

\
QUE VOL DIR RESPONSABILITAT?

=====

per F.Graell i Deniel

1. El present treball vol contribuir positivament a la recuperació d'aquell punt de vista que fa de l'existència humana una tasca ètica. La nostra recerca se centrarà doncs en un reguitzell d'aspectes bàsics per a una qualsevol discussió posterior de més abast, mentre, és clar, s'apropa als seus objectius, no sols pressuposant una bona voluntat, sinó que prova de descabdellar-se metòdicament mitjançant un cert control de l'ús lingüístic.

Perquè els problemes que neixen de la necessitat de repensar alguns aspectes bàsics de les actituds i dels estats humans són també la conseqüència d'algunes formulacions del segle XX, o de posicions intel·lectuals anteriors, però que hi són vigents. Valgui el cas de la fal·làcia naturalista: defensada a capa i a espasa contra les ètiques «materials», avui sabem que es fonamenta cabdalment en una confusió, per la qual cosa es fa necessari el bandeig de qualsevol crítica provinent de posicions que encara mantenen ingènuament la prevenció a les ètiques «materials». Però alhora ens esforçarem a mostrar que les ètiques formals són incapaces de lliurar-nos els motius lògics pels quals les hauriem

d'acceptar, etc. Tot això, és clar, no es pot discutir sense tenir una certa cura del llenguatge, mentre que hem procurat d'oferir un discurs que fos comprensible al lector no especialitzat, perquè estimem que el rigor no està renyit amb la intel·ligibilitat.

2. És cert que no sembla haver-hi cap capacitat humana que no pugui explicar-se per factors d'herència, d'educació social o per la constitució de l'individu; i com a qüestió de fet hi ha una complicitat social respecte del treball i dels mitjans de subsistència, respecte d'activitats sentimentals, lúdiques i eròtiques, respecte de la seguretat i de la companyia, etc. Llavors la pròpia reflexió continguda en aquest llibre tindrà un aclariment social (i biològic) des de múltiples punts de mira: usa una llengua apresada, aborda el tema amb una certa liberalitat (hi ha hagut un procés històric europeu que ho explicaria), el seu estil remetria a lectures d'altres pensadors, reflecteix un status socio-econòmic mínim com per a haver tingut accés a estudis superiors, etc. Podríem parlar fins i tot de 'causa' i d'efecte', en l'accepció que una certa presentació de problemes és l'efecte d'una situació social, d'un procés històric, d'unes motivacions (històriques) individuals, etc. Però llavors caldria distingir molt bé l'estudi social (cultural, històric, etc.), que es descabdella des d'un lloc i, en alguna mesura, com a digressió des d'un lloc, i «l'estudi» de la captivença de l'acció (humana) com a tal. Aquests mots no serien necessaris si no fos perquè tots plegats tendim -- també per un procés de socialització -- a ordenar

l'esdeveniment (individual) de l'acció a partir de les consideracions socials, culturals i històriques que promou, i que això pot conduir a fer menyscapte del fet que no sembla, al cap i a la fi, que hom hagi de buscar la pròpia responsabilitat en un altre lloc que en les pròpies accions, que valdrien per tant d'una manera absoluta.

Precisament la primera reflexió del nostre treball diferencia les accepcions d'ús del mot 'ètica', convençuts com estem que no ens costa gens de confondre les consideracions socials i els usos lingüístics corresponents, i les responsabilitats personals. No negarem que hi ha en aquets moments a Catalunya i, en conjunt, a les terres de la nostra llengua nacional, aportacions d'assagistes i de pensadors en aquesta línia, però ens sembla que encara no s'ha aconseguit el domini lingüístic teòric necessari per a parlar de les responsabilitats individuals, i de les intencions individuals, de tal manera que, davant d'una tal manca, hom pot estar temptat de negar-les. Perquè, com hem de creure en quelcom al qual no sabem la manera d'apropar-nos-hi des d'un punt de mira crític? ¿fins quan podríem mantenir ingènuament llur assumpció sense que aquesta ens caigués als peus? Per tant exposarem una sèrie de punts que creiem importants a l'hora d'avaluar amb una mica més de detall tot això, i alhora de corroborar que la vida humana i l'ètica són una i la mateixa cosa en una accepció (la que aquí tractem).

D'altra banda és possible que es tingui la impressió que l'escrit acaba on començarien els afers més sucosos: una tal manera de veure les coses esdevé, si més no en part, comprensible en la

mesura que llur continuació fóra en principi més difícil d'assumir en el diàleg intersubjectiu, no pas de comprendre. En d'altres paraules: hem ofert al lector tot allò que, en el pressupòsit d'admetre l'ús lingüístic que en fem, semblava poder ser assumit sense dificultats per un qualsevol altre home; o bé, independentment de com continués aquest hipotètic home, tot allò que podria permetre una discussió serena i analítica entre els nostres usos lingüístics i el del nostre coratjós contrincant: no fos el cas que haguéssim d'escatir alhora afers molt sucosos, i sens dubte preocupants, amb d'altres més comuns i que són tan benvinguts, pel cap baix en un cert àmbit de la filosofia, com els altres problemes.

I

Les accepcions ètiques.

1. Podríem usar l'expressió 'ètica social' amb la següent accepció: com a culturalistes, i sense una exposició ordenada del nostre propi capteniment, podríem descriure els comportaments entre els individus d'un grup estudiat, les seves organitzacions, la distribució de treball, els codis verbals o legals amb què es regeixen, etc., i segurament adjectivariem d' 'ètic' «allò que es permet», o «que es troba bé» en un tal grup, juntament amb «allò que està mal vist» o que fins i tot es castiga. I això seria vàlid mutatis mutandis tant en l'estudi de civilitzacions tribals com en el de les nostres societats europees contemporànies.

No amaguem que -- fins i tot des del punt de vista culturalista -- no queda clar, si més no en les nostres societats, el que considerem «ètica social»: per exemple, -- i en el supòsit de referir-nos a l'ètica dominant en el cos social -- potser admetríem que unes tals ètiques socials tendeixen a fer acatar una qualsevol llei o reglament, però no pas d'una manera incondicional; alhora una tal ètica social (en l'accepció sociològica) tendeix a promoure conductes que van més enllà de la llei (ajudar l'accidentat, el pobre, el malalt, etc.). En conjunt les lleis recullen més o menys «la manera de sentir» dels ciutadans, allò que troben «bé» i «malament», cosa que no obsta que en termes puntuals (o no tan puntuals) les opinions es diversifiquin en grups oposats.

Passem a un nou nivell: nosaltres mateixos, els estudiosos d'una qualsevol cultura, ens integrem en un grup social: ¿què passa ara amb la nostra ètica? D'una banda no podem pas circumscriure simplement la nostra ètica a una ètica social sense que això no esdevingui «una manera de parlar»: una gran part de la població segurament no veu bé de robar un banc per a viure d'una manera luxosa, però podem pensar perfectament, sembla, que seria quelcom que ens convé, i fins i tot podem de fet atracar-lo, o si més no admeti's que el nostre criteri d'acció no passa només per allò que s'acostuma a fer. És cert que prou «codis socials» tenen com a última garantia la por al càstig (el rebuig o la presó): però tampoc no hi podríem circumscriure la nostra ètica pel motiu acabat d'esmentar, a no ser que pensem que una ètica social assenyala sols allò permès i allò castigat, i per tant que té un mer caràcter de recompenses i de punicions socials sense que compliqui més la vida de l'individu.

Sigui quina sigui l'alternativa, una ètica social pot tenir des del punt de vista del propi individu europeu contemporani una importància relativa: pel cap baix l'ètica no podria circumscriure's a l'accepció d'ètica social com a normativa social sense fer inviable l'ús del mot 'ètica' per a la crítica dels valors socials; sembla possible doncs un segon ús del mot 'ètica social' per a la posició crítica d'un individu en els afers socials, cosa que reblaria l'ús del mot 'ètica' en una nova accepció més global.

2. En efecte, a nosaltres, individus d'un grup, «ens interessen» d'una manera absoluta les nostres accions, i per això reclamem de primer el mot 'ètica' en l'accepció que no parlem sols d'interessos econòmics o dels béns dels plaers, dels mitjans, etc., no parlem d'interessos i de béns específics, sinó d'un qualsevol contingut de les nostres accions; alhora que, creguem o no en una ètica social com a posició de l'individu en els afers col·lectius, sembla si més no que qualsevol defensa d'això o d'allò pressuposi alguns «interessos» en els afers, per tant que hagi de formar part de l'ètica tal i com ho defensem aquí, és a dir -- no podria ser altrament -- de la vida humana.

Tanmateix que l'ètica esdevingui la vida humana equival a dir tautològicament que l'exercici ètic és una funció del propi exercici conductual (també en direm «lògic»), i que és impossible d'aprioritzar un tal exercici, això és, que no està en qüestió «l'ètica dels homes», sinó la d'una (i l'única de què tenim notícia) consciència, que remet com a digressió als factors socials i històrics, però que es desplega amb un caràcter absolut, que és capaç, dins de certs límits, d'inhibir o de desinhibir qualsevol afer lògic, fins i tot l'angoixa.

Creiem que això sembla vàlid per a una qualsevol actitud que prenguem, sigui la d'un àmbit de la filosofia o sigui la d'un àmbit més desimbolt de cada dia, pel simple motiu obvi que no deixem de viure i que tot esdevé «interessant» en el continu de la vida: per tant arreu actuem immediatament, considerem això o allò, ens il·lusionem, recordem, parlem, etc., sense mai no poder establir

a priori el nostre exercici (el podem sols preveure), ni l'eficàcia d'allò que la nostra digressió anomena 'socialització': podem, sembla, inhibir les pors.

3. Això vol dir que, en un sentit, la nostra ètica pot ben bé ser «l'ètica social» en l'accepció que hi pugui haver símptomes d'aprenentatge a l'hora de fer un acte (o de no fer-ne un altre); és a dir que, mentre que els actes van valent d'una manera absoluta, l'explicació pugui remetre a la socialització familiar i, en conjunt, social, i a la constitució de l'individu; però uns tals fets no lleven el valor absolut d'un qualsevol exercici lògic. Tot i així, que el tarannà d'algun acte o el moment de fer o de no fer quelcom pugui remetre fàcilment a la socialització no esdevé una proclama a la dessocialització, sinó al fet que l'individu no resta en un estadi comportamental. Sens dubte aquí brolla de bell nou la qüestió del per què no ens comportem sols com «els homes es comporten», que demana explicacions, per tant que pot remetre als problemes que hem tingut, als canvis socials, etc., però que al cap i a la fi deixa tal qual l'absolut de l'exercici lògic (les pròpies explicacions en formarien part).

Sens dubte doncs hi ha un bell garbuix en l'ús del mot 'bé' (i 'bo') per als afers ètics: n'hi hauria un ús a partir d'allò que un medi social considera «bo» (una ètica social en l'accepció sociològica).

Però per a nosaltres mateixos és vàlid que en principi tendim a avaluar les conductes segons la nostra manera d'entendre-les. Ara

bé, i d'acord amb la nostra capacitat crítica, podem diferir o no d'allò que es té per «bo».

Nosaltres tanmateix hem fet una passa més: perquè descobrim que el bé (el valor ètic) es diu d'allò que ens ocupa en l'acció, per tant que tot és bo, i que sols podem dir que la no existència és dolenta.

4. És clar que pressuposem la necessitat d'un exercici lògic més o menys ordenat que formi part de la filosofia, això és, un exercici absolut que es fa aquí amb certa cura: cal preveure que prou dels nostres contemporanis en seran una mica aliens, no perquè no pugui incloure la consideració de les maneres quotidianes de veure els nostres afers, versemblantment menys exigents en l'exposició ordenada d'alguns trets de la pròpia activitat determinativa, sinó perquè d'altres exigències poden dificultar de fet la mateixa consideració dels moments; car aquella exposició ordenada pressuposa també contenció, no pas per a no viure d'una manera desimbolta o no pas perquè el propi estudi no sigui també vida en persona, sinó perquè la consideració tendeix també a diferenciar allò que és de la sensibilitat interna i allò que no ho és, allò que és mera llengua i allò que no ho és, etc., precisament per a tenir consciència del que hi ha i del que no hi ha, per a tenir consciència en definitiva dels propis continguts lògics de la manera que és possible.

¿Val la pena d'esforçar-nos per uns tals «interessos»? La resposta, és clar, sols pot repetir allò que troba en el propi

exercici: això també ens «interessa», alhora que hi ha una certa tafaneria per a «posar en contacte» determinacions amb determinacions, que desvetlla problemes i dubtes; però aquesta tafaneria té el pressupòsit de l'estudi d'una tradició filosòfica que ha plantejat nombrosos problemes -- i els corresponents dubtes. En aquesta accepció aquest àmbit de la filosofia també té la seva digressió social i històrica, alhora que gaudeix de l'avantatge que té en compte l'experiència reflexiva d'altres homes.

II

Sobre els dubtes.

1. Un problema o un dubte tenen així mateix un caràcter absolut, és a dir, el dubte, el fet de problematitzar quelcom, etc., formen part de la corrua de l'experiència amb els mateixos títols que el reconeixement d'una cadira o el gaudi d'una vianda. Un dubte pot néixer, per exemple, en comparar els comportaments i les opinions dels altres homes amb allò que fem o creiem: ¿quina és l'opinió encertada? ¿quin comportament és el més correcte?, podríem preguntar-nos; el dubte certament no és sols el fet de «comprendre» les nostres opinions o la dels altres, o de resseguir-ne les respectives conductes (afers així mateix absoluts), sinó més aviat que «no n'hi hagi prou»; el dubte seria «un estat» del contingut lògic.

Però semblaria que els nostres dubtes són varis, i que sota el mateix títol de 'dubte' s'hi amaguin assumptes plurals. Davant l'afirmació «una línia recta és una llargada sense amplada» podem restar perplexos en l'accepció de no saber reconèixer quelcom que no tingui amplada (la perplexitat seria una situació trobada) i podríem dubtar de si hi ha o no una «intuïció intel·lectual» d'un altre tipus que el nostre reconeixement quotidià de les coses: hi ha dubte, sembla, en el fet de entreveure dues (o més) solucions mentre que no sabem quina escollir i, fet i fet, tant l'una com l'altra (o les altres) són dubtoses. En efecte dubtem de tenir una

intuïció intel·lectual al marge de les nostres individuacions de cada dia precisament perquè nosaltres analitzem coses (aquesta taula, aquesta paret), en reconeixem i en relacionem, i el contingut de cada moment «és adequat», «s'adiu» amb el que anàvem fent, no perquè haguem de creure sols en un procés lògic merament lingüístic, sinó perquè la raó, com a procés lògic de moments, és el resseguiment d'experiència «interessant», i és el propi contingut lògic que hi està conforme o no. És així com posem en dubte una intuïció intel·lectual al marge de les nostres anàlisis i de les relacions de les coses quotidianes (i llur reconeixement): mentre que el seguiment «adequat» pot dur a «no saber continuar» (llavors parlem simplement de «la nostra ignorància»¹), el dubte aquí s'estableix més aviat en el moment mateix de «tenir una intuïció intel·lectual» (al marge de les individuacions quotidianes), es troba aquí, per exemple, ja sigui per la relació entre una tal suggerència i quelcom a mà, ja sigui pel propi pensament lingüístic d'«una tal intuïció intel·lectual d'una llarga sense amplada», i per això ens preguntem si és així o no (quan no hi ha relació), si és això o allò (quan n'hi ha).

Val la pena fer observar que, en casos com aquest, la ignorància i el dubte són afers a tocar (el dubte es troba més aviat en l'afer o afers, la ignorància en una intenció i motiva d'altres preguntes), alhora que no tindria importància com afectem el dubte: car sembla prou possible que alguns dubtes no reconeguin

¹Per a la la ignorància, cf. l'apartat IX.

pas cap afecte específic, d'altres que ho facin en graus d'intensitat prou diversos, malgrat que la resolució dels dubtes del tipus de l'exemple sols semblen poder-se dur a terme per l'adequació del contingut (i el rebuig d'altres posicions), i al marge dels afectes específics que el dubte pugui assumir.

2. Dubtem entre anar a casa de l'Antoni o a casa d'en Xavier: es tracta de l'estat d'uns afers intencionals, quan hi ha una incompatibilitat en el desencadenament de les intencions. Caldrà per exemple un repàs de les nostres intencions, i/o de les nostres previsions: dubtem en tant que hi ha propostes intencionals i per mor d'aquestes intencions, i d'aquí que repassem i/o preveiem raons o motius

Deixant de banda que resolguem el dubte d'una manera injustificada, els mòbils per a fer-ho semblen els factors que fan concloure quelcom: un hom pensa que és més «interessant» un afer que l'altre (ho valora així, hi hagi un «afegit estimatiu» o no), un «més» que treballa en l'accepció que hi ha un «interès» per se². En d'altres paraules: la resolució és aquí quelcom resultant d'un examen, és la pròpia resultant (no se'n diferencia); si ho voleu així, els criteris d'avaluació i de resolució es troben en les pròpies accions: que «ens interessi» més un afer que l'altre està

²Un tal «interès» no exclou, és clar, un contingut passional, o fins i tot que la resolució es faci impulsivament, quan admetem que els afers passionals interessen (com a tals passions) i «interessen» (com a continguts de les conductes): sols cal salvar, per a servir d'exemple, que hi hagi dubte i que hom repassi poc o molt les seves intencions.

en la pròpia relació. Cal remarcar doncs que les garanties estan en els propis continguts lògics, siguin les que siguin aquestes garanties, i que unes tals garanties no estan establertes a priori en l'accepció que abans dels corresponents continguts no sembla pas que hi pugui haver examen i resolució, fins i tot admetent que en conjunt les nostres avaluacions i resolucions d'aquest tipus tendeixen a no ser pas analítiques.

Pel cap baix allò que tindrien en comú la resolució d'aquest dubte i la del cas anterior (l'existència d'una intuïció intel·lectual diferenciada) sembla precisament que allò que faria que hi hagués una resolució fóra el contingut lògic mateix de l'acció, en un cas per la seva adequació (que és «interessant»), en l'altre per l'«interès»; tanmateix la natura del dubte és diversa en el sentit que en el primer exemple una inadequació a un primer cop d'ull hauria de resoldre's, mentre que en el segon la incompatibilitat no provenia del mateix procés lògic, sinó de la circumstància que, com a qüestió de fet, hi ha intencions que desencadenarien direccions varies.

Tot i això restaria encara oberta la qüestió que preguntaria pels motius que tenen «més interès» (en l'accepció que l'«interès» ho engloba tot).

3. Aquests dos exemples basten per a fer veure que els dubtes serien varis, i que cada dubte dependria òbviament de la informació del(s) contingut(s) lògic(s) en qüestió; car al costat dels dubtes, diguem-ne teòrics, o dels dubtes sobre dos exercicis a fer, podria

haver-hi molts d'altres dubtes: dubtem del sentit de les paraules d'un home, de l'exactitud d'un record, de l'autenticitat de quelcom, de la tria a fer ara entre coses presents, de l'origen d'una pana, dels mitjans més convenients, de les pròpies previsions, de la conveniència de fer quelcom a no, etc.

Val la pena de tenir en compte que la resolució dels dubtes depèn en conjunt dels propis continguts de la deliberació, de l'estudi, de la comprovació, etc., i que la resolució seria més aviat llur acabament: nosaltres no creuríem pas, per exemple, que la resolució formés part de la deliberació. Però amb això s'introdueixen dues qüestions a apuntar: la primera, que la deliberació, l'estudi, la comprovació, etc., no sempre lliurarien una informació lògica que permetés de llevar el dubte o de llevar un qualsevol aspecte dubtós; la segona, que la resolució, com a moment independent del procés que l'ha duta, gaudeix del seu propi valor lògic. En efecte la resolució d'un dubte no és una experiència automàtica, sinó una resultant que dependria, com diem, del procés lògic que el dubte ha inaugurat, i de la mateixa resolució, que resol un dubte com sap i com pot, quan simplement no el resolem.

Fet i fet la defensa que no hi hauria res on no poguéssim admetre que conté algun element de dubte sembla entenedora en tant que podríem cercar afers problemàtics que motivessin el dubte de l'assumpte que teníem a les mans o que estudiàvem; s'esdevé, però, que al cap i a la fi cal una certa resolució, i que la sensatesa i la saviesa aconsellen més aviat de rebutjar un pensament

hipotètic que fa posar en dubte allò que no és dubtós, que no pas posar en dubte quelcom per mor d'una anàlisi condicional que és dubtosa per se. Per tant sembla preferible d'acceptar simplement que els processos lògics troben dubtes de diversa índole ara i adés, ja sigui perquè reben una informació lingüística, ja sigui perquè no sabem quina possibilitat és la correcta, etc., i que en alguns casos el procés lògic que s'inaugura permet una fàcil resolució, en d'altres és la mateixa resolució que desfà el dubte, en d'altres encara no hi exercim cap resolució, etc.

4. Observi's que la resolució d'un dubte és un moment més del procés lògic, que se singularitza pel seu propi contingut i, com deiem, de vegades llevem el dubte per la mateixa resolució.

Des del punt de mira de la terminologia sembla que aquí podríem parlar tant de resolució com de decisió: és possible que una qualsevol resolució d'un dubte sigui també una decisió (l'ús de 'resolució' i de 'decisió' serien intercanviables en un tal context), però les resolucions no són totes de dubtes (també n'hi ha de problemes, de qüestions, etc.), i versemblantment tendim a parlar de decisions quan hi ha més d'una possibilitat positiva (podem decidir que no hi ha intuïcions intel·lectuals al marge del pensament lingüístic que ho diu, però sembla un llenguatge una mica dur), alhora que parlem de decisions en les planificacions, en les finalitats que volem dur a terme, etc., on també parlem de resolucions. Per tant tota decisió seria també una resolució, però no a l'inrevés.

D'altra banda parlariem d'un estat d'irresolució o d'indecisió quan encara ens trobéssim en el dubte perquè no el sabéssim resoldre (i no volguéssim forçar una resolució), perquè no aconseguíssim la resolució.

III

Sobre la certesa.

1. Deixant de banda l'ús de 'certesa' a tall de 'veritat', i els usos de 'certesa' en construccions sintàctiques, potser la certesa (i els graus de certesa), com el dubte, és un «estat» dels continguts lògics -- es diria de l'exercici lògic en el qual estem ocupats -- en tant que no hi ha simplement un estat de dubte; en el supòsit de l'encert d'això, llavors no hi hauria una fàcil solució de continuïtat entre els estats simplement de dubte, i els primers graus de certesa, i hauríem de pressuposar més aviat que l'ús de 'els estats de dubte' i el d'«estats de certesa» esdevindrien de vegades més un exponent d'un esquematisme lingüístic que un reflex de l'estat del contingut lògic, en tant que no sempre seria fàcil de classificar un estat com a dubtós o com a cert en algun grau (per tant una classificació dels estats lògics en dubtosos i no dubtosos tampoc no seria pertinent per a tots els casos). Com sempre l'esquematisme lingüístic seria vàlid per a casos extrems, però en cap cas no comportaria una classificació exhaustiva dels estats.

És possible -- seguint un tal fil conductor -- que hom pugui parlar en una qualsevol ocasió sobre el grau de certesa del que l'ocupa, i l'ús lingüístic si més no s'explicaria (com a digressió) perquè hi ha dubtes; però des d'un altre punt de vista una ocupació sols podria ser titllada de certa en un qualsevol grau perquè es

faria intencionalment, cosa que explicaria per què no ens preocupem en una gran part de casos de les certeses que tenim d'allò que ens ocupa, i explicaria que els supòsits de la certesa (en tots els graus) es manifestessin sobretot a partir dels dubtes, en especial quan la resolució no ocorre fàcilment, malgrat que -- és clar -- puguem prendre consciència d'algun problema de certesa a partir del propi tarannà dels continguts d'un exercici, independentment d'un qualsevol dubte.

Per dir-ho així: les certeses ni són privatives de la resolució, ni se li atribueixen en especial, en tant que podem parlar de certeses per a una qualsevol ocupació lògica, i per això també es resol un afer de vegades fàcilment, de vegades amb bastant seguretat, de vegades amb una certa probabilitat, de vegades amb un criteri de possibilitat, de vegades amb versemblança, de vegades és la pròpia resolució que desfà un dubte, etc., sense que hom pogués explicitar mai tota la pluralitat de casos, i amb el ben entès que la resolució ho fa així perquè s'ho troba des de la corresponent deliberació, estudi, comprovació, etc., i que la certesa no és un afer propi de la resolució, sinó que es diu dels moments en tant que (en la digressió) també hi ha dubte, alhora que el dubte i la certesa són estats que sols difereixen d'una manera manifesta quan són casos extrems.

2. Les certeses potser siguin doncs dels continguts lògics: però aquests permeten si més no mil digressions explicatives, i hom podria anar apuntant, per exemple, que difícilment no s'estimaria

cert quelcom donat perceptivament en tant que s'ofereix d'una manera patent i continuada. Tot i això un tal esclariment no sembla ser l'únic, ni seria potser il·luminador per a d'altres casos: car és possible que un hom assumeixi amatent un afer com a cert de tal manera que explicariem una tal assumpció pel fet de tractar-se d'una conducta habitual, com ocorre, valgui el cas, en les operacions aritmètiques i algèbriques, en la resolució de problemes geomètrics, etc. En d'altres casos parlariem encara de condicions del tipus de l'aprenentatge social i la socialització, de la constitució endògena de l'individu, etc., de tal manera que les digressions a partir dels graus de certesa serien plurals, i varies per als varis casos.

3. Dalt suggerirem de no acceptar un supòsit condicional que fés dubtar de quelcom que mantenim amb alguna seguretat, quan aquell supòsit semblés dubtós per se; però ara podriem assajar de preguntar-nos, en una direcció contrària, fins a quin punt hem de defensar quelcom com a cert, i evitar així algun dubte o algun interrogant.

La resposta és senzilla: d'una banda sembla que fomentem els dubtes o els interrogants quan, sense cercar-ho intencionalment, hi ha hagut algun contingut lògic, que estimàvem amb algun grau de certesa, que s'hagi fet dubtós o que hagi despertat algunes questions.

En l'ordre «pràctic», per exemple, podriem haver pensat que l'encalç d'un objectiu era un afer fàcil i a l'abast, i més tard

ens hauríem adonat del seu caràcter problemàtic: seria una tal certesa problemàtica la que ens convidaria a la cerca de mitjans, cerca que contindria les seves intencions, que desvetllaria nous problemes o no, però on és possible que hom tingués més en compte de no assumir seguretats que després s'esvaeixen, etc.

Això semblaria vàlid per als afers d'ordre «teòric»: en saber que un amic ha parlat malament de nosaltres quan no hi érem, tendim de vegades a dubtar de la sinceritat de les paraules que ens digué en d'altres ocasions -- el fet d'adonar-nos que ens havíem equivocat en un exercici teòric especialitzat porta sovint a malfiar-nos d'altres punts que hem estudiat, etc.

En efecte els dubtes i les certeses (en tots els seus graus) depenen dels continguts lògics: però ja hem indicat que uns tals continguts permeten moltes digressions, entre les quals hi ha l'educació, els hàbits, la constitució endògena de l'individu, etc., i el fet de «caure-hi», que hi ha un problema, que quelcom no és segur, etc., no se circumscriu necessàriament a l'estricta afer en què estem ocupats en tant que aquí s'ha posat en qüestió el tremp dels continguts lògics, quelcom que es palesa en els comportaments (si més no per contrast) i que s'altera amb els comportaments (per això hi ha digressions): fet i fet aquí no hi hauria cap tipus de programa previ, sinó que és a posteriori que anotariem les conseqüències dels nostres dubtes i qüestions, potser fins a arribar en algun cas a una dessolidarització dins dels continguts lògics, a la depressió, etc.; en d'altres a una mera correcció puntual d'un afer sense més conseqüències, etc.

El que diem permet potser d'apuntar alguna resposta a la pregunta sobre el bandeig de dubtes i d'interrogants; perquè si el fet de tenir dubtes i interrogants fos inevitable (ocorrerien al llarg de la història lògica com a quelcom indefugible), si hom s'ocupés doncs intencionalment en les cerques corresponents, sembla, diem, que el rebuig de dubtes i d'interrogants no tindria una avaluació conjunta, i que llur avaluació no es faria al marge d'un cas concret i d'una història individual.

4. Si les certeses es diuen pel tremp del contigut lògic, que té moltes digressions, una insistència exagerada en un determinat grau de certesa comportaria potser -- i circumscrita a l'àmbit de la filosofia primera -- una ponderació desencaminada d'aquell estat dels continguts lògics: un hom admetria, sí, que hi ha afers més segurs que uns altres, però no semblaria en cap cas que això tingués com a conseqüència que, en un qualsevol afer, fos impossible de veure-hi errors, confusions, problemes, etc., de tal manera que quedés alguna vegada quelcom definitivament establert com a segur i conclòs.

En efecte allò cert sembla allò cert d'una determinada manera i grau, i en un moment: òbviament no es tracta pas de parodiar un dubte metòdic, com si fos eficaçment possible, quan sembla difícil, deixant els casos extrems de depressió, de no assumir les seguretats quotidianes de cada dia, de les operacions matemàtiques, de les explicacions físiques, etc., sinó de fer veure, d'una banda, que fins i tot els afers més segurs són problematitzats per aquest

àmbit de la filosofia, no pas per a rebutjar-ne tota certesa, sinó per a resituar-los en el conjunt del procés lògic (i tot seguit assumir-ne la certesa de cada dia); d'una altra, que prou sovint allò que assumíem de grat després ha semblat confús, o problemàtic, o incomplert, etc., de tal manera que han calgut nous esforços per a clarificar alguns punts de vista, etc.

Es tracta potser d'acceptar que les certeses, amb les seves múltiples gradacions, ens serveixen per a adjectivar els estats dels continguts lògics, però que en qualsevol cas un hom no pot pretendre un lliurament d'un contingut que no pugui remetre també a l'educació i a l'aprenentatge, que no permeti parlar d'hàbits i d'idiosincràcia, etc.; i cal assumir que no cal ser massa reticent per a confessar que un cert àmbit de la filosofia té l'obligació de deixar-se expandir intencionalment, per tant de ser conscient que sempre resten qüestions obertes; i per consegüent que sentiria rubor de defensar una qualsevol afirmació com a conclusa definitivament i per a tota ment racional que existís en l'univers, en tant que el propi contingut lògic ha fet palès que cap seguretat lògica, ni la més gran, no permet de lliurar un tal discurs, i que per als afers més segurs i tot cal modèstia en tant que resten encara preguntes per a respondre; nosaltres tenim el deure de no silenciar com a mínim que ometem.

IV

Sobre l'omissió.

Qualsevol dubte, com qualsevol resolució, esdevé de fet; és possible que un home mai no dubti en la seva vida sobre l'existència o no d'universals, o que mai no dubti entre anar al cinema o al teatre perquè avorreix les pel·lícules; els dubtes doncs «apareixen» per les qüestions que ens proposem, pels avatars de la vida, etc. -- alhora les resolucions no semblen poder-se diferenciar d'allò que resolen, etc., i en qualsevol cas les remissions a l'educació, a la idiosincràcia, al medi social, són sempre possibles, etc.

Els dos casos anteriors permeten encara d'altres consideracions segurament rellevants: perquè mentre dubtem si hi ha o no una intuïció intel·lectual diferenciada, ara i adés tindriem «consciència de poder prosseguir reflexionant». Paral·lelament un hom ara i adés tindria «consciència de poder prosseguir» l'estudi dels motius per a anar al teatre o al cinema, però ho decidim en la mesura que creiem que ja tenim uns motius escaients. El lector acordarà fàcilment que en qualsevol instant es poden abandonar tant l'estudi de l'existència d'una intuïció intel·lectual com la tria entre el cinema o el teatre, ja sigui per noves preocupacions que han aparegut, ja sigui per exemple per posar-nos a prova a nosaltres mateixos; però en el cas de

prosseguir n'hi ha prou a arribar a creure que tenim suficients motius per a resoldre'ls.

Tanmateix dèiem que ara i adés «tindriem consciència de poder prosseguir» l'estudi dels motius en qüestió; una tal consciència, quan no és una manera de parlar, conté (assumeix) versemblantment una afecció (és a dir, una resultant) comportamental: «tenim consciència de poder prosseguir» l'estudi per alguna intenció, que aquí com a mínim es lliura una finalitat; és clar que podem tenir consciència de poder prosseguir l'estudi sense dir-ho.

Llavors nosaltres direm que hi ha omissió sempre que, donada una qualsevol intenció, la deixem al marge en profit d'un qualsevol altre afer, amb el problema semàntic a efectes teòrics que l'omissió sovint l'esmentem amb allò que ometem. Alhora, que «puguem saber que ometem» no prejudicaria que «cal no ometre res», perquè sempre ometem per mil cantons cridats per afers i per fatalitats.

Podriem concloure doncs que la consciència d'omissió apareix versemblantment quan «hom no s'engatja per aquí», per tant l'omissió palesaria un abandó comportamental a favor d'un altre.

v

Sobre la consciència de poder.

Tot això ens introdueix a la circumstància que nosaltres ens adonem prou bé de les nostres actituds comportamentals en les accions: les intencions, la previsió, etc., són modalitats descabdellades (les unes més, les altres menys), que palesen l'assumpció de les afeccions comportamentals en les intencions i, en conjunt, en les consciències de futur; és clar que en la previsió atenem això o allò; que en les intencions hi ha «una única direcció» en el nostre comportament, i que n'hi ha de moltes classes, etc.

Alhora les consciències de futur, quan són intencions, admeten així mateix un llenguatge de poders i de possibilitats en tant que són afeccions.

Des del llenguatge del poder la consciència de poder sembla l'assumpció d'afeccions comportamentals per una intenció², per tant n'hi ha tantes, de diverses, com diverses siguin les intencions: podem prosseguir estudiant una qüestió, podem anar a la cuina, podem descabdellar el propòsit d'un diàleg, etc., a banda d'una

²Nosaltres també preveiem, però el fet d'anar preveient no seria cap consciència de poder.

consciència intencional de mer poder, que és alhora la consciència intencional de mer futur (salvades les significacions lingüístiques).

Tanmateix val la pena de no oblidar que els usos dels mots són múltiples i que quotidianament sovint s'usen com a mers registres en profit de les intencions dels diàlegs; d'aquí, per exemple, que usem 'poder' o no d'acord amb els avatars de la conversa: versemblantment usariem 'poder' i 'possibilitat' més aviat quan volguéssim significar que hi hauria afers que són al nostre abast, mentre que la intenció que hi hauria en el nostre diàleg seria vària: per exemple hom intenta de distreure l'interlocutor, té la intenció de treure'n un guany, etc. En d'altres paraules: el contingut intencional dels usos de 'poder' i de 'possibilitat' no resta preestablert tot d'una.

D'altra banda la intenció té de vegades diversos vessants (que els explicita una intenció més analítica): per exemple quan en l'única intenció hi ha el vessant de poder parlar amb algú, el vessant de poder treure'n algun profit, etc. Un estricte vessant de poder i de possibilitat sembla més aviat rar en els usos quotidians, cosa entenedora quan les intencions aconsegueixen una funció lògica prou rellevant en tant que orienten la reflexió precisament essent intencions.

No és estrany que sigui més aviat la teoria especialitzada que descobreixi poders i possibilitats intencional no tan rics en vessants, amb el ben entès, és clar, que una tal teoria s'integra com a procés lògic en el conjunt de la història lògica, per tant

que hi ha també intencions que es lliuren amb una certa austeritat de vessants⁴.

⁴Un nou afer rellevant seria els usos de 'poder' i de 'possibilitat' en l'accepció de no haver-hi seguretat: quelcom pot ocórrer, allò pot ser veritat, etc., que serien, a més a més de registres útils en les intencions dels diàlegs, consciències de futur tal qual sense intencions («pot ocórrer»), o consciències que no són de futur («això pot ser veritat»); i arreu els usos de 'poder' i de 'possibilitat' dependrien del contingut lògic: allò possible no seria dubtós, però tampoc probable ni segur.

L'únic punt de contacte entre unes tals poders i possibilitats i els de dalt rauria que una possibilitat intencional que encara no hem decidit conté alhora el caràcter problemàtic del seu contingut; és a dir, una possibilitat intencional és quelcom possible en tant que assumeix afeccions comportamentals, però és possible també en l'accepció de problemàtic.

El lector observarà que no atenem aquí els usos emfàtics de 'poder' o els usos de 'poder polític', etc.

VI

Sobre la responsabilitat.

Llavors nosaltres «podem prosseguir» l'estudi, l'activitat que teniem a mans, etc., fins i tot ens adonem que «podem» en múltiples aspectes, «som capaços» d'una manera circular, si ho voleu així, mentre hi ha certament prou varietat en unes tals consciències intencionals de «poder» d'acord amb l'activitat que portem a terme i d'acord amb com posem de relleu les intencions.

Doncs bé, esmentarem unes tals consciències de «poder», i en la mesura que les creguem lliures, amb el mot 'responsabilitat', amb l'afegit que unes tals consciències no es donen sinó des de l'activitat concreta que estem portant a terme (un motiu, un dubte, etc.), en tant que són afers intencionals.

Sens dubte el mot 'responsabilitat' s'usa primerament amb l'accepció que haurem de donar comptes de les conseqüències socials dels nostres actes en tant que els suposem lliures, on hi ha el pressupòsit que tindrem en compte les conseqüències socials (i per extensió: totes les conseqüències) dels nostres actes.

Però nosaltres ens permetem un segon ús del mot 'responsabilitat' per a la consciència intencional de poder, quan és lliure, i per mor de la pròpia informació intencional d'una tal consciència; és a dir, mentre som responsables els uns cara als altres pel fet que hem de «respondre» dels nostres actes, en una primera accepció del mot, diríem que «responem» particularment dels nostres engatjaments des de les intencions; car si indubtablement

som sovint lliures, fins i tot al marge de les intencions, sols per aquestes ens orientem.

Caldrà doncs mantenir discriminats els usos de 'responsabilitat' en tant que no són coincidents, i d'anomenar també 'responsable', com hem dit, l'acció que s'adona de les seves intencions i en la mesura que la titllem de lliure. Tanmateix, ¿quina necessitat tindriem d'un altre nom per a l'acció? Sens dubte per la negació que hi hagués unes tals intencions o, emmirallant l'afer, davant l'afirmació que la consciència fos sempre irresponsable; o, si voleu, davant el fet que no sempre la consciència se sap responsable.

Per tant l'acció responsable ocorre de fet en la nostra vida, talment com la contemplació d'una cosa groga o la diferència entre un pi i una alzina; és clar que aquella consciència remet a una explicació ad hoc (per exemple a l'aprenentatge), però si més no aquí una tal digressió és bastant secundària. Perquè els problemes de la responsabilitat són els de la llibertat, és a dir, 'la responsabilitat' es diu d'una acció que es té per lliure en tant que posa en relleu les intencions comportamentals. Ara bé la circumstància de tenir per lliure o per fatal una acció sols es dona mentre hi ha l'acció (o bé a posteriori), i en aquest punt hi pot haver sempre una bella ambivalència entre fatalitat i llibertat, que s'acompanya de les explicacions en termes d'idiosincràcia individual, d'educació, de medi social, de circumstàncies, d'herència, etc., de tal manera que pot de vegades ser insuperable àdhuc per a un mateix de saber si ha estat lliure,

fins a quin punt la seva conducta no és simplement explicable per mil digressions.

Tot i això voldriem remarcar que la manera de sentir aquests afers no és particularment rellevant a efectes teòrics nostres (ho pot ser molt per a l'individu): fet i fet qualsevol afecte que hi introduïm sembla més aviat manifestacions d'una consciència modificada, en l'accepció que les nostres consideracions no tenen per què introduir inquietud, angoixa, etc., i que aquestes vivències semblen més aviat la resultant, potser podríem parlar així, de «gratar en la pròpia sensibilitat interna», o bé respondre a la idiosincràcia o a la formació individual; però a efectes de la responsabilitat tal qual val la pena d'assenyalar que tota la pluralitat de vivències que puguem afegir en l'estudi de la responsabilitat es de cap a cap irrellevant (fóra quelcom que s'integraria en el reconeixement del cos).

El lector s'adonarà que van apareixent tres ordres de questions: la polaritat entre allò que és lliure i allò que és fatal, amb una gamma intermèdia sense solució de continuïtat; la consciència intencional de «poder», una consciència que pot ser plural (hi ha cent coses a continuar), per tant que un hom s'adoni d'algunes intencions és un fet absolut; les explicacions d'un qualsevol acte a la idiosincràcia, a l'educació, al medi social, etc.

El conjunt només porta a una conclusió possible, que és una pura obvietat: només la consciència pot assajar de clarificar-se el primer punt, només aquesta sap de la seva responsabilitat, si

n'hi ha, per tant només aquella pot avaluar amb més precisió el tercer punt, malgrat que pugui ser fàcil de compartir amb els altres homes. Això també vol dir que les nostres opinions sobre els altres homes són més aviat aproximacions d'acord amb el grau d'intercomunicació o fins i tot de l'observació de les circumstàncies socials i individuals notòries.

VII

Com caldria entendre que l'estar ocupats pressuposi
no estar ocupats altrament.

Parlem doncs de responsabilitat per la consciència intencional de poder que alhora estimem lliure. Però això ens pot dur a unes consideracions més globals: per exemple podríem preguntar-nos com hem d'entendre que en qualsevol cas l'estar ocupats pressuposa que no es fa d'altres afers.

Mirem primer com sabem que no hi ha d'altres afers: ho sabem, sembla, en la mesura que admetem que hi ha intencions comportamentals; i més aviat parlem d'altres afers des d'intencions. Com pot, però, una intenció propiciar d'altres ocupacions que no es troben presents, essent com és una acció amb mera positivitat? Versemblantment ho fa per la seva pròpia informació lògica: la intenció permetria l'ús lingüístic de 'hi ha un tal contingut lògic (de l'acció intencional)', 'podem fer (actuar) per aquí', 'no hi ha cap altre afer', etc., depenent de les nostres intencions investigadores (cf. l'apartat IX), cosa que palesaria a la seva manera la peculiaritat de la informació lògica de les intencions, l'explicació de la qual remetria, a banda del seu valor absolut, a l'aprenentatge i a l'experiència passada (nosaltres també descabdellam el procés lògic a partir d'intencions).

Això sembla implicar que nosaltres sols assumim (i diem) que una qualsevol ocupació pressuposa que no en fem una altra quan de fet ens movem d'una intenció a una altra, o quan des d'una ocupació ens traslladem a la intenció on diem que no fem un altre afer.

Llavors podríem concloure el següent: d'una banda l'acció no es troba ocupada constantment en les seves intencions comportamentals, ni, ocupada en intencions o no, l'estimem sempre lliure; però el fet d'ocupar-se de les seves intencions no sembla que comporti quotidianament cap mena de problema: romanem asseguts en el despatx per més que anem dient que podem aixecar-nos de la cadira, mirar per la finestra, etc.; en conjunt una gran part de la nostra tasca de cada dia es mou sota aquest pressupòsit; tot això vol assenyalar que no tenim sovint ocasió de saber que el fet de trobar-nos ocupats en això o en allò pressuposi res més: però fins i tot en l'estudi, en els problemes pràctics, etc., sovint ometem això o allò (dit des de la intenció) per mor de les nostres altres intencions i finalitats sense cap sentiment especial.

Per tant sembla que el fet reflexiu pel qual diem que un qualsevol afer pressuposa que no en fem un altre es deu al joc intencional, però que quotidianament no l'exercim d'una manera constant, i que més aviat ara som sols responsables, ara ens ocupem d'això o d'allò, ara tenim intencions, ara badem, etc. Sens dubte l'afirmació que sempre fóssim conscient que bandegem una altra possibilitat seria emfàtica i trairia per això el propi tarannà reflexiu.

VIII

L'origen de la irracionalitat.

1. El procés lògic va essent ara i adés conscient d'intencions abandonades o diferides; sens dubte, i quan ho examinem des d'intencions que no passaran de ser intencions, hi ha llavors, diem, una irracionalitat en tant que sols hi ha intenció i no hi ha res més (la informació lògica de la intenció permetria l'ús de 'no hi ha cap altra ocupació'), etc.

2. Unes tals irracionalitats es podrien anar dient en d'altres contextos: creiem per exemple que la defensa d'una «intuïció intel.lectual diferenciada» és il.lògica perquè no hi ha cap pas que dugui d'allò que reconeixem i relacionem a aquella «intuïció»; i perquè no ens la reproduïm, no pot donar-se altrament que com a registre. Llavors l'anomenariem 'error' en tant que algú (o nosaltres) l'admetria. En aquesta accepció tindriem per «il.lògica» la creença en quelcom de què no n'hi ha ni inspecció ni és possible d'arribar-hi a partir d'altres moments: i és fàcil d'observar que uns tals llenguatges negatius vénen propiciats des d'una intenció de cerca.

Esmentem-ho sols de passada: en el cas que ens serveix d'exemple podriem entendre potser la necessitat d'una intuïció intel.lectual diferenciada de la següent manera: que puguem

reconèixer que tant en Lluís com en Pere (dos individus diversos) són homes sembla que faci admetre-hi alguna «comunitat» (ho seria la mateixa semblança) impossible de reconèixer ni com a dada efectiva ni com a dada reproduïda; per tant, com de fet sabem diferenciar els homes dels altres éssers, alhora que relacionem en Lluís i en Pere (la relació no estaria en l'abstracte Lluís ni en l'abstracte Pere), sembla que tenim garantida com un fet aquella intuïció intel·lectual. Aquesta passa (interna del nostre propi discurs: no pretén de referir-se a cap clàssic) sembla en efecte una confusió entre el moment que relaciona en Lluís i en Pere, les respectives individuacions d'en Lluís i d'en Pere i la individuació del conjunt d'en Lluís i en Pere, juntament amb la circumstància que anomenem amb un mot igual ('home') aquells individus. Però que ens confonguem és un fet, i no explica res: en principi nosaltres no voldríem pas confondre'ns.

Des d'algun punt de mira sembla estrany, en efecte, que ens confonguem: res no hauria de ser tan fàcil com l'admissió del contingut lògic de quelcom que val d'una manera absoluta. Però segurament nosaltres ho fem així: no hi ha error en l'acció (el contingut lògic «mai no podria equivocar-se»), no n'hi ha en la «confiança» que la conclusió «recull un procés lògic», això és, a usar el llenguatge tal i com l'usem en prou circumstàncies, com a «resum lingüístic». La conclusió «que tenim una intuïció intel·lectual» no ens enganya pas, no és per se cap error. No podem pas dir que «vivim en l'error» quan creïem en aquella intuïció intel·lectual més que en l'accepció que nosaltres ara no la tractem

així, però no en l'accepció que l'acció o la raó nostra anterior estigués mancada; l'error sols es dona a posteriori⁵, és «una superació», aquí perquè retornem a les distincions entre en Pere i en Lluís, a llur reconeixement respectiu i conjunt, i a l'anàlisi del llenguatge, procés que estintolem davant del seu resum (el resum no ens permet reconèixer més que sons i pensaments lingüístics). Una vegada més la «superació de l'error» palesa que el propi exercici de reconèixer i de relacionar és «interessant», alhora que nosaltres en teníem prou abans amb aquell resum, però ara ja no: acceptem les crítiques dels altres mentre s'exemplifica arreu la nostra «curiositat»⁶.

Tanmateix cal no generalitzar el perquè dels errors: admeti's solament que la superació que comporta indica l'abast dels nostres «interessos».

⁵Quan és un error descobert; d'altra banda tot el que diem reblaria que hi hauria en especial error i equivocació perquè hom hauria defensat veritats i falsedats; és a dir, perquè hauria mantingut un ús lingüístic -- però potser no caldria sempre un tal ús per a admetre errors i equivocacions.

Notem que és un error de dir que la paret que tinc davant és negra (quan és blanca): però ho afirmem perquè ja sabem que la paret és blanca (si ho voleu: cal usar 'la paret és blanca'); és un error el que afirma un altre home perquè ja sabem que és fals, etc. És possible que àdhuc en aquests exemples hi pugui haver el supòsit fingit que defensem que la paret és negra, la convicció que un altre home manté l'afirmació, etc.

⁶Fem observar que en cap cas no està aquí en qüestió el pensament lingüístic d'«una intuïció intel·lectual diferenciada»: en això no hi ha pas error, i per tant no tot el que ens proposen els altres («el cent per pert del seu contingut lògic») és error.

3. Potser tindriem també per irracional qualsevol sistema de resolució aliè a l'acció que la fa: segurament ho seria anar al cinema per un mètode basat en l'atzar o per haver-ho preguntat al primer home que ens trobem sense rebre'n cap explicació; no ho diríem pas en el sentit que l'acció que admet la joguesca i que decideix anar al cinema (o menjar el pastís, o acceptar una intuïció intel·lectual) no s'avalés per si mateixa, sinó de bell nou en tant que la nostra intenció no ho trobaria lògic pel fet que no sembla que la intenció de cerca de motius de decisió (per a anar al cinema) ho trobi un mitjà adient d'una tal finalitat; aquí diríem que és un procediment irracional perquè «actuem a cegues», això és, perquè no és el propi «interès» de la pel·lícula, dels acompanyants, de les pròpies conveniències, etc., els que resolen el dubte o la indecisió, sinó la decisió d'acatar allò que la sort ha decidit.

Una altra cosa és que de fet, així com «ens interessa» resseguir un procés lògic qualsevol, «ens interessi» ponderar allò que hem d'escollir o «ens interessi» preveure les conseqüències dels nostres actes, afers que s'incardinien en l'«interès» que despleguem pel nostre passat, per les activitats de cada dia o per qualsevol consciència de futur. En aquest cas serien arbitraris (il·lògics) els motius que al·leguem per a la tria o per a deixar-nos endur o no pel desig en l'accepció que «no s'adiuen», que ens és impossible de resseguir-ne la lògica: és gratuït (en les nostres cultures) que anem al teatre perquè demà plougui o que ens mengem un pastís per tal que creixin les plantes, etc.

4. Per tant aquestes formes d'irracionalitat tindrien si més no en comú que es dirien a partir d'una intenció, afer que sembla del tot comprensible quan la lògica és de l'acció (i del procés), i quan allò que no és sols podria ser dit des d'una intenció.

IX

Quan podem parlar de dolenteria (de no bondat).

Dalt havent defensat que no sembla haver-hi res que no puguem adjectivar de bo, i que parlem de no bo (o de dolent) sols per al pensament lingüístic el contigut del qual «ens informa» d'una negació (lingüística); és a dir, que mentre l'«interès» reflexiu és bo davant la seva no existència, essent aquesta no existència un pensament lingüístic que oposem al primer, i una tal oposició és útil; mentre fins i tot el pensament d'una no existència és bo davant d'una seva no existència, etc., sembla que hauriem de perllongar aquestes consideracions per a les irracionalitats esmentades.

1. En efecte passem de llarg de prou intencions, fet que esmentarem com a omissió. Haurem d'afegir doncs que és èticament dolent (no és bo) d'ometre?

En principi l'acció (o el procés) que ometés seria mera positivitat, i l'omissió esdevindria un esdeveniment reflexiu sense més: el fet de passar de llarg per intencions sembla que no podria permetre d'altre comentari que el fet d'ometre; més aviat sols apareixeria aquí una negació lingüística, com diguérem en la irracionalitat, quan de fet estiguéssim ocupats en una intenció, i seria en la intenció que tindriem ocasió d'afegir que no hi ha res més, que el procés (les accions) sols estan en intenció, que no hi ha un afer, etc.

Certament una intenció és una informació lògica, i com a tal plena positivitat: és el que és i com és; i és per allò que informa i que assumim que ens permetem l'ús de girs lingüístics positius o negatius d'acord amb la circumstància que nosaltres també pensem intencionalment, dominem afeccions significatives (i lingüístiques): així com és obvi que «les accions a fer» des d'aquí són pensaments lingüístics (sols hi ha l'acció-intenció), així ho són «no hi ha un altre afer», etc.

Alhora nosaltres admetem que allí on podem usar 'el que hi ha', podem usar '«interessant»', i 'bo' -- llavors sembla que podríem afegir que allí on usem 'in-existència' podríem usar 'no-«interessant»', i 'no bo' ('dolent').

D'aquesta manera, mentre un qualsevol afer és bo (fins i tot una negació), no és bo el pensament lingüístic que en negués l'existència; tanmateix ara podem entendre això una mica més: seria el pensament (lingüístic) intencional d'una qualsevol no existència que ens permetria parlar d'una dolenteria (d'una no bondat) en tant que informa d'una no existència (i el pensament d'una no existència seria bo davant del pensament de la seva no existència, etc.). Es tracta d'una resultant òbvia en tant que allò que pensem no existent no és bo.

2. Una qüestió a notar seria aquella per la qual fem requesta de com podem pensar una no existència, amb ús lingüístic o al marge d'aquest i tot. D'una banda, és obvi, usem amb significació 'no existeix cap cigne vermell', etc., àdhuc 'no existència' en

abstracte, i podríem admetre com a hipòtesi que dominem unes tals significacions al marge de l'ús lingüístic: per això podem usar com a registres 'no existeix un home així', 'no existeix el que demanes', etc., on l'eficàcia comunicativa palesa l'intercanvi lingüístic i significatiu. D'una altra, tanmateix, podríem cercar quina operació lògica hi ha hagut per tal de permetre'ns, àdhuc al marge seu, uns tals usos; és a dir, ¿com hem pogut aprendre que una significació de no existència no és una poca-soltada? Versemlantment hauríem d'apropar el «no existeix» al «no hi és»: però quelcom no hi seria quan ho cerquem; alhora sols ho podem cercar perquè l'assumim afecçivolament en una intenció; l'ús de 'no hi és', 'no existeix', reblaria que sols es dóna afecçivolament, i nosaltres el voldríem heure representativament o d'una altra manera. Tot això implicaria que la no existència seria cabdalment un afer significatiu al marge de l'ús lingüístic de la negació, on l'ús de 'no hi és' seria veritat en tant que l'ús de 'hi és' seria veritat quan és lliurés representativament o d'una altra manera que no fos com a significació afecçívola.

Admès aquest supòsit, acceptariem que una qualsevol no existència, quan no fos mer registre, es diria en un afer intencional, i entendríem els usos lingüístics positius i negatius que permeten les intencions, en tant que l'ús d'allò que farem remet a l'afecció, i l'ús de 'encara no existeix' remet a l'obvietat que sols hi ha afecció.

D'altra banda entrellucariem per què la negació d'existència d'un afer seria dolenta: perquè, al marge de fer-la sense intenció

i com a mer pensament lingüístic, la remoció que proposaria seria la d'una intenció que n'assumeix l'afecció i que la deixa tal qual.

Des d'aquest punt de vista podriem generalitzar que seria el pensament (inevitablement lingüístic en el nostre escrit) intencional d'una qualsevol no existència que seria el d'una dolenteria, quan admetem l'ús de 'bo' per a allò on usem 'existent', per tant de 'no bo' en ocasió de l'ús de 'no existent'.

Finalment podriem usar tots aquests mots ('existent', 'no existent', 'bo', 'dolent', etc.) com a registres en girs, i valdrien tal qual.

3. Noti's que l'ús que fem aquí de 'dolent' no fa referència més que a la circumstància que l'usem quan usem 'no bo' i 'no existent', per tant que cal no confondre'l amb els altres usos del mot, prou variis.

Així mateix caldria insistir que no defensem, així i tot, un ús (nostre) de 'dolent' en ocasió d'un qualsevol ús de 'no existent': és cert que la circumstància que no hi hagi un home que tingui el coll d'una girafa no sembla demanar que això sigui dolent, però no ho sembla com el fet que el cel sigui blau no demana que sigui bo; car la blavor del cel és bona, com ho és que puguem afirmar que el cel és blau; ho és també que assegurem que no hi ha un home que tingui el coll d'una girafa: si no considerem que sigui dolent això, és perquè no pretenem intencionalment de trobar-lo, no deixa mai de ser registre en benefici de les nostres altres intencions; i la circumstància que l'afirmació que el cel

és blau no demana que sigui bo sols pot entendre's perquè usem 'bo' com usem 'convenient' (i no com a «interessant»), etc. Per tant no un qualsevol ús de 'no existent' comporta ipso facto que hi hagi el nostre ús del mot 'dolent' en tant que versemblantment hauria de ser possible si més no un ús intencional propi de la no existència, i que no l'exercim de grat per a un qualsevol ús lingüístic.

D'altra banda no ignorem que l'ús de 'dolent' per a una negació intencional que no remou un bé present té un fort caràcter teòric especialitzat, que el faria estrany en l'ús quotidià del llenguatge. En efecte, i deixant els usos de 'dolent' a tall de 'no apropiat' (referit a mitjans), o a tall de 'perjudicial' (en frases del tipus «el fred és dolent per a la salut»), o com s'usa 'de mal gust' («un menjar dolent»), etc., el llenguatge quotidià es complau a usar 'dolent' per a activitats, sentiments, etc., donats (per tant positius), per exemple quan diem «no siguis dolent», «aquests sentiments són dolents», etc., fins a usar 'dolent' per a l'individu que actua amb dolenteria («un home dolent», etc.), etc. Certament no es tracta en cap cas d'invalidar aquests usos, ni són per a nosaltres un motiu de desconfiança; fet i fet l'ús de 'dolent' per a accions i sentiments humans, o per a les obres que són rebutjables, són versemblantment un ús particularitzat del mot 'dolent' degut a la rellevància del tema (una agressió, per exemple), i reblat socialment.

Noti's en efecte que el nostre ús del mot 'dolent' no prové d'una certa extensió d'ús del mot 'dolent' (en l'accepció

esmentada), com sigui que el llenguatge quotidià l'usa per a afers positius, sinó d'un ús especialitzat (com usem, en una accepció, 'no bo'), que serveix per a explicar l'ús del mot per a accions i sentiments (per tant per a quelcom donat positivament) en tant que sembla impossible de fer-ho, àdhuc aquí, sense parlar de no existències, no existències que serien el lloc per a l'ús propi de 'no bo' i de 'dolent', mentre que tot això -- és clar -- seria també estrany al llenguatge quotidià.

Per tant el nostre ús de 'dolent' per a un qualsevol afer no existent intencional no comporta cap significació pejorativa, sinó que més aviat la tasca d'una explicació dels propis usos quotidians del llenguatge ens ha dut a trobar solucions que no siguin insatisfactòries, mentre l'explicació ha de gaudir d'un poder de generalització al marge d'opcions concretes, i fins i tot al marge d'una circumscripció de l'ús del mot 'dolent' per a ocupacions rellevants socialment (o com a treballa individual), que representaria en qualsevol cas un ús del mot 'dolent' que no és el defensat aquí.

4. Per això també l'error no és bo: no ho és a posteriori, pel fet que no trobem allò que se'ns proposa; la no bondat de l'error, com el fet de no trobar allò que cerquem, són significacions lingüístiques resultants del caràcter infructuós de les nostres investigacions (per tant l'expressió «l'error no és bo» té «interès» davant de la seva inconsciència, etc.).

D'altra banda som nosaltres els que estimem que mantenir-se en l'error no és bo: es tracta, és cert, d'un prejudici (1) perquè ho tenim per un error (quan un altre home pot creure que no ho és) i (2) perquè pensem que és millor adonar-se dels errors. El primer punt sembla insalvable: sols podem creure o admetre allò que de fet creiem i admetem, amb el supòsit (prou basat) que els altres homes tenen quelcom com «la nostra constitució lògica», a més de la confiança que ens dóna el fet d'entendre d'altres exposicions i de poder contrastar els uns amb els altres els seus detalls. Però el segon punt seria una pura obvietat en tant que allò que és bo i la inexistència és dolenta.

X

Diem que obrem malament per un ús translàtic.

Comentarem que, per mitjà de la intenció, podem dir que no és bona (és dolenta) una no existència pensada lingüísticament; és possible així mateix que d'una manera quotidiana no tinguem cap necessitat d'adjectivar-la de dolenta, no tinguem cap urgència a pensar no existències, i que més aviat ens circumscriuriem a ometre intencions, sense més, en profit d'altres activitats (incloses d'altres intencions).

D'altra banda, però, no seria possible d'adjectivar de dolent el mateix fet d'ometre una intenció, i les intencions que duem a terme s'ocuparien precisament d'això.

Per tant semblaria que, pròpiament parlant, nosaltres no poguéssim obrar malament, sinó dir que és dolenta (no bona) una no existència, resultant que sembla fer necessaris alguns altres aclariments, perquè de fet nosaltres també diem que obrem malament. Quin seria doncs l'abast d'un tal obrar malament?

1. Sens dubte el possible misteri del nostre obrar malament es desclouria si admetéssim que anem obrant sovint d'una manera intencional, i que obrem malament quan el nostre obrar anés permetent orientacions intencionals mentre es desplegués per una d'aquestes (o simplement s'actués així o aixà) mentre assumíssim la conveniència de seguir alguna altra orientació. En aquest cas

semblaria fàcil d'entendre que l'obrar malament seria una manera de parlar en tant que no hi ha aquell altre obrar; però «no hi ha aquell altre comportament» esdevé quelcom que diem des de la intenció.

Per tant una qualsevol obra seria sempre bona èticament, però d'adjectivaríem de dolenta, no pas per un ús propi del llenguatge, sinó perquè ometem una intenció que orientava d'una manera convenient.

és clar que en aquest cas no seria tan rellevant el llenguatge propi o translàtic, com la circumstància d'haver omès responsablement (si fos és cas: també ho podem haver fet fatalment, o fins i tot en una ambigüitat insuperable per a nosaltres mateixos) una intenció que orientava escaientment.

Això tindria algun punt de contacte amb l'estudi de la moralitat (dita) bona o dolenta d'un acte en atenció de les conseqüències; en efecte (a) hom podria bandejar una qualsevol intenció que hi anés encaminada, en principi oferidora de les consideracions sabudes, i es tractaria aquí d'una omissió de les que hem parlat, i que faria dir que l'acció és bona o dolenta depenent de la importància d'allò que la intenció bandejada apunta; (b) però hom podria ignorar les conseqüències, i llavors aquesta ignorància seria vencible o invencible, i hi podria haver una omissió, etc.⁷

⁷Parlem d'ignorància per una intenció de cerca: diem que no coneixem des d'una tal intenció; però que hi hagi ignorància no implica en tots els casos que no la puguem vèncer, en d'altres versemblantment no la podríem vèncer. En un cas la ignorància és vencible (es tractaria d'una omissió), en l'altre invencible.

2. Entendriem doncs que puguéssim obrar malament, i l'esclariment de l'ús de l'expressió 'obrar malament' i fins i tot de 'tenir mala intenció' en tant que hi hagués una intenció inclosa en el nostre obrar.

Tornant ara a les intencions hem repetit en diversos llocs que, d'intencions, n'hi ha de plurals maneres d'acord amb les plurals circumstàncies: les intencions d'un estudi, les intencions de cerca, les intencions del parlants, les intencions de curt termini, de llarg termini, etc., i prou d'aquestes permeten explicitar-se en finalitats (o objectius); sens dubte també aquelles que no poden fer desencadenar l'acció tot seguit conviden a la deliberació, etc.

Donat el tarannà de les intencions i el fet que poden explicitar finalitats, sembla que les nostres intencions podrien també explicar-se -- salvant el seu valor absolut -- per l'experiència, quan fos el cas: car és possible que hi hagi també intencions que no saben ben bé quina és la seva finalitat (les de cerca, les intencions que obeeixen a manca d'experiència, i d'altres).

Una qualsevol intenció és doncs «interessant», i nosaltres sabriem de la conveniència d'orientar-nos-hi precisament degut a la seva informació intencional, que si voleu pot desplegar-se

reproductivament i lingüísticament, en el cas de fer-ho explícit, malgrat que no sembla una condició sine qua non. I en el cas de no poder fer explícita cap finalitat la intenció seria simplement «interessant», i la conveniència es trobaria en aquest cas en la pròpia intenció: però en prou d'aquests casos ens afigurem si més no alguna finalitat.

En conjunt podríem potser dir que les intencions també depenen -- salvant com sempre llur valor absolut -- de les nostres experiències. Com a complement afegiríem potser que per això podem obrar així mateix malament quan no hem volgut saber res (aprendre) d'una afer que podria ser convenient d'aprendre.

3. Sembla que els nostres apunts permetin també de discernir una mica els profunds lligams que hi ha entre saber que obrem malament per la intenció (omesa), i el saber que obrem malament pel sentiment. La circumstància d'haver crescut en un medi social, on hem estat educats i on els nostres sentiments cap als altres, i dels altres cap a nosaltres, han estat -- i són -- prou rellevants, ha pogut fer que prou de les nostres conductes hagin rebut l'assentiment dels altres o el seu rebuig, i no és inversemblant que tot això hagi condicionat que ens sentim malament o incòmodes segons què fem.

Tampoc no és inversemblant que la nostra pròpia experiència hagi condicionat així mateix que ens sentim malament segons què fem: però nosaltres hem après també que cal considerar això o allò, que hi ha mala intenció (que hom pot obrar bé o malament), etc.

és clar que cadascú ho ha rebut des d'un medi familiar i social, i d'acord sens dubte amb les seves pròpies llums. D'altra banda no es pot negar que prou de les comandes socials a guardar podrien acordar-se amb allò que seria correcte, i que semblaria convenient no sols d'educar-nos els uns als altres, sinó d'educar-nos també a nosaltres mateixos, per tal que actuéssim més fàcilment segon allò que convingués.

Sens dubte insistirem avui dia que l'educació dels nostres fills s'ha de fer en un clima de diàleg i de respecte, i constatarem que la «moral social» permet, en certs àmbits, actuacions dispars. Però sigui com sigui sembla que en un qualsevol dubte, o sempre que vulguem saber si hi ha motiu per a tenir un sentiment específic, hàgim de recórrer a les intencions (i als conseqüents descabdellaments representatius, si fos el cas) i si estimem que hem estat responsables: car tots aquests condicionants podrien fer-nos sentir culpables de quelcom quan no hi havia mala intenció, o quan no n'érem responsables, o poden condicionar que no féssim això o allò, quan seria bo de fer-ho.

En d'altres paraules: l'autonomia reflexiva de l'individu no sembla renyida amb l'aprenentatge social i individual, però versemblantment en seria un bell exponent la crítica ara i adés dels propis sentiments a partir de les intencions (i, si voleu, de l'estudi representatiu).

Certament la relació social i l'experiència individual que han fet condicionar sentiments estimulen també des d'aquí la reflexió tant més que el nostre medi social afavoreix l'autonomia reflexiva.

Sens dubte tot val d'una manera absoluta per a la reflexió, i no podriem estar-nos de socialitzar uns mínims comportamentals en tant que vivim en societat: però és possible que allò que entenem per una certa humanització vulgui dir aquí que aprenguem així mateix a raonar, és a dir, a exercir un procés lògic on també entren les intencions (i els corresponents descabdellaments).

XI

El lloc referencial de la natura.

Dues coses són prou importants a l'hora dels estudis ètics: que constantment anem engrossint el nombre de les experiències i que en qualsevol cas ens «interessa» tot.

1. Versemblantment la «coneixença de nosaltres mateixos» és una tasca inacabable: mentre és possible que puguem remetre (com a digressió) totes les nostres activitats a l'aprenentatge individual i social (i a l'herència), aquelles mateixes garanteixen constantment la novetat, l'atzar i la fortuïtat per llur contingut lògic. En efecte no sembla que puguem saber res que no hagi estat exercitat, descobert, resseguit, patit, investigat, etc., tot plegat palesant el vari ventall dels continguts lògics; no sembla haver-hi res a priori que puguem diferenciar: els nostres «interessos» són els d'ara, recordem o no, reproduïm o no, planegem o no, i sols sembla «pensable» allò que hauria caigut d'alguna manera al nostre abast; però que de fet canviem d'opinions i d'actituds, ho prova la mateixa experiència.

No «ens coneixem» doncs més que a posteriori, però això voldria dir que hi ha hagut -- si voleu parlar així -- un «aprenentatge», i que sols allò après i que s'està aprenent permet que «ens coneguem»; és clar que en aquesta història personal hi ha

pogut haver de tot i tota mena d'agents socials: entrelluquem que sense el medi humà seriem poca cosa més que un animal eixerit, però així i tot no som tan babaus com per a substituir el valor absolut de les nostres accions i experiències per una nostra digressió (que també val d'una manera absoluta), com si no haguéssim estat nosaltres els que hem anat aprenent i experimentant en totes direccions.

I la novetat està assegurada certament en els àmbits teòrics de les ciències, en el de les relacions humanes, en el coneixement del nostre propi cos i en la pluralitat de maneres d'entendre i de sentir la natura.

2. Arreu hi ha un «interès»: mentre és indubtable, per exemple, que els afanys crítics han estat educats en un medi social, la descoberta que promou val d'una manera absoluta, ens «interessa» per se: fins i tot ens «interessa» el mateix error en tant que pressuposa l'admissió de la diferència de moments (i pressuposa el «bon ús» d'una negació: «no hi ha intuïció intel·lectual diferenciada»); ens «interessen» doncs les distincions, com el fet de resseguir les coses, d'individuàr-les, de veure com es comporten, etc., i tot això seria segurament prou vàlid d'una qualsevol activitat teòrica, com a pressupòsit o com a referent del seu ús lingüístic, o d'una qualsevol mera investigació lingüística, al capdavall una simple activitat més.

Semblantment ens «interessen» les intencions que ens orienten, i per les quals també diem que obrem bé o malament; d'altra banda

mentre hem après en la vida social que cal preveure i planificar-se, i de fet també recordem, les previsions i els records «ens interessan» per se, són tal qual irremplaçables lògicament presos, i és amb tot això, per exemple, que ens pot saber greu les nostres conductes passades (per més que no calgui), o que preveiem les conseqüències del nostre comportament. Que vivim tot això d'una manera molt sentida o poc sentida pot remetre, si voleu, a l'aprenentatge social, a les condicions individuals d'herència, etc., sense que hic et nunc sigui molt important, alhora que tot va valent d'una manera absoluta, etc.

Però podríem multiplicar els afers prenent d'altres direccions: ens «interessa» la mera contemplació natural de què gaudim en la calidesa estiuenca, la fabulació imaginària, la recreació lingüística, els mils estats d'ensopiment, etc.

3. El nostre «interès» és així universal, i el nostre «estil de viure» es descabdella en qualsevol cas en un continu teòrico-pràctic, que sembla palesar un «interès» per la natura en la mesura que actuem pràcticament i immediatament, i en la mesura que n'hi ha observació i consideració, de la natura; però alhora palesa uns altres «interessos» (a) per tota classe d'intencions; (b) per les reproduccions, que planegen, preveuen, fantasiegen, es recreen; (c) per tota classe d'usos lingüístics, per exemple pels pensaments lingüístics que «representen» un estat de coses no lingüístics, que en fan «un resum», etc.; (d) per tot allò que la natura no ens lliura tal qual i que sols ho pensem així a fi d'«entendre-la»; (e)

per tota aquella coherència forçosament anatural o si més no impossible tal qual de representar-nos-la (per exemple la geometria de Lobatxevski) o que revela que hem après molt de l'estudi de coses naturals, etc.

Arreu els afers valen d'una manera absoluta, «ens interessen» per se; tot i això acceptem les reproduccions en tant que «fan de natura», en l'accepció que sabem que sols recordem, deformem i transformem allò que hem vist i tocat, i en la que totes les nostres recreacions són de coses vistes i tocades, les imitem a la seva manera; acceptem el representant lingüístic però hi ha el seu representat, el «resum lingüístic» però hi ha indicacions extralingüístiques: alhora el propi llenguatge és natura en tant que l'usem, i acceptem totes les recreacions lingüístiques dels seus usos a partir de l'acceptació d'aquests usos; en conjunt acceptem allò que és irrepresentable pel camí que ens hi ha dut, o les recreacions físiques -- que són recreacions de la natura i dels seus usos lingüístics -- perquè ens ajuden en el coneixement de la natura, etc., i assumim les intencions des d'allò des d'on hi ha una intenció. En d'altres paraules: no sols la nostra acció immediata i pràctica palesa un «interès» per la natura, sinó que tots els nostres «interessos mediats» estan centrats per la natura.

XII

Els altres homes i l'«interès».

1. Els altres homes formen part dels nostres «interessos» en l'accepció que de fet s'integren en el contingut lògic efectiu, en les nostres previsions i en els nostres records: hi ha l'«obvietat» de viure en una família, en una escala, en un context ciutadà, de treballar, de comprar això i de vendre allò, d'esplaiar-nos junts, d'enamorar-nos, de distreure'ns, de fer-la petar, d'aconsellar-nos i d'amenaçar-nos, etc., de tal manera que se'ns fa prou difícil d'imaginar la nostra vida lluny de qualsevol contacte humà⁸. Des d'un primer punt de mira convivim de fet amb els altres homes, formen part doncs dels nostres «interessos».

La facticitat lògica de trobar-nos en companyia d'altres homes, dels nostres records i de les nostres previsions remetria potser, en la digressió, a condicions de l'herència i de la història social: fet i fet hi ha una coherència entre els nostres records fins a arribar a una primera infància i la digressió que sense els nostres pares no hauria estat possible que nasquéssim, podriem descabdellar digressions per mil cantons, etc. Però les

⁸La història d'en Victor d'Aveyron palesaria fins a quin punt la relació humana és una condició d'herència biològica per a desplegar una cultura.

notres digressions no lleven el caràcter absolut, no sols d'uns tals excursos, sinó així mateix del nostre tracte amb els altres homes; res no lleva que també aquí la garantia es trobi en el propi tracte.

2. Viure amb d'altres homes vol dir que formen part dels nostres «interessos», que són allí, integrats en el contingut lògic: un home és quelcom que veiem i toquem, que reconeixem amb el mínim esforç, amb el qual podem establir un intercanvi lingüístic capaç d'afectar-nos o de fer-li canviar la conducta (el comprenem i ens fem comprendre); la facilitat amb què fem tot això, el tarannà dels comportaments (la rapidesa, la resposta automàtica, etc.) remet (en l'excurs) als aprenentatges, a l'herència de l'espècie, a factors constitutius individuals, etc., malgrat que un tal «saber fer» sigui una lògica absoluta. Però els altres homes no són iguals: amb un germà «sóc a casa», hi ha aquí una manera comportamental específica d'estar en companyia per la confiança que s'hi troba; és clar que tot això remet a la nostra història comuna: fins i tot a les baralles de nens, però no lleva el seu fet absolut, la circumstància que formi part de nosaltres mateixos en el sentit més genuí de l'expressió. En conjunt el nostre tracte amb un altre home mereixeria un comentari semblant: la ràbia pel rival en l'amor d'una dona es pot reconèixer en el cos del propi contrincant, i remetria a prou digressions; ens plau un veí o ens desagradia, trobem algú insuportable, molts vianants amb qui ens creuem no ens mouen a res, etc.

Hi ha doncs una pluralitat d'implicacions diverses amb d'altres homes, des del «ser a casa» de familiars i d'intims, a l'«estar en competència» amb algú, el ser-nos «indiferent», etc.; sabem que podem dirigir-nos a qualsevol vianant o a qualsevol desconegut en una oficina pública, etc., i que rebrem una resposta més o menys simpàtica (tot plegat remetent a processos de socialització, a la història, etc.), i en qualsevol cas l'«interès» per l'altre és manifest en el propi contigut lògic on es troba: amb els uns «ens sentim a casa», els estimem en l'accepció que hi tenim afectes específics en el cas d'imaginar-nos llur absència, algun perill, de preveure que els trobarem, de veure que emprenen un nou gir que creiem positiu, etc.; a d'altres els preguntem simplement una informació, els comprem el menjar, etc.; amb d'altres entrem en competència laboral, amorosa, de mèrits, etc., o «ens cauen malament», o els tenim per creguts, etc.; d'altres finalment són cares que no ens diuen res.

Els altres homes formen part doncs dels nostres «interessos» en múltiples accepcions: hi vivim amb alegries, amb penes, amb indiferències; preveiem el nostre futur tenint-los en compte, i podríem discutir si els tenim com a mitjans: perquè qualsevol home es té com un mitjà en l'accepció que per a desplegar els afectes de l'amistat necessitem un home, com ens en calen així mateix a l'hora d'adquirir aliments, un habitatge, una informació, etc., malgrat que tot això no sembla esdevenir res més que la certesa que una certa manera d'individuï un home (i que té un «interès» absolut) forma part d'un discurs; això és, sols prejudicia la

circumstància lògica de la marxa reflexiva: seria en efecte un pèl insensat d'estimar que el caràcter d'útil d'un altre home (un clar «interès») fa menyscapse d'altres interessos, talment com ho seria el fet de creure que l'afecte per l'amic és una impuresa de l'amistat.

3. L'afer dubtós es troba més aviat en un lloc distint: es pot entendre perfectament que «ens deixem endur», com es diu, pel nostre empipament -- fóra un afer absolut i seria el seu garant; fet i fet podem estar atiant un tal empipament o podem inhibir-lo més o menys; com sempre el procés remetria a l'excurs de l'aprenentatge social, de l'herència, etc., però no lleva el seu caràcter absolut. Fins a un cer punt podem controlar la nostra vida passional, fins i tot podem fomentar certes actituds vitals: en particular és digne d'esment la circumstància d'estimular la simpatia per l'individu desconegut -- afer que es descobreix de cap a cap «interessant», que s'adiu perfectament amb la circumstància que és tant home com nosaltres mateixos. Un dels camins que durien a l'«amor de l'home per l'home» -- deixant doncs un tal amor -- no fóra certament més que la combinació d'aquestes dues consideracions: els afectes per un home i la certesa que és un home com nosaltres (o bé algun d'aquests dos factors pres d'una manera individual). Tot això seria «interessant».

Noti's que allò que fomentariem no seria sols un afecte, sinó la presència afectuosa de l'altre, i no seria necessàriament un tracte convenient per tal de rebre'n un, de convenient, sinó que

hi hauria una coherència en el fet de tractar un home amb respecte perquè nosaltres som també homes. Certament podem desplegar afecte perquè necessitem afecte, o respectar l'altre (i que ens respectin) per por: llavors tot plegat té un tal contingut lògic, però per poques llums de què disposem sembla que ens adonem si ens introduïm a l'aventura lògica d'estimular la fraternitat i la solidaritat com a activitat compensatòria, o si la nostra coherència d'homes enclou el temor, i llavors tot plegat té un tal valor. O si ho voleu així: les nostres pors i les nostres conveniències no lleven la raonabilitat de la circumstància que és un home com nosaltres o els afectes que hi puguem desplegar eventualment.

4. En una accepció la nostra vida «és fàcil»: en aquella que la sensibilitat interna orienta les conductes, s'encarna en la «significació» dels varis afers lògics; en aquella que desencadenem tota mena de moviments, inaugurem diàlegs, i atenem els afers quotidians, de tal manera que les nostres consideracions, records i previsions «s'hi esllavissen», que sembla que la nostra vida «vagi sola»; àdhuc l'esforç i la tenacitat tenen un tals pressupòsits. No es tracta certament de negar que una gran part d'aquesta vida no pugui adjectivar-se de 'lliure': podem inhibir prou comportaments, «atalaiar-nos» des de la mediateza, etc., sinó que el conjunt de la nostra vida «descabdella les seves capacitats» d'una manera «graciosa», «com un regal» que la mediateza fa remetre a la biologia i a l'aprenentatge social en la història d'un individu (i, si voleu, a característiques de l'individu).

Diem doncs que el «tarannà» dels nostres comportaments remet en (en l'excurs) a afers biològics i a la història d'un individu en un medi social (i, si ho voleu, a característiques específiques). Per consegüent, donat que les nostres cures i preocupacions s'explicarien per mitjà d'afers biològics i de la història d'un individu en un medi social, l'eficàcia de les consideracions sobre la igualtat dels homes i l'estimació a un altre home serien una funció (en l'excurs) d'aquells afers biològics i socials per allò que hi remet des dels respectius continguts lògics; tanmateix un tal fet no lleva que el caràcter absolut de l'acte pugui establir una tensió entre els «interessos» per un altre home i els altres «interessos», quelcom que pertany a la consciència d'un individu, una aventura que té com a garantia el seu propi exercici (lògic), que no admet cap a priori. En d'altres paraules: mentre qualsevol acte remet a consideracions biològiques i als avatars de l'individu en un medi social, resta per a decidir la importància d'un altre home en la nostra vida.

Es comprèn així que la «mala consciència» sigui si més no explicables en termes individuals i biològico-socials, o que sigui explicable per la indecisió a l'hora de resoldre les nostres omissions en una ambivalència que fins i tot pot ser insuperable per a nosaltres mateixos: podem assajar-ne un esclariment per a nosaltres (les omissions tenen les seves digressions), mai, en cap cas, de forma conclusiva per a un altre home. I hi ha així mateix alguna comprensió del fet que en conjunt els comportaments dels

altres homes siguin explicables per circumstàncies biològiques i socials.

XIII

De la importància de les passions.

Certament la indecisió a l'hora de resoldre les nostres omissions tindria lloc d'acord amb circumstàncies diferents: car de vegades el dubte sobre la nostra responsabilitat podria ser insuperable, d'altres vegades no assumiríem potser les nostres omissions responsables d'afers a considerar (l'haver obrat malament), etc., a més a més del fet rellevant que no sempre som responsables, d'una banda, que de vegades l'acció s'esdevé d'una manera fatal, d'una altra.

1. En efecte les compulsions de tota mena, les depressions, els ensurts, etc., van contribuïnt a deixar palès que no sempre ens estimem lliures; l'acció compel·lida, distreta brusquement, depressiva, etc., seria certament la constatació que hi ha també fatalitat en la història lògica; les fatalitats exemplifiquen el tarannà de part si més no de la història lògica, per això hi cerquem explicacions (digressions).

Al costat d'això som menesterosos d'aliments, d'aixopluc, de descans, etc., unes necessitats apuntades des d'una experiència, on arreu és l'acció que se sent inane, vulnerable, fatigada, que assumeix intencionalment el desig, les ganes de dormir, de trobar-se a casa, etc., i que es descobreix magrat tot capaç sovint d'atendre els afers, d'altres potser al límit de sentir-se fatal, impotent d'eixorivir-se i de desenvescar-se de les seves passions.

Però els estats emotius i passionals són varis i d'una riquesa indescriptible de matisos: des de l'afecte amistós fins a l'enveja, des del dolor fins a l'esperança, des del plaer fins a l'anhel, etc., van entrant en el contingut lògic de l'acció, ja en el reconeixement de quelcom, ja individuats per se, ja com a mer contingut de l'acció, i és enmig d'un tal vari ventall passional que experimentem compulsions fatals, desigs incontrolats, aversions neuròtiques, etc.

Una simple mirada benvolent ens fa adonar de les considerables dependències de l'acció als seus elements passionals, quan no actua fatalment, per la qual cosa admetem amatents que els elements passionals formen part dels nostres «interessos», i preveiem així mateix d'acord amb l'experiència que n'hem tingut o que en tenim. És doncs a cavall de tot això que hi ha afers fatals en el procés lògic, amb consciència d'omissió o no, que actuem així o aixà i potser ometem responsablement afers a considerar, que de vegades no sabem ben bé si som reponsables o no, d'altres encara sens dubte no, etc.

Pel cap alt diríem que obrem malament quan ometéssim allò que fóra convenient de considerar, tal i com ho suggerirem més amunt, ja jos perquè assumíssim intencionalment passions (desigs, enveges, etc.) i descabdelléssim el consegüent procés intencional, amb les conseqüents omissions, ja fos perquè simplement ometéssim per mor d'allò que hi ha de passional (comoditat, aversió, etc.).

És clar que també ens podriem sentir malament (i dir que hem obrat malament) a posteriori d'una nostra acció fatal, o

irresponsable per ignorància, o amb dubtes sobre la nostra responsabilitat, en tant que assumissim responsablement intencions, afer que tindria un excurs en les condicions d'aprenentatge social i individual, un altre en la pròpia contrarietat que experimenta l'acció responsable.

I també ens podem sentir malament en els propis processos fatals en tant que també estem condicionats, en tant que no perdem les consciències d'omissió, i en tant que poden ser angoixosos, etc.

2. ¿Hauriem d'assumir que sols obrem malament per mor dels elements passionals? Certament és possible que l'element passional faci de motivació a l'hora d'ometre responsablement quelcom: sembla que no sabriem altrament per què ometriem quelcom, quan els nostres «interessos» s'esbullen per arreu; el procés lliure on hi ha l'omissió responsable s'incardinaria en un ventall sense solució de continuïtat amb el procés fatal, i parlariem de feblesa humana ja per allò fatal que hi trobem, ja per aquesta zona d'ambigüitat entre allò que estimem lliure i allò que estimem fatal.

Però cap passió no seria irracional per se, sinó que seria des d'una passió o des del contingut lògic que la comprendria, per exemple, que apareixeria un no: no trobem un motiu per a tal passió (dit des d'una intenció), no seguim una intenció que assumeix un element passional, no hem fet el que convenia per mor d'una passió, etc.; fet i fet tot allò irracional és un pensament (inevitablement lingüístic en el nostre escrit) engendrat per les intencions.

Alhora totes les passions són bones, èticament parlant (malgrat que algunes són dolentes en tant que desagradables), però les diem èticament dolentes quan han fomentat omissions responsables (o omissions, simplement), quan no n'hi ha un motiu proporcional, quan estimulen una mala intenció.

I versemblantment en aquesta mateixa acceptió les podem anomenar irracionals per un ús translàtic del mot, que llavors permetria així mateix un ús emfàtic del mot 'irracional', ja sigui perquè ens costa dominar-les, perquè les trobem enutjoses, o exagerades, etc.

D'altra banda, si sens dubte no sols els desigs, sinó prou sovint el cansament, les pors, les vergonyes, les enveges i les gelosies, les pròpies comoditats i la mandra, l'orgull i la vanitat, la ira i la ràbia, la venjança, i un llarg etcètera, estimulen prou les reflexions a costa d'altres afectes i intencions, sembla que caldria prendre nota que en principi, i en la mesura que l'acció és lliure, la responsabilitat no pertocaria als elements passionals més que en tant que són continguts reflexionats, i que els elements passionals en conjunt acomplirien un paper lògic rellevant i insubstituïble al llarg dels processos lògics; i si de cas sembla que hauria de ser la reflexió que preveïés les seves cures, que també haurien de ser dels elements passionals.

3. L'accent en el caràcter irracional de les passions provindria potser d'alguna inclinació a estimar que la mateixa

circumstància -- per exemple en el desig de menjar aquesta poma -- d'haver-hi una intenció desitjosa que ometem per tal d'ocupar-nos d'altres coses (un estudi, per exemple) palesaria una diversitat d'inclinacions, sobretot quan s'acompanya de la certesa que aquella intenció desitjosa sols mouria a menjar la poma sense tenir en compte, en tant que intenció desitjosa, ni les conseqüències ni d'altres intencions.

Uns tals punts de vista, que podrien tenir d'altres variants, semblarien passar per alt així i tot que les passions no actuarien mai (no reflexionarien mai), sinó que serien material reflexionat: la intenció desitjosa, el desplegament graciós del corresponent procés lògic, la consumició de la poma, etc, no podrien no ser fets reflexius, per tant de cap a cap lògics; el fet que ometem aquella intenció en profit d'altres afers no seria perquè aquell procés no fos plenament racional, sinó perquè som capaços de «seguir el desig», com es diu, o d'ometre'n la intenció, l'afer palesant, no pas una irracionalitat i una racionalitat, sinó el caràcter reflexiu de tot mentre, és obvi, els continguts reflexius són dades, les unes apareixent malgrat no tenir-ne nosaltres cap intenció, d'altres comportant-se altrament, etc.

D'altra banda semblaria ben bé babau de pretendre que les passions haguessin de preveure les conseqüències, com ho seria d'esperar-ho d'una cadira: la passió és contingut lògic reflexionat, i aconpleix el seu paper tal qual; la previsió i l'estudi des d'intencions és, però, una tasca reflexiva: la facilitat d'ometre responsablement en profit d'un desig no lleva

que, mentre la passió aconpleix la seva funció lògica, sigui la reflexió que el conté que el segueix lliurament, quan ho fa, i la culpabilització de la passió semblaria en aquest cas un retret per a una part més sentida.

Cal doncs no contraposar cap voluntat no sensible a una qualsevol altra instància decisòria sensible: mentre no hi hauria cap inconvenient a l'ús del mot 'voluntat', arreu la reflexió seria lògica, malgrat que de vegades fos fatal, d'altres no, de vegades l'afer fos fàcil, d'altres a contracorrent, de vegades tingués consciència de les seves intencions, d'altres no, etc.

4. La corporeïtat de la informació lògica del propi moment fatal sembla palesa (salvant les digressions que podria comportar: experiències passades, etc.), com ho és la de les passions en conjunt: l'acció seria corporal doncs en la proporció que el contingut lògic ho fos, amb l'advertiment que la reflexió no sembla circumscriure's en tots aquests casos a mer material del cos (quan no usem 'cos' a tall de 'real' i quan ens abstinguéssim d'estats com el son), i que més aviat tot això palesaria que hi ha aquí una consciència encarnada.

Podriem dir doncs que som (o potser millor: tenim) un cos, si més no en l'accepció que la consciència està encarnada i que som en un lloc entre les coses; en conjunt en tant que hi ha una informació lògica reflexiva que ens permet parlar del cos o de material que estimem seu, la qual cosa exemplifica el caràcter absolut de la reflexió i la impossibilitat de reduir-se a un dels

seus continguts: potser podríem dir que ens ocupem sols del cos quan dormim, però en els altres casos som (ens ocupem del) cos com som (ens ocupem de) les coses de la natura i els altres homes, i en cap cas no es tracta que l'acció pugui ser una «emergència» des d'un cos natural o des d'un cos passional (quelcom imaginari) quan més aviat precisament perquè l'ún i l'altre s'ofereixen com a continguts hi ha una història lògica plural que ens permet els corresponents estudis.

Però prenent uns altres camins podríem potser estimar versemblant que la riquesa passional de què gaudim provingués originàriament de formes de vida pre-humanes, i que nosaltres, a mig camí entre la llibertat constant i la fatalitat permanent, febles i vulnerables, ens trobem en una tasca que ens compromet en tant que també som responsables, i de fet sembla que fem omissions responsables d'allò que seria convenient de considerar.

No direm pas, és clar, que, fins i tot amb bona intenció, resulti fàcil de vegades de decidir allò que seria més convenient, però tampoc no seria cert que d'altres afers no siguin bastant fàcils de veure: si és possible, per exemple, que pugui costar de decidir quant hem d'aportar individualment per a pal·liar la misèria i la fam del món, o com ha de ser la nostra col·laboració individual, quan també estem engatjats en compromisos familiars dins d'un medi social que té les seves exigències quotidianes, que som vulnerables i febles, etc., no sembla massa difícil de veure que el conseqüent de l'enveja i de la gelosia, la petulància i l'orgull (en una accepció del mot), la maledicència, el desig de

protagonisme i la vanitat, la falta de voluntat d'escoltar els altres homes, i un llarg etcètera, podrien palesar-se com a males accions, i que seria prou fàcil de mostrar per què ho són. Perquè els nostres problemes ètics no serien sols els grans problemes de la humanitat, i és fins i tot possible que ens trobem mal preparats per a resoldre'ls en tant que passéssim per alt les nostres mesquineses quotidianes.

5. Vulnerables i febles hem hagut d'anar aprenent en un medi social, i per mitjà del propi esforç, allò que convé de fer, i de vegades no sabem ben bé què convé o podem fer: la certesa que, a més a més dels condicionants socials, els nostres «interessos» siguin universals i d'acord amb el divers tarannà dels continguts lògics, no lleva que de vegades es faci prou difícil de ponderar les intencions (i reproduccions, pensaments lingüístics, etc.) i la importància dels afers presents.

Sens dubte també hem hagut d'aprendre a discernir enmig de la universalitat d'interessos, mentre reblem fortament el fet que les claus d'un qualsevol discerniment es troben en els «interessos» d'arreu i en la bona intenció (aquella que cerca de no ometre el que convé per mor de les passions) --, en el cas de voler accentuar l'autonomia reflexiva en detriment de la socialització -- de tal manera que podem anomenar la saviesa l'art d'aquest discerniment que sap per experiència, que atén els afers mateixos i que es mou en la bona intenció, un art que per tant no és orgullós (en una accepció) ni vol l'extirpació de les passions, que no és el negador

dels sentiments sinó que assumeix les emocions segons les intencions bones.

I versemblantment hi ha un inici de saviesa quan, culpables d'una omissió, no permetem la revolta passional que voldria no assumir-la, sinó que deixem pas a la sinceritat amb nosaltres mateixos, és a dir, tenim cura de totes quantes intencions nostres puguem albirar.

XIV

Dels deures.

Si és el cas que «estem condemnats a ser lliures (i a la fatalitat)», una tal cosa sols sembla voler dir que «estem condemnats a viure», i versemblantment quan afirmem que la llibertat és un problema també podem voler dir que dubtem que «ens interessa més», o pot palesar un problema afectiu individual (desapetència, inanició, desil.lusió, etc.), etc., a banda de les condicions teòriques de l'ús del mot 'llibertat'.

No sembla que puguem assegurar que la nostra investigació o la tria resultant «reflecteixi l'estat millor de les coses» més enllà de les nostres certeses, de la nostra consciència del deure, del nostre saber fer, malgrat fins i tot que afectem la certesa vital pròpia de prou de les nostres conductes quotidianes. La nostra ètica -- la nostra vida -- no pot ser res més que viure la fatalitat, que actuar pràcticament i teòrica, recordant i preveient, estudiant i planejant, gaudint de l'estona o capficats en algun afer, tot plegat formant «l'experiència de la vida», etc.⁹

⁹Des d'aquest punt de vista, malgrat contenir un cert to excloent, són entenedores les paraules amb que Gerard Vilar ha sabut plasmar tan bé el desassossec de l'homo ethicus: «L'homo ethicus sorgeix temptativament els darrers decennis del segle XX com una figura que ens parla d'un final (i d'un principi, és clar)... L'home ethicus, com a raó temptejadora de lleis, és també una consciència esquinqada, com l'home aeconomicus i l'home moralis. La diferència rau en el fet que ell té l'experiència d'aquests darrers. Així, podriem definir-lo com un bastard materialista del moralisme kantian. És l'individu que ja no pot creure en una naturalesa extrasensible de l'home i que considera

Val la pena d'assenyalar en especial les connexions entre l'ètica -- la vida humana -- i l'obligació (el deure, el caler).

(1) Comencem fent observar de primer que els deures no semblen pressuposar en principi cap «per a»; el deure d'això o d'allò no freturaria de més referències, i una cosa semblant valdria per a l'ús del mot 'obligació'.

Ara bé, el mot 'deure' podria usar-se així mateix en contextos plurals: per exemple tenim deures i drets en tant que una llei ens permet això o allò, o ens obliga a això o a allò; el deure naixeria

amb raó que aquesta idea és un deix teològic inadmissible en el món d'avui. La seva concepció del món és, doncs, intramundana, i l'ètica es mourà per a ell en l'àmbit de la immanència. No pot ser que l'ètica no sigui d'aquest món!, afirma enfront del moralista. En aquest sentit es tracta d'un tipic individu contemporani absolutament secularitzat, fins al punt que ja no creu cegament o ingènuament ni en el progrés, ni en la capacitat de la humanitat de dirigir els seus destins històrics, ni en la capacitat de la raó, la ciència o l'art per a acostar-nos a una nova forma de «bella vida ètica». Tanmateix, és la seva una consciència que ha vist i potser patit tanta barbàrie i tant dolor que li resulta inadmissible la idea que tot tingui el mateix valor i no hi hagi conductes preferibles o d'altres raons diferents al mer càlcul racional econòmic, polític o intrumental en general. És una consciència esquinqada que rebutja el seu escepticisme. En els temps d'incertesa i indiferència esperitual que li ha tocat viure, la individualitat sent amb més força que en altres èpoques l'anhel de sentit, sentit que rebutja cercar en una transcendència però que el saber positiu li nega. En aquesta situació apareix un tipus d'individu que és capaç de retenir els distints factors que intervenen en la seva existència ètica efectiva i de retenir-los dialògicament, amb totes les contradiccions que generen. Aquesta raó que sap mantenir l'equilibri sobre el joc dialèctic dels múltiples factors de la vida ètica contemporània és una raó praxeològica, és a dir, una articulació conscient d'una teoria, una crítica i una pràctica sobre un rerafons d'hipòtesis filosòfiques i valors», Les cuites de l'home actiu, pàgs.165-166, Anthropos, Barcelona, 1990; cf. Discurs sobre el senderi, pàgs.59-65, Ed.62, Barcelona, 1986.

aquí des d'una disposició col·lectiva que pel cap alt no seria la resultant de la nostra sola aportació.

Certament no gosariem defensar taxativament que un deure legal fos en tots els casos un deure de consciència, però sembla versemblant que una tal terminologia de deures legals es mogués dins de l'ampli ventall d'ús del mot 'deure'; per exemple diem que «tenim el deure de demà dur els exàmens corregits» i, en conjunt, agafem deures els uns respecte dels altres en tant que ens comprometem els uns amb els altres de mil maneres.

Ahora podriem assumir deures pel nostre compte, sense previ acord amb els altres; en aquest sentit sembla que agafariem deures en la mesura que estiméssim que quelcom mereix la nostra cura. El problema es troba aquí a saber amb una mica més de detall quin és l'abast, en un tal context, de l'ús del mot 'deure'.

Per exemple tots els deures d'aquesta índole semblen presentar alguns trets rellevants: assumim com a deure, valgui el cas, l'ajut a un amic, ara preocupat per la sort del seu fill; podriem preguntar-nos certament què fa que ho tinguem com un deure; aquí hauriem de rebutjar que ho fos perquè s'oferís a tall d'un principi universal, perquè qualsevol principi general sembla un resultat abstracte i quelcom lògicament pobre (malgrat que en alguns casos pugui ser molt eficaç), que no podria incloure de fet el nou cas a considerar: l'assumpció de deures d'aquest tipus sembla en efecte independent del grau d'abstracció; fet i fet la intenció de sotmetre's a principis abstractes comportaria per a nosaltres, i degut als punts anteriors, alguna mena d'irracionalitat, i aquí

creuríem més aviat que la pregunta per l'assumpció d'un deure no hauria de remetre a l'status epistemològic del deure, sinó a motius lògicament donats.

Certament val la pena de no barrejar-hi consideracions etimològiques o els usos transitius del verb 'deure' («li ho devem», etc.), que al cap i a la fi serien digressions i on hauríem de mostrar que els uns usos manlleven significació lingüística dels altres. Val més, comentàvem, cercar els motius del deure, si assumim el deure d'ajudar un amic amoinat per la sort del seu fill, i -- bandejant el camí del «li ho devem» -- sembla que la pregunta pel motiu pel qual tenim aquest deure hagi de tenir alguna resposta, mentre la intenció de cerca corresponent assenyalaria que el rebuig de dar-ne esdevindria una irracionalitat.

D'altra banda, que cal algun motiu per al deure es palesa quan ens adonem que els deures són continguts lògics, és a dir, que els deures no lliuren cap més acció que aquella per la qual hi ha donats lògicament deures; si ho voleu així: l'única llibertat que hi ha aquí és aquella per la qual tenim consciència d'un deure. Sembla així mateix que aquest deure té algun element intencional pel qual, per exemple, proferim paraules de conhort, li suggerim possibilitats que aconsolen, etc. Semblaria doncs prou insensat de tenir deures i de desencadenar el corresponent comportament sense tenir-ne motius.

Agafem un primer motiu per a assumir deures: ¿no serà que prenem en el cas deures perquè hi ha un home preocupat? És clar que sí! No se'ns hagués pas ocorregut de tenir uns tals deures si es

tractés d'una estàtua o d'un roc: agafem el deure d'ajudar-lo perquè és un home, quelcom «interessant»; per això la intenció és d'ajudar-lo i d'acord amb uns comportaments, tot plegat remetent (com a excurs) a l'experiència passada.

Però això és encara insuficient en tant que se circumscriuria a suposar que el fet que fos un home faria desvetllar intencions, de tal manera que les intencions, per dir-ho així, «anirien a la seva». En efecte el motiu del deure era en aquest cas i fins ara el company que passa una mala estona: en tant que ens fa pena i comencem a consolar-lo aquí no hi hauria deures per cap banda; sols n'hi hauria quan hi hagués intencions, i la intenció aquí a propòsit del nostre company.

¿Direm que el mateix fet de trobar-se millor el nostre company és el nostre deure? Sens dubte una resposta afirmativa semblaria una mica insensata: el deure se circumscriuria a la nostra intenció, i desplegaríem els corresponents comportaments; el mateix fet de trobar-se millor no podria ser el nostre deure perquè no es trobaria a la nostra mà; nosaltres sols procuraríem que s'hi trobés, de millor, i sens dubte afegiríem que el fet de trobar-se millor seria també allò que perseguim intencionalment quan assumíem el deure d'aconsolar-lo: però la simplicitat intencional de l'experiència quotidiana del deure fóra un fet (es tractaria d'una experiència de cap a cap fàcil i òbvia) i no permetria uns tals comentaris, sinó que allò que fem palesaria quin era l'abast del nostre deure, mentre que no ho seria la resultant.

Sols la consideració d'intencions i dels seus objectius, un assumpte aquí un pèl artificios, podria discernir doncs que de fet seria la intenció que el nostre amic es trobés millor la que provocaria les intencions de parlar-li i d'aconhortar-lo, i que seria sobretot en aquesta accepció que hi hauria un motiu per al deure. Bastaria que el nostre company no es trobés físicament present per a palesar que el deure (per exemple d'escriure una lletra) naixeria de la benvolença que li tenim, i que aquell deure s'establiria com un mitjà: però prou sovint nosaltres no tenim cap necessitat de discernir entre intencions, ja sigui per l'obvietat de la situació, ja sigui perquè sabem què fer, etc.

Per això les ètiques dels deures serien irracionals des del nostre punt de mira, però no caldria que els seus defensors notessin a faltar res en tant que més aviat podria haver-hi una certa confusió lògica (inclosa alguna confusió per motius lingüístics). És clar que tenim deures, i que seria ben bé irracional (una omissió) que nosaltres parléssim amb un home preocupat respecte del qual assumíssim la conveniència d'aconsolar-lo, i que no en féssim cas. Però tot això no llevaria que les nostres paraules de consol no se cercarien aquí sinó en motiu d'aquest home i sobretot de la intenció que estigui bé.

I el que anem comentant dels deures que assumiríem pel nostre compte valdria, és clar, per als deures que brollen dels nostres compromisos, i també, en la mesura que els estiméssim deures nostres, per als deures legals.

(2) Tot això es confirma quan passem a l'estudi de l'ús que fem d'expressions com 'caler' i 'haver de': perquè quan ens comprometem a dur demà corregits els exàmens als alumnes, hem de portar-los demà corregits (cal que els portem corregits), i aquí l'haver de, el caldre, semblen néixer del fet de tenir-ne la intenció, de dur-los demà, i per mor d'haver-ho emparaulat amb els alumnes, i de fet podem prefigurar un futur en el qual hi són també implicats els alumnes.

Però quan recordem que demà hem de lliurar corregides les provés podem dir que cal que les corregeixi en dues accepcions: la primera en l'accepció de dalt en tant que hi ha la intenció d'acomplir el compromís; la segona, que es deu a l'obvietat que, si no les corregim, demà no podrem acomplir el nostre compromís, on hi ha una explicació de causa i d'efecte: per tant del tall que cal que plogui un mes seguit perquè s'omplin els pantans.

Comptat i debatut, en aquesta última accepció, «haver de» semblaria que té versablement un origen en la cerca de mitjans per a assolir un terme, hi hauria una mera necessitat lògica; però les altres accepcions de l'«haver de» serien reductibles a la darrera, en l'accepció que «demà he de lliurar corregits els exàmens, si és que vull acomplir els meus compromisos» i «ara he de corregir els exàmens, si és que demà vull acomplir els meus compromisos i lliurar corregits els exàmens», és a dir, que l'emparaulament fés de terme final, per tant que la planificació no tingués en compte el lliurament més que per mor del compromís.

En efecte sembla difícil de no capir qualsevol «haver de» (caldre) com un mer mitjà, i la circumstància especial dels «haver de» socials no sembla més que els avatars humans per a dur a terme accions que s'han de desplegar en un futur quan han estat admeses prèviament: mentre els calers que atenen afers no humans han de seguir un ordre que sol depèn del temps en tant que els anem resseguint, l'establiment cara al futur d'un acord descabdellaria els afers en tant que l'acord es manté.

De bell nou sembla possible d'entendre que no calgui un compromís públic per les dues parts per tal que hi hagi algun «haver de» social: res no exclou que hom estigui «interessat» per un home, de la manera que sigui, i que l'hagi d'ajudar d'acord amb uns tals «interessos»: en aquests casos de «compromís social» ens adonem perfectament que l'«interès» per l'home en qüestió fa de causa final, i reblaria que els compromisos socials poden incloure «interessos» d'aquesta mena, que farien doncs de causa final, amb la qual cosa un qualsevol «haver de» d'aquest tipus seria sempre un mitjà.

Fet i fet, en els usos quotidians, la pregunta «què he de fer» és una pregunta que sembla que no exclogui, i més aviat suposi, un «per a»: «ara he de cargolar aquest vis» (per a anar arrenjant el cotxe), «he de castigar-te» (per tal que aprenguis, etc.), «he de fer el menjar» (per a ser engolít), etc., i sols els usos negatius tenen un caire més auster, per exemple «no havia d'haver fet això», però una tal circumstància es deu al caràcter negatiu (cf. «perquè, si volia pujar, havia de prémer el botó vermell»), etc., i si «he

d'ajudar els altres» és, per exemple, perquè es guareixi, perquè pugui dur un embalum, etc., o simplement perquè és un home, etc.

(3) L'ús de 'deure' a «tenir el deure de fer quelcom» sembla doncs l'ús d' 'haver de', 'caldre', 'tenir l'obligació', etc., en «he de fer això (si no obraria malament)», «cal que faci això (idem)», «tinc l'obligació de fer això (idem)»; potser no tots els nostres deures són de consciència, i en tots aquests casos podriem així i tot usar les altres formes; alhora 'deure' s'usa com a verb en expressions del tipus «els ho dec», etc., i les altres formes tenen usos en els quals no podem emprar-hi 'deure', en especial sempre que usem 'haver de' o 'caldre' en contextos de mera necessitat lògica on no sigui rellevant la responsabilitat («ha de ploure molt...», etc.) o la informació intencional («he d'anar a la cuina, ara», etc.).

Si els deures, etc., són mitjans, serien per això mateix prou importants: però sovint vivim sense accentuar el caràcter d'útil dels afers, i per consegüent l'ètica (la història lògica) es deplegaria enllà i ençà dels deures.

(4) D'altra banda les relacions entre el deure, etc., i la sensibilitat interna assenyalen un nou aspecte: en principi el caler, el deure, etc., no prefigurarien el nostre estat d'ànim pel simple fet que no tindria en compte els nostres estats d'ànim; si més no en prou casos s'hi desconsideraria els continguts de la sensibilitat interna: el deure de dur demà corregits els exàmens

(«per tal d'acomplir la promesa») no atén els nostres estats passionals, sinó el fet de dur corregides les proves; per tant hom podria acomplir les seves obligacions amb molt de plaer, amb poc, amb indiferència o amb dolor, etc.

Però quan no hi ha un compromís públic ocorreria tres quarts del mateix: el deure d'ajudar l'altre («perquè l'altre és interessant») no sembla que inclogui per se els nostres estats anímics, etc.

És cert que un hom pot viure de manera molt sentida les obligacions que es deriven dels tractes socials (uns tals fets tindrien les seves digressions en l'educació, el medi social, la idiosincràcia, etc.), i l'anàlisi de l'acció lògica sembla que assenyalaria específics afectes ad hoc, que integrarien allò que anomenem 'la consciència del deure' (versemblantment una consciència responsable). Una tal consciència valdria d'una manera absoluta al marge de les digressions i de la nostra anàlisi.

(5) Per tant podríem concloure que el deure sempre seria un mitjà, que un hom podria viure'l molt intensament o no, i que en quasevol cas les nostres actituds valdrien d'una manera absoluta.

Però hauríem de remarcar de bell nou que, independentment dels nostres afectes o preferències, i parlant des del punt de vista d'un àmbit de la filosofia, sembla un error de confondre tot això amb l'ètica, que és la història lògica, car fins i tot en el cas d'una preferència palesa per la consciència del deure això formaria part d'una vida humana, d'una ètica.

XV

Convé de no fer circumscriure l'ètica
a actes d'una mena.

La història lògica no se circumscriu, és obvi, a una mena d'actes, sinó que passem dels uns afers als altres sense massa solució de continuïtat: anàlisis i síntesis, diferències i intencions, desencadenaments d'accions pràctiques, simples reflexions, pensaments lingüístics, etc., van formant un contínuum des que ens aixequem fins que anem a dormir; a més l'accent en els aspectes teòrics o pràctics no lleva el caràcter utilitari d'una tal distinció, i les accions van tenint elements passionals de tot tipus sense que calgui sempre de diferenciar allò que és sentit i allò que no ho és, etc. En d'altres paraules, hi ha experiència lògica, plural com plural és el seu contingut.

Sembla doncs que la circumstància que hi hagi de tot en la història lògica i que no contingui comportaments estanc passionals o no passionals, teòrics o pràctics, lliures o fatals, etc., suggereixi la conveniència de no accentuar-hi excessivament això o allò en detriment del conjunt de l'experiència lògica.

Dèiem, valgui el cas, que caldria tenir cura de no emfatitzar d'una manera exagerada el paper del deure en l'ètica, sens dubte rellevant, quan no semblava que fos l'afer ètic per excel·lència per la simple constatació que l'ètica abarcava el conjunt de la història lògica.

D'altra banda podriem preguntar-nos si l'ús d'un imperatiu per als afers ètics bàsics és un recurs vàlid: car en principi els imperatius són exigències dels uns als altres exercides per mitjans lingüístics, on sovint hi ha una intenció contextual; per exemple, diem «agafa-la!» al fill rebec que acaba de llençar la cullera per terra, on hi ha doncs la presència física del fill, una circumstància específica (la cullera és a terra), la intenció que la torni al seu lloc, etc., imperatiu que pot incloure un to admonitori (o de fastigueig, etc.), etc. Llavors semblaria que l'ús d'imperatius per a obligar-nos, a nosaltres mateixos, a fer quelcom seria en principi rar, quan sovint ens basta passar per les intencions, si ho fem, per a anar seguint el procés lògic, o bé continuar allò que fem rebutjant d'altres possibles afers, etc. ¿Quan ens manariem doncs quelcom? Versemblantment quan tinguéssim consciència que hauriem de fer quelcom, sobretot en els casos que no ens plagués de fer-ho: acceptat que el deure és un mitjà, l'imperatiu reblaria precisament un tal mitjà; i podriem no excloure que aquest imperatiu anés dirigit, si més no de vegades, a nosaltres mateixos en tant que això és possible, és a dir, que el proferíssim (tal vegada) al nostre cos, i per tal de no fer el ronsa.

Però quan s'insisteix sobre l'imperatiu i el deure hom voldria establir potser el fet que hi hagués algun comandament lògic per a l'acció independentment, sembla, d'instàncies sensibles; l'imperatiu, el deure, seria l'exponent d'una determinació reflexiva no sensible. Tot i això hauriem d'afegir -- i

independentment d'un qualsevol principi general pel qual es determinés la reflexió -- que no tindriem més motius d'estimar lliure una acció que una altra, i que en cap cas no les hi avaluaríem per l'existència o no existència d'un principi sensible, sinó per la diferència. D'altra banda cal no oblidar que un qualsevol contingut és reflexionat; cosa que es manté fins i tot per a les accions fatals, el tarannà de les quals remetria al cos: però allò que anomenem sensible sempre és quelcom determinat; i allò que esmentariem en conjunt com una determinació sensible de l'acció se circumscriuria a la cura d'un afer sensible, per tant al fet d'haver-hi una determinació (lliure, si fos el cas).

En aquest sentit nosaltres no tindriem cap inconvenient a parlar d'una voluntat, en especial quan calgués algun esforç, quan calgués desencadenar l'acció resultant d'una deliberació, etc. Circumscrita en aquestes darrers contextos la voluntat no seria més que una acció (o accions) en tant que palesaria un esforç, el mateix desencadenament, la perseverància, etc., per dir-ho així, parlariem de voluntat pels continguts lògics mateixos del procés que està esdevenint, però en cap cas no hi hauria quelcom analític a reconèixer com a voluntat.

Un comentari semblant valdria així mateix per a resolució i la decisió en tant que moments que deixarien un dubte, que conclourien el planteig d'una intenció (la planificació, etc.), etc. Tal qual la decisió fóra una modificació del contingut reflexiu, i tampoc no seria possible aquí d'individuïr alguna

instància apetitiva al marge dels continguts (sempre doncs determinats).

En efecte una insistència exagerada en aquests moments lògics sembla manystenir la circumstància que la reflexió lliure s'esbulla arreu dels processos lògics, en el record, en les intencions, en les altres reproduccions, en la inspecció efectiva, etc., per tant en una qualsevol deliberació, previsió, estudi, evocació, etc., i que els processos ètics no tenen sempre necessitat de planificar això o allò, sinó que sovint basten les intencions, les omissions, algun apunt reproductiu, etc., mentre el procés ens ocupa en afers efectius, etc.

Fet i fet, fins i tot atenent sols els «afers futurs», ens adonem que sovint basta un simple repàs de les nostres intencions per a desencadenar una direcció reflexiva (quelcom que remet a l'habitució), que de vegades podem dubtar sobre la conveniència d'això o d'allò i llavors podem repassar millor els nostres propòsits, i que així mateix de vegades pot aparèixer el problema dels mitjans escaients: en aquest cas podem desencadenar el procés sense cap cerca explícita de mitjans, o podem cercar encara la primera cosa a fer; si certament pot haver-hi un procés més complicat i no habitual (la intenció podria en aquest casos desplegar-se en intenció de cerca que es lliura reproduccions, pensaments lingüístics, etc.), el procés lògic en té prou ara i adés a ometre allò que creu menys rellevant, a comportar-se al marge de les passions que poden destorbar la tasca a fer, a intencionar-les, etc.

No és estrany doncs que les meres intencions ens permetin desencadenar comportaments, que no planifiquem mitjans sinó en la mesura que ho estimem necessari, que poc sovint arribem en la deliberació a la primera cosa a fer, i fins i tot que les intencions s'estimin obligacions, deures, etc., quan en una part important de casos unes tals intencions i desencadenaments palesarien per això mateix habituacions, que remetrien a aprenentatges individuals i socials com a excursos, on la simplicitat de les intencions farien impossible de trobar-hi res més (malgrat que l'exercici explicitador ens hi pugui servir d'ajut).

XVI

Sobre l'exercici de la responsabilitat.

1. D'altra banda la llibertat es diu de l'acció, de l'esdeveniment, del procés, si ho voleu així, perquè no és fatal; però l'acció no es diu pas lliure per l'absència de contingut lògic (quelcom que més aviat és una ficció), el qual caldria estimar com una dada, un fet: som lliures precisament quan estem ocupats amb això o amb allò i mentre ho estem. En d'altres paraules: una llibertat per a tot esdevé quelcom fictici (versemblantment hi hauria també un ús enfàtic del llenguatge), quan caldria circumscriure l'ús del mot 'llibertat' (en aquesta acceptió) per a l'acció en tant que, per exemple, es pot diferenciar d'un afer fatal.

Que hi hagi llibertat no vol dir doncs que l'acció no es digui lliure amb el seu contingut lògic o que no sigui impossible no assumir en l'acció dades lògiques (per exemple corporals), com sigui que la llibertat es diu de l'acció; per consegüent de cap de les maneres no pressuposa que allò que s'ofereix com a contingut es doni altrament ~~(el contingut lògic té necessitat, cf. més avall)~~; però la llibertat, que la diem de l'acció, per exemple, per la diferència amb la fatalitat, tampoc no pot pressuposar que el procés lògic no es vagi descabdellant amb la síntesi, la simple reflexió, la diferència, l'anàlisi, etc., juntament amb les intencions; cadascuna pot ser, si voleu, lliure, però no hi ha

-14

llibertat sinó des d'una d'aquestes operacions, des de la simple reflexió, des de la intenció, etc.

Podriem dir-ho així: no hi ha llibertat de constitució lògica, sinó en la constitució lògica, la primera essent una confusió.

Alhora una consciència responsable és lliure, i potser fins i tot és admissible d'afegir que allò que es troba a l'abast de la nostra responsabilitat és susceptible de ser lliure, i que tot el que és lliure podria ser susceptible de ser l'objectiu d'una responsabilitat.

I hem dit i repetit prou vegades que al costat de la llibertat hi ha la fatalitat, i que som febles: però deixem-ho aquí.

2. Passem a un altre afer de cap a cap rellevant per a la nostra responsabilitat (i llibertat): perquè si és cert que la consciència responsables és intencional, també semblaria en principi que nosaltres sols podriem gaudir d'una intenció quan precisament ens hi ocupéssim; per tant semblaria que les consciències responsables fossin fets lliures aparentment sense una intenció prèvia.

Però una tal manera de descriure els esdeveniments intencionals no sols seria inexacta, sinó que, presa literalment, faria de la responsabilitat, d'una banda, un fet sobtat, la presència del qual no provindria d'una responsabilitat; d'una altra, una responsabilitat no podria ser sinó responsabilitat per a un descabdellament, de tal manera que, en conjunt, seria una responsabilitat eixorca en tant que la pròpia presència de la

consciència intencional seria un atzar i que no hi hauria manera d'una orientació «panoràmica» en un mateix acte.

Es tracta en efecte, com hem insinuat ja, que el caràcter simple de la intenció no perjudica -- i estudiant l'afer des d'intencions més analítiques o des d'intencions que accentuen els vessants informatius intencionalment -- que una intenció tingui vessants informatius (per més que no cal que els tingui), fins i tot admetent que no tots els aspectes es troben accentuats de la mateixa manera; això ho podem exemplificar amb les intencions dels parlants: hom pot anar a parlar amb algú, on hi ha uns vessants intencionalment clars en tant que hom té la intenció de parlar-li, i encara d'altres vessants (s'espera el seu favor, etc.); parlem amb algú de manera molt estudiada tot descabdellant un fil intencional de cura de no ferir-lo, i alhora encara hi ha un vessant d'expectativa davant l'efecte que van tenint les nostres paraules, etc.

Fet i fet podríem creure que les nostres intencions són en conjunt més aviat amb plurals facetes, i que sols les intencions teòriques tendirien en ocasions a ser més parques en vessants. En particular les nostres intencions sovintejarien amb vessants, diguem-ne, merament intencionalment (aquells dels quals no seria quelcom propi l'explicitació d'un objecte intencional), però també amb vessants per a descabdellaments incompatibles, a banda dels compatibles, com els que hem esmentat, etc.

No es tractaria doncs que no haguéssim d'anar reorientant el propi caràcter orientador d'una intenció: fet i fet aniríem

accentuant selectivament els vessants intencionals d'acord amb un descabdellament lògic: això valdria per als vessants intencionals dels diàlegs, per als dels afers incompatibles, per als vessants merament intencionals, etc.

Això ens faria entendre així mateix per què, malgrat que en la manera del vessant merament intencional, «apuntem cap a tot»: és clar que aquí ho hem de deformat en tant que aquest «tot» no hi és en un mer vessant intencional, però alhora entenem que la nostra responsabilitat se segueix de més responsabilitat en la mesura que la intenció va esdevenint intenció en tant que assumides des de vessants merament intencionals.

Entenem així mateix que el fet d'ometre no implica pas que els vessants intencionals desapareguin de les nostres intencions, etc.

En efecte la intenció és sovint un petit univers de vessants, on hi ha responsabilitat, i on les nostres reorientacions intencionals van palesant noves responsabilitat. És cert que no cal creure que sempre hi hagi una mateixa riquesa intencional en tant que de vegades tenim senzillament intenció d'anar a la cuina, d'altres la intenció ens fa adonar de la nostre ignorància, d'altres apunta un afer llunyà, etc., i per això hem preferit anar sempre parlant d'intencions en plural. Però convenia d'explicitar que prou sovint la pluralitat d'intencions esdevé una pluralitat de vessants intencionals. Altrament fariem una caricatura de la responsabilitat.

3. Però encara semblaria que el pas d'una individuació, diferència, simple reflexió, etc., a una intenció seria encara un atzar, com ho seria el pas de la intenció a la simple reflexió, diferència, etc. Fet i fet això fóra més aviat sorprenent (l'explicació màxima que permetria hauria de passar pel cos, i a títol de digressió d'un tal fet absolut), i sembla que els fets negarien que fos tal qual: car tant el procés que mena a una individuació com el que el segueix semblen intencionals; no pas perquè hom tingui sempre la intenció d'una tal síntesi, quelcom més aviat que es reservaria per als estudis teòrics, sinó per un propi esdeveniment merament intencional, com ho palesarien, sembla, els propis trepassos dels paisatges quotidians, del camí que seguim, etc.

No defensariem, és cert, que la riquesa intencional d'uns tals processos passés en conjunt d'una mera intenció; àdhuc rebutjariem que la síntesi tal qual fos res més que síntesi (per tal de seguir amb l'exemple), sinó que assumiriem que el moment de síntesi contindria intenció, però no en tant que síntesi, sinó en tant que moment; en d'altres paraules: una síntesi, una diferència, una simple reflexió (el propi ensopiment, etc.), no són moments desorientats, malgrat que no són moments de planificacions, de projectes, de cerques inquietants, etc., sinó que s'ocupen d'això o d'allò (fins i tot s'abandonen a la mollicia) mentre res no obsta que la consciència pugui en qualsevol moment reorientar-se precisament perquè mai no perd del tot el seu caràcter intencional,

i per això passa sense solució de continuïtat d'una ocupació a una altra.

El moment de síntesi s'ocuparia doncs de la síntesi, però un tal ocupar-se de la síntesi caldria estimar-ho a la manera que una intenció accentuada no lleva d'altres vessants intencionals: la síntesi, que prové d'intenció, i de la qual parteix intenció, seria allò rellevant de l'ocupació reflexiva mentre no podríem perdre algun vessant de mera intenció, que l'accentuariem per a la nostra pròpia reorientació, que el podríem assumir per a reblar una nostra ignorància, que serviria com a intenció de cerca per a esdevenir tota mena d'intencions, les quals acudeixen des del nostre domini intencional mentre sempre hi hauria algun vessant merament intencional, la qual cosa tindria com a digressió condicions corporals, mentre, consciències absolutes, atendriem els afers i les intencions en un programa on hi hauria responsabilitat en tant que hi hagués llibertat.

Ahora un moment intencional provocaria el desencadenament de comportaments, la síntesi, la diferència, etc., mentre en cap cas pogués esdevenir-se un no-res intencional.

Tanmateix la circumstància que sempre seríem responsables en la mesura que fóssim lliures, no implicaria, tampoc en aquest cas, que ho fóssim de la mateixa manera, mentre mantindriem que seríem lliures perquè l'acció no és fatal, responsables perquè podem (fer), i mentre és obvi que els accents intencionals anirien explicitant responsabilitats.

XVII

Sobre els «interessos» de les intencions.

1. Malgrat tot sempre que parléssim de les diverses i vàries consciències responsables hauriem d'afegir que en cap cas aquests poders no pressuposen que en una qualsevol circumstància podriem assumir una qualsevol clarividència: car, si comentàrem que la llibertat no implica ser lliures per a la constitució lògica, els nostres poders responsables s'exerceixen tal i com ho fem, és a dir, d'una manera tal que ens fa adonar-nos dels nostres dèbits a l'habitució, a l'aprenentatge, ens fa adonar-nos que ens cansem, que estem encaparrats, etc., de tal manera que, ni que sigui com a digressió, també parlariem de condicions corporals de la responsabilitat i del procés lògic en uns casos, de fatiga, etc., en d'altres. Com sempre no es tracta que els diferents exercicis intencionals, fins i tot la síntesi, etc., siguin afers del cos, sinó d'assumir que és des d'aquells que n'hi pot haver remissions, servant doncs llur valor absolut.

La nostra responsabilitat no és un afer corporal: que això sigui així es palesa també en el fet que podem superar les nostres habituacions, en el nostre esforç malgrat el cansament, en l'assaig de clarificar-nos, malgrat que ara i adés ens anem espesseint i perdent agilitat lògica, per tant també responsabilitat, que ara i adés ens trobem especialment maldesdres per a trobar l'orientació escaient: n'hi ha prou d'atendre els nostres propis esforços

teòrics per a certificar la importància de la voluntat, de la persistència, de la reiteració, etc., per a assumir que no s'hi val de creure que una mera intenció basti per a trobar quelcom que ens satisfaci, etc.

Alhora sabem que hi ha fatalitat en el procés lògic, i fins i tot que cada dia haurem de caure en el son. En cap cas no es tracta doncs de creure que sempre som responsables, o que no hi hagi una ambiguitat insuperable per a nosaltres mateixos i tot, mentre la nostra història lògica, les nostres responsabilitats incloses, podrien remetre per totes bandes, i com a digressió, als medis socials i als aprenentatges corresponents.

Però enmig de totes les ambivalències i fatalitats, ençà i enllà de qualsevol digressió, i com a fenomen d'una constitució lògica (i d'una història lògica), que palesa amb el son restaurador les seves dependències corporals, per consegüent com a fenomen que va d'una inconsciència a una altra inconsciència, les consciències responsables s'expandeixen intencionalment. I és així com, des de la consciència adonant-nos del cos com a mediació permanent, exercim les nostres responsabilitats, mantenim intencional l'acció.

2. Tot el que ens ocupa és «interessant»; però no podem no estar ocupats, ni que sigui lateralment, en vessants intencionals, quan no estem ocupats intencionalment, sense més, i d'aquí que arreu hi hagi «interès» i que les intencions siguin «interessants».

S'esdevé, però, que els afers intencionals no tenen anàlisis (si és que no es tracta d'un mer canvi d'accent) més que pels

vessants, però no en la «direcció» intencional. En aquesta mesura no podríem parlar més de les nostres intencions, i si ho fem és sols perquè hi ha una explicitació lingüística o representativa de finalitats; però convé recordar que no hi ha pas intencions pel pensament lingüístic o per la representació. Versemblantment seria un pèl agosarat de defensar que les intencions les volem per la representació o pel pensament lingüístic, al marge doncs de ser objectes intencionals, quan si més no de fet també «ens interessen» per si mateixes.

Pel cap baix tot allò que és representable o pensable lingüísticament, i que tenim per una finalitat, també és certament «interessant» per se; afegireu, plens de seny, que quan tenim intenció d'estudiar, d'anar a la cuina, de treure'ns el curs, d'aconseguir una feina, de treballar per la justícia, etc., és perquè de fet heu estudiat, heu anat a la cuina, sabeu que és aprovar un curs, potser ja heu aconseguit alguna vegada alguna feina, i si més no heu pogut presenciar situacions socials enutjoses, etc. (i que hom pot recrear lingüísticament i/o representativament afers ja viscuts, experiències narrades dels altres, etc.), de tal manera que defensaríeu que l'«interès» d'un objectiu serva un paral·lelisme amb l'«interès» per tot allò que ens ocupa, sigui efectiu o no. En d'altres paraules: tendiríeu a defensar, fins i tot admetent l'«interès» per se de la intenció, que els «interessos» de les nostres intencions són també els «interessos» de quan estem estudiant, som a la cuina, aprovem un curs, aconseguim una feina, disputem amb els altres, etc. I

paral·lelament que l'«interès» d'una intenció sols lingüística, fins i tot valent per se, es troba també en l'«interès» de l'expressió trobada; el d'una cerca, en allò cercat; el d'un diàleg, en allò parlat o aconseguit, etc., de tal manera que l'«interès» per se de la intenció desembocaria a «interessos» (ja sabuts, de la manera que sigui), i que l'«interès» de la intenció seria la manera lògica i orientadora d'abocar-nos-hi.

Tot això, en efecte, sembla prou encertat. Tanmateix caldria adjuntar alguns aspectes més, que semblen rellevants: la circumstància de la irreductibilitat dels «interessos» intencionals als dels objectes que fan d'objectius, per exemple, degut al fet insalvable del valor lògic absolut dels moments; alhora la nova circumstància que mai no podríem deixar de ser intencionals, si més no mentre fóssim responsables, la qual cosa sembla palesar que seria prou difícil d'admetre que un tal fet lògic sols faci referència als objectes dels objectius, quan cap encalç d'objectius podria superar-lo. Però això seria ocasió d'un nou estudi.

A tall de cloenda.

1. L'ètica del deure sembla sols una «expressió» de l'ètica, si ho voleu així, i més aviat dificultaria un enteniment correcte dels afers de la vida humana (de l'ètica); alhora els deures, formulats amb una certa precisió teòrica, són sols part de la vida humana i precisament en tant que tenim intencions.

és certament paradoxal que hom s'aferra a categories de racionalitat per a reblar «els deures», tant més que es passa per alt que l'explicitació manifesta dels deures ens duu a la planificació¹⁰ (per tant a una racionalitat), i que una qualsevol planificació pot engendrar deures depenent de les finalitats; però alhora, mentre en una qualsevol direcció podem parlar d'alguna irracionalitat (fins i tot en la planificació), en conjunt tots els camins que seguim són racionals; és més: l'home no pot actuar efectivament, i en sentit estricte, d'una manera irracional. Versemblantment no sembla que cap dels autors del segle XX que hagi fet requesta de la racionalitat per a la defensa del deure hagi lliurat d'una manera consistent un estudi sobre què s'entén per «racionalitat», de tal manera que gairebé ens trobem davant d'usos

¹⁰La consciència del deure (una responsabilitat) no ens hi duria sempre en la mesura que reflecteix un comportament après o habitual, segurament analitzable en afeccions i afectes ad hoc, i mentre repassem un qualsevol afer. Noti's tanmateix la pobresa racional d'una tal consciència.

lingüístics expressius tant per a l'ús del mot 'racionalitat' com per al d'haver de' ('deure', etc.), que poden interpretar-se de múltiples i d'inacabables maneres.

2. El tema de la universalitat d'un saber sembla ser de cap a cap rellevant en ètica: té un paper insubstituïble en les ciències i en els coneixements que es basen en fets a partir de la natura (versemblantment totes les ciències humanes remetrien directament o indirecta al saber natural, malgrat que no s'hi cumscriuissin), i que s'integren per tant en els nostres «interessos». Alhora una qualsevol generalització d'«interessos» pot ser establerta com una finalitat, que llavors engendraria deures; en d'altres paraules: res no obsta que pensem en universal (o general) el nostre futur en funció d'«interessos» i que establím els deures corresponents.

Però l'element de futur que hi ha a pensar d'una manera universal finalitats i deures introdueix algun perill teòric:

(1) En la mesura que hom defensa una qualsevol generalització a partir dels casos particulars i que la validesa d'aquest tret universal prové (de la manera que sigui) de les entitats dels individus, sembla que caldria no oblidar el caràcter absolut d'una significació general, és a dir, que no-res no la substitueix pròpiament (l'acció és l'absolut); ara bé: l'exercici lògic de cada moment és un absolut, per tant (i tautològicament) els avatars d'una qualsevol significació són els dels moments lògics; això vol

dir que ara pensem en universal, i en el moment següent ens trobem ocupats en això o en allò o, si voleu, que la universalitat significativa no inclou en cap cas una universalitat d'exercici lògic. No hi ha doncs cap misteri, sinó l'obvietat que un fet universal és un element d'una acció, una manera de pensar els afers, que no pot pretendre (ni ho fa) de substituir la vida lògica, l'exercici significatiu en persona. L'universal, en efecte, és un mode significatiu, amb el qual també preveiem i planifiquem, etc.

El perill rau aquí doncs a accentuar excessivament el paper significatiu de la universalitat en l'exercici lògic, no pas perquè no valgui d'una manera absoluta, sinó perquè també ho val allò que no té aquella significació. Si un accent massa exclusiu de la validesa d'allò general podria comportar ja (amb totes les reserves que estimeu oportunes) la dilació del desenvolupament del coneixement natural, quan ens circumscrivim a la relació entre homes sembla que hi hauria una subestimació dels afectes de la simpatia o del propi contingut racional del moment.

En conjunt tendiríem potser a la intransigència (tindria, com sempre, mil explicacions: medi social, idiosincràcia, etc.), no exempta de contradiccions, entre d'altres coses perquè la riquesa lògica de cada moment inclou la seva pròpia informació absoluta i il·l·leuable. No es tracta certament de negar el valor de les universalitats en cap aspecte ètic, sinó que la saviesa té en compte les màximes, les lleis, i quassevol altres descripcions i consideracions establertes en universal mentre estudia hinc et nunc

observat que un qualsevol posicionament teòric de l'ètica és el d'un qualsevol coneixement teòric en conjunt.

Tot i això uns tals formalismes sembla que tendirien també a la intransigència en proporció a la incondicionalitat que exigissin, i que necessitarien de nous esclariments per a pal·liar-la en profit de les situacions socials, individuals i naturals del moment. En efecte versemblantment no cal creure que un qualsevol formalisme hagi d'autoexigir-se de la mateixa manera; al capdavant (i deixant qualsevol referència a l'estudi de processos naturals) tot allò a què el formalista s'obliga no deixa de ser un mer afer lògic, una obligació: s'esdevé potser que, adonant-se de la consciència del deure i no creient que l'oferiment d'uns objectius basti per a explicar el deure, faria recurs d'una formalitat mentre deixa passar la consideració que fa «interessants» aquells objectius fins i tot al marge de tenir-los com a objectius.

3. La circumstància que trobem dificultats a l'hora d'una acordança amb els altres homes hauria d'entendre's com a relativisme moral en alguna accepció del mot: perquè és obvi que la diferència de gustos, d'afectes, etc., palesen peculiaritats que ens són pròpies relativament als altres homes, i això hauria d'estendre's, en conjunt, als nostres projectes, a la nostra família i treball, a les nostres possessions, etc., fins a arribar a l'avaluació dels altres homes i de la mateixa relació social: qualsevol discordança esdevé una relació.

Però un tal relativisme moral no tindria res a veure amb una

qualsevol falta d'objectivitat, de necessitat i d'universalitat, sinó que palesaria sols -- constataria -- una diferència social. I tant és així que fins i tot la concordança de tots els homes en un qualsevol tema no llevaria el seu caràcter relativista: la igualtat de la nostra suma amb la vostra és un fet sempre relatiu, hi ha aquí relativisme moral, perquè la concordança és així mateix una relació.

Passem doncs a una altra accepció de relativisme moral, la pròpiament usada en aquests contextos, que sovint s'escuda en el subjectivisme (en les diverses accepcions del mot) o en les diferències entre els homes, quan en realitat es tracta d'un afer de la pròpia vida, s'expliqui això pel subjectivisme o per la relació de conductes o no; en efecte un tal relativisme té greus dificultats, fins i tot a un cert nivell general, per a explicar-se la seva pròpia assumpció d'«interessos», i d'aquí que més aviat li apareguin de manera latent les preguntes de per què ha de fer això o allò o del perquè de les seves pròpies opcions, etc., sense que li sigui fàcil de trobar les respostes. Es tracta d'una tendència escèptica d'origen divers: problemes teòrics que no ha sabut resoldre, una crisi existencial on els elements afectius hi tenen a veure (pèrdua de la «confiança», etc.), etc., i on no hi ha pas una fàcil solució, en la mesura que la superació d'un estat de dubte teòric o de crispació afectiva són una funció del propi exercici lògic.

Per a nosaltres doncs la circumstància que l'ètica sigui relativa d'acord amb els plurals homes revela només quelcom de