

LA UTILITAT COM A OBJECTE AMABLE DE LA RELACIÓ

¿POT LA RELACIÓ UTILITÀRIA CATALOGAR-SE COM UNA
FORMA D'AMISTAT HUMANA O, D'ALTRA BANDA, ESTÀ
DESTINADA A TROBAR-SE ABSENT DE TOT SENTIT
MORAL?

JOANA FERRER

RESUMEN:

La finalidad de este artículo es dar respuesta a la cuestión que plantea su título: ¿puede la relación utilitaria ser valorada como una forma más de amistad humana? O bien, ¿es acertado hablar de amistad humana cuando lo que se da es un tipo de relación utilitaria entre dos o más sujetos? La aportación del escrito muestra que la respuesta negativa a dicha interrogación incurre en omitir el sentido completo del vocablo *philia* al cual hace referencia la temática planteada y, en consecuencia, anula parte del significado de dicho término. De otra parte, la respuesta afirmativa a la cuestión planteada contribuye a una mayor comprensión de la realidad de la *philia*, a la vez que, sitúa el objeto útil entre la selección de los elementos morales que ayudan a entender y a practicar mejor la realidad que abarca el campo de la Ética.

SUMMARY:

The purpose of this article is try to answer the question which describes the title: can the utilitarian relationship be another form of human fiendship?, Is it appropriate to call this friendship when there is a utilitarian relationship between two or more subjects?

The negative answer to this question omits the complete sense of the *philia* terme. On the other hand, the affirmative answer teaches the complete meaning of the *philia* reality and, in ths way, it places the

utilitarian object between the group of the moral elements which permits us to understand and test better the complete reality of Ethics.

L'Interès, el *benefici*, i tot allò que resulta *avantatjós* a un mateix —traduccions que convenen al significat del vocable grec *gresimós*— són elements que mouen gran part del conjunt de les relacions humanes i, per aquesta mateixa raó, formen part de la relació diària entre els homes. Tant és així que pretendre eludir l'element «*gresimós*» suposa distorsionar una experiència real que, de forma necessària, es troba present en la vida de l'home: acudir a l'«altre» — que acostumem a anomenar «amic»— pel motiu d'un benefici projectat a priori i que respon, per això mateix, a una causa exclusivament subjectiva.

El mateix Aristòtil —autor clàssic del tema de les relacions humanes— no és responsable de separar el grup de les relacions utilitàries del conjunt de les formes d'amistat. Pel filòsof grec, es diu «amistat» — traducció del terme grec «*philia*» — fins a tres espècies de formes de relació i, entre elles, selecciona l'amistat utilitària. Aquesta forma d'amistat —que anomena fent ús de l'expressió «*grésimon filoúntes*»— es defineix per constituir-se a través d'una causa subjectiva; en això resideix la seva distinció amb l'amistat ètica. Així doncs, Aristòtil distingeix entre «amistat utilitària» i «amistat ètica o de caràcter»; però, al mateix temps, constata que són, ambdues, formes humanes d'amistat.

La temàtica a estudiar a partir d'aquest plantejament inicial convenim a desglossar-la sota aquests tres punts de referència:

I-Avaluació de la relació utilitària com una forma d'amistat més. Aquesta perspectiva permet assenyalar l'element positiu que ens proporciona la integració dins el camp de l'Ètica de la relació utilitària.

II-Selecció dels elements que separen la forma ètica d'amistat de la utilitària. Fer esment, per això, del perill que hi ha en derivar cap a una forma utilitarista de relació.

III-Determinar el paper de l'Educació moral en tot aquest plantejament i, alhora, establir la funció complementària i correlativa que existeix entre la forma ètica d'amistat i la utilitària.

Donar resposta a aquests tres plantejaments és objecte d'estudi de les línies que segueixen, a fi i efecte, d'abolir el prejudici precipitat — que, d'altra banda, hi ha arrelat des d'una visió tant teòrica com pràctica— segons el qual, l'element «*gresimós*», està destinat a desvestir les conductes humanes de sentit i experiència moral.

I — QUÈ ENS ENSENYA EL FET D'AVALUAR LA RELACIÓ UTILITÀRIA COM UNA FORMA D'AMISTAT HUMANA?

Amb la intenció de respondre a aquesta interrogació definim, en

primer lloc, la relació d'Amistat.

Aristòtil defineix l'Amistat fent ús de la següent fórmula: una amistat neix i es conserva amb la manifestació del *desig* del bé —de l'amic— que és qualificat com l'objecte amable de la relació. Per aquesta causa es diu que hi ha amistat en el moment que el desig —traducció del terme *boulé*— del bé de l'amic és *conegut* i *recíproc* entre els membres de la relació.¹ El «desig», el «coneixement» i la «reciprocitat» són, tots tres plegats, elements integradors d'aquesta definició.

D'aquesta manera, també, els amics que es relacionen a través de la relació utilitària o d'interès es caracteritzen per *desitjar* el bé de l'amic que, en aquest cas, és de conveniència i d'utilitat pel subjecte de la relació. En la forma utilitària, l'amistat ve condicionada per la sol·licitud que els subjectes fan de l'objecte amable. Per aquesta raó, el subjectes que fan la petició *desitgen* un objecte *conegut* que, alhora, intercanvien i fan *recíproc* per tal que la relació tingui continuïtat. La relació utilitària es manifesta amb la presència d'un acte o un seguit d'actes útils. Es fa el bé a l'amic amb l'esperança que l'acte serà retornat amb igualtat retributiva. D'aquesta manera, la consolidació de l'amistat d'interès suposa l'assiduitat dels actes de beneficència que demana la relació. Tant és així que allò que ve a caracteritzar a l'amistat utilitària és la conservació i la perseverança d'aquests actes benefactors; altrament, rebria sentit la dita del proverbi: «Glauco, que és un auxiliar, serà amic *mentre* lluiti al nostre costat»²

La durada de l'amistat depèn de la correspondència de l'acte benefactor. O bé, a l'inrevés, l'absència de l'element «*gréos*» suposa la desaparició de la relació.

Amb tot, la definició de la forma utilitària de relació ensenya que, dins ella, també intervenen els elements propis de la definició general d'amistat; aquesta és la causa per la qual Aristòtil selecciona la relació entre el grup de les formes de *philia*.

Tanmateix, la qüestió a valorar es concreta en aquesta fórmula: quina és la lliçó que recollim d'aquesta inclusió? La resposta obeeix a una causa que, fonamentalment, té una incidència sòcio-política.

Els elements morals que apareixen dins tota relació d'amistat funden un cert grau d'ordre i de cohesió entre els membres que constitueixen la relació. Tant és així que, Aristòtil, per donar a entendre aquesta idea afirma que quan s'estableix amistat dins el grup, la justícia ja no hi és necessària.³ Amistat i Justícia —ambdues relacions intersubjectives que

1. Vid. ARISTÒTIL, *Ètica a Nicómaco.*, Trad. Araujo y Marías. ed. bilingüe, Madrid, Centro de estudios Constitucionales, 1989, VIII, 2, 1156a 4. Els textos d'Aristòtil citats els traduíem al català.

2. ARISTÒTIL, *Ètica Eudemia.*, Trad. Julio Palli Bonet, Madrid, Gredos, 1988, VII, 2, 1236a 30-35.

resideixen en les mateixes persones i tenen la mateixa extensió— assoleixen el seu ple sentit dins la comunitat o el col·lectiu polític. I això perquè: «(...) Pel fet de participar d'una comunitat, hi ha amistat i, també justícia»⁴. És més, «(...) cercar com convé comportar-se amb l'amic és cercar una certa justícia, donat que, en general, tota la justícia està en relació amb un amic»⁵

Amistat i Justícia entren en relació en l'establiment de la comunitat humana i, al mateix temps, el grau d'amistat que vincula els membres de la comunitat informa de la classe de justícia que s'exerceix dins el col·lectiu. La *philia* és la relació que posa ordre i cohesió al grup. I, tota forma de *philia*, integra els elements necessaris indispensables per a fer néixer un cert «compromís» entre els amics. És a dir, l'experiència de l'amistat defineix uns «deures» que, des de la sola justícia, necessiten reivindicar-se; en canvi, la *philia* ja els presuposa. Els deures dels amics emergeixen *de dins* de la relació. Aquesta és l'avantatge de la forma de la *philia*: manifestar un *èthos* pròpiament moral que no necessita ser predicat. I, això, perquè l'amistat defineix la justícia, i no, a l'inrevés. Quan la primera no hi és, la segona pren múltiples formes i, a més a més, resta com a problemàtica. És a dir, la virtut de la justícia sense l'amistat necessita ser exhortada; mentre que la manifestació de l'amistat no sol·licita la justícia perquè aquella apareix com un hàbit —*héxis*— universal amb la peculiaritat d'integrar-la.

D'altra banda, la preponderància de l'amistat envers la justícia no acapara l'atenció de la tradició de l'ètica de Kant. Segons l'autor alemany, l'amistat no s'inclou dins la selecció dels elements que pertanyen al camp de la moralitat donat que té dificultats a l'hora de sotmetre's a la regla de la universalitat. L'amistat conté l'element passional — manifestat sota la forma del *desig* del bé de l'amic— i, per aquesta raó, es qualifica com una forma llunyana de la conducta moral. Només pot restar com accessori o reforç —sempre a posteriori— de la conducta moral però, mai, com a motivació de la mateixa.⁶

Amb ànim de no prescindir de cap de les interpretacions que hi ha de la filosofia moral de Kant al voltant de la temàtica que estudiem, no fóra encertat titllar el punt de vista de la moral Kantiana d'*estoic*; l'autor alemany, lluny d'eradicar les inclinacions humanes del camp de la

3. Vid. ARISTÒTIL, *Ètica a Nicòmac.*, VIII, 1, 1155a 27.

4. Vid. ARISTÒTIL, *Ètica a Nicòmac.*, VIII, 9, 1159b 25.

5. *Ètica a Eudem.*, VII, 10, 1242a 20.

6. La valoració negativa que Kant fa de les inclinacions humanes per fer principis de la conducta humana la llegim al llarg de tota la seva obra ètica. Un exemple concret el tenim a *La Metafísica dels Costums*, II, 457, p. 328.

sentit que el bé que és desitjat i s'ajusta i s'assembla als desitjos i a les necessitats pròpies.

Però, no totes les espècies d'amistat impliquen la mateixa forma d'igualtat sinó que, aquesta, també és diferent segons el tipus d'objecte amable que defineix la relació.

D'acord amb l'argumentació precedent, la relació utilitària s'estableix a través d'un bé relatiu als subjectes de la relació i, la igualtat que genera la relació, té a veure amb aquest objecte. En la forma utilitària, allò que és valorat com a objecte amable de la relació —l'interès o el benefici correspost— és una qualitat extrínseca de l'ésser de l'amic. L'amic és valorat per allò que té o procura, i no, per la substància del seu caràcter. És més, els amics que es tenen a través d'una amistat d'interès no es trobem *obligats* —ni, per tant, s'autoexigeixen— a tenir un determinat caràcter. Aquesta és la raó per la qual la semblança o la igualtat entre els membres resideixi en la *condició* que els membres mantenen dins la relació i no en l'*èthos* que caracteritza a cadascun d'ells. En la forma utilitària, l'amic desitja el bé de l'amic, pel bé mateix —com a objecte d'interès que és— i per tal que recaigui en benefici propi. Així doncs, l'amor de concupiscència és el propi de les amistats accidentals com és la utilitària, donat que el motiu de la relació és l'objecte i no el subjecte-amic. Tant és així que, l'estabilitat de l'amistat accidental es redueix a la correspondència entre dos objectes ajustats. I, per això, la semblança entre els objectes desitjats —i, en aquest sentit, és una semblança de condició— atorga la igualtat en la relació, alhora que n'és el seu únic fonament.

Del fet que el subjecte de l'amor que defineix a l'amistat utilitària sigui l'apetit concupiscible i, la igualtat que aquest generi sigui del tipus «de semblança de condició», comporta que, dins la relació, apareixin amb més facilitat desavinences i acusacions entre els amics. Aristòtil observa que aquestes diferències es donen quan l'objecte sol·licitat no s'adequa a les necessitats del subjecte-amic: «Diferències sorgeixen entre amics quan tenen coses distintes de les que desitjaven, ja que no obtenir allò que es vol és el mateix que no aconseguir res».¹⁰

Tanmateix, l'amistat utilitària no s'estableix si l'objecte desitjat i sol·licitat entre els membres que formen la relació no és *conegut* entre ells. D'aquesta feta, el filòsof grec atribueix a aquest tipus de relació utilitària més alts riscos d'acusacions i malentesos entre els seus membres que en d'altres formes de relació. Els amics que es relacionen en raó d'una utilitat, sempre necessiten més d'allò que se'ls dona. Tenint això en compte, les queixes sirgeixen de valorar segons *un criteri diferent* allò que reben d'allò que creuen convenient per a ells. Aquest és un dels altres

10. Vid. ARISTÒTIL, *Ètica a Nicòmac.*, IX, 1, 1164a 15-20.

perills a què està avesada la forma utilitària de relació, a saber, no trobar l'acord en la mesura del bé sol·licitat. Donat que, com cap altra, la forma utilitària és una relació que es configura a través d'una beneficència corresposta, és fàcil que el bé realitzat no sigui estimat amb el mateix valor que ho és el bé rebut.

La desavinença en aquesta espècie d'amistat es produeix, fonamentalment, pel xoc entre dues classes o concepcions distintes d'utilitat que fan que l'amistat s'estableixi cap a direccions diferents. D'una banda, apunta un concepte d'*utilitat natural* i, de l'altra, el de la *utilitat legal*. En aquest punt trobem la confrontació clàssica entre allò que, obtenim i sabem per naturalesa —*physis*— i allò altre que establim convencionalment —*nomos*—.

No sempre hi ha acord entre allò natural i allò legal i, per aquesta raó, hi hagi conformitat o no, almenys un element moral és el responsable de mantenir l'equilibri entre aquests dos conceptes d'utilitat; a saber, el *coneixement*, per part dels subjectes, de la condició que els uneix en la relació. Els amics han de conèixer l'objecte sol·licitat que conforma la relació. Perquè, en la forma de la *philia*, no n'hi ha prou en esperar que el benefici sigui semblant entre les dues parts; s'hi ha d'afegir el coneixement de la condició que vincula en forma d'associació als membres de la relació.

A partir d'aquesta constatació entra a tenir un paper rellevant la tasca de l'Educació Moral. Al subjecte que forma part d'una relació d'amistat —sigui del tipus que aquesta sigui— se li exigeix prendre part en la relació a través d'un element apetitiu, un altre d'intel·lectual i, per últim i com a mínim, d'acord amb una condició de reciprocitat respecte als membres amb els quals es troba dins la relació. L'establiment d'aquests elements exigeix un procés d'aprenentatge moral dedicat al subjecte que forma part d'una relació de *philia*.

III — EL PAPER DE L'EDUCACIÓ MORAL DINS AQUEST PLANTEJAMENT. JUSTIFICACIÓ DE L'AFIRMACIÓ SEGONS LA QUAL LA FORMA ÈTICA D'AMISTAT I LA UTILITÀRIA NO SOLAMENT TENEN FUNCIONS COMPLEMENTÀRIES SINÓ, TAMBÉ, CORRELATIVES

Al llarg de tota l'obra aristotèlica apareix com a constant la referència a l'Educació. És a dir, les diferents virtuts morals que Aristòtil selecciona al llarg de la seva obra ètica guarden relació amb l'aprenentatge moral que les ha de portar a terme. La noció de «virtut» va lligada a una experiència moral que connecta amb la idea de portar a terme un perfeccionament moral.

Tot subjecte que forma part d'una relació té uns «deures» —no extern— envers els amics que obeeixen a l'exercici de la virtut. Aquests

són els responsables de posar ordre i establir cohesió dins el grup. Per aquesta raó, l'Educació consisteix en l'aprenentatge d'aquestes virtuts — que es manifesten en forma de «deures» — i que caracteritzen al subjecte com l'amic.

Tanmateix, el procés de portar a terme l'Educació Moral té plenament sentit en el jove, donat que en ell es dona la capacitat d'ordenar la naturalesa humana.

Aquest és el motiu que explica que Aristòtil dediqui llargues pàgines a estudiar el tema del plaer donat que considera que té una importància central per a la tasca de l'Educació moral. Hi ha dos principis que caracteritzen la naturalesa humana: el *desig* i la *raó* i, no sempre, es troben en harmonia.¹¹ La naturalesa humana es disposa segons el principi del plaer i de la raó; i el treball de l'Educació moral consisteix a cercar la continuïtat entre aquests dos elements que, d'altra banda, s'aconsegueix a través del desvetllament d'allò que en diem «elecció deliberativa». L'acte d'elecció del caràcter virtuós resulta de la confluència entre apetència i raó; d'aquí que l'expressió del filòsof per anomenar aquell acte d'elecció sigui «intel·ligència desitjosa» o, també, «desig intel·ligent»: «(...) l'objecte de l'elecció és alguna cosa que està en el nostre poder i és deliberadament desitjat, l'elecció serà també un desig deliberat de coses al nostre abast, perquè, quan decidim després de deliberar, desitgem d'acord amb la deliberació».¹²

Des d'aquesta perspectiva aristotèlica basada en caracteritzar l'elecció moral com un acte de confluència entre l'element apetitiu i el deliberatiu, adquireix sentit la pretensió ètica de qualificar la conducta moral prescindint de la forma utilitarista d'actuació, encara que no, per això, de la utilitària. Ho expliquem fent ús de la contrastació amb l'altra visió.

Des de la perspectiva Kantiana, el jove educat és aquell que amb més rigor i valor es resisteix a la inclinació de l'apetència humana.¹³ El caràcter moral ve censurat a través del principi de la universalitat a fi d'evitar la influència de la part concupiscible: «Para fundar un carácter moral en los niños hay que observar lo siguiente: enseñarles, en lo posible, el deber que tienen que cumplir, mediante ejemplos y disposiciones. Los deberes que el niño ha de cumplir son sólo los deberes ordinarios hacia sí mismo y hacia los demás. (...) Los deberes para

11. Aquesta idea Aristòtil l'exposa així: "En els éssers inanimats el principi és simple, però en els animats és múltiple, donat que el desig i la raó no sempre estan d'acord" *Ètica a Eudem.*, II, 8, 1224a 25.

12. Vid. ARISTÒTIL, *Ètica a Nicòmac.*, III, 3, 1113a 13.

13. Vid. KANT., *Pedagogía*; Trad. Lorenzo Luzuriaga i J. L. Pascual, Madrid, Akal, bolsillo, 1983, p. 80.

consigo mismo no consisten (...), sino en que el hombre tenga en su interior una cierta dignidad que le ennoblezca ante todas las criaturas, siendo su deber no desmentir esta dignidad de la humanidad en su propia persona (...). El hombre se censura teniendo a la vista la idea de humanidad. En su idea tiene un original con el cual se compara».¹⁴

La visió ètica Kantiana exclou o desarrela a l'element appetitiu de l'àmbit de la moralitat donat que, aquest l'obstaculiza per sotmetre's a la idea de la humanitat universal. Segons Kant, el problema per accedir a l'àmbit universal ve de part de l'element appetitiu immers en la naturalesa humana ja que la tendència concupiscible està destinada, de totes totes, a la desviació patològica de la conducta.

L'aportació d'aquestes pàgines prova mostrar que la perspectiva moderna no està exempta de poques conseqüències decisives dins el camp de l'Ètica.

En primer lloc, la crida a la dignitat humana passa per fer de l'element appetitiu un principi censurable. D'aquesta manera, l'àmbit de la moralitat queda restringit al principi de la universalitat i, com a resultat, l'ètica possible queda definida com a *ètica pública*.

D'altra banda, el procés d'aprenentatge moral consisteix a assenyalar un model de conducta moral per a sotmetre's a ella. Es tracta de bandejar aquelles tendències que intercedeixin en el camí de la moralitat.

Però, aquests no són tots els resultats als que condueix la perspectiva Kantiana. L'acte moral que descriu el projecte de la modernitat està destinat a conduir vers la forma utilitarista de relació donat que la causa que endega l'acte és individual; i, a més a més, com que es troba absent de la font apetitiva humana, la forma de relació que descriu és només intel·lectual. Per aquesta causa, l'interés de l'acte moral es manifesta a través de l'obediència a la màxima de la universalitat; es tracta d'un *deure* que ha de ser volgudament imposat —i, per tant, extern— donat que la seva argumentació redunda en una causa individual oculta, d'altra banda, dins el *deure-fi* de la felicitat aliena. Voler complaure's en la felicitat dels altres és l'únic fi vers el qual tendeix el *deure* de la beneficència: «La benevolència consisteix en complacerse en la felicitat (en el bienestar) de los demás; pero la beneficencia es la máxima de proponerse esto mismo como fin, y el deber correspondiente a ello es la coacción del sujeto, ejercida por la razón, de aceptar esta máxima como ley universal».¹⁵ La noció de «beneficència» dins la filosofia moral de Kant procedeix, i també finalitza, amb una causa estrictament legal. L'amor general als homes —la filantropia— és un *deure meritori* que és convenient per a

14. Ibid, pp. 81-83.

15. KANT, *La Metafísica de las Costumbres*, Trad. A. Cortina Orts y J. Conill Sancho, Madrid, Tecnos, 1989, 452, p. 322.

fer d'acompanyant al deure obligat de l'acció moral. Però, la conducta moral és el deure que ve imposat per l'autoritat de la raó i que dicta obrar segons la màxima que la converteix en llei universal. En aquest context, l'amor de benevolència —que prescindeix de la forma de sentiment estètic— es manifesta a través de la màxima de la beneficència. Ser benevolent, segons Kant, es tradueix en l'acte de fer el bé a l'altre.

L'autoritat d'aquesta raó dicta que la màxima de la beneficència sigui universalitzada, com a causa de voler pels altres el mateix que demanes per a tu. Així doncs, la felicitat aliena ha de ser el fi-deure de l'acció en motiu que aquesta recaigui també en un mateix. La universalitat reuneix i representa els fins de tots els subjectes morals, de tal manera que vull per a tothom el mateix que cerco per a mi.

El sentit instrumentalista que la noció de «beneficència» té dins la concepció de Kant defineix la realitat moral que representa un acte egoista.

Segons l'anàlisi de la perspectiva d'Aristòtil, el sol acte de la beneficència defineix una relació utilitària que, amb molta facilitat, deriva cap a la forma utilitarista pel fet que l'objecte amable de la relació es converteix en un instrument manipulable per un mateix. La vulneració que sofreix l'amic que és beneficiat defineix el tipus de beneficència instrumentalista que, des d'aquesta valoració, representa la forma utilitarista negativa de relació.

D'altra banda, el principi del *deure* tan central dins la visió moderna és nou respecte a la tradició de l'ètica clàssica. Això permet constatar-ho el mateix estudi de l'Amistat. Dins l'experiència de l'amic, el deure normatiu no és necessari donat que l'amor d'amistat ja endega —sense necessitat de crosses externes— les virtuts de la relació. L'amic *desitja* el bé *conegut* de l'altre i, d'aquesta manera, es compromet a ser *recíproc* en el seu acte. Tant si es tracta de la forma ètica d'amistat com de la forma utilitària, l'*element appetitiu* es troba dins la relació. L'amic no necessita una imposició externa a ell —que faci de llei moral— donat que en fa prou amb la força interna que manifesta el seu amor. Així dinc, dins l'amistat, el deure moral no hi és necessari perquè l'*amor* ocupa el seu lloc i fa la seva funció.

Aquesta distinció permet orientar-nos vers la següent tesi: el sentit positiu de la forma utilitària de relació radica precisament en el fet d'integrar l'element *appetitiu*. El subjecte-amic *desitja* de l'altre un benefici i, alhora, *desitja* que aquest sigui correspost. L'element *appetitiu* és aquell que «sosté» i conserva en allò que és la relació i evita la seva corresponent forma negativa.

De fet, aquesta és la causa per la qual la descripció de l'acte de la beneficència segons la visió clàssica no sigui la d'un acte abstret de la inclinació humana. Per Aristòtil, l'acte de fer el bé o d'ajudar a l'altre és una forma altruista que procedeix d'un sentiment natural, també,

altruista. La beneficència només adquireix qualitat moral quan el motiu que l'endega és el sentiment de benevolència. I, per tant, l'acte de fer el bé motivat pel desig inicial anomenat «benevolència» que consisteix a estimar i valorar la situació de l'altre com a bona. Des d'aquesta perspectiva, l'acte de beneficència es troba relacionat amb el món de la *philia* donat que, similarment, aquest descriu una conducta moral amb procedència empírico-natural.

A partir d'aquesta idea retrobem el tema de l'Educació Moral. Segons això, l'Educació moral consisteix, bàsicament, a *educar les passions*. Aquesta tasca integra l'element passional dins la conducta moral i, a més a més, evita el risc de fingiment del caràcter virtuós. El treball d'*educar les passions* s'identifica amb el del *conreu de l'elecció deliberativa* o, allò que és el mateix, amb l'aflorament de la virtut — intel·lectual i moral—, per excel·lència, de l'«amor a si mateix».

Sobre aquest nou concepte, Aristòtil afirma que la disposició que es manifesta en l'amor d'amistat és indicatiu de l'actitud que l'home manté cap a si mateix. L'amic s'estima a si mateix i assoleix, a través d'aquest caràcter, l'autonomia individual.

En quin sentit parlem d'«amor a si mateix» i en quin d'autonomia individual? L'expressió pot ser comuna per a distintes concepcions ètiques però, en canvi, no ho és el sentit que rep en elles.

L'expressió «amor a si mateix» denota el conreu que cada subjecte moral fa del seu ésser personal. És, d'aquesta manera, com el subjecte de la virtut assoleix l'autonomia personal. L'amic virtuós assoleix l'acord que l'apetit —procedent de la part concupiscible de l'ànima humana— estableix amb la raó —procedent de la part racional—. Aquesta és la qualitat de l'«amor a si mateix»: portar a terme l'acord entre els dos apetits, el concupiscible i el racional. D'aquesta manera resta definit un aprenentatge moral que, d'altra banda, té l'únic lloc dins la relació.

El vertader sentit de l'expressió «amor a si mateix» qualifica a la disposició de forma exclusiva de l'ésser racional pel fet que és l'únic que es troba amb aquesta dicotomia natural: la de l'apetència amb la de la racionalitat. El concepte d'«autonomia personal» vist a la llum de la noció «amor a si mateix» pot formular-se d'aquesta manera: s'esdevindrà màximament autònom l'home que assoleixi l'equilibri dels apetits de l'ànima a través de la disposició de l'«amor a si mateix». Per aquesta raó, la condició de l'autonomia personal no suposa un tancament en si mateix; altrament, l'ordre que l'home virtuós adquireix a través de l'«amor a si mateix» dona obertura a una relació intersubjectiva dins la qual només hi té cabuda *la forma autèntica de l'altruisme*.

L'«amor a si mateix» és la virtut que fa possible que una relació intersubjectiva es defineixi dins la forma ètica de l'altruisme. I aquest és, pròpiament, l'entorn de qualsevol forma de *philia*. Per tant, també de la utilitària.

L'altruisme vertader és tan ampli que es caracteritza per incloure la forma útil d'actuació. Per aquesta raó, dins la comunitat política —que es caracteritza per perseguir, en primer lloc, el bé de la utilitat col·lectiva— també hi té un lloc la forma veritable d'altruisme encara que, aquesta, derivi de la forma utilitària de la *philia*.

Cal assenyalar que l'altruisme manifestat dins la forma utilitària de relació no s'identifica amb l'altruisme indirecte que, al seu torn, atribuïm a la visió Kantiana. Darrere l'altruisme universal que professa la moral kantiana hi ha ocult el caràcter egoista.

En efecte, allò que fa semblants a les dues visions morals corresponents a la tradició clàssica d'Aristòtil i a la moderna de Kant radica en la denúncia del món de l'egoisme i, en conseqüència, en la construcció del món de la moralitat. Tanmateix, la diferència entre les dues és que la primera uneix els dos elements humans —l'apetit i la raó— per a completar l'acte moral; mentre que la segona —a fi d'assegurar la rectitud de l'acte— exclou l'apetit i el relega o situa a fer de reforç i poder conservar la raó com a component autònom per l'exercici de l'acte moral.

La nostra aportació consisteix a donar compte que l'exclusió per part de l'ètica Kantiana de l'element apetitiu està destinada a descriure un acte egoista. L'altruisme que externament professa es converteix, a l'hora de la veritat, en un egoisme destinat a un fracàs moral. Aquesta conversió d'altruisme en egoisme queda manifestada, entre altres llocs, en la noció que el filòsof alemany formula de «beneficència». El sentiment de benevolència s'ha de convertir en màxima de beneficència que consisteix a ajudar i fer el bé als altres per tal de procurar el fi corresponent que és la felicitat aliena. Ara bé, aquest fi convé executar-lo en virtut de fer als altres allò que es vol per a un mateix. Ajudar als altres es converteix en un acte moral perquè, amb ell, es procura i es *salva* la reciprocitat de l'acte. La mirada i la direcció de l'acte no és vertaderament altruista —és a dir dirigida a la persona de l'altre en raó d'allò que és— perquè no es fa per la causa d'allò que ell és com a subjecte i com a persona; sinó que és egoista pel fet que l'acció es dirigeix a un fi material: *l'interès propi que assegura el retorn del benefici*. En l'acte de beneficència s'hi oculta un sentit d'egoisme que encara queda més manifest dins la proclamació de l'amor universal a la humanitat que tant proclama de l'ètica moderna. D'una forma aparent, la màxima kantiana que es basa en l'amor a la humanitat —la filantropia— actua en virtut d'un altruisme universal. S'estima i s'ajuda a tothom sense caure en l'acte —indefugiblement— capriciosos de l'amor a un particular, donat que aquest sempre és producte d'una preferència o moviment tendencial personal. Tanmateix, el mòbil que condueix a proclamar un altruisme indirecte és el compliment del fi-deure de la felicitat aliena. Actuar i procurar la felicitat «dels altres» oculta l'interès egoista que assegura el retorn de l'acte en moments de necessitat. És a dir, la felicitat aliena no s'atura en la persona de l'altre,

sinó en la persona d'un mateix pel fet que ho pugui necessitar qualche vegada.¹⁶ Des d'aquest punt de vista —a partir del qual la comptabilitat hi té alguna cosa a veure— el filòsof alemany està obligat a fer referència a actituds de simulació i a mostres de gratitud davant allò que s'imposa com un deure moral.

L'esquema de la moral Kantiana descriu una aparença d'altruisme fent ús del principi de la universalitat que, desplegada, cau en la forma egoista. La causa d'aquesta conversió és, de bell nou, voler sotmetre's al principi de la imparcialitat a partir del qual, l'apetència —lluny de fer motivació— acompanya a una raó que ja s'ha executat amb absoluta autonomia i abstracció.

Altrament, la forma utilitària de *philia* que venim defensant està exclosa de l'entorn d'aquest egoisme ocult, donat que té com a condició necessària la integració de l'element apetitiu que conforma, d'altra banda, a tota espècie de *philia*. El subjecte-amic desitja el bé de l'altre i coneix quina és la condició de la relació. És més, allò que desitja és la condició que els *sap*, a tots dos, units. La conservació de la relació no es dona per motius extrínsecs i ocults que responen, en darrer terme, a una causa individual, sinó que el coneixement de la condició i de la situació emergeix des de l'interior de cadascuna de les ànimes que configuren la relació. D'aquesta manera, també, s'estalvien l'haver de fingir un cert altruisme que no neix des dels cors que formen la relació.

Amb tot, la finalitat d'aquestes pàgines no s'hauria realitzat sense atorgar la màxima importància a allò que ha de fer la integració, dins la vida moral, de l'element apetitiu, a saber, l'Educació moral.

El professor americà Allan Bloom, en un estudi sobre la situació de l'educació actual a Norteamèrica, afirma que per educació s'ha d'entendre l'estat en el qual es troben les ànimes dels homes.¹⁷

És aquesta la direcció a què van destinats els esforços d'una Teoria moral que contempli la unitat del món de la *philia*: preparar els joves d'acord amb una concepció unitària del seu ésser personal per tal que no es situïn ni en la indiferència —donada per l'ambigüitat i la dificultat a què sovint condueix el curs de les coses—, ni en l'avinent dogmatisme —propri d'aquelles actituds que s'aferren en alguna cosa imposada externament— ni, tampoc, en un relativisme —síntoma d'una embriaguesa cultural per la qual la veritat no existeix, sinó que l'únic discurs possible queda resumit en una pluralitat cultural—.

Una educació moral atenta a l'estat de les ànimes dels homes no prescindeix de cap dels elements que configuren la vida humana ni,

16. Vid. KANT, *La Metafísica de las Costumbres*, op. cit., 393, p. 247.

17. Vid. BLOOM, A., *El cierre de la mente moderna*, Trad. Adolfo Martín, Barcelona, Plaza & Janés Editores, 1989, p. 71.

tampoc, de cap factor que la determina. L'element *grésimos* és un d'aquests. La relació utilitària no és cap forma nociva dins l'engranatge de les relacions humanes. L'única cosa que resulta vulnerable és el fet de passar desapercebut l'element de l'interès i considerar-lo extern a la relació humana. Quan això succeeix, la condició utilitària —també benefactora— està destinada a tenir un sentit negatiu i donar lloc, en conseqüència, a allò que anomenem el «món relacional», a partir del qual allò important no és la persona de l'amic, sinó l'acumulació inesgotable de relacions i, per tant, d'interessos possibles.

D'altra banda, dins la forma utilitària de relació el moviment de l'altruisme directe es manté. Malgrat que l'objecte amable que determina la relació és *grésimos*, la mirada del subjecte es dirigeix a l'amic en tant que és ell el posseïdor de l'objecte. Per això, els dos amics actuen d'acord amb un «deures», coneguts i recíprocs entre ells, que donen raó de la dimensió ontològica i personal que descriu l'altruisme vertader. Només quan l'element *grésimos* no té el seu suport en el subjecte-amic es converteix en un factor negatiu i distorsionador de la relació humana. En aquest cas, l'únic que es procura és l'interès com a objecte extern a la persona de l'amic i, en conseqüència, queda anul·lada la possibilitat de transcendir a l'àmbit de l'universal —o de qualsevol altre— que, a la seva manera, tan reivindica el formalisme Kantian.

Per a finalitzar concretem la justificació a l'afirmació segons la qual, la forma ètica d'Amistat i la forma utilitària fomen part d'un mateix tot en tant que mantenen funcions complementàries i, alhora, correlatives.

El món de la *philia* —amb el sentit ampli a què fa referència el vocable grec— admet distintes espècies d'amistat que, lluny d'excloure's, es complementen. Des d'aquest punt de vista, s'explica que es tinguin uns quants amics íntims i, uns altres quants, amb els que trobis o, ja hi busquis, una utilitat.

Les relacions humanes no són unívokes i, aquesta raó, conté el perill de creure que, per això, són equívokes. És a dir, la relació virtuosa de *philia* no es confon amb la forma utilitària donat que els objectes amables que les defineixen són distints. Tanmateix, allò que roman invariable en una i altra són els elements morals que les configuren per igual com a formes de *philia* i que, d'altra banda, constitueixen el seu fonament.

Aristòtil no nega que des de la forma d'amistat interessada no es pugui evolucionar cap a la forma virtuosa; allò que ha de passar és que, més enllà de l'interès que l'amic t'aporta, allò que vols —i, t'«interessa»— és la convivència amb la persona. Aquest accés cap aquesta «nova» amistat pot iniciar-se des de la forma utilitària o, des de qualsevol altra forma accidental de relació,

La *philia* no descriu ni una única forma de relació ni, tampoc, un món tancat en sí mateix que no pugui generar derivacions de la seva forma original. D'acord amb aquesta idea, Aristòtil assenyala les con-

dicions per tal que es puguin portar a terme el procés que anomenem «socialització de la *philia*».

Dins tot tipus de col·lectiu humà hi ha present alguna forma d'amistat que facilita el pas de l'individual a l'universal. D'aquesta manera es justifica dins la comunitat política el pas de la concòrdia —forma suprema de *philia*— cap a la forma de camaraderia o de companyerisme —traduccions ambdues, del vocable *etairiqué*—.

La camaraderia manté, en un cert grau, l'acord pràctic entre els membres d'un col·lectiu, encara que no exigeix el coneixement íntim ni la convivència entre els seus membres. Això no obstant, quan hi ha actes de camaraderia es conserva la dimensió ontològica i personal de l'individu que és, en definitiva, allò que caracteritza a tota forma de *philia*.

Laín-Entralgo és l'autor que, amb més atenció, argumenta la correlació entre les distintes formes d'amistat i es fonamenta en la idea de donar sentit a l'obertura de l'individual cap a l'universal; d'aquesta manera —a parer de l'humanista espanyol— l'individu es troba immers dins la vida històrica del grup al qual pertany i, a través d'ella, a la vida històrica de la humanitat sencera.¹⁸

D'altra banda, tampoc és cert que la única direcció de la relació humana sigui assolir la forma de caràcter entre els amics. La relació utilitària és un fet universal —com ho és la mateixa *philia*— que, lluny d'eludir-se, menysprear-se o donar-se exclusivitat, assoleix integrar-se amb sentit positiu dins l'engranatge del cúmul de les relacions humanes.

* * *

Per a acabar puntualitzem les tres aportacions que es troben implícites en el desenvolupament de les línies precedents i que, adherides, donen resposta a allò que ha estat la qüestió inicial» *Pot la relació utilitària catalogar-se com una forma d'amistat humana o, d'altra banda, està destinada a trobar-se absent de sentit moral?*

1. — L'interès de la temàtica radica, en un sentit, en el fet que la *philia* és una forma universal —i, per això, inherent a tota la vida humana— que adopta múltiples formes, totes compatibles entre elles.

La traducció que les llengües modernes fan del terme *philia* per «amistat» té el perill d'atorgar-li un sentit unilateral i, per tant, distorsionador del seu ampli significat i abastament. D'acord amb la doctrina aristotèlica, *philia* significa tota relació interpersonal i intersubjectiva que s'estableix per la via de l'apetència, la racionalitat i la reciprocitat. Aquests són els tres principis constants que es troben dins una forma

18. Vid. LAÍN-ENTRALGO, *Sobre la amistad*, Madrid, Espasa-Calpe, 1985, p. 196.

d'amistat. I, a partir d'ells, les variacions i els graus d'intensitat amb els que es puguin donar depenen de les distintes situacions i els diferents interessos dels subjectes que configuren la relació.

El missatge de fons de la doctrina aristotèlica és fer atenció a l'aprenentatge moral donat que s'orienta en la línia d'educar d'acord amb el món que representa la *philia*. L'educació basada en l'ensenyament de la *philia* permet entreveure que l'element *grésimos* té un sentit positiu quan emergeix dins una forma d'amistat. És a dir, l'interès, la utilitat, allò avantatjós adquireix sentit moral dins l'ampli món que representa la forma de l'amistat humana.

2. — Aquesta primera tesi té el seu fonament en el fet que l'experiència de l'amistat reuneix una sèrie de condicions.

L'entorn dins el qual té lloc una relació d'amistat és la *contingència*, pròpia, d'altra banda, d'allò que és una experiència real. La variabilitat a la que està sotmès tot allò empíric obliga a que la moralitat emergeixi dins el camp d'allò concret. Així succeix amb l'experiència de l'amistat: la situació de l'amic mai és la mateixa i això fa que un mateix pugui comparar-se amb l'altre i assolir, d'aquesta manera, conèixer-se.¹⁹

Contràriament a la visió Kantiana, amb l'amistat —que és la manifestació d'un desig intel·ligent— ens trobem amb un tipus d'acte moral que aflorix dins un entorn contingent, donat que, amb la relació, ens enfrontem amb l'amic o els amics concrets. D'aquesta manera, el moviment que es descriu és el tipus d'altruisme directe: l'alteritat és presa tant en la seva dimensió ontològica com en la personal. L'amic és valorat en allò que és i en la situació dins la qual es troba. I, això, només és possible quan s'origina per la força i l'energia de l'aspecte apetitiu i emocional de la persona humana envers la complaença d'un bé valorat deliberadament com a amable i bo. L'àmbit de l'altruisme directe —contrastat amb el de l'altruisme indirecte— adhireix l'apetència humana —que comprèn el camp de les emocions, els sentiments i els impulsos— a la conducta moral amb la funció de motivar-la i acompanyar-la.

Des d'aquest punt de vista el formalisme Kantià resta insuficient per a explicar la realitat completa de la moralitat. Dins l'esquema Kantià, la procedència de l'element *grésimos* no ha recollit la font empírico-natural de l'apetència humana i, en conseqüència, ha derivat cap a la seva forma negativa.

Tanmateix, quan la forma utilitària es manifesta des de dins de la relació de *philia* assoleix el seu sentit positiu i, per això, pot fer-se

19. Dos autores que estudien aquesta temàtica són: VOLBRECHT, T. Friendship: Mutual Apprenticeship in Moral Development, *The Journal of Value Inquiry*, 24 (1990) 4, p. 305 i ALBERONI, *La amistad*, Trad. Beatriz Anastasi de Loné, México, Gedisa, 1989, p. 25.

extensiva cap a l'àmbit de la universalitat. La utilitat adquireix el significat propi quan és valorada com a bé avantatjós localitzat en la persona de l'amic. Des d'aquesta condició emergeix la *comprensió* del bé i, aquesta mateixa, és la raó motivadora que l'impulsa a actuar envers una universalitat. Així doncs, allò concret impulsa cap allò universal i, només així, ambdós adquireixen categoria de bondat moral. La forma utilitària no es caracteritza per obeir al principi de correcció moral de l'acte sinó, més enllà d'aquest, al principi de bondat moral a través del qual es possible trobar la correlació entre l'àmbit individual i l'universal. Aquesta idea obre el pas cap a una tercera i última aportació.

3. — La inclusió de la forma interessada d'amistat dins el món de la *philia* té la peculiaritat d'establir la connexió entre l'amistat ètica i l'amistat legal. És a dir, la relació entre allò que es dóna per *physis* i allò que s'estableix per *nomos*. Des d'aquest punt de vista succeeix que la virtut pública —que porta implícita la llei pública i té per objecte el bé útil— procedeix de les virtuts individuals —que manifesten més pròpiament la llei natural i, més enllà d'un bé útil, persegueixen en un bé ètic—.

Separar ambdós àmbits suposa excloure la forma utilitària del món de la *philia* alhora que, aquest fet, contribueix a què la primera derivi cap a la seva forma negativa de manifestació. Des d'aquesta òptica, la conducta moral està destinada a ocultar la forma utilitarista de relació a l'hora de manifestar-se en l'ordre d'allò públic.

L'aportació darrera es basa en la idea de donar raó de la tensió que hi ha entre allò que succeeix per natura i allò que es dóna per convenció. D'una altra manera, això significa la relació estreta que existeix entre l'àmbit de l'Ètica i l'àmbit del Dret, de tal manera que, pensar-los per separat, comporta derivar cap a formes de relació que, ja sigui en la forma o en el fons, resulten nocives pels membres que configuren la relació.