bé, o que va en benefici nostre.

Per això les diferents seccions atenen el possible origen del que es considera correcte o bo des del punt de mira del benefici, que no s'ha de confondre amb la felicitat, sinó amb allò que fa

bé a l'home en alguna mesura (de vegades molt petita). I hem de fer possible d'arribar d'una manera senzilla al perquè de les avaluacions quotidianes sense introduir dificultats innecessàries.

El que és correcte no resol com ser feliç; si més no hi deu haver un perjudici propi, al costat del benefici corresponent, a l'hora de seguir el que s'estima correcte.

La discussió està servida. L'escrit permet d'escatir sense d'altres supòsits per què és correcte això o allò, mentre estreiteix els marges d'aquesta justificació.

I

TOT PER A FER

1. La norma del grup tendiria a establir allò que es permetria, o que es trobaria bé, juntament amb allò que estaria mal vist o que fins i tot es castigaria. Certament no sembla fàcil de delimitar, en les societats modernes, el que s'hi englobaria: en el supòsit de fer referència a allò dominant en el cos social, en conjunt tot això recolliria més o menys la manera de sentir dels ciutadans, allò que trobarien bé i malament, cosa que no obstant que en termes puntuals (o no tan puntuals) les opinions es diversifiquessin en grups oposats, i que en prou assumptes hi hagués un marge de discrecionalitat en l'actuació individual.

Sigui com sigui podria defensar-se que una qualsevol disposició social, des del punt de vista de l'individu europeu contemporani, no restaria fora de l'abast de la seva crítica. Sens dubte la tasca d'atendre els afers seria particular de cadascú, i els vaivens fins a trobar-hi una sortida que no se circumscrigués a l'aprenentatge social serien l'exponent d'una història particular, que no podria substituir una altra història particular.

2. El seguidor d'un valor o, en conjunt, d'una norma col·lectiva dominant, i el violent, l'astut que fa veure que segueix una conducta i el que és autoexigent per a dur-la a terme, el qui pensa en el benefici mutu o en el propi, palesen si més no que se sap que es gaudeix de quelcom que té el pes que un mateix li lliura, quan és el cas. Perquè l'individu no és un autòmat sempre, i quotidianament s'adona d'alternatives.

La problemàtica volguda, la resolució fàcil, la repetició del que s'acostuma a fer, l'acció passional, fan que un mateix s'impliqui tot mantenint al marge d'altres afers i consideracions. Tanmateix això no comporta que no se'n sàpiga res, com si

s'estigués sempre condemnat a fer com es fa. L'individu cercaria el que li convé, pensaria què és allò a dur endavant. És algú que ha d'anar solucionant l'activitat mentre s'ofereixen pistes i suggerències.

Es tracta d'admetre que no es troba enllestit d'una qualsevol manera: actua d'acord amb el pes que lliura a l'activitat mentre va fent, sense que ignori del tot poder fer quelcom altre.

Si no fos així un mateix no esdevindria singular. Ho és per la impossibilitat d'haver de comportar-se d'acord amb uns patrons d'aprenentatge d'espècie, de manera que no fos lúcid d'un saber pel qual s'adona del que fa.

3. Un mateix sap com es comporta: això seria propi del pacífic i del violent, de seguidor dels costums i de l'inconformista.

No es diu què és correcte i què no perquè sols s'assenyala la manera de dar-se l'activitat. Certament no deu ser el mateix fer-se més o menys sabedor de com s'actua, i provar de ponderar els afers, que d'altres maneres d'obrar.

No es resol els afers: en els casos més conflictius cal esforçar-se a fer-ho. El que és bo o dolent en aquesta accepció, cal trobar-ho pel treball de pensar-ho o de decidir-ho.

4. Per això una vegada assumim que l'activitat no és simplement la resultant d'un aprenentatge de comportaments d'acord amb l'espècie, resta tot per a fer, no es disposa de quelcom que ens indiqui o ens ajudi a escollir, si és el cas, el correcte o l'incorrecte, si es pensa que això val la pena.

Hi ha el mirament d'algú per tal de perseguir el que li sembla bo: també s'hi troba aquell que en viu al marge d'unes tals consideracions; i els estadis entremigs que hom imagini. Amb tot això, no s'hi resol gran cosa, i deixa dins de la voràgine dels afers.

5. ¿Val la pena un qualsevol esforç per a mantenir quelcom com a bo, o convenient? ¿Es renuncia a un tot s'hi val?

Quan s'acara aquestes preguntes, s'admet que no hi ha cap resposta satisfactòria, suposen una preocupació més i, sobretot, no permeten superar molta incertesa.

Si més no nosaltres no hauríem d'estudiar sols aquell individu que pondera això o allò, o que cerca algun mitjà de fer-ho a través del que s'acorda amb la seva raó o amb un sentiment humanitari. La comprensió del comportament sembla que n'abraçaria un qualsevol, amb més o menys encert degut que no és possible ometre del tot les preferències pròpies.

Al cap i a la fi les referències socials no semblen poder enllestir que un mateix es troba sol a l'hora d'assumir les qüestions que l'afecten. Entre d'altres motius per la circumstància que no pot gaudir de cap altra subjectivitat que la seva, i que llavors el que expressaria d'un àmbit social seria una resultant de capir el que suposa això o allò en el comportament dels altres.

Es podria portar a col·lació algun tipus de fil conductor a través del sentiment. No s'hauria de llevar la importància del sentiment en allò relacionat amb el bo, i pot ser que en alguns casos sigui el fenomen cabdal (per exemple, l'afecte d'una mare i d'un pare cap als fills). Versemblantment, però, valdria més no pressuposar que sempre i arreu sigui l'únic ressort del bo en l'àmbit social, com sigui que les transaccions humanes abracen un gran ventall d'objectius i de comportaments on el sentiment no hi deu tenir un paper rellevant. A banda que fa la impressió que prou individus no deuen practicar, per exemple, la compassió i la benvolença i, com qüestió de fet, caldria com a mínim disposar de noves aportacions per a aquell que no va simplement a la seva.

S'esmentaria doncs el recurs d'algun tipus de racionalitat. Aquí passa que hi ha molts tipus de raons, que són les que condicionen l'estudi². És clar que una interpretació de la raó, sigui la que sigui, pot no ajudar-nos massa a l'hora de comprendre el

² Per a la raó, cf. *Entre les raons bàsiques i el llenguatge genèric* QF27 i *Introducció a la filosofia* QF50.

comportament de l'individu. Caldrà que anem fent una colla de consideracions a fi d'assajar-ne alguna aproximació.

II

OPCIONS INDIVIDUALS I PROMOCIONS SOCIALS

Convé adonar-se que no sabem ben bé com començar, i no sembla que sapiguem defensar per què és millor un comportament que un altre. ¿No dependrà tot plegat d'algun aprenentatge social?

§1. La raonabilitat d'un comportament no basta.

La discussió si hi ha res correcte o no, i què és correcte o incorrecte, omple molts escrits, i semblaria preferible de perseguir-ho des d'alguna raó.

Ocorre que, fins i tot així, la raó, s'ha insinuat, no ens ajuda massa: deixem els casos en què s'obra sense cap mirament, i centrem-nos en algun cas que se n'hi posa. Perquè àdhuc quan menteixo ho puc fer per sortir beneficiat, i puc dir la veritat a fi d'explicar com van ocórrer els fets; no és més raonable una resposta que l'altra.

Per què no s'acceptaria doncs una qualsevol raonabilitat? És a dir, per què no s'esdevindria equànime respecte d'una qualsevol raonabilitat?

Potser algú ha après que no és correcte mentir, àdhuc es podria sentir molest o incòmode davant la possibilitat de fer-ho: no costa massa d'admetre que el fet que sembli correcte no mentir, o que se senti així, no deu ser pas cap fonament en la mesura que no se'n lliura la comprensió, o que no es comprengui aquest sentir-ho així.

Si s'abandona el que s'ha après i el que se sent, s'accepta que no se sap ben bé per què és incorrecte mentir.

Pressuposem que, en aquests casos, se cerca una comprensió del que és correcte, i que aquesta comprensió deu derivar d'una

racionalitat. Cada relació entre homes seria particular i gaudiria dels seus trets singulars: una qualsevol comprensió passaria per la consideració dels diferents aspectes d'una relació, i pel cap baix no hi hauria una regla-raó encarcarada que arbitrés això o allò, quan es prengués els afers sense estridències d'aquest tipus.

Tornem-hi: per què hauria de ser més correcta una solució que una altra? ¿I si convingués més mentir? ¿O menys? Imaginem-nos que comprenem les circumstàncies que acompanyen una relació: ¿això duria per si sol a algun tipus de correcció?

Des d'un punt de mira de la raó una qualsevol actuació semblaria tan vàlida com un altra.

§2. Prou comportaments de benefici propi semblen plausibles.

Un segueix sense crítica un desig: es mou en la direcció que permet obtenir l'objecte mentre va oferint-se-li representacions seves. I sovint no ho fa a cegues.

Àdhuc el segrest emocional, quelcom que va més enllà de qualsevol possibilitat de superar-se, conserva l'estructura d'una activitat que sap què li passa. Ho sap el mateix acte de violència, la manifestació d'un interès únic per un mateix, la cerca del propi bé sense més.

L'estudiós prova de recollir les varies circumstàncies en les qual s'actua sense d'altres consideracions. Certament el treball duria per d'altres viaranyos quan es fes valer sols la força física, el seu gaudi, la seva visió dels afers. La comprensió del que hi hauria en uns tals comportaments no menaria forçosament a cap altre element de contrast que el contrabalancés.

¿És millor o pitjor sols tenir-se en compte un mateix? Imaginem-nos que algú pogués valdre's per si mateix gràcies a una constant actuació violenta. Llavors no sembla que es pogués negar que el violent ha trobat el seu bé pel fet que nosaltres volem

comprendre a través d'unes raons, i concloquem que la conducta es faci d'acord també amb unes tals raons, les que siguin. Com a mínim no sembla que hi hagi cap explicació convincent que faci veure que això sigui així. Més aviat es tracta que de vegades es pretén que els altres s'amotllin a l'estil propi, al comportament propi: quelcom que no és necessari.

Verssemblantment el judici contra el cercador del plaer propi, l'amant de l'ús de la força, el menyspreador de convencions i de normes, és interessat, en l'accepció que s'està motivat per a veure'ls com a individus que no es pot controlar, que poden representar un perill.

Es tracta que no resta clar que unes opcions siguin millors que unes altres, i que més aviat els interessos propis deuen dominar els individus. És cert, tanmateix, que s'escull, i això ho ha de fer cadascú.

§3. Allò correcte com a promoció social.

La racionalitat d'Aristòtil era la d'una preferència per un cert tipus de raó o, millor, d'un cert estil. Raó que informaria les passions, i que palesaria la seva superioritat, mentre que mostraria el que és convenient o correcte. N'hi hauria prou amb la raó; fora vergonyós que no manés.

Avui se seria incapaç d'assumir aquesta autosuficiència de la raó com a guia dels comportaments; no es comprèn com ho feia el filòsof grec, i sembla preferible prendre com a punt de partida una raó que li costa ensenyar que sigui incorrecte mentir, o no ser magnànim, malgrat que ho senti així. Tampoc no li és fàcil de palesar que s'hagi de respectar un altre home o que no s'hagi de mirar primerament pels interessos d'un mateix.

Verssemblantment la preferència per a un tipus d'activitat (no mentiré, no robaré, no obraré per enveja, no em privilegiaré) no es deuria al fet que l'actuació contraria no fos igualment raonable, sinó que gaudiria d'una explicació que derivaria de fets externs, no

en l'accepció que no es cregués que és raonable de fer-ho (no mentiré), sinó que, justament perquè és així, suposaria un adquirent, quelcom que es comprendria per un procés social (i històric).

Si es volgués d'una altra manera: allò que s'estimaria correcte (ho raona, ho sent) palesaria que hi ha un àmbit social que ho hauria promogut. Fora l'al·lucinió històric i social que es trobaria en l'activitat de cadascú.

No seria el cas que les aportacions que algú assumís ara i aquí fossin més racionals que d'altres, o que tinguessin el mèrit de fer correcta una actuació al marge d'haver-les fet pròpies: més aviat es jutjaria més racional allò que hauria estat privilegiat, i correcte allò que n'hauria rebut el reforç, malgrat que tal qual ni seria més racional ni es podria subratllar unilateralment.

Es tractaria de quelcom de la relació social, resultat d'un procés històric: lleis i càstigs, recomanacions i consells, màximes i adoctrinaments, haurien promogut uns comportaments i n'haurien castigat d'altres.

No caldria discutir ara si moltes aportacions històriques es van fer amb el convenciment que era millor així, o per la violència d'un poder polític que ho imposà. La història seria també en aquest respecte un exemple de processos complicats de socialització explicable per diferents factors.

§4. Un repte per endavant.

La família i els amics, els companys de treball i d'oci, i d'altres, han anat ensenyant el que semblava correcte, educat, cívic. L'educació en aquest àmbit (i potser en d'altres) rep un suport en l'exemple, i en les explicacions. El pare adverteix amb un «no has de mentir-me», i també amb un «cal no mentir» no referit a ningú. Un mateix podria expressar-se genèricament i haver après com actuar en les diferents circumstàncies, o bé haver-hi estat advertit.

Un conjunt de consells (generals) permetrien educar els homes, però també esdevindrien adoctrinaments, en la mesura que no es fonamentessin d'alguna manera.

Ocorre que, arribats aquí, no deu haver-hi una raó que es trobi per damunt d'un altra, i caldria llavors preguntar a aquell que aconsella com es troba la preferència.

III

LA CORRECCIÓ SOCIALITZADA I EL BENEFICI MUTU

Si cap raó no és millor que una altra, les preferències no s'hi podrien basar si no s'afegís res més.

En aquest punt hem cercat quelcom (II§3 «Allò correcte com a promoció social») que pogués dar alguna llum del que privilegiem, i sembla que l'hauríem trobat en el fet d'estar en una societat organitzada. Perquè hi hauria una promoció d'una colla de comportaments en l'ordre privat (no menteixis), i també en el públic (paga els impostos), que convidaria a tenir en compte aspectes que suggeririen haver-hi hagut una educació des d'uns comportaments particulars, o àdhuc exposicions generals del que semblaria apropiat o desapropiat.

Tanmateix no se sembla condemnat a seguir el que sent que ha de fer – ja ho havíem indicat –, i més aviat s'estranyaria que les preferències aparentment d'ordre social no tinguessin esclariments particularitzats raonables, si més no en alguns casos, i que fossin meres deixalles d'una organització del passat.

Fos com fos se seria capaç, al marge del que s'hagués après, o que se sentís, de raonar pel compte propi, i potser es pugui trobar seguint aquest fil alguna comprensió de les promocions socials de la societat d'avui.

Es faria això de la següent manera:

§1. Allò socialment correcte des del benefici mutu.

En una societat europea actual, per bé o per mal cadascú depèn dels altres en un ventall generós d'activitats, i llavors un mateix pot extreure prou ensenyaments; per exemple, que no perjudicaria algú perquè aquest no el perjudiqués, i una colla més de relacions de doble sentit. En aquesta accepció se seria capaç de

concloure que una conducta correcta seria aquella que en principi els beneficiaria en la mesura que estarien interessats a sobreviure, sí, però també a molts coses més, i tot això es faria gràcies a allò que es remetria a la socialització.

Llavors hom es permetria d'eixamplar el punt de mira i d'assumir que el correcte es fonamentaria en el benefici mutu, per tant a copsar que un mateix defensi el seu i l'altre el que és seu, i que els dos també puguin tenir en compte en el benefici d'un tercer.

Es comprendria que no s'hauria de robar, ni un mateix a l'altre, ni aquest al primer. S'afegiria que fora poc raonable (tot i que ho podria fer, i que seria raonable en una altra direcció) que l'altre robés i que un mateix no ho fes. Una específica raó seria el suposat criteri per a discernir el correcte del que no ho és.

Estem interessats a copsar aquesta raonabilitat: n'hi hauria per a algú perquè ara no roba, ni percep (o sap), que ho faci l'altre; hi hauria raó, una articulació entre el que es fa i el que fa l'altre, ho observés o ho pensés, mantenint discriminats el que ell fa i el que fa l'altre. És a dir, seria capaç d'atendre el que ell fa, i encara trobar-hi, en una segon terme, el que fa l'altre (o a l'inrevés): seria capaç de mantenir-hi aquests jocs. Aquí doncs hi hauria això, i seria això que titllem de racional, mentre hi hauria quelcom que s'estimaria més o menys en proporció. Quan l'altre roba, i un mateix no, també hi hauria una raó, és clar, es mantindria una tal articulació (a banda de tenir l'altre les seves raons), però es diria poc racional, o àdhuc que no seria racional, perquè no hi hauria l'altra raó que respectaria una equivalència, i no s'estaria disposat a admetre-ho com un cas interessant.

Quan hi hagués aquella raó de *do ut des*, se la valoraria, s'estimaria que l'afer és correcte (bo): seria bo que un mateix no robés i que l'altre tampoc no ho fes.

Tanmateix una visió d'algú com ésser racional (amb una «raó» que pensa i parla genèricament) fàcilment arribaria a la conclusió que la «raó» guia el comportament sense més

referències, quan ben mirat això sols resoldria a nivell general uns avantatges aconseguits a nivell social i en benefici mutu.

Des d'aquest punt de mira la correcció reflectiria una raonabilitat social, és a dir, que remet a un aprenentatge socialitzant, una correcció social.

Per què no s'hauria de mentir? La mateixa mentida no seria ni bona ni dolenta, i de fet no sembla que algú s'ho pensés molt quan la mentida no afectés gens l'altre. Si el perjudiqués llavors defensaria que cal no mentir en la mesura que no li convindria que el mentessin quan pogués ser en perjudici seu.

D'acord amb aquesta línia de reflexions l'ordre social es basaria si més no en el supòsit del benefici mutu (i, és clar, del benefici conjunt): versemblantment és així com seria correcta i incorrecta una norma o regulació, i les discussions, a nivell particular o públic, farien entrar en consideració la seva utilitat cara al benefici de cadascú (sovint bastaria això: en d'altres casos també es tindria en compte un benefici de convivència, com s'afegirà més avall).

Això faria que hi hagués una complicació considerable a l'hora d'avaluar el beneficiós per a un mateix i per als altres, de manera que la discussió racional el podria perjudicar en part malgrat que el global hi pesés més. Perquè les raons que podria esgrimir als altres es complicarien amb les d'altres grups i individus, de manera que s'aniria fent cada vegada més difícil de saber on s'és, què cal defensar, i què cal mantenir per als altres, per a d'altres grups, per a circumstàncies no ordinàries.

S'aniria creant un estil de racionalitat social, i es tendiria a formular els principis genèricament.

§2. Esbós interpretatiu del passat des del benefici mutu.

Certament hi ha més societats, i hi ha les del passat.

Algú podria imaginar molts moments històrics en els quals el benefici mutu es basés a sobreviure (bé o malament), a canvi del

benefici d'algú altre al qual s'obeiria, per al qual es treballaria, o àdhuc que demanaria el lliurament d'un mateix.

Podríem imaginar que la socialització d'un benefici mutu en un qualsevol grup d'un qualsevol temps passat no fos independent del conjunt de la socialització del cos social. Totes les societats haurien gaudit, o gaudirien, d'una organització, i haurien mantingut normes, amb valoracions, ritus, costums, festes, unes disposicions socials per a satisfer les necessitats de disposar dels béns econòmics; s'hi hauria mantingut una comprensió religiosa de gairebé tot; sempre hi hauria hagut molts càstigs i recompenses, i d'altres factors que descriurien una societat o una col·lectivitat.

Ni ara, ni versemblantment mai en el passat històric europeu, no deu haver-hi hagut una igualtat d'oportunitats per als ciutadans, condicionats per la família, pels mitjans econòmics i formatius.

Per tant el benefici mutu no hauria calgut que hagués estat mai simètric: hauria bastat que fos assumit, de grat o a contracor.

Quan un treballador del camp s'hagués escarrassat en les terres de l'amo en els temps de l'antic règim hauria pogut assumir com a justa la paga o la participació dels fruits perquè la terra era del senyor, i hi hauria, respecte d'un propietari bo als ulls el pagès, un benefici mutu entre el que aquell feia i el treball.

L'esclau conservaria la vida, i aniria atenent els afers de la casa on servís: o bé trobaria un benefici mutu en el que n'obtindria (que inclouria la prevenció del càstig) del seu servei, o simplement deuria esperar una oportunitat per a fugir.

Allò rellevant rauria que l'assumpció de conductes dels uns i dels altres no gaudiria, ni hauria gaudit, de cap altra base tan sòlida com la conveniència, per més que s'arrossegues un estat advers. Certament això hauria pogut dur a situacions límit, i històricament l'individu s'hauria rebel·lat molts vegades contra una vida insuportable.

Per això una primera consideració del que seria avui correcte o incorrecte remetria a la socialització actual, i aquesta a la seva història, i sembla versemblant d'admetre que en el passat sempre

hauria estat la socialització la que hauria permès una avaluació del comportament preferent (que, és clar, no implicaria que se'l seguí).

Hem après que cal no mentir: pel cap baix ja es troba en un dels manaments del decàleg. Per tant quelcom que forma part del que sembla avui correcte, i que tindria una història. Com caldria interpretar, però, la mateixa aparició del decàleg? Certament és molt delicat de dir-ne res quan tingué lloc en contextos històrics molt singulars, i que han estat estudiats profusament. Només gosem imaginar-ho.

Verssemblantment el decàleg deuria formar part d'una organització social de dominats i dominadors, i serien normes bàsiques a tenir en compte, les concrecions de les quals tindrien les seves recompenses i càstigs. El benefici mutu (asimètric, però funcional) es trobaria aquí igual que en d'altres organitzacions de dominats i dominadors: el dominat es beneficiaria de ser membre de la comunitat, protegit per aquesta, es comprendria com un benefici l'experiència sagrada específica que comparteix, a més a més de tota la resta de normes de la comunitat, cadascuna de les quals mereixeria una reflexió puntual. El dominador assumiria així mateix tots aquests beneficis i alhora fruiria del que es troba en relació amb un poder sobre uns altres homes, que assenteixen.

Aquest fil conductor imaginari no seria incompatible amb un altre pel qual s'establiria que el decàleg hauria esdevingut un recull bàsic de conductes que s'haurien de seguir, i que representarien la manera d'educar un col·lectiu, de fer-lo fer passar per unes normes que mantindrien una colla d'elements comuns, civilitzadors en aquesta concepció, línia augmentativa que necessitaria també d'una relació de dominats i de dominadors.

És clar que es podria anar resseguint les moltes cares de l'afer, i la circumstància que retrobaria la complicació de tot amb tot. Es tractava, però, d'apuntar la importància de la socialització i dels orígens històrics del que ara s'aprèn.

§3. Els afectes socials s'emparenten amb un benefici mutu.

1. Molts homes d'èpoques passades, i potser molts d'avui dia, potser haurien defensat, o defensarien, com a únic benefici conservar la vida, i poca cosa més.

Això independentment de preguntar-nos si som socials per natura o no: s'ha nascut en organitzacions humanes, els uns i els altres considerarien els avantatges i els inconvenients des del punt de vista de cadascú.

La introducció dels sentiments socials, dels afectes familiars, dels de l'amistat, de la benvolença, àdhuc de la compassió, sobrepassarien l'àmbit del benefici mutu malgrat que no l'exclouessin. Anirien més enllà perquè permetrien apuntar, ho tractarem més avall (cf. IV), l'àmbit del benefici propi de convivència. Però àdhuc des de l'àmbit del benefici mutu es podria suggerir-ne una comprensió.

Ara, si tothom els sent, també experimenta els seus contraris, i ja hem expressat que convindria lliurar-ne també d'altres aproximacions.

Es podria apuntar que els afectes beneficiarien qui els lliura i qui els rep; malgrat que no sempre sigui així pel fet que qui els rep pot no saber-ho, o no fer-li cap bé (no ho sent així).

Agafem d'exemple la compassió: és possible que sigui un sentiment gaudit a propòsit del patiment dels éssers vius, per tant incloent-hi els animals; però sobretot se sent en la convivència dels uns amb els altres. En aquesta accepció la compassió, la sentiria un mateix, es trobaria bé amb si mateix quan la practiqués, i alhora beneficiaria l'altre, tot i que certament aquest la pogués rebutjar. Es podria forçar una interpretació de la compassió en termes estrictament de benefici mutu (la té per a rebre-la ell), però aquest sentiment no treballaria així, i més aviat manifestaria que és quelcom en benefici propi de convivència. És clar que el fet de sentir compassió no implicaria d'exercir-la, i de fet deu haver-hi individus que no la deuen sentir: des d'aquesta perspectiva el raonament de benefici mutu podria assajar de convèncer algú de tenir-ne, de compassió.

Sigui com sigui s'estimaria que hi ha una colla de sentiments i d'afectes que podrien beneficiar els un i els altres, i una colla que més aviat perjudicarien els uns i els altres.

Versemblantment aquests afectes i sentiments positius es trobarien a cavall entre ser en benefici mutu i en benefici propi de convivència.

Deu ser difícil de seguir tot això en les societats i en les col·lectivitats de temps antics, medievals i moderns. Perquè aquestes passions s'hi trobarien ben segur. I certament la història també ens ensenya la sovintejada predisposició contrària, la violència exercida contra els homes, la imposició, la crueltat.

2. Si es podria avaluar positivament aquells sentiments i emocions que afavorissin la vida social, i negativament aquells que fossin ocasió de disputes i de violència, això es comprendria com la conseqüència de trobar-se l'individu en societat pel benefici mutu, d'una banda, i pel fet que també hi ha sens dubte benefici propi de convivència, d'una altra; tot això es podria portar a col·lació per a reblar una preferència, quan de fet també es troba sentint tota mena de passions agressives. També s'hi valdria d'indicar-los com a elements a favor (o en contra) d'estar en societat.

En efecte ara i aquí s'avaluaria en tot cas els sentiments i les emocions per les seves conseqüències socials: l'enveja i la gelosia deuen poder sentir-se sempre, però s'exigiria no seguir-les perquè podrien perjudicar l'altre i esdevindria una font de conflictes. S'afavoriria tothom: ni un mateix ni l'altre s'haurien de deixar endur per aquestes passions³.

³ El fet de no actuar per enveja pot basar-se en un criteri de benefici mutu, que alhora afavoreix la relació social. Advertim que això deu ser extensible al conjunt del benefici mutu: no suposar cap acord deu pressuposar en prou casos una complicació de la convivència.

Parlem d'una passió negativa perquè destorba la relació social. Llavors cal una correcció a través del benefici mutu. La passió positiva, que afavoreix la relació, no necessita de correctiu, i pot tractar-se com a benefici propi de convivència, malgrat que hi pugui entrar també consideracions de benefici mutu.

Semblantment es mantindria que s'afavoreix els afectes familiars i d'amistat, la companyonia, la compassió, de vegades prou intensos, que podrien ser avaluats des del benefici mutu, i també des del benefici de convivència.

S'afegiria el respecte que mereix el tracte deferent cap als altres i un cert humanisme en l'accepció de desitjar el bé dels altres homes.

Comptat i debatut una passió podria ajudar a resoldre quins comportaments es reforcen en les societats actuals modernes a partir del que fomenta el lligam social. Però és que el lligam social ja suposa la incorporació de benefici mutus i de beneficis propis de convivència.

§4. L'àmbit d'un benefici mutu.

Enmig d'una societat moderna europea, algú trobant-se en un lloc de manera simètrica o asimètrica amb d'altres (dependent dels aspectes considerats), el criteri del benefici mutu es trobaria en la base dels comportaments quotidians, que no ponderarien explícitament els afers; i la mateixa conducta quotidiana (se seguís una norma, s'estimés això o allò correcte) podria ser compresa pel seu responsable a partir del benefici mutu (quan no s'hagués de portar a col·lació també algun benefici de convivència), que no vol dir sense adversitat, i s'assumiria – donat que l'individu fora temptat d'afavorir-se a costa dels altres – que l'amenaça del càstig i del rebuig social reforcessin les conductes socialment esperades⁴.

⁴ El rerefons dels càstigs podria interpretar-se en termes del benefici mutu, o de les seves conseqüències: qui obra com s'espera s'estalviaria el càstig, i els altres gaudirien d'un conducta constructiva (segons la norma) que segueix el criteri comú. L'anomenat «càstig social» respondria a la retirada del corresponent benefici de convivència (que derivaria del mutu) i dependria de la correcció social. Però el càstig s'avaluaria a partir de les relacions de dominador i de dominat, i a partir de les consideracions derivades de llur benefici mutu, no assumit pel transgressor. El càstig adverteix tothom. La

Això, que seria extensible per a les societats de tots els temps, es trobaria reforçat ara i aquí per moltes consideracions que s'admetrien sense recança, i que explicarien el seu origen per remissions a la història del col·lectiu; i també es trobaria reforçat per la comprensió que hauria de ser així.

Procurar que el comportament d'algú no perjudiqués els altres; no fer allò que no volgués que li fessin; no obrar mogut per mals sentiments; fer el que es volgués mentre no afectés els altres; la vida de l'altre valdria tant com la pròpia; l'altre no gaudiria de més privilegis que un mateix; s'ajudaria algú amb alguna dificultat greu; es preocuparia de socórrer el ferit, el malalt solitari, el moribund; es col·laboraria a educar; es treballaria i es participaria de la riquesa social; s'interessaria per la política i actuaria; corregiria les desigualtats de riquesa i d'educació; lluitaria perquè valgués igual el vot de cadascú; per la igualtat d'oportunitats independentment del gènere o d'una qualsevol altra característica.

Hi podríem afegir molts altres comportaments recomanats: ser generós, amable, pacient, liberal, optimista, fort, fidel, prudent, afable, benvolent, benintencionat, treballador, responsable, constant, esforçat, dialogant, i molts més, als qual caldria afegir tot el que s'evités per dolent o incorrecte.

Certament la nostra societat es prou complexa i faria gairebé impossible fer-ne una avaluació encertada del que aquella reforça o no. Hi hauria prou grups diferents i no sempre hi hauria la mateixa socialització.

Fos com fos, les discussions del que és correcte en la nostra societat derivarien també del fet d'escatir el més beneficiós per a un mateix i per als altres. Fora així com s'avaluaria des d'aquest punt de mira cadascuna de les recomanacions i dels trets esmentats, i com es podria entaular un diàleg amb els altres.

pena de mort, que no consideraria el benefici del reu (deixant d'altres interpretacions), es dirigiria als altres per tal que seguissin la norma comuna, o la del dèspota a favor seu.

Per tant el que ara es reforçaria seria explicable per la successió d'esdeveniments històrics (no s'és, per exemple, un esclau) i alhora accentuaria que l'individu hauria de ser el centre de les consideracions.

És clar que hom es trobaria en una posició social, i hi hauria una organització social complexa polifacètica, que faria mantenir asimetries.

Per això s'hi trobaria un marc de conductes reforçades, que tindrien l'individu com a punt de partida, i el seu benefici, mentre s'esdevindrien tensions i contradiccions entre els membres i els grups del cos social. Un esquinçament entre el que es consideraria i el que es preveuria, i la complicació social. Entre un mateix amb el seu benefici, i les diversitats socials amb els seus desequilibris. Entre l'àmbit del benefici mutu, i el de les concrecions socials.

Tanmateix avui les diferents societats del món estan poc o molt interconnectades, cadascuna amb els seus problemes i tensions. L'estrip que hi hauria entre algú i el seu benefici, i la seva societat, es perllongaria enllà d'aquesta, amb totes les contradiccions. Perquè en principi no es podria deixar de pensar en l'individu i el seu benefici, que seria el benefici mutu, mentre no sols se seria lúcid de les desigualtats socials de la societat pròpia: la comunicació a nivell mundial faria palesar la desigualtat, i tota mena d'asimetries que es concretarien sovint en violència, opressió, explotació.

La universalització de reforçar l'individu amb el seu benefici es basaria doncs en el que s'aprendria en societats com la pròpia. Aquesta consideració, però, col·lisionaria (nous escàndols i contradiccions) amb el que es coneixeria de moltes parts del món.

Potser es podria raonar altrament en benefici d'un individu, però l'indicat seria un camí.

§5. La raó sense més no lliura el correcte.

Hi ha benefici en allò que fa bé a un mateix. D'alguna manera s'hi compromet una qualsevol faceta de l'ésser humà; per exemple, tenint en compte grups socials com els nostres: el mantenir-se sa i estalvi; el que afavoreix un cos fort i disposat; el lloc per viure i el treball, la compra-venda i la propietat; la família i els amics; la consideració i l'afecte; allò que ajuda a la formació, a la informació, a la prevenció, i a l'adquisició de disposicions; l'intercanvi de tota mena d'afers, inclosos els del coneixement, la visió del món; el manteniment del que es considera valuós (costums, ritus, festes, organització social, afers rellevants); l'estructura política i la vida política; el que es repensa a propòsit dels altres col·lectius i de les diferents qüestions que plantegen; la defensa de tot això i la capacitat de preveure'n un qualsevol perjudici ja sigui a propòsit d'un mateix, dels seus, del grup social propi o aliè.

No es discuteix quin és el benefici com sigui que n'hi ha molts i de menes diferents: dir la veritat en tindrà alguns, pagar els impostos remetrà a d'altres. No deu haver-hi un esquema genèric vàlid per a tot, sinó que la discussió es faria per a cada qüestió particular, fos de caràcter privat o públic.

Notem, per exemple, que els escrits pràctics d'Aristòtil proposen que l'home s'atengui a la raó i a unes passions raonabilitzades, un model d'acord amb una virtut intel·lectual teòrica, la filosofia, una altra virtut com la saviesa, i prou virtuts segons diferents aspectes de les activitats. Es tracta de dur a terme la tasca de ser home amb el senyoreig del qui mana: aquell que se n'absté mereix el menyspreu. Cada cosa ha de treballar pel que està feta, i és així com un es troba realitzant-se en la vida pràctica i teòrica.

L'enteniment (i la raó) aristotèlic esdevindria una instància que permetria anar reglant les facetes de l'individu. L'afavoriment d'una perfecció de l'home es faria a costa d'una raó que senyoreja,

gairebé com si gaudís autònomament d'un patró per a la conducta. Se seria valent, per exemple, quan, més enllà de la covardia o de la temeritat, fes el que toca fer, i raonabilitzés pors o ardideses.

Versement hi hauria aquí una inversió: es faria correcte (o bo) allò raonabilitzat per qui mana, la raó. Però es mantindria més aviat que la qüestió no rauria en la raó, sinó en el requisit de què ha de gaudir allò raonat perquè sigui estimat correcte; el correcte no el lliuraria la raó sense més, i de fet comportaments oposats serien igualment racionals: fora enmig de molts afers raonables que hi hauria una discriminació del correcte.

Caldria, quan no s'optés per l'astúcia o la violència, una ponderació detallada, cas per cas.

§6. El benefici suposa el cos i d'altres factors.

La consideració del benefici rebutja certament una raó que li sigui superior, i que comandés: ho fa des d'una raó que es troba a partir del gruix de les coses i els esdeveniments, i amb aquests.

És fàcil de considerar la salut, per exemple, un benefici. Se'n parla perquè un mateix ara es troba bé, està sa, o perquè la preserva davant d'algun perill o amenaça.

El benefici toca tota l'activitat; un «es troba bé»: no es fa referència a res localitzat o parcial, sinó a tal i com hi és mentre s'ocupa de quelcom, un «hi és» que té cos, que es palesa depenent de molts afers, que té projectes, que xerra amb algú. S'està sa en aquesta accepció de trobar-s'hi sencer en l'activitat, és així com es troba bé, sa i estalvi. Certament el benefici s'assumeix, es valora estant així (sa), s'abraça amb la riquesa del present propi. Per això versement un qualsevol benefici té també una referència implícita o explícita al cos, com la té implícita o explícita del que es percep, del que es pensa, del que es projecta. Altrament no s'entendria què beneficia i què no: s'avalua amb el conjunt de les diversitats que omplen l'activitat de l'individu com ho fan.

És un benefici el fet d'estar sa, també que un mateix es trobi segur, que mengi i begui, que descansi, que tingui un lloc per a fer-ho, que aprengui, que faci una tasca que li faciliti els mitjans, que gaudeixi amb la família i els amics, que frueixi amb els estudis, que es distregui, que progressi en un qualsevol afer, que descobreixi el que li convé, i molts d'altres afers. El benefici està fet sobretot de condició passiva (el cos i tot el que remet a aprenentatges), de la resultant d'atalaiar perspectives, de mantenir la mirada a la diversitat perceptiva, de sentir tantes i tantes coses, de moltes consideracions.

Allò rellevant rau que un benefici palesa una valoració dirigida que suposa tota mena de continguts, actius i passius, sempre mostrant dependències.

I perquè tot això ja se sap que és així es pot portar a col·lació un benefici sempre que se l'expressi, se'l discuteixi, o simplement se'l pensi.

Una raó d'acord amb el benefici mutu ho té doncs en compte. Es tracta d'una raó que integra si més no una valoració d'un present propi ple de cos, o la seva consideració, amb més mediacions referents als altres, que poden anar perllongant-se amb les circumstàncies que l'acompanyen, o els acompanyen.

I la consideració d'un benefici de convivència no ho fa altament, sols que confronta el seu benefici amb d'altres afers, quan és el cas.

§7. La incertesa de la correcció.

El repàs del que és correcte des del benefici mutu demana la convivència d'una acceptació d'aquesta raonabilitat. Versemblantment, s'ha insinuat, moltes de les promocions socials, se les podria explicar pel benefici mutu, i es podria perllongar la interpretació de molts afers d'acord amb aquest supòsit.

Tanmateix el que és correcte socialment, o un qualsevol afer que s'estimi correcte d'acord amb el benefici mutu, no gaudeix de

cap prerrogativa per sobre del que és incorrecte socialment (i que aquell que ho segueix podria potser tenir per bo), o per sobre d'un comportament que cerca sols el benefici propi excloent (que tal vegada podria trobar també vàlid), o àdhuc per sobre del de l'astut que fa veure que segueix els patrons comuns mentre se'n beneficia tant com pot.

Es pot actuar d'acord amb el benefici mutu, o sense tenir-lo en compte, i les conductes corresponents despleguen, quan és el cas, la raonabilitat d'acord amb els criteris corresponents: arreu hi ha raons, tant per a no robar com per a fer-ho, en conjunt tant per a provar d'obrar correctament com per a estafar algú o abusar-ne en un qualsevol sentit. Un mateix deu acostumar-se a actuar per benefici: en les hores de soledat el seu bé deu ser del tot privatiu – en les relacions amb els altres deu anar fent segons allò que creu, que sap i que pot. Ocorre que la raó no sembla treballar sense algun criteri i alhora no hi deu haver cap mitjà que hagi de dur a ordenar els criteris. D'alguna manera hauria calgut optar: es podria imaginar que sovint s'hauria depès de moltes circumstàncies ocorregudes al llarg dels anys i des de petits, o que alguns individus haurien preferit escollir la seva sort, i versemblantment bastaria d'assumir que cada ésser humà deu trobar-se alguna vegada davant la circumstància que el convida a considerar què fer.

IV

LA RELLEVÀNCIA DEL BENEFICI PROPI

El benefici mutu deu ser sovint inseparable del benefici propi de convivència. Tanmateix sembla convenient de tractar-los per separat, i d'introduir-nos ara a aquesta nova vessant a partir de la circumstància que, més enllà del càstig social, no hi ha res per la qual cosa un mateix s'obligui.

§1. De moment no hi ha exigència en el benefici mutu.

En una societat actual com la nostra un comportament pel benefici estaria avalat per la norma pública i pels càstigs.

Si més no hi hauria el que mana la norma pública d'una societat i el càstig del seu no compliment.

En les relacions entre països, s'hi trobaria alguns tractats internacionals, tots de gestió difícil, que els Estats s'obligarien voluntàriament de seguir, sobretot quan afavorissin el seu benefici. També hi hauria la corresponent quota de càstig, si fos el cas.

Però el compromís d'un mateix no sembla molt exigent perquè es podria pensar que fora més beneficiós mentir a algú (el qual no ho faria perquè obraria d'acord amb el benefici mutu) tantes vegades com fos necessari en profit propi, o no seguir una qualsevol altra norma pública astutament. En aquest cas hi hauria una ponderació de riscos i de beneficis, i no sembla que calgués concloure res en cap direcció.

És a dir, no sembla que els càstigs de tota mena comportessin cap exigència, i més aviat comprometrien el càlcul i l'astúcia. En d'altres hi hauria un comportament al marge de normes i de correccions en la mesura que es tindria per més profitós.

Es pot imaginar que també en la relació entre Estats el compromís no deu ser molt exigent: els tractats es guardarien en la mesura que hi hagués un benefici mutu.

Tant a nivell internacional com en la quotidianitat de l'individu la implicació seria tant més gran quant més hi hagués a guanyar, i arreu podria ocórrer la violència i la guerra quan el perjudici fos gran, o es pensés que no hi ha benefici – o per una astúcia creguda i per la convicció de la força pròpia.

§2. La convivència pot fer que un mateix s'exigeixi.

1. Mentre hi hagués benefici (evitar un càstig també és benefici: es valora allò que es té no castigat; l'aplicació d'un càstig és, per al castigat, un perjudici) es comprendria un compromís: que m'esforcés per dur-lo a terme podria tenir un al·licient en el benefici mutu, i en la voluntat d'evitar un càstig: tanmateix això oferiria sols una reciprocitat que tal qual convidaria al compliment, però no elucidaria que hi hagués exigència per part d'un mateix (l'amo exigeix l'esclau que faci quelcom: però ara estudiem si l'esclau per si sol s'exigeix).

Perquè sembla que no n'hi hauria prou, amb un al·licient, i de fet es podria ben bé sols accomplir un compromís, de manera que hi hagués el treball menor possible, o procurar de satisfer-lo amb els mínims perjudicis per a un mateix, àdhuc fent veure que es fa bons els compromisos mentre no s'hi implica ni poc ni molt.

Això a banda que, per càlcul o per astúcia, per un interès unilateral o per la força de què es gaudeix, tant l'individu com un Estat podrien permetre's traspassar normes i correccions.

¿Hi hauria doncs una exigència en un mateix? Possiblement la resposta faria així: no seria inevitable que hom s'exigís, o que conclogués que és bo exigir-se un mateix quelcom (ser fidel a algú, ajudar algun estranger). Si ho fes es deu que hauria resolt que ho voldria així; s'hauria relacionat amb els altres homes d'acord amb un comportament més o menys consuetudinari, i trobaria que

la convivència amb els altres el beneficia i hauria esdevingut un seu referent rellevant.

És a dir, hi hauria la certesa que, més enllà d'un intercanvi de beneficis, i sense desconsiderar-los, es troba gaudi, estímul, distracció, i moltes més coses, amb aquells amb qui es conviu, al costat de la circumstància que s'hi desplega tota mena d'afectes. Si més no els altres són sovint per a un mateix un motiu d'acontentament.

Ara bé: aquest nou benefici, que pot trobar-se perfectament soldat amb el mutu, no és com aquest, la justificació que s'hi troba és unilateral, una experiència per compte propi que en principi ningú no pretén avaluar per a compensar-lo⁵. És més, algú podria perfectament trobar que no hi ha en tot això, en la convivència, cap benefici específic més enllà d'una cerca mútua de benefici; o podria malparlar d'una qualsevol relació i considerar insuportables els altres, mentre es comportés d'acord amb el benefici mutu.

La convivència amb els altres motivant quelcom del benestar propi, no sembla inversemblant que es vulgui accomplir el que es deu en benefici mutu: es tendirà a no mentir l'amic en perjudici seu, a treballar bé el que es fa amb un altre home, a sentir-se corresponsable de tasques compartides, a lliurar una opinió política ponderada, potser a ser constructiu i col·laborador

Aquest individu consideraria les normes i la conducta de benefici mutu una oportunitat per a obrar amb exigència a l'hora d'atendre els interessos dels altres homes, la igualtat d'oportunitats, el respecte a la integritat aliena, i tantes d'altres qüestions. Però ho estimaria així perquè s'hauria convençut de la bondat de fer-ho en les seves relacions particulars. L'exigència no provindria de la materialitat del que ha resultat del benefici mutu, sinó de la bondat gaudida en la relació entre individus.

⁵ És a dir, en principi no entra en el benefici mutu; és clar que després ho fa d'una manera derivada: en les nostres societats, per exemple, hi ha nombrosos treballs professionals de recolzament emocional i comportamental.

Certament algú pot treballar bé sols per a cobrar el que es mereix. Fins aquí es tracta d'un benefici mutu, que no és incompatible amb un altre benefici: aquell pel qual es vol fer bé la feina com a compromís amb un altre.

Aquell individu tendiria a allargar la mirada cap a qualsevol altre perquè seria la d'un actitud. Això contribuiria al seu benestar, que no descobriria pas fins on seria capaç d'hipotecar-lo a favor dels altres, quan es tractaria ben bé aquí d'unes circumstàncies estrictament individuals.

Hi hauria doncs un comportar-se en benefici mutu, i una exigència per benefici de convivència: les discussions transcorrien d'acord amb tot això.

En les relacions internacionals també s'encreuarien aquests dos àmbits: es condicionarien a través de l'interès mutu, i hi apareixeria, amb més o menys convicció, una exigència d'algunes fites. En les relacions individuals l'exigència en favor dels altres dependria ja de cadascú: els Estats serien ens col·lectius que sovint enunciarrien exigències a implementar amb una eficàcia irregular.

2. Un comportament en benefici mutu i una exigència de benefici propi de convivència fomentarien la discussió, el fer entrar en raó, el manteniment d'un actitud constructiva i pacient, la comprensió dels arguments dels altres, i això tant seria vàlid en les relacions entre individus com en les d'entre col·lectius. Tanmateix, tractant-se d'un benefici, no podria evitar que els sentiments de perjudicis, i les corresponents tensions, no menessin a formes violentes de comportament, sobretot en el cas dels Estat polítics, o al trencament de relacions en el cas dels particulars.

Car, ¿fins on és capaç algú, o un col·lectiu, de suportar un desequilibri manifest en els tractes aliens?

§3. El benefici propi divergent i el benefici propi de convivència.

Assumim que la consideració en benefici mutu dependria també de les condicions explicables històricament. I res no obligaria algú a una autoexigència en els tractes dels uns i dels altres, sobretot quan pogués estar segur de no ser enxampat.

De fet es podria mirar sols el benefici que s'aconsegueix en el tracte amb els altres a través de la simulació i l'astúcia, i podria estudiar els guanys i les pèrdues de tot plegat, d'acord amb algun supòsit de no exigència, sabent que hi hauria càstigs de diferent mena si fos descobert.

En el casos més atrevits es faria algunes passes més: potser una cerca més agosarada dels beneficis propis, o hom se sentiria amb prou força per a vèncer la vergonya o la por, i més enllà encara perseguiria el seu benestar propi unilateralment.

Qualsevol afer paral·lel es podria imaginar que s'esdevindria en la relació entre Estats.

L'individu autoexigent tendiria a interpretar l'actuació de l'astut, del simulador, àdhuc de l'unilateral i el violent, a partir de les seves opcions (sovint fetes genèriques), i suposaria circumstàncies individuals i socials com a allò que faria comprendre que algú obrés al marge del que és suposament comú.

Les interpretacions de l'actuació segons el benefici propi excloent permetrien satisfer en part la ignorància dels motius per a dur-ho algú a terme, però no justificarien quelcom més bàsic.

És a dir, no sols el fet que no hi ha més realitats per a algú que interpreta l'altre, i que la subjectivitat de l'altre resta fora de l'abast, sinó que no explicarien per què fora millor una conducta si més no en benefici mutu – que una conducta basada sols en el benefici propi excloent qualsevol benefici dels altres (quelcom que deu ser impossible de fer-ho del tot).

Les úniques paraules que serien convinents farien: *de fet no hi hauria cap resposta vàlida més enllà dels avatars de cada individu.*

La pretensió d'una qualsevol superioritat potser seria més una mostra d'orgull o d'estultícia.

§4. Una paradoxa social insalvable.

En el fons no es comprendria tanta diversitat de comportaments en la societat on s'és, i es faria que es comprèn que la gent d'altres parts del planeta es comportés diferent.

No s'esvairia la rellevància de l'esforç a partir d'assumir una conducta en benefici mutu, i de defensar una igualtat d'oportunitats, sinó el fet que seria una opció des del benefici que es trobaria en el tracte amb els altres. Car cadascú prendria les seves decisions, i potser les hauria de prendre: afegim que s'hauria après potser que el benestar també depèn dels altres.

Aquest mateix individu es trobaria en un context social, que tindria la seva història, la seva organització i desequilibris, i una pluralitat d'actituds. El seu obrar remetria a un onada que vindria del passat, ponderaria els esdeveniments, bandejaria això o allò (hagués vingut del passat o no), s'afermaria en allò altre, i es col·locaria, ens ho permetem de suposar, en el context social per a participar de la política tot recolzant unes activitats en pro de la igualtat d'oportunitats i d'acord amb un conducta en interès mutu, de manera que esperaria que els altres hi acordessin.

L'home que cerqués sols el seu interès, independentment dels motius que hagués tingut, sols podria ser titllat d'egoista des de l'interès mutu i des dels corresponents beneficis de convivència. Ocorre que des d'aquí es comprendria que no es volgués ser-ne una víctima, i que no es desitgés que ho fos ningú.

Hi hauria quelcom paradoxal a l'hora de castigar socialment o penalment un comportament anòmal que no atengués les convencions en benefici mutu o les normes socials. Perquè el

càstig es basaria en l'opinió dominant del benefici, i es castigaria precisament perquè algú seguiria el seu benefici. Es podria provar de justificar el càstig a través d'unes paraules en pro de la defensa d'un home o d'un col·lectiu: llavors es faria pel benefici d'aquest home o col·lectiu, o potser també en benefici del justificador.

Paral·lelament es jutjaria les doctrines (i els partits) políticament totalitaris d'acord amb un pensament democràtic dominant, quan no participarien d'aquesta posició, amb la qual cosa apareixeria una nova paradoxa social.

En efecte els beneficis mutus i els propis de convivència no deuen poder presentar-se com a béns superiors i els escaients, de tal manera que hi hagués alguna raó que permetés excloure conclusivament les opcions per l'astúcia, per la violència, per un qualsevol altre factor d'un mateix. Dalt ja s'ha establert que no hi ha resposta vàlida més enllà dels avatars de cada individu o col·lectiu. No hi ha una clau de pany que permeti mostrar de cop i volta la solució.

§5. Quan el benefici mutu i el de convivència es copen plegats.

La conducta de l'individu es descabdella unitàriament i no s'hi troba dues balances, l'una per al benefici mutu, i l'altre per al benefici propi de convivència.

Algú acostumat a comportar-se d'acord amb uns tal beneficis, les seves ponderacions quotidianes van depenent del que s'hi proposa, i també de qui s'hi troba compromès. No robarà quelcom a un desconegut, no sols per la reciprocitat de no voler ser robat, sinó segurament en alguns casos també perquè s'avergonyiria de comportar-se així, àdhuc sense por de ser observat. Es tractaria que el benefici propi està sobreposat a algun benefici mutu. En el cas d'un pensament de robar un amic o un familiar apareixeria de manera més ostentosa el rebuig de fer-ho en pro d'un benefici personal, pel qual, no sols no tendeix a robar-

li quelcom, sinó que és propens a cercar-hi el bé. Hom s'estima els seus, llur convivència forma part del benestar propi.

En els individus sensibles a aquests beneficis hi ha un comportament en el qual van plegats. Sovint es pondera i es jutja els altres d'acord amb tot això: quan s'exigeix el retorn d'uns diners que algú, no per culpa seva, no ha pogut recollir, s'atén el benefici mutu i potser la manca d'alguna empatia. Una part important de relacions entre els homes es va descabdellant d'acord amb els accents que es posen en l'un benefici o en l'altre: el primer, que treballa més aviat per una proporció entre el que es dona i el que es rep; el segon, que s'afecta, que li sap greu, que no vol perjudicar-lo, àdhuc que se l'estima. Sovint l'home ha d'anar repassant allò que el mou i allò que l'ha de fer decidir, sense que hi hagi en això tampoc solucions més enllà del que ara es decideix segons un mateix ho ha meditat.

Uns tals repassos permeten de constatar que el benefici propi de convivència, si és assumit, pot ser-ho per una consideració de beneficis (un mateix se sentiria malament si obrés d'una altra manera), però no pondera com el benefici mutu

Així mateix palesen que, mentre el benefici mutu és la resultant d'una raó de pros i contres aliena als afectes entre els uns i els altres (que certament hi poden ser), el benefici propi de convivència més aviat recull com se sent un mateix, l'estat de trobar-se així o aixà. Uns tals benestars (i malestars: el que es gaudeix es pot perdre) que se senten fan present la dependència corporal de l'ocupació (hi ha un cos a tall de cos sentit) i enllaça aquesta dependència de l'ocupació amb el fet que hom s'ocupa dels altres i amb els altres, de manera que les relacions se senten: hi ha un cos-sentit en i per les concretes convivències.

Tot això, amb les correccions oportunes, s'hauria de fer extensiu a l'actuació dels individus en les relacions entre Estats.

§6. Nota per a les virtuts tradicionals.

Possiblement moltes de les virtuts serien explicades a través del supòsit equivocat que basta que es trobin pautades per la raó sense més condicions.

Però la justícia no fora be bé una virtut, és a dir, quelcom atribuïble a un qualsevol individu: car hi hauria justícia per la normativitat social, que suposa un poder polític. Ben mirat és el benefici mutu (quelcom ben racional, certament) que fa, per exemple, que cadascú rebi segons el que ha fet (si fossin treballadors), d'acord amb les regulacions socials. És a dir: qualsevol arranjament seria racional, i ho és també aquell que es fa segons un benefici mutu.

Fem entrar en consideració el benefici propi de convivència. La pietat filial s'explicaria pel fet que, els pares havent-lo dut a la vida i pujat, el fill els deuria respecte i disponibilitat, si calgués hauria de tenir-ne cura de grans, àdhuc fins i tot com a senyal d'agraïment. Tot això semblaria una mena de raonament de benefici mutu, en part traslladat en el temps. Se l'estima vàlid perquè torna a tenir la raó que es lliura com a raonabilitzadora d'una qualsevol resistència. Tanmateix el raonament deixa més aviat perplex el fill precisament perquè agafa l'aspecte d'un intercanvi: el bon fill es trobaria gairebé escandalitzat, i el fill rebel raonaria que els tracta (o ho farà) com el tracten (o el van tractar), a ell. És que la pietat filial engloba un afecte, i aquest sentiment no es pot substituir: no es té cura dels pares per cap mena de càlcul, sinó per agraïment (que és aquí un afecte, a més a més de pensar en el que han fet), perquè hi ha un lligam que forma part del benestar del fill. Certament s'hi troba prou explicacions racionals, i són ben bé de la pietat quan inclouen el benefici de convivència, i d'altres explicacions de la pietat són simplement aproximacions a partir de diferents supòsits. Tant la pietat com la no pietat podrien rebre moltes explicacions racionals, i com a expressions d'haver-hi aquest benefici de convivència o no ser-hi. Fet i fet el reticent

d'assumir una qualsevol pietat filial pot repassar (o algú fer-li present) el que els seus pares han fet per ell, o disculpar-ne llurs febleses, però sobretot trobarà una nova manera d'entomar la relació amb els pares a partir de l'aparició d'un sentiment, provocat per un mateix o per algú altre: sentirà la pietat, enllà i ençà del que li hagin fet; i cal admetre que molts dels debats d'un mateix amb si mateix tenen el seu origen en raonaments diversos que miren el bé mutu, o el mer benestar, però també quan no s'abandona que pot sentir la convivència amb afecte.

Certament moltes virtuts del pensament tradicional són independents del benefici mutu i del benefici propi de convivència. Ocorre que la convicció que és la racionalitat d'un comportament el que el fa bo torna, àdhuc en conductes que en principi són de cadascú, a fer una inversió. La tempraça segueix el just mitjà, és a dir, la raó. Tanmateix aquesta no dirà quant un hom menja, a no ser que sigui la mateix experiència de l'individu la que li indiqui què li va bé, quin és el seu benestar; és a dir: l'experiència avala quin és el benefici d'un mateix, a més de mesurar quant menja, i òbviament això s'expressa racionalment. Hom sap el que li convé, ho expressa racionalment, i llavors, sí, la raó aconsella la moderació consegüent. Potser gaudeix d'alguna rellevància que el que convé a algú de menjar s'estudia a tall d'una qualsevol experiència natural en l'accepció d'alimentar-se, no sols amb aliments sans i en bon estat, sinó també de procurar no fer-ho de manera excessiva per tot el malestar que s'origina, ni, si pot ser, fer-ho tan moderadament que no li permeti descabdellar les altres activitats del dia. Es tracta d'un estudi natural que de bell nou palesa quelcom passiu, capaç de dificultar-ne un qualsevol comportament, un cos-sentit arrelat en l'activitat i capaç de sotmetre-la. La tempraça, com d'altres virtuts, no és més que les disposicions apreses a partir de l'estudi de la natura (amb el cos) precisament per a afavorir el benestar, una vegada se sap la dependència en totes direccions de l'activitat respecte de la natura (del cos). Mai no ha estat des d'una raó sense més que s'aconsella,

sinó que l'estudi natural porta a l'expressió d'*una* racionalitat (l'intemperant també gaudeix de la seva racionalitat).

V

UNES QÜESTIONS A PONDERAR

Hem apuntat provisionalment que les conductes poden ser varies, i que cada individu intenta de resoldre els seus afers tenint en compte els altres o al marge seu. Nogensmenys no s'ha esmentat ni l'amor⁶ ni s'ha ponderat gens el formalisme en aquest àmbit de problemes: cal ara omplir aquest buit.

§1. ¿Es pot estimar l'altre?

S'estima un ésser humà particular, i hi pot haver un abocament en les relacions cap als altres de manera que en cada cas particular s'hi mantingui una predisposició positiva, àdhuc a costa d'un perjudici propi. És a dir, es pot provar de mantenir aquesta actitud.

L'amor a l'altre no prové del càlcul d'un benefici mutu, sinó d'una convicció que no deu ser la mecànica resultant d'haver descobert el benefici de conviure amb els altres, perquè fa una passa més enllà. No es tracta que no s'hagi après a estimar en la quotidianitat, sinó de dur-ho amb una voluntat de restar enllà d'uns àmbits, obrint el ventall de relacions concretes.

Seria la manera que alguns afortunats gaudeixen del benefici de convivència amb un qualsevol altre home en una actitud que es fa perseverar com a opció i compromís, àdhuc de vegades en relacions prou difícils.

L'amor a l'altre resta fora doncs d'una racionalitat basada en el benefici mutu, i perllonga quelcom que es troba com a benefici de convivència. En alguna mesura es tracta d'una captinença gratuïta, sense contraprestacions de cap tipus que no sigui la satisfacció de fer el que es vol fer. Si pregunteu a algú que estima

⁶ Cf. *Amor i benefici* QF55.

d'aquesta forma per què ho fa podria potser lliurar-vos moltes raons, però comptat i debatut us farà la confiança que no li cal cap raó per la qual hagi d'estimar, que ha descobert que aquesta actitud l'omple de benefici. Més o menys és com si fos el final d'un camí, d'una colla d'avatars que duen al fet que val la pena d'estimar els altres.

No es tractaria de renunciar a un qualsevol benefici propi o mutu, sinó de dur-ho més enllà: la satisfacció, àdhuc un interès, no estarien renyits amb l'amor. No caldria que fos pur.

En una direcció oposada l'amor a l'altre no tindria uns límits circumscrits pel cantó de la generositat, del perdó, de la donació, i pot arribar a l'heroisme, al despreniment total.

D'altra banda molts deuen saber més o menys què és estimar en la mesura que forma part de les actituds que s'agafa amb els propis, i reben el benefici de fer-ho, tot plegat dins d'una conducta en benefici de convivència.

Alhora es deu explorar de vegades d'anar més enllà, però això es mantindria amb dificultat si no s'hi ha estat agraciat.

L'amor a l'altre com a actitud no es trobaria doncs mancat d'un benefici: pel cap baix hi ha el poder-se sentir beneficiat pel fet d'estimar, i s'explicitaria així què se'n treu. Se sabia que estimar és bo, àdhuc es pensaria que fora el millor que es pot fer⁷. L'univers real de l'altre restant per sempre fora de l'abast, la sentència que diu d'estimar l'altre com si fos un mateix no es comprendria com una conseqüència del benefici mutu, sinó que lliuraria la mesura generosa d'aquesta estimació.

Però l'amor a l'altre no podria basar cap altre criteri de conducta que no fos el del mateix amor (tal qual, per exemple, no

⁷ Certament s'hauria pogut trobar una raó entre estimar l'altre i un trasbals en l'experiència del finit; llavors hi hauria aquesta raó, que no es mouria tampoc a nivell dels pro i dels contres, o del benefici de convivència. En qualsevol cas aquella experiència d'un present circumscrit no seria cap motiu ni cap causa de l'amor a l'altre: aquest continuaria essent una actitud, que es raonaria, si fos el cas, amb aquella experiència.

té límit, i allò a fer sovint es fa balancejant pros i contres), i fora una actitud a conrear com a esdeveniment propi.

§2. L'amor a l'altre i el criteri comú.

Aquesta estimació pot ser un principi de comportament, però no permet anar més enllà del que es lliura amb el seu mateix benefici.

No deu ser oportú de defensar la veracitat perquè s'estimi els altres: la veracitat no fa referència a no mentir-se un mateix, perquè això no ocorre, quan no s'expressa figuradament. S'és veraç sobretot cara als altres. Tanmateix l'estimació no lliura tal qual cap mesura per a la veracitat: cal que es consideri, que es miri si convé que es digui això o allò, o no, o callar-se. Hi ha una prudència que té en compte el tipus d'informació i l'altre concret. ¿Ha servit de molt l'amor? En principi no: dir la veritat a l'altre d'acord amb les circumstàncies no sembla un afer d'estimació, i de fet es pot ser veraç s'estimi o no. És més: sense més recursos qui estima pot no saber si convé que digui la veritat. Perquè l'amor pot no tenir mesura. Aquesta prové d'un altre lloc, per exemple del fet que s'ha de ser veraç quan això va en benefici de l'altre, o n'evita un perjudici, segons un mutu benefici.

Un comportament amb un rerefons amorós pot aconseguir en efecte a noves captivacions, sense que calgui cercar-ne una raó, de manera que el conjunt de l'actuació no segueixi els criteris més o menys compartits i vagi palesant un lliurament.

Tanmateix aquell que estima i tot pot voler comprendre, per exemple, per què és millor ser veraç, i llavors sembla que hagi de remetre's al bé de l'estimat si més no perquè n'evita un perjudici o l'avisar d'un benefici; però això ho comprèn perquè també ho sap de si mateix (dins d'un rerefons de benefici mutu com un dels procediments que donen raó, transformat per l'amor); més enllà aquell que estima pot no trobar-ne més raons.

No es podria anar molt més lluny: la sentència d'estimar els altres, recollida per Jesús amb la radicalitat que ho feu (estimar els estrangers i els enemics), conté un element transformador en la mesura que s'assumeix sense sordines. Aquesta estimació no fa càlculs de pèrdues i de guanys, àdhuc no perd el temps a preveure i a agombolar el que sigui. L'amor com a tal és aliè a una organització social perquè no està pendent de posar ordre. Jesús, que pressentia el final proper dels temps, demanà l'esforç d'estimar amb la radicalitat que proposava.

Cap organització no deu poder basar-se sols en l'amor. És més: en allò que té d'organització no es basaria en l'amor (que en podria ser un motor), sinó en el criteri d'una racionalitat més o menys ponderativa. Seguiria Jesús en les seves paraules aquell que es predisposaria amb una actitud semblant, la d'una tensió escatològica, una irrupció ara i aquí d'alguna cosa que canviaria la quotidianitat.

Versemblantment trobaríem també una tal generositat en d'altres llocs del món antic o modern: l'amor a l'altre deu estendre's a molt indrets.

La tensió per un final es descabdella en un context: la generositat mou a deixar-ho tot, però sols sembla possible pel fet que algú és capaç de disposar de quelcom. Precisament aquesta possibilitat duria a un altre tipus de relació, aquella que permet, no sols la producció de béns, sinó també una organització social. Subsistirien dues maneres diverses (o més) d'afrontar la relació, una de les quals exploraria el que es podria haver començat a aprendre en el benestar propi que troba en les relacions (l'amor a d'altres des de l'estimació familiar, per exemple), l'altra que hauria de considerar el benefici mutu, que inclou el de l'altre, en una qualsevol faceta de l'organització social, al costat de la satisfaccions de què es gaudeix amb la convivència.

Tot i això l'amor a l'altre és una actitud, una predisposició positiva. El fet de poder-la agafar pot entrecreuar-se amb la conducta en benefici mutu i de satisfacció convivencial; un

entrellaçament entre aquella actitud i unes altres racionalitats, que és entre lliurament incondicional i càlcul, circumstància que deu acompanyar a prous individus pel fet que, malgrat que no abracin manifestament l'amor a l'altre, sabrien què és perquè molts n'estarien familiaritzats en les seves relacions quotidianes.

§3. L'amor i l'ordre social.

En una direcció diferent hauríem de preguntar-nos per les connexions entre l'amor, com a benefici propi de convivència, que es troba en les nostres relacions humanes, al costat d'altres beneficis propis excloents i mutus, i l'ordre social, en el qual s'hi troba poder polític, poder econòmic, poder de les diverses agrupacions.

Hi ha una normativitat social que regula els tractes entre els uns i els altres, individus o grups, i hi ha, de manera més laxa, una manera social acceptada de com comportar-se. La socialització des de petits en un mitjà social organitzat, que recolza comportaments i que en castiga d'altres, sembla que condicioni prou l'activitat d'un mateix, i que llavors neixi el dubte si el benefici mutu no és més una manifestació de l'ordre social, que llavors remet als poders dominants, i si fins i tot els beneficis de convivència no derivarien llur acceptació social del condicionant conjunt de l'estructura de la societat. ¿No seria l'amor una producte social?

Si més no l'assumpció dels beneficis mutus semblaria quelcom reblat per la norma social, i el fet d'assumir-los fàcilment hauria de fer pensar que no derivaria d'un mateix, que en principi està més centrat en el benefici propi, i que fet i fet sols sap avaluar el benefici mutu en el benefici propi, quan la subjectivitat de l'altre és fora de l'abast, i quan no pot jutjar el benefici de l'altre des de la subjectivitat de l'altre, el «benefici» de l'altre.

És clar que no cal fer del benefici mutu, però, un mer comportament derivat de l'organització social, i del seu poder. Aquell benefici és social en l'accepció que cal dos individus o

grups perquè hi sigui, i no és descabellat d'estimar social l'home en l'accepció que cal la família, i que des del paleolític ha viscut en grups. El que es diu doncs del benefici mutu, molt escorat cap al propi, es podria dir dels beneficis propis de convivència: no foren necessàriament afers de la societat organitzada i poderosa, malgrat els seus condicionants efectius, sinó que podrien ben bé dar-se com a comportaments de què gaudeix l'home o, millor, de què pot gaudir malgrat que cada individu l'imaginem un cas diferent, i que les circumstàncies d'un per a fer quelcom poguessin ser les mateixes per a un altre per a no fer-ho.

Des d'aquet punt de vista no hi ha dubte que la societat reforça afers i n'inhibeix, que els beneficis mutus n'han rebut un subratllat, i que també ho han fet els de convivència a través de diferents mitjans, sempre des de l'ordre social i els seus poders, malgrat que els primes no siguin aliens a les raons i puguin remetre al passat, i que el segons no es facin estranys al conjunt de l'activitat, tot i reforços i inhibicions, ultra que cadascú ha d'anar actuant des de la seva situació social i des del seu pòsit d'experiències.

§4. ¿Una prescripció universal?

El fet que la raó sigui capaç de lliurar una expressió de sentit universal (de trobar l'exemplaritat d'una proposta) que es revestiria de moltes maneres: per exemple, a través d'una llei; o perquè un mateix s'obligaria a no tenir l'altre com un mer mitjà; o per més camins tots prou interessants – tot això podria sempre, és clar, defensar-se.

Se suposaria una imatge d'un mateix en la qual la raó se singularitzaria, sembla, per no reduir-se a allò que es lliura representativament, o que integra allò que se'n deriva. Per algun mitjà hi hauria quelcom que proposa, de manera que la descripció passaria a prescripció. És clar que hi hauria aquí un salt des del representatiu, o des del que se'n deriva, a quelcom que no seria

sols això; hi hauria una superposició, o reforç del que s'ofereix merament tal qual.

Es tractaria d'assumir-ho. Ocorre que no cal haver d'escollir entre fer-ho o no fer-ho. Car s'entraria en una regió que sols es podria deduir, o fer-ne la hipòtesi, quelcom difícil d'acceptar quan és el cas que s'està tractant del comportament propi.

Val la pena d'ancorar-se en el particular, que és representable. Però és que la universalitat no implicaria tampoc res que superés la circumscripció. No cal remetre's certament a una discussió dels universals: basti recordar que el genèric sembla simplement quelcom concret, que té la significació que lliura, i que necessitaria de la percepció d'un particular per a resoldre qualsevol dubte⁸. No hi hauria alguna raó enllà de la raó particular, o de la raó genèrica concreta.

Es tendeix a fer menyscapte de la raó particular i d'un genèric que no s'imposa: s'assenyala que no es tracta d'una resultant de la raó d'aquest tipus, sinó d'una expressió, que tal qual no en sap res, de particulars o d'aquelles genèrics, ni vol saber-ne. Llavors es podria ser procliu a la intransigència en la mesura que no s'hi pensés les circumstàncies i que no es fes del particular o d'aquells genèrics concrets l'únic lloc de partida.

§4. Resolució d'afers i formalisme.

Una prescripció racional presentaria dificultats a l'hora de la discussió dels comportaments: el caire formal no s'avindria sense més amb el particular, al costat que hi hauria un munt d'elements en els estira-i-arronsa de les relacions particulars que no s'ajustarien a expressions formals, amb màximes racionals, o amb una qualsevol prescripció que no brollés des de la descripció mateixa de les particularitats.

⁸ Cf. *Entre les raons bàsiques i el llenguatge genèric* QF27.

Fora prou difícil de considerar les molts pluralitats particulars des de prescripcions perquè semblaria que les primeres demanessin la ponderació des de diferents costats, algun càlcul de benestar i, sobretot, algun coneixement per experiència del que podria ser millor o pitjor per a les parts. La convivència entre individus permetria sovint l'establiment de criteris estables en profit mutu (si més no en alguna mesura), però prou sovint, sobretot en allò que no estaria reglat o normativitzat, la mateixa diversitat de trets d'una relació amb una altra faria poc eficaç cap consell global.

S'hauria de preferir, sembla, un exercici particular, aportant la raó entre genèrics que calgués, pel qual es pondera els pros i els contres d'acord amb el benefici que hi ha per a l'altre i per a un mateix, i també d'acord amb el bé que es trobés en la convivència (àdhuc en l'amor altruista), de manera que s'ajudaria a vèncer una certa simplificació (que podria dur, certament, a un rigorisme), no perquè s'hagués de recaure en alguna mena d'arbitrarietat, sinó perquè, per a aquell que no segueix el seu mer benefici, semblaria molt més oportú un exercici de raó particular i de genèrics que l'acostumaria a la contenció i a fer avaluar la raó en moltes circumstàncies. Car l'activitat de la raó deu dur versemblantment a una maduresa de judici i a una autosuficiència a l'hora d'afrontar les diversitats que formen part de la quotidianitat. Caldria en efecte ensenyar els individus a ser autònoms, i no sols aconseguir que una raó no particular ho fos. La independència, l'adquireix l'individu, no per una autonomia d'una raó irrepresentable, sinó per l'ocupació prenys de tota mena de representació, i per una raó discreta entre genèrics.

§5. Els missatges són sempre entre els uns i els altres.

Cap dels capteniments no podria atorgar-se el supòsit de desplegar una conducta paradigmàtica per tots costats: el qui estima, l'individu que calcula, el convivencial, l'astut, el violent, i

d'altres, actuarien d'acord amb les condicions i circumstàncies de cadascú.

No se superaria els trets de la conducta fent requesta d'instàncies extraordinàries; no s'hi valdria de fer-ne creu i ratlla per una aportació que vindria de fora d'un mateix i dels altres, cosa que hauria de semblar una ximpleria; no per una qualsevol irreverència, no per un menyspreu que semblés el d'algú que hi està per damunt: el convenciment que hi pogués haver alguna expressió que no tingués el seu origen en l'individu hauria de ser irremeiablement rebutjat pel fet que sols es pot acollir les paraules quan són d'un altre com un mateix. Fet i fet seria potser fàcil d'esbrinar que les observances i regles lliurades pels fundadors de religions s'emmarcarien en un context social que les hauria facilitades, i que les comandes més heroiques es farien d'afers possibles en el seu temps (per exemple, l'amor).

Així com els contextos ajudarien a comprendre el naixement de consells i exigències, tots els ensenyaments de les religions s'haurien de sotmetre, no sols a llur bandejament per part de l'astut i del violent, sinó també al judici d'un qualsevol altre individu que ponderés d'acord amb els seus interessos, o d'acord amb una raó en benefici mutu, o de convivència, àdhuc per amor.

No es podria pretendre cap superioritat respecte de la resta de capteniments: hauria de ser tingut per erroni el supòsit que fos un missatge avalat i que s'hauria assumit precisament per això. De fet aquesta posició es mostraria autoritària.

Direu que els qui fan cas d'uns tals advertiments i recomanacions facin el que vulguin mentre deixin en pau els altres. Tanmateix convindria fer-los present que no hi hauria receptes que resolguessin que cada individu hauria d'anar petjant el seu camí.

Ara, àdhuc des del punt de mira d'aquell que atengués la raonabilitat de les consideracions, les prescripcions en nom de la religió convidarien a una conducta poc racional, en la mesura que no s'arribés a admetre, després de ponderar en el contingut (no

l'autoritat), com a allò millor a fer, perquè pensant-hi s'hi hauria guanyat la sendera de la raó.

En efecte totes les paraules de les religions s'haurien de considerar unes paraules més, i passarien, no sols pel sedàs de l'astut i del fort, sinó també d'aquell que pretengués aportar una qualsevol altra consideració. Altrament s'hauria d'avaluar un convit a una minimització de les capacitats d'un home, de les seves expectatives des d'una activitat.

ANNEX 1 .

ALLÒ BO I LA FAL·LÀCIA NATURALISTA

Un martell és un bon mitjà per a clavar un clau. Hi ha una explicació perquè es raona d'acord amb haver-hi més d'un punt de mira sobre quelcom usual. La raó fa el de sempre: integra com pot elements. El martell és un mitjà perquè hi ha aquesta integració de quelcom esdevingut. Ara bé, el martell és un bon mitjà quan val la pena, és recomanat, triat, cercat.

Un plaer és bo: a un mateix, li agrada, s'hi manté, hi dóna suport.

En tots els caos el bo expressa la voluntat de mantenir quelcom, i no sols que hi hagi quelcom. Per això la fal·làcia naturalista de què parla George Edward Moore en els *Principia Ethica* més aviat desencamina. Vegem-la de bell nou⁹. Se la podria defensar amb les paraules de l'autor, a propòsit de la pregunta «com s'ha de definir bo?», de la següent manera:

«Si hom em pregunta «què és el bo?» respondré que bo és bo, i aquí s'acaba la qüestió. O, si hom em pregunta «com s'ha de definir bo?» respondré que no es pot definir, i que això és tot el que tinc a dir-hi. Ara, per molt decepcionants que semblin, aquestes respostes tenen una importància cabdal. Per als lectors familiaritzats amb la terminologia filosòfica puc expressar llur importància dient que equivalen al següent: que totes les proposicions sobre el bo són sintètiques i mai analítiques, cosa que, ben segur, no és un assumpte trivial. I es pot expressar el mateix, més planerament, dient que, si tinc raó, aleshores ningú no ens pot encolomar un axioma tal com «només el plaer és bo» o com «el bo és el desitjat» amb la pretensió que aquest és el «significat just del mot».

⁹ Cf. Sobre l'ús del mot bo QF1.

«Considerem doncs aquesta opinió. Jo sostinc que «bo» és una noció simple, tal com «groc» és una noció simple»¹⁰.

Hi ha fal·làcia, afegiria Moore, quan es pretén identificar «bo» i «plaer», o «bo» i «utilitat», etc., com si fossin la mateixa cosa, com si no hi hagués un afegit a «plaer» en dir que «el plaer és bo».

Nosaltres, però, escometriem l'afer així: un contingut no és bo perquè hi hagi una superposició de continguts. A la bondat, no li passa com a la grogor: hom és capaç de fixar-s'hi, en el groc de les coses, però no pot pas lliurar allò bo de les coses. La circumstància que «el plaer sigui bo» manifesta una manera de copsar els afers. Que «el plaer sigui bo» no seria pas quelcom que es pogués constituir, quelcom sintètic, sinó que tindria la seva simplicitat i palesaria que el testimoni valoratiu és el d'un contingut original.

En «el plaer és bo», s'hi trobaria la conformitat que hi ha en l'ocupació d'això: no solament tinc plaer, sinó que m'hi faig fort, m'agrada, l'assumeixo de grat, m'hi vull mantenir, àdhuc perseguir.

Per això no hi ha fal·làcia: l'originalitat d'un plaer no lleva l'originalitat de jutjar bo un plaer, cada afer en té la seva; un plaer i el fet de trobar-lo bo mantenen cadascun la seva originalitat¹¹. La insistència en la fal·làcia més aviat desencamina en la comprensió dels fenòmens.

¹⁰ Moore, G.E.: *op.cit.*, Cambridge University Press, 1903 (trad. de Núria Roig, Barcelona, Laia, nn.6-7, pags.43-44, Textos filosòfics 15).

¹¹ Les activitats no ho tracten tot equiparablement. D'aquí que hi pugui haver una gran quantitat de fets quotidians que no gaudeixen d'una consideració especial, encara que tots i cadascun puguin rebre una avaluació. Però cal respectar les plurals maneres de viure les activitats; deixar ser les maneres varies d'apuntar els assumptes i les orientacions; engatjar-se en el calidoscopi dels afers i dels esdeveniments, enmig del qual es col·loquen les experiències de quelcom, i la seva valoració.

L'afirmació que «bo és bo» s'ofereix com a verbalisme, se'l podrà definir amb d'altres verbalismes, i encara un mateix no s'hauria adonat que el plaer és bo perquè hi ha plaer, mentre ho subratlla tot alhora.

ANNEX 2.

L'ENTRELLAÇAMENT DEL CORRECTE I DEL VALUÓS (O BO)

El correcte, ho és d'algun fet ocorregut en un mitjà social amb normativitat: que no es menteixi s'assumeix correcte, en surten d'una manera o d'un altra beneficiats tant un mateix com l'altre. Que sigui correcte vol dir que es valora, es troba bo.

Certament el qui va a la seva pot trobar oportuna la seva actitud, com ho pot fer un qualsevol home violent, i per tant es tractaria ben bé d'un conreu d'uns valors seus, o de quelcom estimat un bé.

Allò correcte és bo, i és un valor, però no tot valor o afer bo és per això mateix correcte. Quelcom plaent i un mitjà poden ser valors o bons, però no tenir-los per correctes (un bon mitjà pot ser correcte en una accepció diferent). Afers bons i valors ho poden ser doncs tots; però, a allò correcte, no li ocorre el que passa amb un plaer o un mitjà: el correcte té l'accepció de valor, però d'un específic valor, aquell que s'hi arriba a través d'una consideració, el plaer, en canvi, se sent, i el mitjà és un útil, no són, sense més, valors abans d'avaluar-los bons.

El correcte és una valoració que es fa a propòsit de les coses que es decideixen, es resolen, s'acorden, es defensen, en conreen, en referència a beneficis mutus i d'acord amb patrons de conducta socials, i d'altres, que per tant suposen una consideració; un important nombre de casos que es troben en les moltes circumstàncies de la relació.

Tanmateix la correcció s'ofereix com una avaluació, no lliura noves prerrogatives a allò correcte. I versemblantment el mentider sistemàtic podria trobar bo el seu comportament, com el violent podria defensar que li convé mostrar-se així.

ANNEX 3.

ALGUNS FENÒMENS FÀCILS DE MAL COMPRENDRE

Hi ha uns afers introspectius a comentar. Car l'individu sap sempre què fa, sigui explícitament (se n'adona) o implícitament (si se li pregunta què fa, pot respondre); d'aquí que pugui aparèixer una qüestió. Perquè si

«el Jo és el subjecte més genuí; com pot esdevenir objecte? Bé, no hi ha dubte, es pot fer. El Jo es pot prendre ell mateix com a objecte, tractar-se com tracta els altres objectes, observar-se, criticar-se, i qui sap quantes coses més pot emprendre amb ell mateix. Per això, una part del Jo s'enfronta a la resta. Per tant, el Jo és clivellable i es clivella durant algunes de les funcions que realitza, com a mínim passatgerament».

[Els malalts amb deliri de ser observats podrien exemplaritzar unes estructures clivellades i escindides]

«Es queixen que són importunats contínuament, i fins en llurs ocupacions més íntimes, per l'observació de poders desconeguts, probablement persones, i al·lucinatòriament senten com aquestes persones anuncien els resultats de la seva observació: ara vol dir això, ara es vesteix per sortir, etc. Aquesta observació no és la mateixa cosa que una persecució, però s'hi apropa força; postulen que no se'ls té confiança, que hom espera atrapar-los fent accions prohibides, cosa per la qual hauran d'ésser punits».

«Què passaria si aquests dements tinguessin raó, si en tots nosaltres existís en el Jo una instància així observadora i amenaçadora de càstig i que en ells solament s'hagués separat càusticament del Jo i erròniament hagués estat desplaçada cap a la realitat exterior?» (Freud, Lliçó 31a. *La dissecció de la personalitat psíquica*, traducció d'Àngels Planella).

Freud volgué certament dissenyar un esquematisme psíquic que li permetés comprendre els fenòmens de la ment. Sense ara entrar-hi, els textos conviden a lliurar algunes consideracions a propòsit de les lluites internes amb un mateix.

Per exemple, quan un mateix s'observa, es critica, hi hauria la còpia d'un expressar-se que correspondria a una observació d'un

detall de la taula, d'una crítica del gest que algú ha fet. Còpia perquè un individu s'observaria en l'accepció que estaria atent a ell mateix, que s'adonaria de quelcom que ocorre en ell mateix, i es criticaria en unes circumstàncies paral·leles. Aquí, sembla, no caldria interpretar-ho com el fet d'haver-hi una clivella; es podria comprendre a través d'una realitat que té el factor conscient com a apuntament. Si més no l'esquerda comportaria que les parts separades s'ignoressin mútuament, quan s'assumeix precisament el contrari: un s'observa, es critica.

D'altra banda aquells malalts patirien per observacions i per opinions que provindrien «d'algun lloc», en l'accepció que algú els miraria o els bonegaria, però no ells mateixos. Si es vol així: reproduirien, fins i tot al·lucinatòriament, capteniments en la relació amb els altres: són els altres els que miren, els que fiscalitzen, escorcollen, s'hi fixen, per tant hi hauria aquí quelcom que correspondria al capteniment quotidià de l'activitat,

Sigui com sigui, si se sap implícitament o explícitament què es fa, i les condicions patològiques de l'individu menen a admetre una disfunció de les valoracions i de l'observació externa, tot això permet encara de portar a col·lació una altra colla de fenòmens. La «veu de la consciència», els remordiments, el penediment, el retret, el càstig, un primer discerniment entre el que convé de fer i el que no, esdevenen un reguitzell d'experiències prou singularitzades per a merèixer un toc d'atenció.

A més sembla obvi que cadascuna de les experiències particulars d'aquesta colla d'afers, com una altra experiència d'un qualsevol tipus, gaudeix de diferents característiques. Tanmateix no seria escaient privilegiar la «veu interior», el remordiment, i d'altres: no deuen singularitzar pas cap element rellevant de l'activitat, sinó que aquesta s'hi troba; per si mateixos no sembla que puguin lliurar què és el correcte i què no de manera convenient (en el cas que no se cerqui simplement els propi bé).

Grosso modo tot allò que se sent a efectes de fets conscients d'aquells tipus podria distribuir-se així: per exemple, tots aquells sentiments associats a l'angoixa davant la mort, el perill o el risc (¿cal morir per una causa justa?), d'una banda; les passions que fan parlar de mandra, desànim, manca d'esma, etc. (¿ara cal fer això?), d'una

altra. Però restaria així i tot allò que sembla oposar-se a un desig (¡No ho hauries de fer!) o a una inhibició (¡Va!). Sembla una tesi fàcil d'assumir que aquests afers remetrien a les seves condicions de formació. Per tant remetrien a la interacció en un mitjà social des de petits (on s'hi introdueix les aportacions pròpies), i a allò singular de l'individu.

«La veu de la consciència» comportaria doncs la circumstància de tenir present això o allò a fer o a evitar. El remordiment ho palesa quan no s'ha tingut en compte. El penediment prové de l'assumpció que ha estat així i que no s'hi reafirma, ans admet que hagués preferit no fer-ho així: per això manté algun propòsit de no fer-ho més. El retret, com la lluita interna, palesa una activitat que planteja unes raons a raons que se li ofereixen. Si hi ha forces passives que suggereixen pensaments i llenguatges, l'activitat s'ha d'anar ocupant d'allò que és actiu i passiu. Es té cos. Per això també hi hauria escrúpols: les objeccions que s'ofereixen a fer quelcom o a evitar quelcom.

Un univers de possibilitats de dependència de l'activitat que ningú no se'n podria deslliurar. El ventall de comportaments albirables sembla ser així mateix molt variat: car el capteniment de l'activitat va essent una funció de la seva mateixa captinença cara als altres i davant d'un mateix. Per això no li costa d'admetre, a un mateix, que és la marxa d'una activitat la que ha de discernir què l'ocupa i què vol que l'ocupi, per damunt d'aventures futures i de ròssecs passats.

«L'afer de consciència» es descabdellaria mentre hom s'ocupa d'això i d'allò, de manera que atendria a la conveniència de tenir en compte quelcom o d'evitar-ho, de desempallegar-se d'allò que suggereix un desig (i el mateix desig i tot si fos possible), o d'engrescar-se per quelcom.

La resposta a la pregunta què hi ha i què no hi ha de referència a l'aprenentatge social de tot això ha de ser en qualsevol cas molt circumspecta: l'actuació de l'individu es varia i es capaç de comportar-se d'acord amb les circumstàncies, ser convencional davant d'un grup i anar més enllà quan es troba amb un altre grup, o quan reflexionés sol allò que fora més convenient. Hi ha molts nivells de conducta que es resolen segons les llums i habilitats pròpies.

Sembla comprensible, però, que alguns referents socials s'hi podria trobar, sigui quin sigui el grau d'implicació que un individu hi palesa, i les regles i convencions més o menys assumides. Sens dubte el pòsit que suggereix camins a seguir, o les urgències d'evitar-los, és de vegades capaç de remetre a la interacció amb els altres, àdhuc quan es pugui ignorar ben bé quan es va aprendre, tot i que el conjunt de la conducta d'un individu no podria dur a les condicions socials en les quals va créixer: fora un miratge que encegaria que hi ha hagut connivències individuals i un exercici incessant amb els afers; tanmateix, admesa l'ambigüitat insalvable entre allò que s'ha anat assumint i el que s'ha anat descobrint nou, es pot aventurar una remissió al grup i a la cultura.

No cal fer-ne un cavall de batalla: cada generació ha gaudit de la seva originalitat, i cada individu frueix de fet del seu present únic. El descabellament des dels primers anys de vida permet que un dia es consideri el que és, el seu passat i les seves expectatives, i pugui fer el que li sembli bé, si vol. No es pretendrà no haver tingut un passat quan el que es fa i el que se sent ho poden indicar molt bé, no es pot ser lliure de posseir un passat que està condicionant, i és possible que una del les tasques més grans que se li encomana ragui a vèncer-lo –no hauria de gosar negar-se a acollir l'espectacle d'allò que li és possible. Només la mort hauria d'interrompre la tensió d'aquest procés.

Una tensió paral·lela es produiria entre allò que s'hagués volgut fer i allò que s'ha fet, entre allò segons la qual cosa es voldria comportar i l'actuació que es va desplegant, entre la imatge que hom voldria d'un mateix i allò que és. Car l'individu no sempre actua d'acord amb les decisions que ha pres, no sempre es veu com es voldria veure. La metàfora de la tensió no hauria de suggerir res més que una activitat que pensa i s'expressa, amb cos, i que alhora permet remissions socials. No hi hauria res més enllà de l'activitat; considerar-se diferent, imaginar-se un jo ideal a tall d'una instància, comportaria la substantivització d'una tensió ocupacional.

ANNEX 4

LA SIMPATIA EN LA MORAL PEL SENTIMENT DE HUME

La filosofia de David Hume és la d'un clàssic que ensenya a repensar creences i conviccions. Pel que fa a la moral ofereix una exposició des d'uns punts de mira que ell cregué experimentals, i s'hi palesa un nombre molt important de suggerències (per exemple, com desenvolupa el tema de la justícia), moltes de les quals serien vàlides per a avui.

Les seves preferències s'haurien de comprendre, és clar, des dels temps en els quals va escriure i des de les seves circumstàncies: déu n'hi do, per exemple, la insistència a respectar la propietat (que inclou l'esclau i allò que fa), la manera d'introduir el govern, o àdhuc com parla de la dona¹².

Nosaltres proposant-nos alguns consideracions que responguin a com afrontar la proposta que adscriuís un sentiment a la base de la moral, l'esment de Hume serveix com a exercici per a saber què s'hi podria dir. D'aquí que sols s'hi reculli unes paraules seves gairebé inicials i unes de finals del llibre dedicat a l'ètica.

1. La secció del tractat de la natura humana que expressa que les distincions morals deriven d'un sentit (*sense*) moral comença amb aquestes línies:

«Així el curs de l'argument ens porta a concloure que, com que el vici i la virtut no són descobribles merament per la raó o la comparació d'idees, ha de ser per mitjà d'alguna impressió o sentiment que provoquen, que som capaços de marcar llur diferència. Les nostres decisions sobre la rectitud moral i la depravació són evidentment percepcions; i com totes les percepcions són

¹² Imaginem com les circumstàncies exemplaritzarien que la correcció dependria de l'ordre social a través del benefici mutu, malgrat que avui ens escandalitzem. D'altra banda també ens permet suposar que palesen de facto les preferències comportamentals (incloses les intel·lectuals de l'autor) pel que fa a la propietat, al govern i a les dones, que podrien haver estat d'altres: és a dir, podria haver-les criticades si hi hagués trobat benefici a fer-ho.

impressions o idees, l'exclusió de les unes és un argument convincent per a les altres. La moralitat, per tant, és més pròpiament sentida que jutjada; encara que aquesta sensació o sentiment és comunament tan suau i gentil, que som propensos a confondre-la amb una idea, d'acord amb el nostre costum comú de prendre totes les coses pel mateix, quan tenen qualsevol semblança propera entre si»¹³.

Hume hauria sabut que allò sentit no es lliura fora d'unes circumstàncies, hauria volgut expressar que la impressió o el sentiment es té per les coses i els altres, i amb les coses i els altres, sense haver d'assumir que llur causa pogués ser natural. L'autor hauria suposat una avaluació d'un capteniment complex, i seria així com una particular manera plaent d'observar la conducta virtuosa, de sentir-ho així, lliuraria el sentit moral. Per a confirmar-ho bastaria rellegir la resta d'aquesta secció segona de la primera part del llibre tercer.

El que ens hauria dit Hume des del seu llenguatge seria que cap realitat no podria gaudir de sentit moral sense una específica impressió o sentiment. D'aquí les seves reflexions a propòsit de si aquest sentir és natural o arbitrari.

En efecte les morals emotives farien sempre irresoluble com avaluar uns tals sentiments. No fora per manca de raó, que sempre s'hi trobaria per a discernir i ordenar, sinó per la mateixa idiosincràsia del que se sent.

A més aquests tipus de moral pressuposarien una certa passivitat: allò que se sentís com a correcte seria així, es rebria i s'assumiria així; hi hauria a la curta o a la llarga, una solució sabuda. Per dir-ho d'aquesta manera: la seva darrera avaluació no fora la resultant d'un risc, sinó de la part passiva d'una experiència, les claus de la qual es trobarien fora de l'abast.

2. Després de dissertar sobre la justícia, l'origen del govern, la lleialtat, i d'altres virtuts i vicis, en acabant va escriure la conclusió d'aquest llibre de moral.

¹³ David Hume, *A treatise of human nature*, editat amb un índex analític per L.A.Selby-Bigge, 2^a edició revisada i amb variants de lectura per P.H.Nidditch, Oxford at the Clarendon Press, 1985, pàgs.470.

«Per tant, en general, tinc l'esperança que no falta res per a una prova precisa d'aquest sistema d'ètica. Estem segurs que la simpatia és un principi molt poderós en la naturalesa humana. També estem segurs que té una gran influència en el nostre sentit de la bellesa, quan considerem els objectes externs, així com quan jutgem la moral. Trobem que té força suficient per a donar-nos els més forts sentiments d'aprovació, quan opera sola, sense la concurrència de cap altre principi; com en els casos de la justícia, la lleialtat, la castedat i les bones maneres. Podem observar que totes les circumstàncies requerides per a la seva activitat es troben en la majoria de les virtuts, que tenen, en la seva major part, una tendència al bé de la societat, o al de la persona que les posseeix. Si comparem totes aquestes circumstàncies, no dubtarem que la simpatia és la font principal de les distincions morals; sobretot si reflexionem que no es pot oposar a aquesta hipòtesi cap objecció en un cas, que no s'estenguí a tots els casos. La justícia no s'aprova certament més que perquè tendeix al bé públic: i el bé públic ens és indiferent, excepte en la mesura en què la simpatia ens hi fa interessar. Podem suposar el mateix respecte a totes les altres virtuts, que tenen una tendència similar al bé públic. Han de derivar tot el seu mèrit de la nostra simpatia cap a aquells que obtenen algun avantatge de les esmentades virtuts: així les virtuts que tendeixen al bé de la persona que les posseeix, deriven el seu mèrit de la nostra simpatia cap a ella.

La majoria de la gent admetrà fàcilment que les qualitats profitoses de la ment són virtuoses a causa de la seva utilitat. Aquesta manera de pensar és tan natural, i es dona en tantes ocasions, que pocs tindran escrúpols a admetre-ho. Ara bé, una vegada admès això, cal reconèixer necessàriament la força de la simpatia. La virtut és considerada com un mitjà per a aconseguir un fi. Els mitjans per a un fi només es valoren en la mesura en què es valora el fi. Però la felicitat dels estranys ens afecta només per la simpatia. A aquest principi, per tant, hem d'atribuir el sentiment d'aprovació, que sorgeix de l'estudi de totes aquelles virtuts, que són útils a la societat, o a la persona que les posseeix. Aquestes formen la part més considerable de la moralitat.

Si en un assumpte com aquest fos apropiat subornar l'assentiment del lector, o emprar qualsevol cosa que no sigui un argument sòlid, aquí tenim abundant provisió de temes per a comprendre els afectes. Tots els amants de la virtut (i tots ho som en l'especulació, encara que degenerem en la pràctica) deuen certament estar complaguts de veure les distincions morals derivades d'una font tan noble, que ens dona una noció justa tant de la generositat com de la capacitat de la naturalesa humana. Es requereix molt poc coneixement dels assumptes humans per a percebre que el sentit de la moral és un principi inherent a l'ànima, i un dels més poderosos que entren en la composició. Però

aquest sentit deu certament adquirir una nova força, quan reflexionant sobre si mateix, aprova aquells principis, dels quals es deriva, i no troba més que el que és gran i bo en el seu sorgiment i origen. Aquells que resolen el sentit de la moral en els instints originals de la ment humana poden defensar la causa de la virtut amb suficient autoritat; però manquen de l'avantatge que posseeixen aquells que donen compte d'aquest sentit per una àmplia simpatia per la humanitat. Segons aquest darrer sistema, no sols cal aprovar la virtut, sinó també el sentit de la virtut: i no sols aquest sentit, sinó també els principis dels quals es deriva. De manera que no es presenta res per cap costat, que no sigui lloable i bo.

Aquesta observació pot estendre's a la justícia i a les altres virtuts d'aquest tipus. Encara que la justícia sigui artificial, el sentit de la seva moralitat és natural. Car és la combinació dels homes, en un sistema de conducta, que fa qualsevol acte de justícia beneficiós per a la societat. Però quan té aquesta tendència, l'aprovem naturalment; i si no ho féssim, fora impossible que cap combinació o convenció pogués produir aquest sentiment.

La majoria de les invencions dels homes estan subjectes a canvis. Depenen de l'humor i del caprici. Estan de moda durant un temps i després cauen en l'oblit. Tal vegada es pugui pensar que, si s'admetés que la justícia és una invenció humana, hauria de situar-se en el mateix pla. Però els casos són molt diferents. L'interès en el qual es basa la justícia és el major imaginable i s'estén a tots els temps i llocs. No pot ser servit per cap altra invenció.

Això és obvi, i es descobreix en la més inicial formació de la societat. Totes aquestes causes fan que les regles de la justícia siguin fermes i immutables; almenys, tan immutables com la naturalesa humana. I si estiguessin fundades en els instints originals, podrien tenir major estabilitat?»¹⁴

La simpatia gaudeix de bona fama i es fa difícil de rebutjar-la com un mitjà eficaç per a contribuir al benestar social. La qual cosa no llevaria una seva avaluació ambivalent, sense evidència del pes que hauria de tenir, quan allò que aportaria específicament en una realitat complexa seria quelcom que se sent.

La simpatia seria cega en tant que sentiment, i fora sàvia com a experiència d'un fet complex. La qual cosa sembla implicar que hi hauria una discussió a propòsit de les circumstàncies, i que no es trobaria conclòs allò a obrar pel mer fet que l'esdeveniment complex inclogués simpatia. L'estat present d'un sentiment així sembla un

¹⁴ Ídem, pàgs.618-620.

factor més dins d'un procés de pros i de contres, de matisos i de distincions.

Deu haver-hi una certa arbitrarietat a fer de la simpatia un principi molt poderós de la naturalesa humana, principi al qual adscriuríem el sentiment d'aprovació que brolla de la consideració de totes les virtuts útils a la societat o a l'individu, per tant que permetria explicar el sentit (*sense*) moral per mitjà seu, és a dir, de la simpatia: si tal qual pres el sentiment seria cec, i en el fenomen complex no hi hauria res decidit, no podria ser un principi rellevant, sinó quelcom més en la consideració d'una realitat enllaçada. Però hauríem de preguntar-nos per què tot el que se'n derivés o s'hi trobés en relació s'adjectivaria de moral o ètic, en l'accepció que no se'ns digués què ho caracteritzaria. No ho faria la simpatia com tampoc no ho faria cap manera característica de plaer.

La simpatia, com a principi per a les consideracions morals, semblaria més una tesi que un afer que s'ajustés als fenòmens.